



Kulturstiftung Sibirien

Anett C. Oelschlägel

Plurale Weltinterpretationen

Das Beispiel der Tyva Südsibiriens



Studies in Social and Cultural Anthropology

SEC Publications

Studies in Social and Cultural Anthropology

Series Editors:

Erich Kasten and David Koester

Editorial Board:

Dittmar Dahlmann, Michael Dürr, Gail Fondahl, Tjeerd de Graaf,
Roberte Hamayon, Marjorie Mandelstam-Balzer, Anna Sirina and Hiroki Takakura

Anett C. Oelschlägel

Plurale Weltinterpretationen

Das Beispiel der Tyva Südsibiriens

Verlag der Kulturstiftung Sibirien
SEC Publications

Gedruckt mit Unterstützung des
Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung, Halle (Saale)

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

Zugl.: Dissertation an der Universität Leipzig, Fakultät für Geschichte,
Kunst- und Orientwissenschaften, Institut für Ethnologie, 2011,
Betreuer: Prof. Dr. Bernhard Streck und Prof. Dr. Annegret Nippa.

Umschlagbild:

Collage von Ullrich Wannhoff (U. W.), Berlin: *Rentierbraut spielt blinde Kuh*.
Die Abbildung wurde mit freundlicher Genehmigung des Künstlers gedruckt.

Karten:

Jutta Turner, Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle (Saale)

Fotos: Anett C. Oelschlägel, Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung,
Halle (Saale)

Fotobearbeitung:

Christine Oelschlägel, Chemnitz

Lektorat:

Jakob Taube, Markkleeberg

Satz und Gestaltung:

Kulturstiftung Sibirien gGmbH, Fürstenberg/Havel

Herstellung:

Books on Demand GmbH, Norderstedt

Elektronische Ausgabe: www.siberian-studies.org/publications/pluwel.html

ISBN: 978-3-942883-13-9

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

© 2013 Kulturstiftung Sibirien

Plural World Interpretations are part of our everyday lives, even if we are not aware of the fact. They result from the simultaneous existence of different but equal models for interpreting the world we live in. These models are the product of human constructivity and co-exist as parallel realities, complementing and contradicting each other. Based on fieldwork among the Tyva of southern Siberia, the book discusses the practice of dealing with this multiplicity of world interpretations and shows how individual actors oscillate flexibly between two of many possible models for interpreting specific situations and act on them. The rules Tyvans apply in varying contexts, the reasons behind their choices and the consequences they have to deal with, are analysed. The result is an account of contemporary culture that explores the flexibility and plurality of human interpretation, action and behaviour.

Plurale Weltinterpretationen praktizieren wir täglich, meist ohne uns darüber bewusst zu sein. Zustände kommen sie durch die gleichzeitige und gleichwertige Existenz verschiedener Modelle der Weltinterpretation. Sie sind Produkte menschlicher Schöpferkraft und stehen als parallele Realitäten einander ergänzend und einander widersprechend nebeneinander. Das Buch führt am Beispiel der Tyva Südsibiriens in zwei Modelle der Weltinterpretation und in die Praxis des Umgangs mit ihnen ein. Es zeigt, wie einzelne lokale Akteure zwei von mehreren Modellen flexibel zum Einsatz bringen, um Situationen zu deuten und in ihnen zu handeln. Es wird deutlich, welchen Regeln die Tyva dabei folgen, von welchen Gründen sie sich leiten lassen und welche Folgen sie zu tragen haben. Das Ergebnis ist ein Bild zeitgenössischer Kultur, das der gegenwärtig gegebenen Flexibilität und Pluralität des menschlichen Deutens, Handelns und Verhaltens gerecht wird.

*Ich widme dieses Buch den Suchenden
nach einem guten Kompromiss*



U.W.

DANKSAGUNG

Ich danke meinen Forschungspartnern in Tyva für ihre Einladung, an ihrem Leben teilzunehmen, für viele Erlebnisse, die ich nicht mehr missen möchte, für ihre selbstlose Gastfreundschaft, für Nachtlager, Speis und Trank, für unvergessliche Gespräche und für den reichen Schatz an zeitgenössischen Sagen, den ich mit nach Deutschland nehmen durfte. Der Alltag in ihren Jurtenlagern bleibt mir unvergessen.

