

Marit Kleinmanns

SALVAGE ETHNOGRAPHY IN OSTSIBIRIEN

DIE SAMMLUNGEN INDIGENER MYTHEN UND SAGEN
DURCH VLADIMIR BOGORAZ UND VLADIMIR IOCHEL'SON
IM RAHMEN DER JESUP NORTH PACIFIC EXPEDITION

Das „Aufschreiben“ mündlich tradierter Kulturgüter – Motivationen und Hintergründe

Das Sammeln indigener Mythen und Sagen durch Vladimir G. Bogoraz und Vladimir I. Iochel'son war ein fester Bestandteil ihrer wissenschaftlichen Arbeit im Rahmen ihrer Teilnahme an der Jesup North Pacific Expedition (1897-1902) in den Jahren 1900 bis 1902. Ziel dieser Expedition war es, das Verhältnis zwischen den Ethnien Nordostasiens und denen im Nordwesten Nordamerikas zu erforschen. Engagiert worden waren beide unmittelbar durch den Initiator und Leiter der Expedition, Franz Boas, der das Forschungsunternehmen für seinen Arbeitgeber, das American Museum of Natural History in New York, durchführte.¹ Die Ausrüstung des Unternehmens befand sich auf dem neuesten Stand der damaligen Technik; dazu gehörten u.a. Kameras, Phonographen und Geräte zur Körpervermessung. Der Ertrag der Expedition war dementsprechend groß, und wesentliche Teile ihrer Sammlungen sind bis heute nicht zureichend ausgewertet worden.² Phonographen bzw. Aufnahmegeräte

-
- 1 Vgl. Stanley A. Freed/Ruth S. Freed/Laila Williamson, Capitalist Philanthropy and Russian Revolutionaries. The Jesup North Pacific Expedition (1897-1902), in: *American Anthropologist*, New Series 90, 1988, H. 1, S. 7-24, hier S. 7.
 - 2 Vgl. Michael Knüppel, Paraphernalia zu einer Biographie des Sibiristen, Anthropologen und Archäologen Vladimir Il'ič Iochel'son (1855-1937), Wiesbaden 2013, Kap. 1.2: Archivbestände, insbesondere die Hinweise auf den Bestand des Berliner Phonogramm-Archivs (BPA), des Indiana University Archives of Traditional Music (ATM), des Alaska Native Language Archives (ANLA) und des Phonogrammarchivs des Instituts für Russische Literatur der Russländischen Akademie der Wissenschaften (FA IRLI RAN). Igor Krupnik/Nikolaj B. Vachtin, "The Aim of the Expedition... Has in the Main Been Accomplished". Words, Deeds, and Legacies of the Jesup North Pacific Expedition, in: Laurel Kendall/Igor Krupnik (Hg.), *Constructing Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition*, Washington, D.C. 2003, S. 15-33; Peter P. Schweitzer, *Failing at Bering Strait? The Jesup North Pacific Expedition and the Study of Culture Contact*, in: ebd., S. 49-61; Stanley A. Freed/Ruth S. Freed/Laila Williamson, *The Jesup Expedition and Its Analogues. A Comparison*, in: ebd., S. 89-101, hier S. 92 f.; Ira Jackson, *Franz Boas and the Music of the Northwest Coast Indians*, in: ebd., S. 105-

gehörten in der Folge rasch zur Standardausrüstung ethnologischer und linguistischer Forschungen. Bogoraz und Iochel'son waren wohl die ersten Wissenschaftler in der Region im Nordosten Sibiriens, die bei ihren Feldforschungen phonographische Aufzeichnungen anfertigten, die sich zudem bis heute erhalten haben. Schon kurze Zeit später nutzte auch der polnische Ethnologe Bronislaw Pilsudski einen Phonographen für seine Forschungen unter den Ainu auf Sachalin. Auch auf den deutschen Turfan-Expeditionen zwischen 1902 und 1914 nach Indien wurde diese technische Errungenschaft eingesetzt.³



Abb. 38: Ein Čukče beim Gebrauch des Edison-Phonographen 1901 in Novo-Mariinskij post (heute Anadyr') am Beringmeer, die Person links ist vermutlich Vladimir Bogoraz.

122; Igor Krupnik, A Jesup Bibliography. Tracking the Published and Archival Legacy of the Jesup Expedition, in: ders./William W. Fitzhugh (Hg.), Gateways. Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897-1902, Washington, D.C. 2001, S. 297-316. Ein Photo auf Seite 256 im Band "Gateways" (S. Abb. 38) zeigt den Einsatz eines Phonographen durch Vladimir G. Bogoraz in Novo-Mariinskij post (heute Anadyr') auf Čukotka im Jahre 1900. Auch Bernhard Laufer, der im Rahmen der Jesup-Expedition auf Sachalin forschte, verfügte über einen Edison-Phonographen mit Wachszyllindern. Siehe hierzu Koichi Inoue, Franz Boas and an "Unfinished Jesup" on Sakhalin Island. Shedding New Light on Berthold Laufer and Bronislaw Pilsudski, in: Kendall/Krupnik (Hg.), Constructing Cultures, S. 135-163, hier S. 136.

- 3 Zu Bronislaw Pilsudskis Forschungen auf Sachalin und seiner Nutzung des Phonographen vgl. The Collected Works of Bronislaw Pilsudski, Bd. 1: The Aborigines of Sakhalin, hg. von Alfred F. Majewicz, Berlin/New York 1998, S. 2; zu den Turfan-Expeditionen vgl. Georg [Gyürgy] Hazai (Hg.), Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfanforschung, 4 Bde., Leipzig 1972-1983; vgl. auch Anthony Seeger/Louise S. Spear (Hg.), Early Field Recordings. A Catalogue of Cylinder Collections at the Indiana University Archives of Traditional Music, Bloomington, IN 1987.

Bogoraz wurde 1865 in Ovruč im Gouvernement Wolhynien (heute in der Ukraine im Gebiet Žytomyr gelegen) als drittes Kind des jüdischen Lehrers Mendel' Bogoraz unter dem Namen Natan geboren.⁴ Er war ein russischer Revolutionär, Schriftsteller, Publizist und Anthropologe. Bogoraz wuchs in Taganrog am Azovschen Meer auf und ging auf das dortige Gymnasium. 1880 begann er in St. Petersburg zuerst ein physikalisch-mathematisches Studium, wechselte jedoch ein Jahr später zur juristischen Fakultät. Bereits während seiner Schulzeit beschäftigte sich Bogoraz mit revolutionärer Literatur. Schon bald nach Studienbeginn bewegte er sich in den revolutionären Kreisen der russischen Hauptstadt und trat schließlich der terroristischen Organisation *Narodnaja Volja* (Volkswille) bei. Allerdings wurde er aufgrund seiner staatsfeindlichen politischen Aktivitäten exmatrikuliert und inhaftiert. Dies bedeutete aber keineswegs, dass Bogoraz mit der Verbreitung revolutionärer Ideen aufhörte. In den kommenden Jahren wurde er mehrfach verhaftet und schließlich im Jahre 1889 nach Sredne-Kolymsk in Nordostsibirien verbannt. Dort verbrachte er mehrere Jahre damit, die Čukčen, ihre Lebensweise, ihre Traditionen, ihre Sprache und ihre Religion zu studieren. Nicht zuletzt dank dieser Kenntnisse durfte er in den Jahren 1894 bis 1897 an der Jakutischen Historisch-Ethnographischen Expedition der Ostsibirischen Abteilung der Kaiserlich Russischen Geographischen Gesellschaft teilnehmen, die später unter dem Namen ihres Financiers Innokentij M. Sibirjakov, des Sprosses einer Irkutsker Unternehmerfamilie, als Sibirjakov-Expedition bekannt wurde. Anschließend konnte er nach St. Petersburg zurückkehren. All dies prädestinierte Vladimir Bogoraz für eine Teilnahme an der Jesup-Expedition, denn sein Vorwissen über die Region und seine Erfahrungen mit der indigenen Bevölkerung machten ihn unverzichtbar für dieses wissenschaftliche Unternehmen. Ab 1900 führte er für das American Museum of Natural History über ein Jahr lang umfassende Feldforschungen unter den indigenen Čukčen und asiatischen Yupik (Eskimo) in der Region rund um Novo-Mariinskij post (das heutige Anadyr') auf Čukotka durch. Nach seiner Teilnahme an der Jesup-Expedition legte er in den Jahren 1904 bis 1909 sein großes Werk *The Chukchee* und im Jahr 1910 seine Sammlung čukčischer Mythen *Chukchee Mythology* vor.⁵ Hinzu kam 1913 außerdem seine Sammlung von Mythen und Sagen der asiatischen Yupik, die unter dem Titel *The Eskimo of Siberia* innerhalb der Jesup-Series erschien.⁶ Noch im zarischen Russland wurde Bogoraz Mitarbeiter des Museums für

4 Vgl. Katharina Gernet, Vladimir Germanovič Bogoraz (1865-1936). Eine Bibliographie, München 1999, S. 7-38, hier S. 8. Zu Bogoraz und Iochel'son vgl. auch den Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

5 Vladimir G. Bogoraz, *The Chukchee*, Leiden/New York 1904-1909; ders., *Chukchee Mythology*, Leiden/New York 1910; gekürzte Neuauflage Charleston, SC 2010. In der Originalausgabe von 1910 gibt Bogoraz einen Teil der Mythen und Erzählungen in drei Fassungen wieder: in einer freien Übersetzung, einer interlinearen Übersetzung und in der Originalsprache in lateinischer Schrift. Diese Wiedergabe in der interlinearen Übersetzung und in der Originalsprache fehlt in der Neuauflage von 2010. Zitiert wird nach der Originalausgabe von 1910.

6 Vgl. Vladimir G. Bogoraz, *The Eskimo of Siberia*, Leiden/New York 1913.

Anthropologie und Ethnographie in St. Petersburg. 1919 war er an der Gründung des Geographie-Instituts in Petrograd (der im August 1914 umbenannten russischen Hauptstadt) beteiligt und wurde einer der Professoren ihrer Ethnographischen Fakultät. 1925 begründete er das Institut für die Völker des Nordens und wurde Professor der Ethnographie der Universität von Leningrad. Er starb im Mai 1936 im Zug nach Rostov-am-Don.⁷

Auch Iochel'sons Leben verlief in ähnlichen Bahnen. Er wurde 1855 in Wilna in eine orthodoxe jüdische Familie hineingeboren. Ebenso wie Bogoraz schloss er sich in seiner Studienzeit der Narodnaja Volja an und wurde 1885 für drei Jahre in Festungshaft genommen. Ende der 1880er Jahre wurde Iochel'son genauso wie Bogoraz zu zehn Jahren Verbannung in Ostsibirien verurteilt, die er ebenso hauptsächlich im jakutischen Sredne-Kolymsk verbüßte, wo auch er sein anthropologisches und ethnographisches Interesse an den indigenen Völkern des russischen Nordens, zunächst vor allem an den Jukagiren, entdeckte. Später befasste sich Iochel'son insbesondere mit der indigenen Bevölkerung auf Kamčatka und auf den Aläuten. Bekannt sind vor allem seine wissenschaftlichen Arbeiten über die Korjaken und die Jukagiren, die auch eine Sammlung der Mythen und Sagen beinhalten, die im Rahmen der Jesup-Expedition aufgezeichnet worden sind. Zuvor war er von 1894 bis 1897 wie Bogoraz ebenfalls Mitglied der von Sibirjakov finanzierten Expedition gewesen. Zwei Jahre später, 1899, wurde er von Boas für die Jesup-Expedition engagiert, für die er von 1900 bis 1902 unter den Korjaken und Jukagiren Feldforschung betrieb. Nach seiner Teilnahme an der Jesup-Expedition legte er 1908 innerhalb der Jesup-Series zunächst *The Koryak*, sein großes Werk über die Korjaken, vor.⁸ Von 1908 bis 1911 nahm er außerdem an der Kamčatka-Expedition der Russischen Geographischen Gesellschaft nach Kamčatka und auf das aläutische Archipel zu den Iteľmenen und den indigenen Aläuten teil, die von dem Moskauer Unternehmer Fedor P. Rjabušinskij finanziert wurde. Ab 1912 war er für zehn Jahre Kurator am Museum für Anthropologie und Ethnographie in St. Petersburg/Petrograd/Leningrad. Allerdings verließ Iochel'son 1922 die Sowjetunion und ging nach New York, da er sich angesichts der Verfolgungen durch die Bolševiki ins Exil gezwungen sah. Seine letzten Lebensjahre verbrachte er vor allem in den USA, wo er seine immensen ethnographischen Daten, die er während dreier Expeditionen im nordpazifischen Raum gesammelt hatte, weiter auswertete und als wissenschaftliche Arbeiten publizierte. Hierzu gehörte auch

7 Vgl. Gernet, Bogoraz, S. 9-38; vgl. außerdem: Mark A. Braginskij, Bogoraz, Vladimir Germanovič Tan, in: *Evrejskaja ěnciklopedija. Svod znanij o evrejstve i ego kul'ture v prošlom i nastojaščem*, hg. von Lev I. Kaceneľson/David G. Gincburg, St. Petersburg 1908-1913, Bd. IV, S. 714-715; Vladimir G. Bogoraz, Tan-Bogoraz, Vladimir Germanovič, in: *Avtobiografii revoljucionnyh dejateľej russkogo socialističeskogo dviženija 70-80-ch godov, s primečaniem V. N. Figner*, in: *Ěnciklopedičeskij slovar' Russkogo bibliografičeskogo instituta Granat*, 7. überarb. Aufl., Moskau 1926, Bd. 40, vyp. 7/8, Sp. 436-449; Natal'ja F. Kulešova, V. G. Tan-Bogoraz. *Žizn' i tvorčestvo*, Minsk 1975.

8 Vgl. Vladimir I. Iochel'son, *The Koryak*, Leiden/New York 1908.

sein Werk über die Jukagiren, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, das 1926 als letzter Band der Jesup-Series erschien.⁹ Im November 1937 verstarb er in New York.¹⁰



Abb. 39: Rentier-korjakische Familie mit Rentieren vor ihrem Zelt, aufgenommen von Vladimir Iochel'son 1901.

Die Yupik und die Korjaken

Bogoraz und Iochel'son waren nicht die ersten Vertreter europäischer Kultur, mit denen die indigenen Ethnien Nordostasiens in Kontakt kamen. Die Geschichte der Kulturbegegnungen zwischen Europäern und indigenen Völkern im Norden und Osten Asiens wird im vorliegenden Beitrag stellvertretend für alle anderen Indigenen

9 Vgl. ders., Vladimir I. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, Leiden/New York 1926.

10 Vgl. Knüppel, *Paraphernalia*, S. 15-28, dort „Biographische Skizze“; vgl. außerdem: ohne Verf., Dr. Waldemar Jochelson, in: *American Anthropologist*, New Series 32, 1930, H. 2, S. 375-377; K. B. Šavrov, V. I. Iochel'son, in: *Sovetskaja Ėtnografija*, 1935, H. 2, S. 3-15; Lawrence Krader, Bogoraz, Vladimir G.; Sternberg, Lev Y.; and Jochelson, Vladimir, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Januar, 1968, zitiert nach der Online-Version: <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3045000123.html>, letzter Zugriff am 29.07.2015; Nikolaj B. Vachtin, „Nauka i žizn“⁴⁴. Sud'ba Vladimira Iochel'sona (Po materialam ego perepiski 1897-1934 gg.), in: *Bjulleten': Antropologija, menšinstva, mul'tikul'turalizm*, Jg. 5, 2004, S. 35-49; Sergej B. Slobodin, *Vydajuščijsja issledovatel' severnych narodov. (k 150-letiju so dnja roždenija V. I. Iochel'sona)*, in: *Ėtnografičeskoe obozrenie*, 2005, H. 2, S. 98-115.

Nordostsibiriens am Beispiel der Ethnien der asiatischen Yupik und der Korjaken, die zur Zeit der Jesup-Expedition auf Čukotka (Yupik und Korjaken), im Norden Kamčatkas und an den nördlichen Küsten des Ochotskischen Meeres (Korjaken) zu Hause waren, kurz dargelegt.

Der erste Kontakt mit den asiatischen Yupik fand im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts im Rahmen der Ersten Kamčatkaexpedition unter Vitus Bering im Jahre 1728 statt. Bald darauf trafen die Russen auch auf die indigene Ethnie der Čukčen, die sich allerdings gegen engere Kontakte heftig zur Wehr setzte. Ein intensiver Kontakt der Yupik mit den Europäern mitsamt der damit einhergehenden signifikanten kulturellen Anpassung setzte jedoch erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Ankunft amerikanischer Walfänger ein, die sich an den Küsten der beiden Halbinseln, Čukotka in Asien und Seward in Nordamerika, niederließen.¹¹ Dies lässt den Schluss zu, dass zu der Zeit, als die Teilnehmer der Jesup-Expedition in Nordostsibirien ihre Feldforschung betrieben, die Akkulturation der an den Küsten siedelnden indigenen Bevölkerung noch nicht sehr weit fortgeschritten war und für Bogoraz somit noch ein recht authentischer und unverfälschter Blick auf die Kultur der asiatischen Yupik möglich war. Daher verlief auch die mündliche Tradierung der Sagen und Mythen der dortigen indigenen Bevölkerung mit hoher Wahrscheinlichkeit noch in „ursprünglichen“ Bahnen und war somit nur geringen äußeren Einflüssen ausgesetzt.