Für ihren konkreten Beitrag am Entstehen dieser Arbeit, vor allem für Diskussion, Kritik und Lektorat danke ich Dmitrij Anatol'evič Funk, Antonina Saar-oolovna Dongak, Urana Aldyn-oolovna Dongak, Ojumaa Maadyr-oolovna Saaja, Chajzat Donahoe, Jakob Taube, Birgit Huber, Heiko Grünwedel, Michael Schetsche, Judith Beyer, Katharina Gernet, Stephan Dudeck, Mariya Petrova (M.P.), Andreas Hemming, Bettina Mann, Jutta Turner (Kartografie), Christian Bogen, Hans Szédeli und Han Vermeulen. Alle genannten Kollegen und Freunde haben meine Arbeit mit ihren wissenschaftlichen und auch menschlichen Qualitäten wesentlich bereichert.

Für wissenschaftliche Betreuung, Beratung und Unterstützung danke ich Bernhard Streck, Erika Taube, Joachim Otto Habeck, Hubert Seiwert, Annegret Nippa, Chris Hann und Günther Schlee.

Für den Buchumschlag stellte mir der Künstler Ullrich Wannhoff kostenlos eine seiner wundervollen Collagen zur Verfügung. Auch ihm sei auf diesem Wege herzlich gedankt.

Die Arbeit erfuhr kollegiale Unterstützung durch viele Mitarbeiter und Gäste des Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung in Halle (Saale). Nur durch die fruchtbaren Diskussionen und zahlreichen wie wertvollen Anregungen im Kontext dieses Instituts konnte das Projekt vorliegende Qualität erreichen. Ich danke auch meinen Kollegen des Instituts für Ethnologie der Universität Leipzig, das mir seit meinem Studium Heimatinstitution geblieben ist.

Darüber hinaus gilt mein Dank allen meinen Angehörigen, meinen Eltern, Großeltern und meiner Schwester, die mich mit viel Einsatz unterstützten. Im Zeitraum der Projektbearbeitung wurde meine Tochter geboren. Seither bringt sie Ordnung, Turbulenzen und viel Sonnenschein in unser Leben. Auch ihr sei dieses Buch gewidmet.

Für die finanzielle Förderung von Projekt und Buch und für die zuvorkommende und unkomplizierte Bearbeitung aller meiner Anliegen danke ich
dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD)
der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG)
dem Sibirienzentrum, Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung.

INHALT

Vorwort: Die Suche nach Ausgleich	11
Einleitung	19
Die Tyva, ein Turkvolk in Südsibirien	20
Forschungskontext und Datenerhebung	30
Fototafelteil 1: Soziales Leben	36
Theorie: Plurale Weltinterpretationen	
Von Tradition und Moderne zu Pluralen Weltinterpretationen	52
Interaktions- und Dominanzmodell: Zwei Modelle der Weltinterpretation ...	57
Begriffe und Definitionen	63
Zusammenfassung	69
Fototafelteil 2: Religiöses Leben	71
Praxis I: Ethnografie des spezifisch tyvanischen Interaktionsmodells	
Einleitung	87
Nichtmenschliche Interaktionspartner und religiöse Formen der Interaktion	88
Achtsame Interaktion und Zuwiderhandlung	108
Glück und Unglück als Antwort auf menschliches Verhalten	113
Begabungen und Gaben als Verpflichtung im Interaktionsmodell	119
Unglück, Krankheit und Tod als Befall durch Schadensgeister	131
Das Streben nach Stabilität im Interaktionsmodell	135
Reine Erde	148
Zusammenfassung	153
Fototafelteil 3: Wirtschaft	157
Praxis II: Plurale Weltinterpretationen der Tyva	
Einleitung	177
Zwei Modelle der Weltinterpretation und ihre parallele Existenz	179
Der Widerstreit zwischen den Modellen in ihren extremen Ausformungen ..	183
Der spontane Wechsel und seine häufigste Richtung	188
Der spontane Wechsel zum Interaktionsmodell und seine Konsequenzen	193
Die situationale und kontextbezogene Ergänzung und Vermischung	196
Situation, Ort, Zeit und Gegenüber als Gründe des Wechsels	200
Das Leid auslösende Moment des spontanen Wechsels	
zum Interaktionsmodell	209
Der strategische Wechsel der Weltinterpretation durch Laien	212
Der professionelle Wechsel als Instrument der Schamanen	215
Der Umgang mit inhaltlichen Weiterentwicklungen des Interaktionsmodells .	223
Zusammenfassung	226