Etwas anders verhielt es sich im Fall der Korjaken. Hier reichen die ersten Kontakte zu den Russen bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts zurück. Seit dem 18. Jahrhundert hatten die Russen mit allen wichtigen Klans und Gruppen der Korjaken Kontakt. Im Verlaufe des 19. sowie im frühen 20. Jahrhundert waren vor allem die drei westlichsten korjakischen Gruppen, die entlang der Nordwestküste des Ochotskischen Meeres siedelten, massiv den Prozessen der Russifizierung und Assimilierung an die russische Kultur sowie der Vermischung mit Evenen und Jakuten ausgesetzt.¹² Bei diesen „akkulturierten“ korjakischen Gruppen, die dank ihrer Vermischung mit Russen und anderen indigenen Ethnien zudem eine neue kreolische Ethnie bildeten, war für die Wissenschaftler der Jesup-Expedition kaum noch „verwertbares Material“ aufzuzeichnen, das die ursprüngliche Kultur der Korjaken für die Forschung „erretten“ konnte.¹³ Aus diesem Grund hielt sich Iochelson hauptsächlich in den weiter östlich

11 Vgl. Igor Krupnik, *Cultures in Contact. The Population Nadir in Siberia and North America*, in: *European Review of Native American Studies* 4, 1990, H. 1, S. 11-18, hier S. 11 f.

12 Vgl. ebd., S. 12 f.

13 Dahinter verbarg sich die Vorstellung vom baldigen Verschwinden indigener Kulturen infolge des Kontakts mit Vertretern europäischer Zivilisationen. Die Idee einer *Salvage Ethnography*, also die „Errettung“ aller indigenen Kulturen in ihrem „ursprünglichen“ Zustand durch ihre allumfassende wissenschaftliche Erforschung und Aufzeichnung, bevor sie endgültig durch kulturelle Assimilation verschwinden würden, spielte auch für die Akteure der Jesup-Expedition eine zentrale Rolle. Vgl. hierzu besonders Jacob W. Gruber, *Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology*, in: *American Anthropologist*, Jg. 72, 1970, S. 1289-1299, hier S. S. 1292-1298;

gelegenen Siedlungsgebieten der Korjaken an der Nordostküste des Ochotskischen Meeres, nordöstlich von Kamčatka sowie im Norden der Halbinsel auf: so beispielsweise im nordöstlichen Teil der Tajgonos-Halbinsel. In diesen Territorien war die russische Bevölkerung zahlenmäßig nur schwach vertreten, so dass sich die Lebensweise und Kultur der Korjaken hier relativ lange und vergleichsweise unberührt von der russischen Kultur erhalten konnte.

Die Sammlungen der Mythen und Sagen von Bogoraz und lochel'son – eine Bestandsaufnahme

Bogoraz sammelte indigene Mythen und Erzählungen der auf der Halbinsel Čukotka lebenden Čukčen und der „Eskimo of Siberia“, wie er sie nannte, also der asiatischen Yupik. Die Sammlung *Chukchee Mythology* enthält 47 solcher Mythen und Erzählungen, zehn Beschwörungsformeln und Gesänge sowie einige Rätsel und Sprichwörter. Alle diese Texte wurden, wie Bogoraz eingangs bemerkte, in den Jahren 1900 und 1901 von ihm selbst an der Pazifikküste der Halbinsel zwischen Novo-Mariinskij post und Uñi'sak entweder mit einem Phonographen aufgezeichnet (*recorded*), oder sie wurden ihm diktiert.¹⁴

Die Sammlung seines Werks *The Eskimo of Siberia* umfasst sechzehn Mythen unterschiedlicher Länge und Ausarbeitung, einige Lieder und eine Erzählung. In beiden Textsammlungen werden einige Texte und Lieder in einer freien Übersetzung, einer interlinearen Übersetzung und in der latinisierten Originalsprache wiedergegeben. Jeweils am Ende der Texte und Lieder findet sich ein Hinweis auf die erzählende oder singende Person sowie Ort und Datum der Aufzeichnung. So lässt sich problemlos feststellen, dass in der Sammlung *The Eskimo of Siberia* zehn dieser erzählten Mythen aus dem Dorf Uñi'sak von nur zwei verschiedenen Erzählern stammen. Die Erfassung von fünf weiteren Geschichten erstreckte sich über das Gebiet der Sankt-Lorenz-Insel, wobei es sich um die Geschichten von drei verschiedenen Erzählern handelte. Der letzte Text kommt aus Čeri'nak (Wute'en). Einige der Mythen sind sehr kurz gehalten und umfassen nur wenige Zeilen Text, die meisten indessen sind im Schnitt zwischen 40 bis 80 Zeilen lang, eine Geschichte ist etwas umfassender und ist rund 120 Zeilen lang. Die Ausarbeitung ist bei allen Erzählungen allerdings sehr geradlinig und schnörkellos.¹⁵ Auch bei diesen Texten ist grundsätzlich davon auszugehen, dass Bogoraz sie entweder mit einem Phonographen auf-

Friedrich Pöhl, Franz Boas. Feldforschung und Ethik, in: ders./Tilg (Hg.), Franz Boas. Kultur, Sprache, Rasse. Wege einer antirassistischen Anthropologie, Wien/Berlin 2009, S. 55-76, hier S. 59-62.

14 Bogoraz, *Chukchee Mythology*, S. 3.

15 Vladimir G. Bogoraz, *The Eskimo of Siberia*, Leiden/New York 1913.

zeichnete oder sie ihm diktiert wurden.¹⁶ Da er längere Zeit unter den Čukčēn, aber auch den Yupik gelebt hatte, beherrschte er ihre Sprachen, teils auch in ihren dialektalen Ausprägungen.¹⁷

Auch Iochel'son erfasste Mythen und Sagen: sowohl der Korjaken als auch der Jukagiren, wobei innerhalb der Jesup-Series die Sammlung korjakischer Texte sehr viel umfassender ausfällt als diejenige jukagirischer Texte.¹⁸ In *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* beschrieb Iochel'son zudem, dass die Jukagiren stark von ihren Nachbarn beeinflusst worden seien, was ebenso für ihre Mythen gelte. Diese Veränderungen hätten – Iochel'son zufolge – die Erzählungen so sehr umgestaltet, dass vieles ihres ursprünglichen Inhalts verloren gegangen sei. Insgesamt schien er sogar davon auszugehen, dass sich die Folklore der Jukagiren in einem Zustand des Verfalls befand.¹⁹ Neben der Sammlung bestehend aus rund 18 jukagirischen und tungusischen Mythen (XI.-XIII. Kapitel) findet sich in Iochel'sons Jukagiren-Ethnographie auch ein knappes Kapitel, das die jukagirische Folklore charakterisierend zusammenfasst. In zwei recht kurzen Abschnitten publizierte Iochel'son darüber hinaus einige Lieder und Rätsel dieser Ethnie.²⁰

In seiner sehr umfangreichen Studie über die Korjaken beschäftigte sich Iochel'son im VII. Kapitel "General View of Nature" mit den spezifischen Eigenschaften der korjakischen Mythologie und zog im XV. Kapitel über die Charakteristika korjakischer Mythen Vergleiche mit der Mythologie anderer in Nordostsibirien ansässiger Ethnien

16 Insgesamt brachte Bogoraz 95 phonographische Aufzeichnungen von seinem Forschungsaufenthalt mit. Er wurde bei seinen Studien von seiner Frau Sofija begleitet, später stieß mit Aleksandr P. Akseľ'rod, der zuvor schon mit Iochel'son gearbeitet hatte, ein in Zürich studierender Exilrusse zu ihm. Vgl. dazu Freed/Freed/Williamson, Jesup Expedition, in: Krupnik/Vachtin (Hg.), *Constructing Cultures*, S. 92 f. Bei Akseľ'rod handelte es sich wahrscheinlich um den 1879 in der Schweiz geborenen Sohn des russischen Revolutionärs Pavel B. Akseľ'rod (1849-1928). Vgl. Petr Ju. Savel'ev, P. B. Akseľ'rod. Čelovek i politik (1849?-1928), in: *Novaja Novejšaja istorija*, 1998, H. 2, S. 102-122, sowie in: ebd., H. 3, S. 173-188, dort besonders S. 106-111.

17 Vgl. Schweitzer, *Failing at Bering Strait?*, in: Krupnik/Vachtin (Hg.), *Constructing Cultures*, S. 53.

18 Dies hing auch damit zusammen, dass er bereits eine umfassende Sammlung jukagirischer Mythen, Sagen, Gesänge und sonstiger oraler Traditionen in russischer Sprache und in den beiden jukagirischen Dialekten veröffentlicht hatte, die insgesamt 102 Texte verschiedenster Gattungen umfasste. Vgl. Vladimir I. Iochel'son, *Materialy po izučeniju jukagirskago jazyka i fol'klora, sobrannye v" Kolymskom" okrugě. Čast' 1: Obrazy narodnoj slovesnosti jukagirov" (teksty s perevodom)*, St. Petersburg 1900 (*Trudy Jakutskoj ěkspedicii*, t. IX, č. 3). Zuvor hatte er bereits einige wenige jukagirische Texte in einem Aufsatz veröffentlicht: ders., *Obrazy materialov" po izučeniju jukagirskago jazyka i fol'klora, sobrannyh" v" Jakutskoj ěkspedicii*, in: *Izvēstija Imperatorskoj Akademii Nauk*, Jg. 9, 1898, H. 2, S. 151-177. Siehe hierzu auch den Beitrag von Michael Knüppel in diesem Band.

19 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 298.

20 Vgl. ebd., S. 241-269, Kap. XI: Folklore, Kolyma Dialect, acht Texte; S. 270-286, Kap. XII: Folklore, Kolyma and Tundra Dialects, vier Texte; S. 287-297, Kap. XIII: Folk Tales without Text, sechs Texte; S. 298-309, Kap. XIV: Characteristics of Yukaghir Folklore; S. 310-313, Kap. XV: Songs, sieben Lieder; S. 314, Kap. XVI: Riddles, acht einzeilige Rätsel.

sowie sogar mit den Mythen nordamerikanischer Indigener. Seine Abhandlung über die Mythen und Sagen beendete er mit einer Liste, die Handlungen und Ereignisse in den korjakischen Geschichten mit ähnlichen oder identischen Elementen in anderen Mythologien vergleicht. Hierbei handelt es sich hauptsächlich um Symbole, die in den verschiedenen Kulturen regelmäßig – oder teils sogar nur einmalig – auftauchen, aber auch um Motive und Handlungen, die sich in unterschiedlichen Sagen wiederholen. Wie Bogoraz gab auch Iochel'son jeweils am Ende des aufgezeichneten Textes oder Liedes an, wer der Erzähler oder Sänger gewesen war, und wo und wann die Aufzeichnung erfolgt war.

Sowohl bei Bogoraz als auch bei Iochel'son differiert die Art der Wiedergabe der Texte. Grundsätzlich gibt es bei beiden eine erzählende Wiedergabe in englischer Übersetzung. In vielen Fällen findet sich darüber hinaus eine interlineare Übertragung zusammen mit der Wiedergabe des Textes in einer Transliteration der Originalsprache; in einigen wenigen Fällen gibt es bei Iochel'son eine untereinander gestellte Transliteration der beiden jukagirischen Sprachen, um so die Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich zu machen. Die herausragende Leistung beider Wissenschaftler besteht darin, dass sie erstmals eine Transliteration dieser schriftlosen Sprachen vornahmen, die als „wissenschaftlich“ bezeichnet werden kann. Sie berücksichtigten systematisch die Phonologie dieser Sprachen und notierten auch Akzentsetzungen und die Quantitäten von Vokalen.²¹

In Iochel'sons Arbeit über die Korjaken handelt es sich um insgesamt 139 Erzählungen, darunter auch neun itel'menische Texte, die in sieben Kapiteln, je nach Herkunft der einzelnen Erzähler und ihrer Ethnie oder Gruppe, unterteilt wurden.²² Er hielt die Mythen der Rentier-Korjaken der Halbinsel Tajonos ebenso fest wie die der Maritimen Korjaken aus deren verschiedenen Siedlungsregionen: von der West- bis hin zur Ostküste der Penžina-Bucht sowie von der Küste der oberen Penžina-Bucht, aus den Küstendörfern am Beringmeer und ebenso aus den Lagern in der Hochebene Palpal²³. Außerdem erfasste er die Geschichten und Mythen jener Itel'menen – von ihm nach der damals gängigen Bezeichnung „Kamčadalen“ genannt –, die im nord-

21 Vgl. dazu den Beitrag von Michael Knüppel in diesem Band.

22 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 125-196, Kap. VIII: Myths of the Reindeer Koryak of the Taigonos Peninsula, 45 Texte; S. 197-230, Kap. IX: Myths of the Maritime Koryak of the Western Shore of Penschina Bay, 22 Texte; S. 231-233, Kap. X: Myths of the Camps on the Palpal Mountain-Ridge, vier Texte; S. 234-308, Kap. XI: Tales of the Maritime Koryak of the Coast of Upper Penschina Bay, 43 Texte; S. 309-312, Kap. XII: Tales of the Maritime Koryak of the East Coast of Penschina Bay, drei Texte; S. 313-326, Kap. XIII: Tales of the Koryak of the Coast Villages on Bering Sea, 13 Texte; S. 327-340, Kap. XIV: Tales of the Kamchadal, neun Texte.

23 Siehe ebd., S. 386. Es handelt sich dabei sehr wahrscheinlich um das Hochland südwestlich des Korjakengebirges. Baron Gerhard Maydell nannte dieses Gebiet wechselweise Pal-pol, Pol-pol oder Pal-pal. Gerhard Maydell, *Reisen und Forschungen im Jakutskischen Gebiet Ostsibiriens*, hg. von L. von Schrenck/Fr. Schmidt, 2 Bde., St. Petersburg 1893 und 1896, hier Bd. 2, S. 247-250 und 401.

westlichen Teil Kamčatkas lebten, der an die Halbinsel Tajonos angrenzt. Zudem sind die Geschichten meist sehr viel ausführlicher als bei Bogoraz niedergeschrieben und umfassen oft zwei oder mehr Seiten.²⁴ Die Aufzeichnungen der jukagirischen Märchen umfassen lediglich drei Kapitel, wobei das dritte Kapitel ausschließlich aus sechs Sagen besteht, ohne deren Originaltext wiederzugeben. Die anderen beiden Kapitel umfassen zusammen zwölf Märchen. Diese Texte wiederum sind nicht ganz so ausführlich wie die Aufzeichnungen zu den Korjaken und umfassen im Durchschnitt etwa 50 bis 60 Zeilen, einige der Geschichten sind allerdings bis zu 200 Zeilen lang. Die acht Geschichten des ersten Kapitels sind laut Iochel'son im Kolyma-Dialekt aufgeschrieben. Das zweite Kapitel umfasst lediglich vier Geschichten, allerdings sind diese Geschichten jeweils mit zwei verschiedenen Lautschriftversionen versehen, die den Kolyma- und den Tundra-Dialekt des Jukagirischen wiedergeben. Dies weist darauf hin, dass zumindest diese vier Geschichten bei verschiedenen jukagirischen Gruppen bekannt waren. Eine Tatsache, die bei den anderen Geschichten zwar ebenso angenommen werden kann, jedoch nicht ganz zweifelsfrei zu klären ist. Dies betrifft vor allem die Frage, ob und inwieweit sie unter den verschiedenen Klans und Gruppen verbreitet waren, da jegliches Referenzmaterial fehlt.²⁵ Trotz der damit verbundenen Probleme und des relativ geringen Umfangs handelt es sich hierbei – ohne Frage – um eine einzigartige Sammlung. Allerdings hatte Iochel'son im Jahr 1900 infolge der Sibirjakov-Expedition bereits eine mit 102 Texten sehr umfassende Sammlung jukagirischer Folklore auf Russisch und in den originalen jukagirischen Dialekten vorgelegt.²⁶

Verschriftung und Verschriftlichung mündlicher Kultur

Die Begriffe Verschriftung und Verschriftlichung beschreiben beide die Übertragung von mündlichen Texten in das Medium der Schrift. Im groben Sinne ist die Verschriftung/Verschriftlichung das Gegenteil des Vorlesens: Ein gegebener Wortlaut wird ins graphische Medium umgesetzt.²⁷ Die Verschriftung zielt darauf ab, dass eine verständliche und wortwörtliche Übertragung des mündlich Vorgetragenen in einen Text erstellt wird. Die Verschriftlichung dahingegen versucht Textkohärenz, Vollständigkeit und lexikalische Präzision in den schriftlichen Text einzubeziehen, um das Einwirken spezifischer Bedingungen der Schriftlichkeit nicht unberücksichtigt zu lassen.

24 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 13 f. und Kap. XIV.

25 Vgl. ders., *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, Kap. XI-XIII, siehe Fn. 20.

26 Vgl. ders., *Materialy po izučeniju jukagirskago jazyka i fol'klora*, St. Petersburg 1900, siehe Fn. 18.

27 Vgl. Wulf Österreicher, *Textzentrierung und Rekontextualisierung. Zwei Grundprobleme der diachronischen Sprach- und Textforschung*, in: Christine Ehler/Ursula Schaefer (Hg.), *Verschriftung und Verschriftlichung. Aspekte des Medienwechsels in verschiedenen Kulturen und Epochen*, Tübingen 1998, S. 10-39, hier S. 13.

Eine genaue Abgrenzung der beiden Begrifflichkeiten ist kaum möglich, da je nach Bedingungen und Möglichkeiten häufig beide Verfahren parallel genutzt werden.

Eindeutig nutzten Bogoraz und Iochel'son beide Verfahren parallel und entwickelten dabei zugleich eine erste wissenschaftliche Form der Verschriftlichung schriftloser Sprachen. Die häufig wiedergegebene interlineare Übertragung ins Englische zeigt zudem, wie nah sie sich am Original orientierten. Erkennen lässt sich dies an der peniblen Arbeit, die sie sich mit dem Aufschreiben der Geschichten und Sagen machten. Denn, wie bereits erwähnt, entwickelten beide in Absprache miteinander eine Transliteration der indigenen Sprachen Nordostsibiriens, um sie so originalgetreu wie möglich festhalten zu können. In Iochel'sons Transliteration der beiden unterschiedlichen Dialekte des Jukagirischen werden so die Unterschiede und Gemeinsamkeiten gleicher Geschichten, je nach Erzähler und Region bzw. Klan oder Gruppe, deutlich. Auf der Grundlage dieses Verfahrens ließ sich einerseits die Textnähe verdeutlichen, andererseits konnten auch die Dialekte und Eigenheiten der Sprache im direkten Vergleich gezeigt werden. In jedem Falle gewährt dieses Verfahren dem Leser einen Einblick in diese spezifische Form der mündlich tradierten Kultur verschiedener Klans, Gruppen und Ethnien Nordostsibiriens.

Da bisher die archivalisch überlieferten phonographischen Aufnahmen noch nicht ausgewertet wurden, können schriftliche und mündliche Überlieferung nicht miteinander verglichen werden. Durch die Verschriftung bleibt zwar der Inhalt der von Bogoraz und Iochel'son gesammelten mündlichen Traditionen bewahrt, allerdings sind durch den Prozess des Aufschreibens viele Aspekte verloren gegangen, die schriftfrei tradierte Texte allein durch ihre mündliche Wiedergabe ausmachen; insbesondere bezüglich der Intonation und Gestik, die diese Geschichten begleiteten und ihnen unter Umständen eine andere Konnotation gegeben haben könnten. Zudem fehlt in der schriftlichen Fassung die Dynamik, die mündliche Erzähltraditionen den Geschichten verleihen würden. Denn mündlich überliefertes Kulturgut verändert sich im Zuge jedes neuen Erzählens stets ein wenig. Solche Geschichten sind keine starren Gebilde, wie Texte, die von vorneherein allein schriftlich fixiert sind, sondern sie entwickeln sich, und jeder Erzähler verändert diese Geschichten nach seiner eigenen Vorstellung. Hier oder dort wird ein Wort durch ein anderes ersetzt. Meist sind es kleine, vermeintlich unwichtige Wörter, die kaum auffallen. Allerdings verändern sich so die Geschichten, von denen es irgendwann nur eine Version gab, zu vielen, von Ort zu Ort und Erzähler zu Erzähler unterschiedlichen Erzählungen, die zwar im Kern gleich, aber doch alle anders sind. Dieser Aspekt, diese Lebendigkeit ging auch im Falle der Mythensammlungen von Bogoraz und Iochel'son durch die Verschriftung verloren.

Die Problematik der Überlieferung

Insbesondere im Falle von Bogoraz' Werk *The Eskimo of Siberia* findet sich eine Problematik wieder, die durch die geringe Anzahl der Kulturträger entstanden ist. Es fällt auf, dass sich Bogoraz offenbar hauptsächlich mit den Sagen und Mythen aus dem Dorf Uñi 'sak beschäftigte. Zudem griff er hier auch nur auf zwei verschiedene Erzähler zurück. Da es sich bei der immateriellen Kultur der asiatischen Yupik um eine rein mündliche Tradition handelte, ist jedoch anzunehmen, dass jeder Einwohner von Uñi 'sak zumindest eine kleine Geschichte zu erzählen hatte, und es somit weit mehr mündliche Versionen der einzelnen Texte gab als nur die von Bogoraz schriftlich fixierten Fassungen. Die mündliche Erzähltradition birgt zudem noch ein ganz anderes Problem: wie oben bereits erwähnt, entwickeln sich die Geschichten weiter und unterscheiden sich in Details – manchmal nur minimal – von Erzähler zu Erzähler voneinander. Ein anderes Problem steckt in der Intonation der Wörter und in der Gestik des jeweiligen Erzählers. Sie begleiten, nicht nur in mündlichen Kulturen, bestimmte Passagen einer mündlich erzählten Geschichte und geben ihnen in bestimmten Fällen eine andere Konnotation. Beispiele für dieses Phänomen stellen etwa Formen von Ironie oder Humor dar, was so manches Mal nur mithilfe der Offenlegung dieser Erzählstilmittel erkennbar wird. Durch die Verschriftung gehen diese Aspekte weitgehend verloren, was orale Traditionen ihrer Lebendigkeit beraubt.

Ein weiterer Aspekt, der nicht vergessen werden darf, ist die Frage der Übersetzung. Abgesehen von der archivalischen Überlieferung der Tondokumente sind lediglich die von Bogoraz ins Englische übersetzten schriftlich fixierten Texte der Mythen der asiatischen Yupik vom Beginn des 20. Jahrhunderts zugänglich. Es ist unklar, ob die Geschichten der Yupik zunächst von einem Übersetzer aus ihrer Sprache ins Russische und dann von Bogoraz ins Englische übertragen wurden, oder ob eine direkte Übersetzung aus der Originalsprache ins Englische stattgefunden hat. Es ist zwar bekannt, dass Bogoraz die Sprache der Yupik studierte, als er ab Juli des Jahres 1900 am Anadyr'-Fluss gemeinsam mit seiner Frau Sofija vier Monate Feldforschung unter ihnen betrieb, jedoch ist nicht geklärt, ob Bogoraz die Geschichten selbst ins Russische oder Englische übersetzte oder hierzu auf einen Dolmetscher zurückgriff.²⁸

An dieser Stelle wiederum muss eingefügt werden, dass Iochel'son vor allem während seiner Forschungen unter den Korjaken durchaus mit einem Übersetzer arbeitete. Auch in seinem Jukagiren-Werk wies Iochel'son im XIV. Kapitel über die Charakteristika der Folklore der Jukagiren darauf hin, dass er die Dienste eines Übersetzers (*interpreter*) mit dem Namen Dolganoff (eigentlich: Dolganov) in Anspruch genommen hatte.²⁹ Das Problem der Übersetzung der indigenen Mythen, Sagen,

²⁸ Vgl. Freed/Freed/Williamson, *Capitalist Philanthropy and Russian Revolutionaries*, S. 17.

²⁹ Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 308. Zum Problem der Übersetzung und der Heranziehung von Informanten durch die wissenschaftlichen Teilnehmer der Jesup-Expedition vgl. Sergei Kan, *Bilingual/Bicultural Interpreters and Informants of the Jesup*

Erzählungen und Lieder ist gewiss nicht zu unterschätzen, dennoch galten sowohl Bogoraz als auch Iochel'son zu Recht als profunde Kenner der indigenen Sprachen der Čukčeen und Yupik (Bogoraz) sowie der Jukagiren und Korjaken (Iochel'son) und weiterer indigener Ethnien im äußersten Nordosten Sibiriens, mit denen sie sich seit den Tagen ihrer Verbannung befasst hatten. Dies wird besonders deutlich – darauf sei nochmals verwiesen – an der von ihnen ausgearbeiteten und erstmals angewandten Transliteration aus diesen schriftlosen Idiomen. Besonders problematisch bleiben somit jene Texte, für die in der Druckfassung nur eine englische Übersetzung vorliegt. Denn hier bleibt unklar, inwieweit Doppeldeutigkeiten und Ausschmückungen sowie Finessen der einzelnen Texte durch die Übersetzung aus der Originalsprache verloren gingen. Die Geschichten der asiatischen Yupik, die Bogoraz in *The Eskimo of Siberia* veröffentlichte, sind allesamt schnörkellos und sehr dicht übersetzt. Dies gilt allerdings auch im Falle der čukčischen Texte im Band *Chukchee Mythology*. Da Bogoraz das Čukčische anders als die Sprache der Yupik schon seit den Tagen seiner Verbannung besonders gut beherrschte, lässt sich die Vermutung aufstellen, dass diese Art der Schmucklosigkeit der Geschichten geradezu charakteristisch für die mündlich überlieferten immateriellen Traditionen der Yupik und der Čukčeen war. Im Wesentlichen fokussierte sich Bogoraz bei seiner Arbeit zunächst auf die Beschreibung der allgemeinen und alltäglichen Lebensweise sowie die Bräuche der Yupik und Čukčeen. Da er an jedem indigenen Siedlungsort meist nur wenige Wochen bleiben konnte, ist es sehr wahrscheinlich ist, dass Bogoraz, weil er den gesteckten Rahmen der Jesup-Expedition nicht sprengen wollte, nicht immer ausreichend Zeit übrig blieb, um die mündlichen Traditionen der jeweils untersuchten lokalen indigenen Bevölkerung stets in Gänze zu erfassen.

Allgemein zu den Charakteristika von Mythen und Sagen

“A hero ventures forth from the world of common day into a region of supernatural wonder: fabulous forces are there encountered and a decisive victory is won: the hero comes back from this mysterious adventure with the power to bestow boons on his fellow man.”³⁰

So beschreibt Joseph Campbell (1904-1987), ein US-amerikanischer Ethnologe und Mythenforscher, die charakteristische Reise eines archetypischen Helden in Mythen und Sagen auf der ganzen Welt. Dieses Unterkapitel wird sich auf der Grundlage von Campbells Erkenntnissen den Charakteristika und grundlegenden Schemata mythischer Abenteuer nähern, aber auch auf die Unterschiede zwischen den vielen verschiedenen Erzählungen und Sagen verweisen. Neben der Darstellung der Gemeinsam-

Expedition Era, in: Kendall/Krupnik (Hg.), *Constructing Cultures*, S. 185-197.

30 Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton 1968, S. 30.

keiten von Mythen, wie sie Campbell herausgearbeitet hat, geht es hier konkret um die Aufarbeitung der Besonderheiten und einzigartigen Charakteristika der Mythen der indigenen Bevölkerung in Nordostsibirien. Hierbei ist es wichtig, zuerst einmal festzustellen, was einen Mythos im Allgemeinen und Kulturen übergreifend ausmacht.

Der „Mythos“, abgeleitet vom altgriechischen Wort *μῦθος* für Laut, Wort, Rede, Erzählung oder Fabel, beschreibt in seiner ursprünglichen Form eine Erzählung über Götter, Helden und Abenteurer aus vorgeschichtlicher Zeit, mit der das Welt- und Selbstverständnis von Menschengruppen bzw. Kulturen zum Ausdruck gebracht wird. Um nun eine gründliche Analyse der Sagen und Erzählungen, die durch Bogoraz und Iochelson aufgezeichnet wurden, durchführen zu können, müssen einige grundlegende Charakteristika von Mythen dargestellt werden. Die archetypische Struktur des Mythos im Allgemeinen ist neben dem Aufbau von Mythen zu untersuchen. James Joyce schreibt in seinem Roman „Finnegans Wake“ von einem „Monomythos“.³¹ Diesen Begriff greift Campbell auf, um das Phänomen des Archetypus einer Sage zu beschreiben. Neben den oben genannten Untersuchungen gehört selbstverständlich auch die Entschlüsselung von Symbolen, die jede Kultur anders und für sich selbst interpretiert, hinzu.

Die grundlegende Funktion von Mythen ist kulturübergreifend identisch, denn Mythen dienen hauptsächlich dem Zweck, Menschen bei Strukturveränderungen ihrer Lebensumstände und in schwierigen Momenten sowie über einschneidende Ereignisse hinweg zu helfen. So spielen Zeremonien nach der Geburt, bei Beginn der Pubertät, infolge des Todes oder bei ähnlichen Anlässen in nahezu allen Kulturen eine sehr wichtige Rolle. In schriftlosen Kulturen nehmen die dazugehörigen Übergangsriten in noch viel stärkerem Maße einen zentralen Platz im gesellschaftlichen Leben ein als in Schriftkulturen. Mythen bieten nach diesem Verständnis in erster Linie Symbole und Vorbilder an, die Menschen in ihrem Leben weiterbringen können und gleichzeitig dabei helfen sollen, die Vergangenheit zu bewältigen und ihre nachhaltigen Einflüsse zu schmälern, damit die jeweils betroffene Person frei in die Zukunft blicken kann.³² Auch das Grundscheina eines Mythos ist allen mythischen Abenteuern der unterschiedlichsten Kulturen gemein. Die Hauptmotive von einer anfänglichen Gefahr über Hindernisse, die überwunden werden müssen, um Gefahren zu beseitigen, bis hin zu einem glücklichen oder übernatürlichen Zufall, der zum guten Ende der Erzählung führt, tauchen immer wieder in der gleichen Reihenfolge auf. Ebenso gibt es bestimmte Protagonisten, die in allen Kulturen in Sagen und Legenden geläufig sind. Dazu gehört auf der einen Seite natürlich der Held, der sich aus freiwilligen Stücken auf eine Reise begibt, um seine Familie bzw. eine vergleichbare Personengruppe vor einer Gefahr oder vor dem Bösen zu bewahren. Auf der anderen Seite ist der Gegenpart zum Helden zu finden: das tyrannische Ungeheuer. Es erzeugt absolute Verheerung, soweit seine Macht reicht. Diese ist von der jeweili-

31 James Joyce, *Finnegans Wake*, London 1968 (Reprint der 3. Aufl., London 1964), hier S. 581.

32 Vgl. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, S. 23 f.

gen Geschichte abhängig und kann bedeuten, dass die Auswirkungen der Taten des Ungeheuers sich auf eine einzelne Person oder einen Haushalt beschränken, doch können sie unter Umständen sogar eine ganze Stadt oder Kultur betreffen.³³

Die Charakteristika der Mythenwelt der Jukagiren

Im Folgenden stehen die von Iochel'son während der Jesup-Expedition gesammelten Mythen und Sagen der Jukagiren und der Korjaken im Mittelpunkt der Betrachtung, deren Charakteristika er im XIV. Kapitel von *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*³⁴ sowie im XV. Kapitel des ersten Bandes von *The Koryak*³⁵ behandelte. Entgegen der Annahme Campbells, dass Mythen in gewisser Weise einen beratenden oder helfenden Zweck erfüllen, ging Iochel'son davon aus, dass viele Erzählungen etwa im Falle der Jukagiren lediglich zur Unterhaltung dienten. Jedoch kam er analog zu Campbell zu dem Schluss, dass sich ihre Mythen durchaus aus ihrer Weltanschauung und ihrem Verständnis von der Welt als Ganzes speisten. Allerdings urteilte Iochel'son unter dem Verweis auf die immense Beeinflussung der jukagirischen Kultur durch die Nachbarethnien der Jakuten, Evenen und Čukčeen sowie nicht zuletzt durch die Russen, dass sich die „primitive Religion“ der Jukagiren ähnlich wie ihre vormals eigenständige Kultur insgesamt in einer „Periode des Niedergangs“ (*period of decline*) befunden habe. Und so muss sein Verweis auf den Unterhaltungswert, den immaterielle Kulturgüter Anfang des 20. Jahrhunderts unter den Jukagiren offenbar genossen, als klares Indiz für deren kulturelle Abkoppelung von einst virulenten „primitiven“ Weltvorstellungen gelesen werden, als Verlust des kulturellen Nexus, der vormals die jukagirische Mythenwelt untrennbar mit den Vorstellungen der Jukagiren von der Welt in allen ihren Dimensionen verband.³⁶ Kurz gesagt, viele Jukagiren waren zur Zeit von Iochel'sons Feldforschung bereits so stark von der Vorstellungswelt ihrer ursprünglichen Kultur entfernt, dass sie diese aus ihrer eigenen mündlichen Überlieferung nicht mehr „herauslesen“ konnten.

Auf die Textstruktur und den Aufbau der jukagirischen Mythen selbst ging Iochel'son in seiner analytischen Auseinandersetzung mit deren Charakteristika nicht ein. Vielmehr befasste er sich mit immer wieder auftauchenden Symbolen, die er als Fixpunkte zum Vergleich der mündlichen Tradition der Jukagiren mit der immateriellen Kultur anderer Ethnien Sibiriens und des nordpazifischen Raumes nutzte. Als ein besonders wichtiges Symbol vieler indigener Kulturen im nordpazifischen Raum zog er hierzu die hervorstechende mythologische Persönlichkeit des Raben heran, die erstmals im 18. Jahrhundert von dem deutschen Forscher und Teilnehmer der Zwei-

33 Vgl. ebd., S. 28-33.

34 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 298-309.