Essay: Meinungsvielfalt verstehen – Was wir daraus lernen	229
Selected Readings	238
Organismen-Personen	239
Akteur-Netzwerk-Theorie	241
Interaktives Paradigma der Arbeit	243
Mannigfaltige Wirklichkeiten	245
Transdifferenz	247
Summary: “Plural World Interpretations:	
The case of the Tyvans in South Siberia”	249
Theoretical background	250
The concept of Plural World Interpretations	253
The Ethnography of the Tyvan interaction model	254
Plural World Interpretations among the Tyvans of southern Siberia	256
Краткое содержание: «Множественные интерпретации мира.	
Пример тувинцев Южной Сибири»	259
Введение	259
Теоретические основы	261
Концепт множественных интерпретаций мира	264
Этнография специфически тувинской модели взаимодействия	266
Множественные интерпретации мира у тувинцев	268
Bibliografie	271
Glossar fremdsprachiger Begriffe	296
Index	299
zur Autorin / Notes on the author	307

VORWORT: DIE SUCHE NACH AUSGLEICH

Die Geschichte in diesem Buch wird seit Menschengedenken erzählt. Sie beschreibt das Streben des Menschen nach Fortschritt und nach Herrschaft über die irdische Welt und die göttlichen Versuche, die Wirkungsmöglichkeiten des Menschen zur Sicherung der göttlichen Schöpfung zu begrenzen und den menschlichen Herrschaftsanspruch in Schranken zu verweisen. Auch wenn der Mensch seine Götter selbst erfindet, überwindet er doch – im Dienste an ihnen – sein eigenes Dominanzstreben und reduziert so die Gefahren, die von ihm selbst für seine Umwelt und damit auch für sein eigenes Leben ausgehen.

Der Mensch benötigt seine materielle und immaterielle, seine natürliche und seine artifizielle Umwelt zum Überleben, also benutzt er sie. Um sie effektiver und effizienter nutzen zu können, verändert er sie stetig zu seinem Vorteil und arbeitet immerzu an ihrer Umgestaltung, Neuschöpfung und unwiederbringlichen Zerstörung. Religionen dagegen zeigen, dass alles irdische Sein auf das Wirken mächtigerer Wesen als den Menschen zurückzuführen ist und deshalb auch unter deren Schutz steht. Die Menschen, die die Welt zu ihren Zwecken nutzen, sind durch deren Schöpfer verpflichtet, sie zu bewahren. Der Warnung, dass die Menschheit an der Zerstörung ihrer Umwelt zugrunde gehen könnte, wird so noch zusätzlich Nachdruck verliehen.

Ob es sich um Götter, Ahnen, Geister, Zwerge, Riesen oder andere charismatische intelligente Wesen handelt, die dem menschlichen Streben nach Vorherrschaft in der irdischen Welt entgegenwirken, der Konflikt findet sich in Mythen,¹ Sagen² und Märchen³ weltweit. Er wird bis heute mündlich tradiert und ist seit Jahrtausenden schriftlich fixiert und immer wieder neu in gleichnishaft Erzählungen gefasst worden.

-
- 1 Die folgenden der antiken Mythologie entnommenen Sinnbilder für „Erkenntnis und Leiden“ wurden geprüft an Schwab (1977, Bd. 1, 2), Cotterell (1999) und Burn (1993). Die verwendeten Deutungen sind die Gedanken der Autorin.
 - 2 Dass Menschen sich am Besitz nichtmenschlicher intelligenter Wesen vergehen und welche Strafen sie darauf erfahren, ist ein typisches Motiv in den zeitgenössischen tywanischen Sagen. Den entgegengesetzten Fall zeigt das Motiv vom einfachen oder armen Mann, der durch nichtmenschliche Wesen geprüft und nachher belohnt wird. Vor allem letzteres Motiv findet sich auch im deutschen Sagenschatz (Grimm [1986], Petzold [2002: 126–130]).
 - 3 In den Zaubermärchen (vgl. Sammlung Russischer Volksmärchen Afanasjew [1987] und deren Strukturanalyse durch Propp [1972]) findet ein permanenter Kampf zwischen Gut und Böse statt. Das in dieser Arbeit vorgestellte Phänomen, die Suche nach Ausgleich zwischen Fortschritts- und Bewahrungsstreben des Menschen, findet seine symbolische Entsprechung genau in diesem Kampf.