35 Vgl. ders., *The Koryak*, S. 341-362.

36 Vgl. ders., *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 298.

ten Kamčatkaexpedition (1733-1743) Georg Wilhelm Steller (1709-1746) als Schöpferfigur innerhalb der Vorstellungswelt der indigenen Iteľmenen auf Kamčatka beschrieben wurde. Der in Rabengestalt auftretende Schöpfer mit dem Namen *Kutch* (heutige russ. Form, in der deutschen Ausgabe von Stellers Werk von 1774: *Kutka*) nahm laut Steller in der Weltanschauung der Iteľmenen eine zwiespältige Rolle ein, da er bei der Erschaffung der Welt in Gestalt hoher Gebirge, reiβender und seichter Ströme sowie anhaltender Stürme und Niederschläge aus iteľmenischer Perspektive aus völliger Dummheit heraus und mit unsäglichem Unverstand vorgegangen sei. So trat Kutch als Schöpfer der Erde einerseits als *Kulturheros* auf, andererseits stellte er für die Iteľmenen eine universale *Trickster-Figur* dar, die es bei jeder Gelegenheit angesichts der Unzulänglichkeiten der Schöpfung wüst zu beschimpfen galt.³⁷ Darüber hinaus ist die ungebändigte Fressgier und unstillbare sexuelle Wollust der Figur Kutch ein zentrales Motiv in den von Steller überlieferten iteľmenischen Mythen aus dem 18. Jahrhundert.³⁸ Iochel'son verwies diesbezüglich nicht zuletzt im Hinblick auf das zentrale Forschungsziel der Jesup-Expedition sowohl in *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* als auch in *The Koryak* auf die übergreifende Bedeutung des Raben-Zyklus in den Mythenwelten von Čukčen, Korjaken, Iteľmenen, Yupik (*Asiatic Eskimo*), Alutiitq (*Kodyak Eskimo*), Aläuten und der indigenen Ethnien der nordamerikanischen Nordwestküste.³⁹ Im Falle der Mythen und Sagen der Jukagiren erblickte er eine ganze Reihe von Fragmenten aus den Kulturen der Čukčen und Korjaken.⁴⁰ Aufbauend auf seiner eigenen These eines einstmaligen gemeinsamen Ursprungs der Kulturen der Korjaken und Iteľmenen hielt er es somit für denkbar, dass die Gestalt des Raben vor dem „Niedergang“ der jukagirischen Kultur auch unter den Jukagiren die Figur eines

37 Vgl. Georg Wilhelm Steller, Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, dessen Einwohnern, deren Sitten, Nahmen, Lebensarten und verschiedenen Gewohnheiten, Frankfurt/M. u.a. 1774, S. 253 f.; siehe auch die von der Kulturstiftung Sibirien neu herausgegebene und mit einem Essay von Erich Kasten versehene Ausgabe: ders., Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, hg. von Erich Kasten u. Michael Dürr, Fürstenberg/Havel 2013, S. 158 f.; Iochel'son, *The Koryak*, S. 341. Zum Archetypus des *Tricksters* allgemein vgl. den Aufsatz „Zur Psychologie der Tricksterfigur“ von Carl Gustav Jung aus dem Jahr 1954. Dort findet sich folgendes Zitat: „Der Trickster ist ein ‚kosmisches‘ Urwesen *göttlich-tierischer* [sic] Natur, dem Menschen einerseits überlegen vermöge seiner übermenschlichen Eigenschaften, andererseits unterlegen vermöge seiner Unvernunft und Unbewusstheit. Auch dem Tiere ist er nicht gewachsen, wegen seiner bemerkenswerten Instinktlosigkeit und Ungeschicktheit. Diese Defekte kennzeichnen seine *menschliche* [sic] Natur, welche den Umweltbedingungen schlechter angepaßt ist als ein Tier, dafür aber die Anwartschaft auf eine viel höhere Bewusstseinsentwicklung, das heißt eine beträchtliche Lernbegierigkeit besitzt, welche auch durch den Mythos gebührend hervorgehoben wird.“ Vgl. Carl Gustav Jung, *Zur Psychologie der Tricksterfigur* (1954), in: ders., *Archetypen*, 14. Aufl., München 2008, S. 159-175, hier S. 168. Vgl. außerdem Fabrice Delsahut, *Le rôle du trickster dans les cultures ludomotrices nord-amérindiennes au tournant du XXIe siècle*, in: *Stadion*, Jg. 40, 2014, H. 1, S. 1-17.

38 Vgl. Steller, *Beschreibung* (1774), S. 262 f.; ders., *Beschreibung* (2013), S. 163 f.

39 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 299 ff.; ders., *The Koryak*, S. 341 ff.

40 Vgl. ebd., S. 344.

Schöpfers eingenommen haben könnte, obwohl sich zurzeit von Iochel'sons Feldforschung keine einzige jukagirische Erzählung mit diesem Motiv mehr aufzeichnen ließ.⁴¹ Erhalten hatte sich in den jukagirischen Mythen jedoch der Rabe in seiner Rolle als „verachtenswerter Gauner“ (*contemptible trickster*), dessen liebste Beschäftigung das Sammeln und Verschlingen von Exkrementen war. Dies – so betonte Iochel'son zu Recht – war ein Motiv, das sich in der mündlichen Tradierung des Raben-Zyklus nahezu in allen indigenen Kulturen im nordpazifischen Raum wiederfand.⁴²



Abb. 40: Tundra-jukagirisches Winterlager mit Rentieren am Fluss Čukoč'ja (Mündungsarm des Deltas der Kolyma).

Neben der Figur des Raben betrachtete Iochel'son noch zwei weitere tierische Protagonisten der jukagirischen Mythenwelt: den Hasen und den Fuchs. Der Hase spielt in den Mythen die Rolle eines äußerst schlaun und aufmerksamen Gesellen, der es jederzeit vermag, seine Feinde, meist an Größe und Zahl überlegen, zu überlisten. So tötet er in einer Erzählung einen jungen Wolf, woraufhin dessen Mutter den Elch, den Bär, das Rentier und den Wolf um Hilfe bittet, um den Hasen vor Gericht zu stellen. Dieser jedoch begegnet seinen Richtern mit Respekt, errichtet eine Gras-hütte für seine „Gäste“, lockt diese hinein, nur um die Hütte daraufhin in Brand zu stecken. In der Folge nutzt er außerdem das Fleisch der Getöteten, um sich davon eine lange Zeit zu ernähren.⁴³ Darüber hinaus schlüpft der Hase in einigen Mythen in die

41 Vgl. ebd., S. 341; ders., *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 298 f.

42 Ebd., S. 299, dort auch das Zitat.

43 Vgl. ebd., S. 300. Die Erzählung findet sich unter dem Titel „Skazka o zajčë“ in Iochel'sons

Rolle eines domestizierten Tieres. So wird er anstatt von Hunden vor den Schlitten gespannt. In einer anderen Geschichte wiederum verwandelt sich ein Rentier, das lange Zeit angebunden ist, in den Hasen.⁴⁴

Der Fuchs spielt analog zu seiner Rolle in europäischen Fabeln in den jukagirischen Mythen eine zumindest ähnliche Rolle wie der Hase als durchtriebener und hinterlistiger Zeitgenosse. So unterbreitet er in einer Erzählung dem Elch die Idee, einen steilen Bergabhang herunterzurutschen, wo er wohlweislich ein scharfes Messer postiert hat. Als sich der Elch bei dieser Rutschpartei dank des Messers prompt den ganzen Bauch aufschlitzt und verstirbt, dient er dem Fuchs als Speise. In einer anderen Erzählung stellt sich der Fuchs tot, wird von einem Fischer zu seinem Tagesfang auf den Schlitten gelegt, nutzt jedoch während der Heimfahrt des Fischers die Gelegenheit, mitsamt dem Fisch zu flüchten. Als der Wolf nach der Heimkehr des Fuchses danach fragt, wie er denn so viel Fisch gefangen habe, antwortet er diesem, dass er dafür seinen Schwanz in ein Eisloch gehalten habe.⁴⁵

In der Gegenüberstellung der recht ähnlichen Rollen des Hasen und des Fuchses innerhalb der jukagirischen Mythenwelt charakterisierte Iochel'son die Figur des Hasen klar als Fragment der ursprünglichen jukagirischen Kultur, während er die beiden Erzählungen über den Fuchs als Übernahme aus russischen Märchen einordnete und damit als eine klassische Form der kulturellen Beeinflussung durch Europäer einstufte, wie dies in ähnlichen Fällen bei Afroamerikanern und indigenen Ethnien in Nordamerika bereits beobachtet worden war.⁴⁶ Denn während die Figur des Hasen gerade auch in der Mythenwelt der Korjaken eine zentrale Rolle spielt⁴⁷ und einige Motive aus dem Hasen-Zyklus sich gar in den Erzählungen der Inuit der Baffin-Insel wiederfinden⁴⁸, wurzelt die Geschichte von der List des Fuchses, der dem Wolf dazu

Sammlung jukagirischer Folklore von 1900. Vgl. ders., *Materialy po izučeniju jukagirskago jazyka i fol'klora*, S. 11-17.

- 44 Vgl. insgesamt ders., *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 300. Zur Einspannung des Hasen als Zuchtier anstatt von Hunden siehe ders., *Materialy po izučeniju jukagirskago jazyka i fol'klora*, S. 6; zur Verwandlung eines Rentiers in den Hasen ebd., S. 117.
- 45 Beide Motive findet sich in der Erzählung „Skazka o lisicë“, die in Iochel'sons *Materialy po izučeniju jukagirskago jazyka i fol'klora* in zwei Versionen vorliegt. Vgl. ebd., S. 20 ff. u. 68 ff.
- 46 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 300 f. Iochel'son verwies auf die Beiträge im Vol. 12 des *Journal of American Folklore* von 1899. Vgl. dort: Emma M. Backus, *Tales of the Rabbit from Georgia Negroes*, in: *The Journal of American Folklore* 12, 1899, H. 45, S. 108-115; Elizabeth Johnston Cooke, *English Folk-Tales in America. The Bride of the Evil One*, in: ebd., S. 26-130.
- 47 Einerseits spielte der Hase als Totemtier im korjakischen Schamanismus in Beschwörungsformeln (*incantations*) etwa zur Heilung von Kopfschmerzen oder Geschwüren am Arm eine Rolle. Vgl. hierzu Iochel'son, *The Koryak*, S. 61-64. Andererseits taucht er ebenso in vielen Erzählungen der Korjaken auf, die Iochel'son zusammengetragen hatte. Vgl. ebd., S. 234-237 (Mythen Nr. 72-74: *Big-Raven and Hare*; *How Big-Raven burnt up the Kamaks*; *How Eme'mqut killed the Kamaks*) u. S. 266 (Nr. 90: *Hare and Fox*).
- 48 Vgl. hierzu Franz Boas, *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, in: *Bulletin of the Ameri-*

rät, Fische mithilfe des Eintauchens seines Schwanzes in ein Eisloch zu fangen, laut dem deutschen Altphilologen und Mythensammler Oskar Dähnhardt (1870-1915) in der Sagenwelt der Schweden, Esten und Finnen. Dähnhardt konnte zudem Varianten der Erzählung aus Niederdeutschland und der Lausitzer Sorben festhalten. Außerdem führte er eine Version der Erzählung der irokesischen Ethnie der Onondaga im Osten Nordamerikas an, die er „unzweifelhaft“ als „europäischen Import“ kennzeichnete.⁴⁹

Über diese drei hier vorgestellten tierischen Protagonisten hinaus finden sich noch zahlreiche weitere Tiere in wichtigen Rollen der jukagirischen Mythenwelt wieder. Sie machen einen Großteil der Protagonisten aus. Jedes einzelne Tier an dieser Stelle mit einer Beschreibung seiner Eigenschaften und Symbolik zu präsentieren, würde jedoch den Rahmen des vorliegenden Beitrages sprengen.

Neben mythologischen Persönlichkeiten aus der Tierwelt spielen in den jukagirischen Mythen zwei weitere Akteursgruppen eine wichtige Rolle: einerseits die von Iochel'son als „Mythische-Alte-Menschen“ (*Mythical-Old-People*) bezeichneten „mythischen alten Männer“ (*mythical old men*, auf Jukagirisch: čuo 'lije po 'lut) und „mythischen alten Frauen“ (*mythical old women*, auf Jukagirisch: čuo 'lije-teri 'ke)⁵⁰, andererseits die Jukagiren selbst. Die Mythischen-Alten-Menschen treten in der jukagirischen Mythenwelt als Riesen und Kannibalen auf. Sie gelten als Wesen mit großen physischen Kräften, im Besitz übernatürlicher Macht, sind jedoch lediglich mit geringer Intelligenz ausgestattet. Den Menschen – also den Jukagiren – sind sie feindlich gesinnt und machen Jagd auf sie, wie wiederum Menschen Tiere jagen würden. Dennoch lassen sie sich in den Mythen von den Menschen aufgrund ihrer Einfältigkeit mit Geschick und Gerissenheit leicht austricksen. Oftmals werden sie von den Menschen sogar in ein Feuer gelockt und so getötet.⁵¹ So wird in einem Märchen berichtet, wie drei junge Burschen mit dem Schlitten auf die Jagd gehen und abends, ohne es zu wissen, als Gäste im Haus einer Kannibalen-Familie einkehren. Erst als sie bemerken, dass die Hasen, die sie statt der Hunde vor ihren Schlitten gespannt

can Museum of Natural History 15, 1901, Bd. 1, S. 1-370, dort die Inuit-Erzählungen “The Foxes” (S. 215 f.) und “The Old Woman and her Grandchild” (S. 323 ff.). Dort findet sich das Motiv der Tötung einer großen Zahl von Füchsen, die zuvor zum Schein zu einem Fest geladen wurden. In der jukagirischen Version der Erzählung wird der „Gastgeber“ erneut vom Hasen gespielt, der die Felle als Brautpreis an seinen Schwiegervater weiterreicht. Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 300.

49 Vgl. Oskar Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, 4 Bde., Leipzig/Berlin 1907-1912, hier Bd. 4: *Tiersagen Zweiter Teil*, S. 225-230, besonders S. 228. Vgl. auch Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 301, dort Fn. 1. Zu Oskar Dähnhardt vgl. Hellmut Rosenfeld, Dähnhardt, Alfred Oskar in: *Neue Deutsche Biographie (NDB)*, Bd. 3, 1957, S. 468 f.

50 Der Oberbegriff „Mythische-Alte-Menschen“ stammt von Iochel'son selbst, im Jukagirischen wird klar zwischen „mythischen alten Männern und Frauen“ unterschieden, obwohl beide als eine Gruppe wahrgenommen werden. Vgl. dazu Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 154 f.

51 Vgl. ebd., S. 154 f. u. 302 f.

haben, von der Hausherrin mit menschlichen Haaren statt mit Gras gefüttert worden sind, wird ihnen ihre Situation bewusst. Da jedoch der Sohn der Kannibalen ihre Anstalten zur Flucht bemerkt, schneidet sich jeder der drei Jungen einen Finger als Geschenk für den Sohn ab, damit dieser ihre Flucht nicht verrate. Nachdem ihnen die Flucht gelungen und den Eltern die Fluchthilfe ihres Sohnes bewusst geworden ist, wird nun stattdessen dieser von seinen eigenen kannibalischen Erzeugern verspeist. Allerdings folgt dem „Festmahl“ schließlich das sofortige Ableben des Elternpaares selbst.⁵² Dieses Muster ist typisch für das Motiv der Mythischen-Alten-Menschen in den jukagirischen Erzählungen und erinnert an die Konzeption von Campbell: in der Heldenrolle befinden sich hier die drei jungen Jäger, die es mit einiger List vermögen, sich aus den Klauen der lebensgefährlichen Kannibalen zu befreien.

Die Helden in den jukagirischen Mythen verfügen jedoch nicht nur über Geschicklichkeit und List, sondern ein wiederkehrendes Motiv ist ebenso die Verwandlung menschlicher Akteure in Tiere sowie umgekehrt tierischer Protagonisten oder der Mythischen-Alten-Menschen in Menschen: so ist die Metamorphose eines Hundes in einen Mann ein gängiges Motiv, ebenso die Verwandlung eines „mythischen alten Mannes“ in einen jungen Burschen oder eines weiblichen Rentiers in ein hübsches Mädchen. In der animistischen Vorstellungswelt schließt dies zudem die Möglichkeit des problemlosen Sexualverkehrs eines jungen Mädchens mit einem jugendlichen Berggipfel männlichen Geschlechts ein. Als der steinerne Rivale des Freiers den aus dieser Beziehung erwachsenen Sohn aus Eifersucht in den Fluss wirft, verwandelt sich letzterer in eine Felseninsel.⁵³ Die Helden der jukagirischen Mythenwelt können darüber hinaus nur unter bestimmten Bedingungen getötet werden. So bilden Kopf und Herz in vielen Erzählungen ihre zentralen lebenswichtigen Organe. Einer der Helden kann z.B. ohne Zerstückelung und Verbrennen seines Herzens nicht ums Leben gebracht werden. In einer anderen Erzählung stirbt der abgetrennte Kopf des Helden nicht, sondern kann vielmehr vor dem Feind flüchten.⁵⁴

Insgesamt entsprechen die jukagirischen Mythen in ihrem Aufbau in vielen Punkten dem von Campbell beschriebenen Muster. Einzig in einer Sache weichen einige der Erzählungen von diesem Schema ab. Dies betrifft die Rolle, die übernatürlicher oder übermenschlicher Zufall laut Campbell in Mythen spielt. Dieser Handlungsfaktor bleibt in den meisten der Geschichten aus und wird oft durch die Willensstärke des Helden oder durch die Beharrlichkeit einer weiteren Person, die den Helden anspornt, ersetzt. So etwa in dem Märchen „Moon-Face Tale“ (Jukagirisch: N-a'ce-Kini'je ču'oliže), das von einem Geschwisterpaar handelt, dessen Eltern verstorben sind. Während der Bruder drei Monate das Lager nicht verlässt und keine Nahrung mehr zu sich nimmt, weil er nun seine Schwester zur Frau nehmen will, versucht die Schwester ihn permanent zum Verlassen des Lagers und zur Nahrungsaufnahme

52 Vgl. ebd., S. 303; ders., *Materialy po izučeniju jukagirskago jazyka i fol'klora*, S. 6 f.

53 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 302.

54 Vgl. ebd.

anzutreiben. Erst als ein „mythischer alter Mann“ sich der Behausung der beiden nähert, kann sie ihn zum Handeln bewegen. Nach langem Kampf tötet der Bruder seinen Gegner und teilt fortan das Lager mit seiner Schwester. Allerdings verwandelt sich der „mythische alte Mann“, den er in einem Zelt aus Weidenzweigen bestattet hat, in einen jungen hübschen Burschen und der „Besitzer der Erde“ schickt dem jungen Paar aufgrund der Wiedernatürlichkeit ihrer Verbindung statt Rentieren eine Herde Hasen für ihren Lebensunterhalt.⁵⁵

Ein weiterer Faktor, der für Campbell zentral ist, jedoch nicht immer eine Entsprechung in den jukagirischen Mythen findet, ist das in Campbells Verständnis klassische „Happy End“ einer mythischen Erzählung. Ein Beispiel dafür, dass dies in der jukagirischen Mythenwelt keine kategorische Konstante darstellt, bildet etwa das Märchen „Tale of the Stone Girl“, das von drei Schwestern handelt. Während die Älteste als Kind vom Vater während einer schamanischen Séance ins Wasser geworfen und aufgrund dessen selbst zu einer Schamanin geworden ist, bleiben die beiden jüngeren Schwestern nach dem Tod der Eltern allein zurück. Die älteste Schwester jedoch setzt ihre schamanische Kraft gegen die jüngste Schwester ein, die direkt nach ihrem Verschwinden im Wasser geboren worden ist. Sie übergibt sie einem weiblichen felsigen Berg, der das Mädchen trotz der Bitten der mittleren Schwester aus Respekt vor der schamanischen ältesten Schwester nicht mehr herausgibt. Während der Versuch der mittleren Schwester, die jüngste aus den Fängen des weiblichen Berges zu befreien, sehr gut zu Campbells Verständnis mythischer Texte passt, geht der Ausgang der Erzählung in eine andere Richtung. Denn, anstatt in der Rolle des Helden nun den Kampf mit dem weiblichen Berg aufzunehmen, lernt die mittlere Schwester ihre lange verloren geglaubte ältere Schwester kennen, von der sie sogar weiß, dass diese das Unglück ihrer jüngeren Schwester verursacht hat. Sie nimmt jedoch keine Rache, sondern heiratet nun den jüngeren Bruder des Mannes ihrer älteren Schwester, womit die Geschichte mit einem schlechten Ausgang für die jüngste Schwester endet.⁵⁶ Neben dem teils schlechten Ende kommt zudem hinzu, dass die mittlere Schwester die Erfüllung ihrer Mission, die Befreiung der jüngsten Schwester, was laut Campbell ebenfalls ein zentraler Bestandteil von Mythen sei, nicht annimmt, sondern mittendrin ohne Grund abbricht.

Die Charakteristika der Mythenwelt der Korjaken und ihre allgemeinen Naturvorstellungen

Wie bereits angesprochen, legte Iochel'son auch im Falle von *The Koryak* im Anschluss an die Sammlung aus insgesamt 130 korjakischen und neun itel'menischen Mythen ein vergleichendes Kapitel zur Charakterisierung der mündlichen Tradition der Kor-

55 Vgl. ebd., S. 241-244.

56 Vgl. ebd., S. 270-274.

jaken vor. Hierbei machte er Vergleichsebenen zu den Mythenwelten der Iteľmenen, Čukčen, Jukagiren, der mongolischen und turkstämmigen Ethnien sowie zu nordamerikanischen Völkern auf.⁵⁷ Zusätzlich rahmte er seine Mythensammlung durch ein eigenes Kapitel zu den allgemeinen Naturvorstellungen der Korjaken ein⁵⁸, um dem Leser angesichts der teils divergierenden, teils äußerst parallel verlaufenden mündlichen Traditionen der einzelnen korjakischen Gruppen auf der Tajonos-Halbinsel, an der West- und an der Ostküste der Penžina-Bucht, in der Hochebene zwischen Nordkamčatka und dem Palpal-Gebirge (Korjakengebirge)⁵⁹, an der Küste der oberen Penžina-Bucht sowie im äußersten Osten ihres Siedlungsgebietes am Beringmeer ein zusammenhängendes Bild der korjakischen Weltanschauung zu präsentieren, vor deren Hintergrund es gilt – wie auch im Falle der Jukagiren – die vielfältige Mythenwelt der Korjaken zu analysieren. Ähnlich wie bei den Jukagiren konstatierte Iochel’son, dass sich auch die korjakische Folklore Anfang des 20. Jahrhunderts durch den zunehmenden russischen Einfluss bereits in einer „Periode des Niedergangs“ (*period of decline*) befunden habe. So beklagte er zunächst, dass die Zahl der Geschichtenerzähler immens abgenommen habe. Darüber hinaus seien viele der verbliebenen Exponenten der mündlichen Traditionen der Korjaken nicht mehr imstande, einzelne Fragmente aus der Vielzahl an Mythen innerhalb der eigenen Erzählungen zueinander in Bezug zu setzen und zu längeren Geschichten miteinander zu verbinden. Auch der Umstand, dass die Träger des korjakischen Erzählguts zurzeit von Iochel’sons Forschungen „bereits“ verstärkt unter der weiblichen Bevölkerung zu suchen waren, wertete er als klares Indiz für den fortschreitenden Verfall der korjakischen Kultur, zu deren letzten Trägern offenbar die Frauen aufgrund ihres geringeren Kontaktes zu den Russen geworden waren. Betroffen von diesem Prozess waren laut Iochel’son vor allem Mythen und Erzählungen über Gottheiten und Geister, was er ähnlich dem jukagirischen Fall mit dem Wegbröseln der „primitiven“ Religion der Korjaken verknüpfte, während es den Čukčen offenbar besser gelang, weltanschaulich und religiös aufgeladene mündliche Traditionen durch Transformationen in Heldenepen, Fabeln und Allegorien in religionsfreie Räume hinüber zu retten.⁶⁰

Vor diesem Hintergrund ist das von Iochel’son der korjakischen Mythensammlung vorangestellte Kapitel VII „General View of Nature“ auch als eine Rekonstruktion der aus Iochel’sons Perspektive bereits im Untergang begriffenen korjakischen Weltanschauung und religiösen Vorstellungen der Korjaken vom Verhältnis des Menschen zu Natur und Kosmos zu werten. Und dies ist ebenso ein Grund, weshalb Iochel’son im Kapitel XV „Characteristics of Koryak Myths“ die korjakische mündliche Tradition in einen engen Bezug zu den Mythenwelten der benachbarten und

57 Vgl. Iochel’son, *The Koryak*, S. 341-362 (Kap. XV). Die Mythensammlung ebd., S. 125-340 (Kap. VIII-XIV).

58 Vgl. ebd., S. 115-124 (Kap. VII).

59 Siehe hierzu Fn. 23.

60 Vgl. Iochel’son, *The Koryak*, S. 342 f.

„verwandten“ Ethnien in Nordostasien und im Nordwesten Nordamerikas setzte, um mithilfe von damals teils älterer, teils zeitgenössischer Forschung entweder Antworten auf Fragen finden zu können, die sich durch die Analyse des eigenen empirisch gesammelten Materials aufgrund des Niedergangs der Kultur der Korjaken nicht mehr ohne haltlose Spekulationen klären ließen, oder um nach russischen Einflüssen innerhalb der korjakischen Kultur zu fahnden.

Das hierfür wohl wichtigste Beispiel in *The Koryak* findet sich zweifellos in der Gestalt des „Großen-Raben“ (*Big-Raven*) wieder, der in der Vorstellungswelt der Korjaken als Ahnherr der Menschen und Transformator bzw. Wandler aller Naturerscheinungen zwischen der sichtbaren äußeren und der unsichtbaren inneren Form gilt. Im Korjakischen wird er „Quikinn-a’qu“ oder „Kutkinn-a’ku“ genannt, trug aber bei den Küsten-Korjaken an der Westküste der Penžina-Bucht ebenso den Titel eines „Großen-Großvaters“ (*Big-Grandfather*, Korjakisch: Ačičen-a’qu) sowie bei den Rentier-Korjaken der Tajonos-Halbinsel die Bezeichnung „Schöpfer“ (*Creator*, Korjakisch: Tenanto’mwān).⁶¹ Großer-Rabe ist der zentrale Protagonist der korjakischen Mythologie und spielt in vielen der Mythen eine wichtige Rolle. Er erinnert nicht zufällig an den itel’menischen Schöpfer in Rabengestalt Kutch, ist doch der Raben-Zyklus eine feste Konstante in nahezu allen mündlichen Traditionen der Indigenen des nordpazifischen Raumes. Dennoch wies Iochel’son explizit hin auf die sich teils stark unterscheidenden Positionen der Figur des Raben innerhalb der korjakischen Mythologie des frühen 20. Jahrhunderts und der itel’menischen des 18. Jahrhunderts, wie sie von Steller beschrieben worden war.⁶²

Der Große-Rabe steht innerhalb der korjakischen Vorstellungswelt am Anfang der menschlichen Geschichte, zu einer Zeit, als noch keine scharfe Trennung zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen, Bergen, Tälern, Ebenen, Flüssen, Meeren oder Wetterphänomenen und allen anderen Erscheinungen der Natur und des Kosmos’ bestanden habe. Für die Korjaken war die für alle sichtbare ständige Verwandlung von Tieren und anderen Objekten in Menschen und umgekehrt in dieser Zeit ein völlig natürliches Phänomen. Aufbauend auf der animistischen Grundidee der Belebtheit aller Naturerscheinungen war hiermit die Vorstellung, dass jedes Objekt in der Natur (einschließlich der Tiere und Menschen) über zwei Erscheinungsformen – eine sichtbare äußere und eine verborgene innere anthropomorphe Form – verfüge, eng verbunden. Da alle Objekte der Natur mitsamt ihrer „inneren Menschengestalt“ (*interior, anthropomorphic form*)⁶³ zum Zeitpunkt des Erscheinens des Großen-Raben bereits vorhanden waren, spielt dieser auch nicht die Rolle eines Weltenschöpfers, sondern diejenige des großen Transformators, der alle natürlichen Objekte in der Natur, darunter Menschen und Tiere, in ihre endgültige äußere Form verwandelt hat.

61 Vgl. ebd., S. 17.

62 Vgl. Steller, Beschreibung (1774), S. 253-284, besonders S. 253 ff.; ders., Beschreibung (2013), S. 158-176, besonders S. 158 ff.

63 Iochel’son, *The Koryak*, S. 115.

Für die Korjaken war mit der Zeit des Großen-Raben deshalb auch die Vorstellung verknüpft, dass sein Eingreifen die ständige Verwandlung aller belebten Objekte in der Natur für die Menschen unsichtbar gemacht habe. Auch die Welt der Geister sei im Zuge dessen aus dem direkten Blickfeld der Menschen entschwunden, mit Ausnahme der Schamanen, jener von den Geistern inspirierten Menschen, welche mit deren Hilfe auch weiterhin die Transformation der Objekte beobachten könnten.⁶⁴

Die Verwandlung selbst – also der ständige Wechsel der äußeren Form – ist ein häufig anzutreffendes Motiv in der Mythologie der Korjaken: Bären, Wölfe, Füchse, Hermeline, Mäuse, Raben und anderes Getier legen Fell oder Gefieder ab und verwandeln sich auf diesem Wege in Menschen.⁶⁵ In der Erzählung „How Universe makes Rain“ nutzen auch Großer-Rabe und sein Sohn Eme´mqut, deren Kleidung von anhaltendem Unwetter durchnässt ist, die Möglichkeit der Transformation durch einen Wechsel ihrer äußeren Form: Beide legen ein Rabenkleid an und schwingen sich in die Lüfte, um der Herkunft des Regens nachzuspüren.⁶⁶ In der Erzählung „Yiñe´a-ñe´ut and the Cloud People“ nimmt Eme´mqut seine Schwester Yiñe´a-ñe´ut mit auf die Jagd und legt ihr zum Schutz vor Freiern jedes Mal, wenn er sie in der Wildnis im Zelt allein zurücklässt, ein Hundefell über, worauf sie sich in einen Hund verwandelt.⁶⁷ In „Eme´mqut and Sun-Man’s Daughter“ ziehen sich Eme´mqut und seine Frau breite Hüte auf, die an einen Fliegenpilz erinnern und verwandeln sich daraufhin in den Giftpilz, wodurch sie unerkant ins Land der Fliegenpilz-Menschen gelangen können.⁶⁸

Die Bedeutung von Großer-Rabe und seiner Familie erschöpft sich allerdings nicht allein darin, Herr dieser Verwandlungsprozesse zu sein. Als „erster Mensch, Vater und Beschützer der Korjaken“ (*first man, father and protector of the Koryak*)⁶⁹ nimmt er die positive Rolle eines übernatürlichen Wesens ein, das sich im Kampf gegen böse Geister auf die Seite der Menschen, seiner Kinder, stellt. Nicht zuletzt wird er in vielen religiösen Gesängen und Formeln beschworen, den angerufenen Schutzgeistern gegen böse Wesen beizustehen.⁷⁰ Seine Gegner sind die den Menschen feindlich gesinnten „Kalau“ (Korjakisch, Sing.: Kala) oder „Kamak“ (Korjakisch, Bezeichnung der Bewohner von Paren´ an der Westküste der Penžina-Bucht), die in der korjakischen Vorstellungswelt und ihren Mythen entweder als unsichtbare Wesen auftauchen, die Menschen mithilfe übernatürlicher Kräfte töten, oder als gewöhnliche Kannibalen auftreten. In ihrer Rolle als übernatürliche Wesen sind die Kalau mit einer ähnlichen Machtfülle ausgestattet wie Großer-Rabe. So können auch sie sich beliebig

64 Vgl. ebd., S. 18, 115 ff. Dieses Motiv findet sich außerdem in den Mythen vieler Ethnien an der nordamerikanischen Pazifikküste. Vgl. ebd.

65 Vgl. ebd., S. 115.

66 Vgl. ebd., S. 142 f. (Nr. 9).

67 Vgl. ebd., S. 130-135 (Nr. 4).

68 Vgl. ebd., S. 146-149, (Nr. 12); vgl. insgesamt ebd., S. 115 f.

69 Ebd., S. 18.

70 Vgl. ebd., S. 18, 117 f.

oft verwandeln, bleiben jedoch für die Menschen unsichtbar, während sie gleichzeitig mit ebenso unsichtbaren Äxten und Pfeilen sowie durch Beißen Krankheiten oder den Tod bringen. Ohne schamanische Hilfe können sie sich zudem in großer Zahl in den Unterkünften der Menschen versammeln, so dass sie jede Ecke oder selbst die Körper ihrer potentiellen Opfer besetzen. In ihrer Rolle als menschliche Kannibalen erinnern sie dagegen an die bössartigen „Mythischen-Alten-Menschen“ der Jukagiren. Gemeinsam mit Großer-Rabe und seiner Familie bildeten sie laut Iochel'son innerhalb der korjakischen Weltanschauung einen „primitiven Dualismus“ aus guten und bösen übernatürlichen Wesen.⁷¹



Abb. 41: Rentier-Korjaken 1901 bei der Ausführung des Raben-Spiels, bei dem die Mutter-Rabe ihre Kinder, die hinter ihr in einer Reihe stehen, vor dem Raben auf der linken Seite beschützen muss, da dieser die Jungen fressen will.

Das Motiv des Kampfes zwischen Großer-Rabe und seiner Familie mit den Kalau oder Kamak findet sich in vielen der von Iochel'son gesammelten Mythen wieder.⁷²

⁷¹ Vgl. ebd., S. 27 f., 117, das Zitat auf Seite 117.

⁷² Vgl. ebd., S. 149-152 (Nr. 13-15: How Creator overcame the Kalau; How the Kalau ceased to be Cannibals; How Kilu' killed the Kalau), S. 164 f. (Nr. 22: How Creator frightened the Kalau), S. 177 f. (Nr. 30: How One-who-paints-his-Belly killed the Kalau), S. 185 f. (Nr. 37: Creator's Fight with the Kalau), S. 204-207 (Nr. 50-51: Big-Kamak-who-turns-Himself-Inside-Out; Big-Grandfather and the Kamaks), S. 210 (Nr. 54: Eme'mqut's Marriage with a Kamak Girl), S. 212-216 (Nr. 56-57: How the Kamak Woman caught Children; The Old Woman and the Kamaks), S. 220 f. (Nr. 62: The Abduction of Eme'mqut's Sister by the Kamaks), S. 235-240 (Nr. 73-75:

Gemeinsam ist allen Erzählungen, dass Großer-Rabe und seine Familie auch aufgrund der Plump- und Dummheit der Kalau stets als Sieger hervorgehen⁷³, womit zentrale Eigenschaften, die die Rabenfigur Kutch bei den Itel'menen auszeichnen, im Falle von Großer-Rabe bei den Korjaken auf dessen Gegenspieler übergegangen sind. So vertreibt der Schöpfer Tenanto'mwan in der Erzählung "How Creator frightened the Kalau" die Familie der Kalau in Gestalt eines Raben unter lautem Gekrächze aus ihrer Behausung, weil sie ihn in dieser Gestalt als gefährlichen Geist fürchten, wonach Tenanto'mwan die unterirdisch angelegte Wohnung und das dazugehörige Vorratshaus mit immensen Mengen getrockneten Lachses für seine hungernde Familie in Besitz nehmen kann. Als sich zunächst der älteste Mann der Kalau zurücktraut und Tenanto'mwan zur Rede stellt, schlägt dieser vor, das Vorratshaus und die Untergrundbehausung zu befragen, wer sie errichtet habe. Doch auf die Frage des ältesten Kalau hin bleiben beide Gebäude stumm, während sie Tenanto'mwan sofort bestätigen, dass er sie erbaut habe. Nach diesem Misserfolg traut sich die Frau des Kalau-Mannes zurück nach Hause. Gemeinsam mit Miti', der Frau von Tenanto'mwan, befragt auch sie alle Objekte, wie z.B. das Gras, mit dem das Vorratshaus gedeckt ist, wer sie gefertigt habe. Doch sie erhält ebenso keine Antwort, während Miti' von allen Objekten als deren Handwerkerin ausgegeben wird, weshalb die Kalau-Frau zu ihrer in die Wildnis geflohenen Familie zurückkehren muss, wo schließlich alle Kalau an Hunger sterben.⁷⁴

Ob Iochel'son, der selbst davon ausging, dass Korjaken und Itel'menen gemeinsame kulturelle Wurzeln besaßen⁷⁵, die ausgesprochen positive Rolle der Figur von Großer-Rabe in der korjakischen Mythologie um 1900 im Unterschied zur deutlich ambivalenteren Rolle von Kutch in der Vorstellungswelt der Itel'menen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bereits als eine Folge russischen bzw. christlichen Einflusses wertete, wird in *The Koryak* nicht deutlich. Jedoch geht er z.B. bei der Vorstellung der Kalau darauf ein, dass ein alter Mann aus Kamenskoe ihm berichtet habe, dass die Kalau dereinst in der oberen Welt bei dem Obersten Wesen (*Supreme Being*), dem Schwiegervater von Großer-Rabe, der letzteren auf die Welt gesandt habe, gelebt hätten und vom Obersten Wesen von dort auf die Erde vertrieben worden seien, was Iochel'son selbst an die gefallenen Engel in der Bibel erinnerte.⁷⁶ Ganz im Sinne der Jesup-Agenda vermutete Iochel'son christliche Einflüsse jedoch viel eher bei den bereits lange zuvor mit dem Christentum in Berührung gekommenen Itel'menen. So zeigt

How Big-Raven burnt up the Kamaks; How Eme'mqut killed the Kamaks; Big-Light and the Kamaks), S. 244 ff. (Nr. 78: Big-Raven and the Kamaks), S. 285 f. (Nr. 98: How a Small Kamak was transformed into a Harpoon-Line), S. 291 f. (Nr. 103: How Yiñe'a-ñe'ut is swallowed by a Kamak), S. 293 f. (Nr. 105: The Kamak and his Wife), S. 323 f. (Nr. 128: Eme'mqut and the Five-headed Kamak).

73 Vgl. ebd., S. 28 f., 342.

74 Ebd., S. 164 f.

75 Vgl. ebd., S. 341.

76 Vgl. ebd., S. 27, auch 23 f.

ten viele Mythen, die Bogoraz unter den um 1900 meist russifizierten „Kamčadalen“ hatte aufzeichnen können, dass dort bereits eine Rollenverteilung stattgefunden habe: Während Großer-Rabe und seine Frau Miti´ innerhalb des „primitiven Dualismus“ der Korjaken stets den guten Part übernahmen, fand sich beispielsweise Miti´ in den damals zeitgenössischen itel'menischen Erzählungen oft in einer Rolle wieder, die in den korjakischen Erzählungen aus derselben Zeit klassischerweise den Kalau zugeordnet war. Iochel'sons führte dies auf den Einfluss russischer Missionare zurück, die den sibirischen Indigenen im Zuge ihrer Christianisierung immerzu vermittelt hätten, dass es sich bei ihren „Götzen“ um „böse Geister“ und „Teufel“ handle. Iochel'son verwies etwa auf seine Begegnungen mit den Jukagiren der oberen Kolyma, die ihm die hölzernen Figuren ihre Schutzgeister meist als „Satan“ vorgestellt hätten.⁷⁷ Die Frage, inwieweit auch die religiöse und mythische Vorstellungswelt der Korjaken zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Einflüssen der Russen und des Christentums ausgesetzt war, lässt sich allein mithilfe von Iochel'sons Sammlung korjakischer Mythen und seinem Werk *The Koryak* nicht beantworten, sondern erfordert weitere Forschungen. Denn innerhalb der Mythensammlung spielen Russen als handelnde Akteure fast gar keine Rolle. Eine Ausnahme bildet etwa die Erzählung „How Creator ate the Winter Supply of Berries“, in der Tenanto´mwān anstatt, wie angekündigt zum Einkauf von Tabak in die russische Siedlung aufzubrechen, sich mehrere Tage in der Vorratskammer versteckt und den Beerenvorrat für den Winter auffrisst.⁷⁸ Doch das Fehlen der Russen kann auch den Vorgaben der Jesup-Agenda geschuldet sein. Denn das Ziel der Jesup-Expedition war es ja, die indigenen Kulturen des nordpazifischen Raumes möglichst in ihrem „ursprünglichen Zustand“ für zukünftige Forschungen zu sichern.

Ähnlich denjenigen der Jukagiren entsprechen auch die korjakischen Mythen in Form und Aufbau weitgehend dem Modell vom Campbell. In einigen wenigen Fällen jedoch ist das Modell nicht anwendbar. So handeln einzelne, meist sehr kurze Geschichten nicht von einem Helden, der gegen einen Gegner kämpfen muss, sondern es werden vielmehr scheinbar belanglose Anekdoten z.B. aus dem Leben der Familie von Großer-Rabe geschildert. So lädt der Sohn von Großer-Rabe Eme´mqut in einer Erzählung den Bruder seiner Mutter Little-Charman dazu ein, mit ihm zusammen Köpfe des Königslachses zu verspeisen. Heimlich nimmt Eme´mqut seinem Onkel jedoch den Magen heraus und ersetzt ihn durch den Magen einer Maus, weshalb der Onkel schon nach einem Bissen keinen Hunger mehr verspürt. Als Eme´mqut seinen Onkel mit mehreren Fischköpfen nach Hause schickt, entdeckt dieser seinen dort hängenden Magen. Daraufhin rät Eme´mqut seinem Onkel, sich das Organ wieder einzusetzen, um die restlichen Fischköpfe essen zu können, was sein Onkel dann auch tut. Allerdings wird er trotz der großen Menge an Fischköpfen,

77 Vgl. ebd., S. 342.

78 Vgl. ebd., S. 184 (Nr. 35).

die Eme´mquit ihm zusätzlich mitgegeben hat, nicht satt.⁷⁹ Auch wenn, wie in diesem Beispielfall, das von Campbell als klassisch eingestufte Happy End zumindest rudimentär vorhanden ist, fehlt in diesen Erzählungen der Korjaken ein Kampf mit einem Monster oder Ungeheuer, was laut Campbell ebenfalls zu jedem klassischen Mythos dazugehört. Allerdings darf man an dieser Stelle auch nicht außer Acht lassen, dass insbesondere viele der kürzeren Texte in Iochel’sons Sammlung nicht ohne das Wissen um den zunehmenden Verlust der immateriellen Kultur der Korjaken zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu analysiert werden dürfen. Denn bei nicht wenigen der Texte konnte der oder die ErzählerIn die Geschichte für Iochel’sons Aufzeichnungen oftmals nicht mehr zu Ende erzählen, geschweige denn, dass sie ohne weiteres in Bezug zur größeren Metaerzählung der Korjaken, eingebunden in deren Weltanschauung insgesamt, gesetzt werden konnte.⁸⁰

Die Mythenwelt der asiatischen Yupik

Ganz anders als Iochel’son, der sowohl im Fall von *The Koryak* als auch von *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* seine Mythensammlungen in das jeweilige Gesamtwerk integrierte, wobei die Sammlung korjakischer (und itel’menischer) Mythen inklusive der beiden Rahmenkapitel zu den Naturvorstellungen und der vergleichenden Charakterisierung der Mythologie der Korjaken im ersten Band von *The Koryak* sogar rund 67,5 % der Seitenzahlen einnimmt⁸¹, veröffentlichte Bogoraz sowohl seine Sammlung čukčischer Mythen als auch die von ihm aufgezeichneten mündlichen Traditionen der asiatischen Yupik in zwei separaten Bänden innerhalb der Jesup-Series.⁸² Im Gegensatz zu Iochel’son verzichtete Bogoraz zudem darauf, sich analytisch mit den Merkmalen und Charakteristika der čukčischen und yupikischen Mythen zu beschäftigen oder die mündlichen Traditionen beider Ethnien mit den Mythenwelten anderer Indigener im nordpazifischen Raum zu vergleichen.⁸³ Beide Bände umfassen

79 Vgl. ebd., S. 232 (Nr. 71: Eme´mquit and Little-Charman).

80 Vgl. ebd., S. 342 f.

81 Unter den 382 Textseiten des ersten Teilbandes (*Part I. – Religion and Myths*) von *The Koryak* findet sich Iochel’sons Sammlung korjakischer und itel’menischer Mythen inklusive der dazugehörigen analytischen Kapitel und der Liste korjakischer Erzählungen, die Elemente enthalten, die sich auch in zahlreichen anderen Mythologien in Nordasien und Nordamerika finden, auf insgesamt 258 Seiten wieder, während die restliche Beschäftigung mit der Religion und Weltanschauung der Korjaken inklusive der Einleitung und des Literaturverzeichnisses des Gesamtwerkes auf 124 Seiten zu finden ist. Vgl. ebd., S. V-IX.

82 Vgl. Bogoraz, *Chukchee Mythology* (1910); ders., *The Eskimo of Siberia* (1913). Die Sammlungen erschienen als Part I und Part III des XII. Bandes (*volume*) der Jesup-Series.

83 Allerdings hatte Bogoraz eine solche Arbeit durchaus vorgelegt. So hatte er sich bereits 1902 für den *American Anthropologist* auf über 100 Seiten vergleichend mit der Folklore Nordostasiens auf der einen Seite und derjenigen der Ethnien und Völker des Nordwestens Nordamerikas auf der anderen Seite beschäftigt. Vgl. ders., *The Folklore of Northeastern Asia, as Compared with That*

lediglich die „bloßen“ Mythen, Erzählungen, Gesänge, Rätsel und Sprichwörter der Čukčen und Yupik, wobei die hier zu behandelnde Sammlung *The Eskimo of Siberia* mit 38 reinen Textseiten eine äußerst schmale Publikation darstellt.⁸⁴ Aus diesem Grund war es im Falle des vorliegenden Kapitels schwieriger, der Rolle und Bedeutung der Mythen nachzuspüren, die sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Gesellschaft der von Bogoraz untersuchten Yupik einnahmen, oder darin verborgene tiefer reichende Inhaltsebenen ausfindig zu machen. Ob die Mythen der Yupik, ähnlich wie beispielsweise die der Jukagiren, um 1900 hauptsächlich nur noch zur Unterhaltung dienten oder eventuell doch weiterhin mit der religiösen Vorstellungswelt der Yupik verknüpft waren, lässt sich deshalb weniger einfach beantworten. Dennoch bietet vor allem Bogoraz' Opus Magnum *The Chukchee* eine Vielzahl von Möglichkeiten und Ansätzen für die Anwendung tiefer greifender Deutungsmuster bei der Analyse der in *The Eskimo of Siberia* versammelten Mythen. Denn Bogoraz befasste sich in *The Chukchee* nicht ausschließlich mit der Kultur der Čukčen, sondern er bezog nahezu durchgehend in vergleichender Perspektive ebenso die Kultur der asiatischen Yupik sowie an vielen anderen Stellen die Kulturen der Eskimo-Völker auf dem nordamerikanischen Kontinent bis hin nach Grönland in seine Analyse mit ein. Dies ergab aus Bogoraz' Sicht vor allem hinsichtlich der čukčischen Folklore Sinn, da er die These vertrat, dass die mündlichen Traditionen der Čukčen eng mit denjenigen der Eskimo-Völker zwischen Čukotka und Grönland verbunden waren, während er dagegen die Folklore der Korjaken und Iteľmenen in einer engen Verbindung mit der immateriellen Kultur der indigenen Ethnien der nordamerikanischen Nordwestküste verortete.⁸⁵ Somit muss es an dieser Stelle nicht bei einer lediglich textbezogenen Analyse der Symbolik und strukturellen Besonderheiten der Mythen der Yupik bleiben. Aufgrund der geringen Anzahl der Texte bleibt es trotzdem schwierig, wiederkehrende Thematiken und Charakteristika ihrer Mythenwelt herauszufiltern. Ein systematischer Einbezug von Mythensammlungen anderer Erforscher der Eskimo-Ethnien insbesondere in Alaska erfolgt an dieser Stelle nicht. Außer Betracht bleiben in diesem Beitrag außerdem die in *Chukchee Mythology* von Bogoraz zusammengetragenen mündlichen Traditionen der Čukčen.⁸⁶

of Northwestern America, in: *American Anthropologist*, New Series, Jg. 4, 1902, H. 4, S. 577-683.

84 Bogoraz' Sammlung yupikischer Mythen beginnt, da *The Eskimo of Siberia* Part III des XII. Bandes der Jesup-Series bildet, auf Seite 419 und endet auf Seite 456. Vgl. Bogoraz, *The Eskimo of Siberia*, S. 417. Bogoraz' Sammlung čukčischer Mythen umfasst 191 Seiten. Vgl. ders., *Chukchee Mythology*, S. 1 f.

85 Vgl. ders., *The Chukchee*, S. 291.

86 Neben *Chukchee Mythology* innerhalb der Jesup-Series hatte Bogoraz ähnlich wie Iochel'son schon in der wissenschaftlichen Reihe, die aus der Sibirjakov-Expedition erwachsen war, eine umfassende Sammlung čukčischer Mythen und Erzählungen bestehend aus insgesamt 168 Texten vorgelegt. Vgl. ders., *Materialy po izučeniju čukotskogo jazyka i fol'klora, sobrannyh v Kolymskom okruge V. G. Bogorazom. Čast' 1: Obrazcy narodnoj slovesnosti čukoč'. Teksty s perevodom* i peresказы, St. Petersburg 1900 (*Trudy Jakutskoj ěkspedicii*, t. XI, č. 3).

Ähnlich wie in der Folklore von Itel'menen, Jukagiren und Korjaken nimmt auch innerhalb der mündlichen Tradition der asiatischen Yupik der Raben-Zyklus einen wichtigen Platz ein, ist er doch in deren Mythen ebenso mit Vorstellungen von der Erschaffung der Welt und der yupikischen Weltanschauung als Ganzes verknüpft. Die Rollen und Charaktereigenschaften, die dem Raben als mythischer Figur in den einzelnen Erzählungen aus den unterschiedlichen Siedlungsorten der Yupik zugeschrieben werden, sind ähnlich ambivalent wie in den Mythologien der hier schon behandelten Ethnien.



Abb. 42: Asiatischer Yupik aus Uñi'sak (Ungazik) am Kap Čaplin auf Čukotka (damals auf amerikanischen Karten als Indian Point bezeichnet), aufgenommen 1901 von Vladimir Bogoraz.

In der Erzählung “The Girl who watched in the Night-Time” spielt der Rabe zwar nur eine Nebenrolle; welche Bedeutung er innerhalb der Vorstellungswelt der Yupik um 1900 besaß, wird dennoch deutlich. Die Geschichte handelt von zwei Vettern im Dorf Uñi'sak, von denen der erste fünf Söhne und der zweite eine Tochter hat. Als jedoch alle Söhne des ersten Vetters nach und nach bis auf den jüngsten versterben und selbst letzterer immer schwächer wird, sendet dessen Mutter zu ihrer Schwägerin zweiten Grades und bittet diese darum, ihre Tochter zum letzten verbliebenen Sohn zu schicken. Die Tochter eilt nun völlig unbedeckt, obwohl ihre Mutter sie dazu angehalten hat, sich anzuziehen, umgehend in das Haus des Vetters ihres Vaters, wo der verbliebene Sohn wimmernd liegt und keinerlei Nahrung mehr zu sich nehmen

kann. Als die Nacht kommt, legt sich das Mädchen mit einem Lasso aus dem Riemen eines Robbenfells am Eingang des Hauses auf die Lauer. Im Schutze der Dunkelheit nähert sich ein Rabe der Behausung, um Lebensmittelabfälle, die hinter dem Haus zu finden sind, zu verspeisen. Als er sich danach dem Eingang nähert, fängt ihn das Mädchen mit dem Lasso. Der Rabe bittet das Mädchen jedoch, ihn freizulassen, da er nichts getan habe und lediglich auf der Suche nach Fleischabfällen und Exkrementen sei. Daraufhin lässt das Mädchen den Raben frei und kehrt wieder zu ihrem Wachposten zurück. Als sich schließlich ein Fuchs an den Hauseingang heranschleicht,



Abb. 43: Asiatische Yupik-Frau auch aus Uñi'sak am Kap Čaplin, ebenfalls aufgenommen 1901 von Vladimir Bogoraz.

kann das Mädchen auch diesen mit dem Lasso einfangen. Im nachfolgenden Verhör erfährt das Mädchen, dass der Fuchs für die Todesfälle verantwortlich ist, weshalb es droht, den Fuchs zu töten. Da dieser jedoch darauf hinweist, dass er nur im Auftrag eines Nachbarn der Familie gehandelt habe, sowie dass er bereit sei, Lösegeld

zu bezahlen und den Feind ihrer getöteten Vettern seinerseits umzubringen, lässt das Mädchen den Fuchs wieder frei. Es weckt nun die Familie auf, der jüngste Sohn nimmt in der Folge erstmals wieder Nahrung zu sich. Am folgenden Tag begegnet das Mädchen dem Nachbarn, der hinter dem Leid ihrer Verwandten steckt. Er verstirbt in der Folge vor Scham. Das Mädchen heiratet später den von ihr geretteten Vetter, um mit diesem viele Kinder zu haben und als beliebte und wohlhabende Frau zu leben.⁸⁷

Der Rabe tritt in dieser Erzählung einerseits in der für den Raben-Zyklus typischen Rolle einer Trickster-Figur auf, die sich in diesem Falle im Schutz der Dunkelheit zu den Menschen aufmacht, um Abfälle und Exkremete zu sammeln und zu verpeisen. Andererseits wird deutlich, dass der Rabe von Seiten der zentralen Heldin der Geschichte eine gänzlich andere Behandlung erfährt als der Fuchs, obwohl sich beide während der Nacht an das Haus des zu diesem Zeitpunkt noch im Sterben liegenden Jungen heranpirschen. Während das Mädchen den Fuchs mit dem Tod bedroht, lässt sie den Raben, ohne ihn intensiv ins Verhör genommen zu haben, nach der Beteuerung seiner Unschuld sofort wieder frei. Dahinter verbirgt sich ein damals bei den Küsten-Čukčēn und womöglich auch bei den Yupik praktiziertes Tabu, Raben und Adler zu töten oder gar auf den Speiseplan zu setzen, da dies die Gefahr dichten Nebels bzw. schlechten Wetters und die Möglichkeit einer Hungersnot heraufbeschwören würde. Hingegen galten gerade Füchse nicht zuletzt in Zeiten des Mangels als beliebte Speise bzw. als ein Arme-Leute-Essen.⁸⁸ In der Vorstellung von Küsten-Čukčēn und asiatischen Yupik waren Adler und Raben zudem mit teils übernatürlichen Kräften ausgestattet. Vor allem mit dem Adler, teils ebenfalls mit dem Raben, verband sich das Motiv eines „gewaltigen Donner-Vogels“ (*giant thunder-bird*), dessen unsterbliches Herz nach dem Tod des Vogels an einem Faden am Himmel aufgehängt war und bei jedem Schlag für die Entstehung von Donner sorgte, ehe es mit der Wiedergeburt des Vogels zur Erde zurückkehrte.⁸⁹ Dies verlieh ihnen geradezu den Status „heiliger Tiere“. Bei den Korjaken hingegen galt es nicht als „Sünde“, einen Raben zu töten, weil das Tier nicht die Reinkarnation des Großen-Raben verkörperte. Denn dieser verwandelte sich nur gelegentlich mithilfe eines Rabenkleids in den Vogel.⁹⁰

Im Unterschied zu den Korjaken galt die Figur des Raben sowohl bei den Čukčēn als auch bei den asiatischen Yupik nicht als Ahnherr der Menschen und trat somit ebenso wenig als ihr Beschützer etwa gegen böse Geister auf. Während also die Rentier-Korjaken der Tajonos-Halbinsel den Großen-Raben mit dem Ehrentitel *Tenanto'mwan* als „Schöpfer“ (*Creator*) bezeichneten, handelte es sich im Falle der čukčischen und yupikischen mündlichen Tradition bei der Gestalt des Schöpfers und

87 Vgl. Bogoraz, *The Eskimo of Siberia*, S. 422 ff. (Nr. 4).

88 Vgl. Bogoraz, *The Chukchee*, S. 196 f.

89 Vgl. ebd., S. 328. Vgl. hierzu auch: Daniel Merkur, *Eagle, the Hunter's Helper. The Cultic Significance of Inuit Mythological Tales*, in: *History of Religions*, Jg. 27, 1987, H. 2, S. 171-188, hier S. 181 ff., besonders S. 183.

90 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 19.

der des Raben um zwei voneinander zu unterscheidende mythische Charaktere. Der Rabe (Čukčisch: Ku'urki oder Ku'rkɪ) spielt in vielen Mythen der Čukčen und Yupik gegenüber der Figur des Schöpfers (Čukčisch: T-ênan-tomgɪñ) zudem eine untergeordnete Rolle.⁹¹ In vielen čukčischen Erzählungen wird der Rabe darüber hinaus sogar selbst vom Schöpferwesen erschaffen, in einigen Mythen muss er sich aus einem alten Pelzmantel gar selbst erschaffen, da der Schöpfer ihn vergessen hat.⁹² Die Gestalt des Schöpfers fällt dagegen in der čukčischen und yupikischen Mythologie mit dem Höheren Wesen (*Upper Being*, Čukčisch: Gɪrgo'1-va'irgin) zusammen, dem in der korjakischen Vorstellung das Oberste Wesen (*Supreme Being*) entspricht, das für die Korjaken wiederum u.a. als Schwiegervater des Großen-Raben auftritt.⁹³ Iochel'son wertete diese marginalisierte Rolle der mythischen Figur des Raben innerhalb der čukčischen Mythologie als Indiz für den großen Einfluss der Eskimo-Ethnien, konkret der asiatischen Yupik, auf die Kultur der Čukčen, in deren mündlicher Tradition nach Iochel'sons These der Rabe vormals eine ähnliche Stellung eingenommen haben müsse, wie in der Kultur der Korjaken oder Itel'menen, mit denen die Čukčen laut Bogoraz und Iochel'son eine gemeinsame kulturelle Vergangenheit teilten.⁹⁴ Bogoraz stützte diese These mit dem Verweis auf čukčische Gruppen in direkter Nachbarschaft zu den Korjaken, in deren mündlicher Tradition der Rabe noch eine ähnlich bedeutende Rolle einnahm wie in der korjakischen Mythologie.⁹⁵

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass in den drei Texten aus *The Eskimo of Siberia*, die sich thematisch explizit als Schöpfungsmythen identifizieren lassen, der Rabe in der Regel gegenüber dem Schöpferwesen nur in einer Nebenrolle zu finden ist. Dennoch trifft dies nicht auf jede der drei Schöpfungsmythen zu. Interessant ist auch, dass Bogoraz jeden der drei Texte jeweils in einer anderen Siedlung der Yupik hat aufgezeichnet können. Die erste Geschichte stammt aus dem Dorf Uñi'sak (auch: Ungazik) am Kap Čaplın auf Čukotka.⁹⁶ In diesem nur fünf Zeilen umfassenden Text mit dem Titel "Creation of the World" treten der Rabe und seine Frau als Erschaffer der Welt in Erscheinung. Das Kap von Uñi'sak formen sie aus der Nase einer Prachteiderente, die Halbinsel von Alaska (gemeint ist die Seward-Halbinsel) aus

91 Vgl. ebd., S. 342; Bogoraz, *The Chukchee*, S. 315.

92 Vgl. Bogoraz, *The Folklore of Northeastern Asia*, S. 640 f.

93 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 342; Bogoraz, *The Chukchee*, S. 315. Zur Figur des *Supreme Being* bei den Korjaken vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 23 f., zur Figur des *Upper Being* bei den Čukčen vgl. Bogoraz, *The Chukchee*, S. 314 und 331.

94 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 342.

95 Vgl. Bogoraz, *The Chukchee*, S. 315.

96 Der Ort war auch unter dem russischen Namen (Staroe) Čaplino bekannt. Er wurde 1958 im Zuge der staatlich verordneten Politik der Zusammenlegung indigener Siedlungspunkte zwangsliquidiert. Die Bewohner wurden gemeinsam mit anderen Yupik aus drei weiteren Siedlungen in das neue Dorf Novoe Čaplino umgesiedelt. Vgl. hierzu Igor Krupnik/Michail Členov, *The End of "Eskimo Land": Yupik Relocation in Chukotka, 1958-1959*, in: *Études Inuit Studies*, Jg. 31, 2007, H. 1-2, S. 59-81.

einem langen Gurtmesser und die Insel Ima'lik (Große Diomedes-Insel) aus dem Verschlussknopf einer Messerscheide. Darüber hinaus erschaffen sie Rentiere aus ihren Haaren, Hunde aus ihren Fingernägeln und das Meerwasser aus ihrem Urin.⁹⁷ Da hier entgegen der Analyse von Iochel'son und Bogoraz in einer Erzählung der Yupik der Rabe in der Rolle des Schöpfer auftritt, stellte Bogoraz die These auf, dass diese Version der Geschichte auf zwei verschiedene Quellen zurückzuführen sein müsse: Während er die Figur des Raben in der Rolle des Schöpfers als Entlehnung aus dem Raben-Zyklus und somit als čukčischen Einfluss auf die Yupik-Kultur in Uñi'sak verortete, wurzelte die Darstellung der Erschaffung des Kap Čaplin und der Seward-Halbinsel laut Bogoraz in der Kultur der Eskimo-Ethnien beiderseits der Beringstraße.⁹⁸

Die zweite Erzählung, in der ein klassisches Motiv indigener Schöpfungsmythen gerade auch im nordpazifischen Raum Thema ist, nämlich die „Befreiung der Sonne“, konnte Bogoraz in der Siedlung Čeri'nak am Kap Uljachpen ebenfalls auf Čukotka aufzeichnen. Der Ort ist heute unter dem Namen Sireniki (Čukčisch: Vutéen, bei Bogoraz: Wue'ten) bekannt.⁹⁹ Die Erzählung mit dem Titel „The Hare frees the Sun“ handelt davon, dass der Schöpfer (*Creator*) nach der Erschaffung der Welt auf der Suche nach einem Tier ist, das er zur Befreiung des Lichts bzw. des Sonnenballs aus der Gewalt der Tornirat entsenden kann. Bei den Tornirat handelt es sich teils um das yupikische Äquivalent zu den Kalau bzw. Kamak bei den Korjaken. Denn wie die Čukčen, in deren Vorstellungswelt diese Wesen als Ke'let bezeichnet wurden¹⁰⁰, unterschieden auch die asiatischen Yupik zwischen drei Kategorien (*classes*) dieser den Menschen in der Regel feindlich gesinnten Wesen: Ähnlich wie im Falle der Kalau bzw. Kamak stellten böse Geister, die Körpern und Seelen der Menschen nachstellten sowie Krankheit und Tod brachten, die erste Kategorie. Sie wurden von den Yupik als „Tornirat“ (Yupikisch, Sing.: Tornirak) bezeichnet. Bei der zweiten Kategorie handelte es sich um „blutrünstige Kannibalen“ (*blood-thirsty cannibals*), was wiederum an die Mythischen-Alten-Menschen in der jukagirischen Mythologie erinnert. Sie trugen bei den Yupik den Namen „Mira'xpahit“ (Yupikisch, Sing.: Mira'xpak). Die dritte Kategorie umfasste schließlich schamanische Hilfsgeister.¹⁰¹

97 Vgl. Bogoraz, *The Eskimo of Siberia*, S. 424 (Nr. 5).

98 Vgl. ebd., Fn. 1.

99 Aufgrund der Andersartigkeit der noch in den 1960er gesprochenen eigenen Sprache der Bewohner von Sireniki, die sich von den beiden anderen Dialekten der asiatischen Yupik, dem Naukan- und Čaplin-Dialekt, eklatant unterschied, gehen Sprachforscher davon aus, dass die Sprache der Einwohner von Sireniki innerhalb der Familie der Eskimo-Sprachen neben den Inuit-Sprachen (Nordalaska, Kanada und Grönland) und den Yupik-Sprachen (Čukotka, West- und Südwestalaska) einst eine eigene Gruppe gebildet haben könnte, womit die Bewohner von Sireniki vormals nicht zu den Yupik-Ethnien hinzu zu zählen wären. Vgl. hierzu Igor Krupnik, *Extinction of the Sireniki Eskimo Language, 1895-1960*, in: *Études Inuit Studies*, Jg. 15, 1991, H. 2, S. 3-22.

100 Vgl. Bogoraz, *The Chukchee*, S. 291-302, besonders S. 291 ff.

101 Vgl. ebd., S. 291 f. und 312.

Der Schöpfer sucht zunächst vergeblich nach einem Tier, das bereit ist, es mit den Tornirat aufzunehmen. Da meldet sich der Rabe freiwillig. Er wird jedoch vom Schöpfer zurückgewiesen, weil letzterer befürchtet, dass der Rabe sich allein auf die Suche nach Exkrementen machen und seine eigentliche Aufgabe darüber vergessen würde. Schließlich entsendet der Schöpfer den Hasen zu den Tornirat. Dieser kommt vor deren Haus an und bittet den dort arbeitenden Hausherrn, ihm seine Axt zu zeigen. Dann lenkt der Hase ihn mit einem Verweis auf angeblich herannahende Männer ab und hackt sich in einem unbeobachteten Moment mit der Axt den eigenen Kopf ab. In zwei Teilen betritt der Hase nun das Haus und wird von den Kindern als leckeres Abendessen begrüßt. Der Hase erwidert aber, dass er vor dem Verzehr noch sein Blut erwärmen könne und begibt sich auf die Suche nach dem Sonnenball, den er nach dem Auffinden mithilfe eines Tritts durch das Feuerloch nach draußen in die Freiheit befördert. Er selbst folgt der Sonne und entledigt sich im Freien seines Fells, das er dem alten Familienvater der Tornirat umlegt. Als er diesen im Kleid des Hasenfells durch das Feuerloch in das Haus schickt, wird der Vater der Tornirat dort von seiner eigenen Familie verspeist, während dem Hasen die Flucht gelingt.¹⁰²

Entsprechend der Vorstellung von Yupik und Čukčeen treten der Schöpfer und der Rabe in dieser Erzählung in separaten Rollen auf. Der Rabe erscheint hier einmal mehr als Trickster-Figur, dem es der Schöpfer aufgrund dessen Gefräßigkeit und Selbstbezogenheit nicht zutraut, die wichtige Aufgabe der Errettung der Sonne aus der Gefangenschaft der Tornirat erfolgreich durchzuführen. Der Hase dagegen agiert – wie auch schon im Falle der jukagirischen Mythen dargelegt – als cleverer und listiger Charakter und vermag es sogar, die ihm an Kräften überlegenen Tornirat hereinzulegen und die Sonne tatsächlich zu befreien. Er nimmt damit in diesem Märchen die Rolle ein, die dem Großen-Raben in den korjakischen Mythen im Kampf gegen die Kalau zukommt. Und er verfügt wie der Große-Rabe in dessen Funktion als Transformator über die Fähigkeit, seine äußere, tierische Erscheinungsform in Gestalt des Hasenfells abzulegen, um dann in seiner anthropomorphen Gestalt die Flucht zu ergreifen.¹⁰³ Interessant ist, dass die Gegenspieler des Hasen von *Ve'ñki*, dem yupikischen Erzähler der Geschichte, als Tornirat bezeichnet werden, nicht jedoch als *Mira'xpahit*, obwohl sie gerade in diesem Text sehr viel mehr an gefräßige und einfältige Kannibalen erinnern: sozusagen an die Mythischen-Alten-Menschen in der jukagirischen Mythologie. Bogoraz weist zudem darauf hin, dass *Ve'ñki* ihn darüber informiert habe, dass diese Erzählung von den Čukčeen entlehnt worden sei.¹⁰⁴ Tatsächlich findet sich in Bogoraz' *Chukchee Mythology* eine Erzählung der Čukčeen, die ebenfalls die Befreiung der Sonne durch den Hasen aus den Klauen der *Ke'let* (wie die Tornirat bei den Čukčeen hießen) zum Thema hat. Dort wird jedoch explizit davon

102 Bogoraz, *The Eskimo of Siberia*, S. 431 f. (Nr. 11).

103 Zu den beiden Erscheinungsformen bei den Čukčeen vgl. ders., *The Chukchee*, S. 291.

104 Vgl. ders., *The Eskimo of Siberia*, S. 431, Fn. 1.

berichtet, dass die Ke'let die Sonne gestohlen haben. Und der Hase macht sich ganz ohne höheren Auftrag auf den Weg, die Sonne zu befreien.¹⁰⁵

An dieser Stelle kann man sich die Frage stellen, in welchem großen Maße die doch eher isolierte Yupik-Kultur in Čeri'nak den Einflüssen der sie umgebenden čukčischen Kultur ausgesetzt war. Hierbei steht nicht allein die Übernahme dieser mythischen Erzählung aus dem Hasen-Zyklus, sondern auch die zumindest stützig machende Bezeichnung der Feinde des Hasen als Tornirat zur Disposition. Man kann dies als Indiz für einen fortschreitenden Verlust traditionellen Wissens und traditioneller Vorstellungen bei den Yupik von Čeri'nak um 1900 lesen. Legt man jedoch die Prämisse der Marginalisierung des Raben-Zyklus innerhalb der čukčischen Mythologie aufgrund des kulturellen Einflusses der Yupik zugrunde, so fällt auf, dass diese Erzählung zumindest in ihrem Grundgerüst in der Yupik-Kultur wurzelt. Denn in der korjakischen Mythologie ist es der vom Großen-Raben unabhängige mythische Charakter des Raben-Manns (*Raven-Man*), der im Wettkampf um die Hand der Tochter des Großen-Raben die Sonne verschluckt. Er wird, nachdem die von ihm angebotene Tochter des Großen-Raben die Sonne aus seinem Schlund wieder befreit hat, von dieser getötet.¹⁰⁶

Die dritte Erzählung schließlich stammt aus der Siedlung Čibu'kak, das an der nordwestlichen Spitze der zu den USA zählenden Sankt-Lorenz-Insel gelegen ist und heute unter dem amerikanischen Namen Gambell bzw. dem yupikischen Namen Sivuqaq bekannt ist. Aufgrund der Nähe zum asiatischen Festland und der kulturellen Zugehörigkeit der Yupik auf Čibu'kak / Sivuqaq – wie nicht nur die Siedlung, sondern auch das Eiland selbst im Yupikischen heißt – zu den asiatischen Yupik hatte Bogoraz ebenso auf der Sankt-Lorenz-Insel geforscht. In der Geschichte, die den Titel "Creation of St. Lawrence Island" trägt, nimmt der eigentliche Schöpfungsmythos nur einen kleinen Teil ein. Ähnlich wie in "Creation of the World" handelt es sich um eine lapidare Aufzählung des Schöpfungsvorgangs, dessen Spiritus rector hier allerdings durch den Schöpfer (*Creator*) verkörpert wird. Er erschafft zunächst die Küste von Uñi'sak, dann das russische und daraufhin das amerikanische Land. Nach einer Ruhepause entschließt er sich, da die Sonne noch nicht untergegangen ist, etwas kleines zu machen. So streckt er seine Hand aus und ergreift ein wenig Sand vom Meeresboden, presst das Wasser heraus und formt daraus die Insel Čibu'kak. Schließlich nimmt er einige Kiesel und postiert sie an verschiedenen Stellen der neuen Insel. Die Kiesel werden in der Folge zu Menschen. Im weiteren Verlauf handelt die Erzählung vom Überleben der ersten Menschen auf Čibu'kak, das ohne Rentiere und nur mithilfe von Meerestieren, wie Robben und Wale, gelingen kann sowie ohne die Unter-

105 Vgl. ders., *Chukchee Mythology*, S. 155 f. (*Chukchee Tales I*, Nr. 2).

106 Zum mythischen Charakter des Raben-Mannes bei den Korjaken vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 18 f. Die korjakische Erzählung, in der *Raven-Man* um die Hand der Tochter des Großen-Raben anhält findet sich in ebd., S. 250-253 (Nr. 82).

stützung durch Geister und höhere Wesen zu Beginn mehrfach fast zum Scheitern verurteilt ist.¹⁰⁷

Während in den beiden vorangehenden Schöpfungsmythen der kulturelle Einfluss der Čukčen, Korjaken und anderer sibirischer Ethnien klar erkennbar ist, ist er in dieser Erzählung kaum wahrzunehmen. Der Rabe, dem in den Sagen der Yupik auf dem asiatischen Festland zumindest eine Nebenrolle im Schöpfungsprozess zuge-dacht werden konnte, hat in diesem Mythos von der Sankt-Lorenz-Insel keinen Platz. Da die lapidare Aufzählung ebenso wie die Reihenfolge der erschaffenen Küste, der Länder und der Insel Čibu´kak Parallelen zur Erzählung "Creation of the World" aus Uñi´sak aufweisen, kann man in Anlehnung an Bogoraz die These aufstellen, dass auch die hier vorliegende Schöpfungsgeschichte in ihren Grundzügen in der Yupik-Kultur wurzelt.¹⁰⁸ Während jedoch in der Geschichte aus Uñi´sak von der Schaffung des Kap Čaplin und der Seward-Halbinsel die Rede ist, erschafft der Schöpfer in der Erzählung aus Čibu´kak nacheinander das Land der Russen und das Land der Amerikaner. Hierin offenbart sich, dass die geographische Lage der yupikischen Wohnorte auf der Sankt-Lorenz-Insel an der Schnittstelle zwischen dem Russischen Reich und dem zu den USA zählenden Alaska-Territorium womöglich einen größeren Einfluss auf die Entwicklung der mündlichen Tradition der dort lebenden Yupik hatte; anders als dies etwa bei ihren Verwandten auf dem asiatischen Festland der Fall war.

Abschließend lässt sich trotz der geringeren Anzahl an Untersuchungsobjekten feststellen, dass auch im Falle der von Bogoraz zusammengetragenen Mythen der asiatischen Yupik der weit überwiegende Teil der Sagen dem von Campbell postulierten Schema folgt. Dies ist unter den hier vorgestellten Mythen vor allem im Falle der Erzählungen "The Girl who watched in the Night-Time" und "The Hare frees the Sun" zu sehen, die beide klassische Heldenmythen darstellen, die mit einem guten Ende abschließen. Lediglich einer der hier zu untersuchenden Texte lässt eine Abweichung vom Modell Campbells erkennen. Es handelt sich hierbei um das Märchen "The Old Woman and the Wild Beasts", das davon berichtet, wie eine alte Frau von Wölfen, Bären, Mäusen, Füchsen, Vielfraßen und weiteren Pelztieren heimgesucht wird, weil sie eine große Pelzliebhaberin ist. Die Frau jedoch lädt die Tiere zu einem Beeren-Pudding in ihre Hütte ein. Als ihre „Gäste“ in ihrem Haus sind, hängt sie einen Kessel Wasser über das Feuer, verschließt den Rauchabzug und legt weiteres Brennmaterial auf, sodass ihre Hütte bald völlig in Rauch gehüllt ist. Die Frau selbst wartet am Eingang und tötet schließlich jedes der Tiere, was ihr einen reichen Ertrag in Form von Pelzen einbringt.¹⁰⁹ Diese Erzählung erinnert an die jukagirische Geschichte, in der der Hase den Elch, den Bär, das Rentier und den Wolf in einer extra

107 Vgl. Bogoraz, *The Eskimo of Siberia*, S. 433 f. (Nr. 14).

108 Vgl. ebd., S. 424, Fn. 1.

109 Vgl. ebd., S. 429 f. (Nr. 8).

erbauten Grashütte verbrennen lässt, um in der Folge deren Fleisch zu verspeisen.¹¹⁰ Beide Geschichten weichen vom klassischen Aufbau eines Mythos nach Campbell ab, da sowohl die alte Frau als auch der Hase in Gestalt von Antihelden auftreten. Das Ende ist in beiden Fällen aus der Perspektive der Tiere, die sich ja aufgemacht haben, die Frau bzw. den Hasen zu richten, die also eigentlich als positive Helden fungieren müssten, aufgrund ihrer Tötung tragisch.

Eine weitere, allerdings nicht so auffällige Besonderheit ist ebenso, dass in der mündlichen Tradition der Yupik auch Tiere in die Rolle des Helden schlüpfen können. Dies ist etwa in der Erzählung "Raven swallows Blubber" aus Čibu'kak der Fall. Diese handelt davon, wie der Rabe, der in Čeri'nak verheiratet ist, auf die Sankt-Lorenz-Insel fliegt und dort riesige Mengen an Walross-Tran verschluckt, das die Inselbewohner aufgrund des Fangs eines Wals am Strand zurückgelassen haben. Er fliegt damit zurück zu seiner Familie und würgt den Tran wieder hervor, worauf seine Frau, sein Schwiegervater und der Rabe selbst bis an ihr Ende mit dem Essen von Tran beschäftigt sind.¹¹¹ Hier schlüpft der Rabe ähnlich wie in den Mythen der Korjaken und Itel'menen einerseits durchaus in die Heldenrolle, während andererseits das Motiv der maßlosen Gefräßigkeit ebenso die Trickster-Figur zum Vorschein kommen lässt.

Fazit

Abschließend stellt sich nun die Frage, welchen Nutzen die von Iochel'son in *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* und *The Koryak* sowie von Bogoraz in *Chukchee Mythology* und *The Eskimo of Siberia* für die Jesup-Expedition zusammengetragenen Mythen der indigenen Jukagiren, Korjaken, Čukčeen und asiatischen Yupik für die Wissenschaft haben. Um diese Frage zu beantworten, muss man sich zunächst die Bedeutung dieser Mythensammlungen innerhalb des wissenschaftlichen Schaffens beider Gelehrten klar machen. Denn man darf diese für die Jesup-Series erstellen Konvolute mythischer Texte der vier hier behandelten Ethnien nicht nur für sich allein betrachten. Beide Forscher hatten bereits während der Sibirjakov-Expedition teils sehr viel umfassendere Sammlungen jukagirischer (Iochel'son) und čukčischer (Bogoraz) Mythen, Sagen, Märchen, Erzählungen, Lieder, Sprüche, Beschwörungsformeln und sonstiger mündlicher Tradition erstellt und in der Reihe der Sibirjakov-Expedition veröffentlichen können, bevor sie sich für ihre Teilnahme an der Jesup-Expedition erneut in den nordpazifischen Raum aufmachten.¹¹² Iochel'son

110 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 300; ders., *Materialy po izučeniju jukagirskago jazyka i fol'klora*, S. 11-17. Siehe das Kapitel zur jukagirischen Mythologie in diesem Beitrag.

111 Vgl. Bogoraz, *The Eskimo of Siberia*, S. 432 (Nr. 12).

112 Vgl. Vladimir I. Iochel'son, *Obrazcy materialov" po izučeniju jukagirskago jazyka i fol'klora, sobrannyh" v" Jakutskoj ékspedicii*, in: *Izvěstija Imperatorskoj Akademii Nauk*, Jg. 9, 1898,

setzte seine empirischen Studien zudem während der Rjabušinskij-Expedition fort, wo er zur schriftlichen Fixierung der mündlichen Traditionen der Aläuten und der Itel'menen entscheidend beitrug.¹¹³ Und Bogoraz legte nur einige Jahre nach *The Eskimo of Siberia* zwei weitere Mythensammlungen vor, die korjakische, jukagirische, čukčische, évenische und čuvancische Texte sowie Märchen und Sagen russifizierter Indigener der Kolyma-Region vereinten, wenn auch nur in englischer Sprache und ohne die Wiedergabe der Originaltexte.¹¹⁴

Da vor Iochel'son und Bogoraz nur sehr spärliche Informationen über die mündlichen Traditionen der indigenen Ethnien des äußersten Nordostens Sibiriens zusammengetragen worden waren sowie im Falle der Jukagiren oder der asiatischen Yupik bis dahin kaum folkloristisches Material vorgelegen hatte, kann man die umfassende empirische Arbeit der beiden Wissenschaftler nicht hoch genug schätzen. Zudem gehörten beide wohl mit zu den ersten Wissenschaftlern, die für ihre Forschungsarbeit die damals neu entwickelte technische Errungenschaft des Phonographen einsetzten. Da sich die Veröffentlichung von Tonträgern als Ergänzung zu Buchpublikationen zumindest in der Wissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch nicht durchgesetzt hatte, blieben diese Tondokumente für Iochel'son und Bogoraz nur ein Hilfsmittel zur Fertigstellung ihrer wissenschaftlichen Publikationen. Dementsprechend finden sich in den Werken auch keine Hinweise darauf, ob ein Text nur schriftlich festgehalten oder auch als Tondokument gesichert wurde. Leider geht auch aus den vorliegenden Archivinventaren etwa des Berliner Phonogramm-Archivs (BPA) oder des Archivs für Traditionale Musik (ATM) der Indiana-Universität in Bloomington¹¹⁵ nicht genau hervor, welche mündlichen Traditionen exakt als Tondokumente die Zeiten überdauert haben. In jedem Falle liegen jedoch, wie Michael Knüppel und Richard Keeling zeigen, zahlreiche Aufnahmen von Gesängen und Erzählungen allein schon in den beiden genannten Archiven vor.¹¹⁶ Deren Auswertung und Veröffentlichung stellt aber nach wie vor ein Desiderat der Forschung dar.

Ein weiteres Verdienst von Iochel'son und Bogoraz findet sich darin, dass sie bei der Erstellung ihrer Sammlungen mündlicher Traditionen nicht nur eng zusammen

H. 2, S. 151-177, ders., *Materialy po izučeniju jukagirskago jazyka i fol'klora*, St. Petersburg 1900; Vladimir G. Bogoraz, *Tri skazki, zapisannyja v "Kolymskom" kraě*, in: *Živaja Starina*, Jg. 9, 1899, H. 3, S. 371-380; ders., *Materialy po izučeniju čukotskago jazyka i fol'klora*, St. Petersburg 1900.

113 Vgl. z.B. Vladimir I. Iochel'son, *History, Ethnology and Anthropology of the Aleut*, Washington 1933.

114 Vgl. Vladimir G. Bogoraz, *Koryak Texts*, Leiden/New York 1917; ders., *Tales of Yukaghir, Lamut, and Russianized Natives of Eastern Siberia*, New York 1918.

115 Das Berliner Phonogramm-Archiv ist Teil des Ethnologischen Museums der Staatlichen Museen zu Berlin. Die Indiana University Archives of Traditional Music beherbergte den größten Teil der erhaltenen Tondokumente, die Iochel'son und Bogoraz während der Jesup-Expedition erstellt haben. Vgl. Knüppel, *Paraphernalia*, S. 44-47.

116 Vgl. ebd., Kap. 1.2, hier besonders S. 44-47; Richard Keeling, *Voices from Siberia Ethnomusicology of the Jesup Expedition*, in: Krupnik/Fitzhugh (Hg.), *Gateways*, S. 279-296, hier besonders S. 285-294 bzw. 287 f.

arbeiteten, sondern auch stets in ihren Hauptwerken zu den Jukagiren, Korjaken und Čukčeen eine vergleichende Perspektive einnahmen und den Bogen einerseits zu den sibirischen Ethnien weiter westlich spannten, andererseits aber auch die indigenen Ethnien des Nordwestens Nordamerikas einbezogen. Iochel'son tat dies in *The Koryak* mit seinem Kapitel zu den Charakteristika der korjakischen Mythen. Bogoraz hatte bereits 1902 im *American Anthropologist* eine längere vergleichende Arbeit zur Folklore der indigenen Völker und Ethnien im gesamten nordpazifischen Raum beiderseits der Beringstraße vorgelegt.¹¹⁷ Damit erfüllten sie genau die Zielvorgaben, die Franz Boas mit der Jesup-Expedition verfolgte.

Aus der heutigen Perspektive entsprechenden die wissenschaftlichen Publikationen von Iochel'son und Bogoraz jedoch an manchen Stellen nicht dem gegenwärtig geltenden Standard. Im Falle der Mythensammlungen betrifft dies vor allem die Umstände, die bei der Aufzeichnung oder der Niederschrift der mündlichen Traditionen vorgeherrscht haben. So bleibt die Frage, aus welchen Gründen bzw. für welche Gegenleistung indigene Wissensträger den beiden russischen Forschern ihre Geschichten erzählt haben, fast grundsätzlich unbeantwortet. Doch sicherlich haben dies viele der Erzähler nicht einfach deshalb getan, weil sie darum gebeten wurden, sondern viel eher darum, weil sie dafür eine Bezahlung oder eine sonstige Gegenleistung erhielten. Diese ungeklärte Frage stellt die Authentizität der Geschichten zumindest an einem Punkt in Frage. Denn es ist nicht klar, ob die Erzähler ihre mündlichen Traditionen gegenüber Iochel'son und Bogoraz tatsächlich so wiedergegeben haben, wie sie dies vor Angehörigen ihrer eigenen Kultur getan hätten. Man kann an dieser Stelle somit die Vermutung aufstellen, dass die indigenen Erzähler gegenüber den beiden russischen Fremden womöglich weniger enthusiastisch und bemüht auftraten als etwa gegenüber der jüngeren Generation ihrer eigenen Kultur. An dieser Stelle ist allerdings ebenso der Hinweis auf den von Iochel'son konstatierten Verfall der indigenen Kulturen Nordostsibiriens notwendig. Denn vielleicht konnte die Erfahrung des Niedergangs der eigenen Kultur und des Wegbrechens traditionellen Wissens indigene Erzähler auch dazu animieren, ihre mündlichen Traditionen gerade an die beiden russischen Fremden weiterzugeben, die im Unterschied zur jüngeren Generation der eigenen indigenen Kultur womöglich ein viel stärkeres Interesse an diesem Wissen bewiesen.

Augenfällig ist die Tatsache, dass ein Großteil der untersuchten indigenen Mythen in ihren Strukturen tatsächlich dem Schema Campbells folgt, wenngleich es auch einige Ausnahmen gibt. Diese Besonderheiten, wie etwa die völlige Abwesenheit eines erfolgreichen und positiven Helden z. B. in einer der yupikischen Sagen oder auch das Faktum der Absenz eines kosmogonischen Mythos in der jukagirischen Mythologie, machen Iochel'sons und Bogoraz' Sammlungen indigener mündlicher Traditionen, wie sie aus der Sibirjakov- und der Jesup-Expedition erwachsen sind,

117 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 341-362; Bogoraz, *The Folklore of Northeastern Asia*.

noch immer überaus bedeutsam für die Kulturgeschichte dieser indigenen Ethnien. Das aus heutiger Sicht teils problematisch erscheinende Vorgehen bei der Erstellung der wissenschaftlichen Publikationen kann – zumal diese ohnehin einer anderen Zeit entsprungen – die zentrale Bedeutung und Einzigartigkeit dieser Sammlungen nicht überschatten. Es sind definitiv wegweisende Werke: Die Arbeit damit bleibt hochinteressant. Dringend müssten die hier versammelten mündlichen Traditionen historisch-kritisch ediert werden; dies sowohl unter Einbezug der anderen Textsammlungen von Iochel'son und Bogoraz als auch gestützt auf die noch immer zu weiten Teilen unausgewerteten Archivmaterialien insbesondere in den Tonarchiven. Äußerst interessant dürfte es außerdem sein, das derart historisch-kritisch aufgearbeitete Quellenmaterial mit den Resten mündlicher Traditionen der indigenen Ethnien Nordostsibiriens aus der Gegenwart in Kontrast zu setzen.