Prometheus gestand den Menschen mehr Macht über die Naturgewalten zu als die Götter bereit waren, ihnen abzutreten. Als der Menschenfreund sie die Zähmung und Nutzung des Feuers lehrte, wurden er und die Menschen hart dafür gestraft. „Aus der glühenden Schmiede kamen die Waffen für den Krieg und all die Unglücke, die das glückliche Leben stören“ (Cotterell 1999: 75). Sinnbild für das mit dem Feuer in die Welt gekommene ewige Seelenleid ist das Zerhacken und Verschlingen der immer wieder nachwachsenden Leber des an einen Felsen gefesselten Titanen durch einen Adler.

Dass Erkenntnis und Leiden sich gegenseitig bedingen, gehört zu der Art Gedanken-gut, mit dem die Aufklärung aufräumen wollte. Denn es behauptet, dass Erkenntnis aus dem Leiden entsteht⁴ genauso wie aus der Erkenntnis das menschliche Leiden⁵ hervorgeht.

Seit dem 18. Jahrhundert spielte der Gegensatz zwischen Fortschritt und Entwicklung sowie religiös motivierter Stagnation im Denken der Aufklärer eine wichtige Rolle. Dass das Gottgegebene und das Gottgewollte den einzigen sicheren Rahmen für die menschliche Existenz bildet und daher unhinterfragt zu gelten habe, galt als eine Ideologie, die die Emanzipation vor allem des aufstrebenden Bürgertums behinderte. Der Gebrauch der Vernunft durch jeden Menschen und objektive wissenschaftliche Erkenntnis bildeten stattdessen die Grundlagen des Fortschrittsstrebens und Entwicklungsgedankens der Aufklärung. Dass der unbedingte Glaube an Rationalismus und Empirismus auch Zweifel hervorrief, zeigt der von Goethe verarbeitete Fauststoff: Goethes Faust (1808) strebte derart nach Erkenntnis und Selbstverwirklichung, dass er mit Mephisto einen Blutsvertrag schloss und zu seinem eigenen Unglück, aber auch dem weiterer Beteiligter, auf das Verweilen⁶ im persönlichen Glück verzichtete.

In welcher Form auch immer die Suche nach Ausgleich erzählt wurde, sie stellte stets zwei einander widersprechende Einsichten gegenüber: Der Fortschritt sorgt für zunehmende Sicherheit und für ein komfortableres Leben des Menschen in der ihm zunehmend angepassten Umwelt. Diese Entwicklung schafft daneben immer wieder

4 Durch seinen Ideenreichtum hatte Odysseus die Eroberung Trojas mit allen folgenden Grausamkeiten vorangetrieben, so dass die darüber erzürnten Götter, vor allem Athene und Poseidon, dafür sorgten, dass der Held des Trojanischen Krieges gerade diese Fähigkeit auf seiner zehn Jahre währenden Odyssee immer wieder gebrauchen musste, um doch noch seine Heimat Ithaka und seine Gattin Penelope zu erreichen.

5 Pandora öffnete trotz aller Warnungen und Verbote aus Neugier eine versiegelte Büchse und ließ so alle in ihr verschlossenen menschlichen Leiden frei.

6 Das „Verweilen“ kann am Beispiel Fausts als Synonym für eine Stabilität gedeutet werden, die weitere Veränderungen ablehnt. Mephisto verwehrte Faust nicht das spontane oder schnelle Glück einer Erkenntnis oder einer Erfahrung, allein das Verweilen in einem stabilen und glücklichen Zustand war Bedingung für den Sieg Mephistos über Fausts Ehrgeiz.

neue Möglichkeiten, die vom Menschen dominierte Welt nach seinen Interessen zu verändern.

Die Wahrung der Schöpfung und damit des Menschen selbst bleibt aber nur dann gewährleistet, wenn der Mensch, als ein Teil von ihr, nicht zu mächtig wird und sich nicht zerstörerisch über sie erhebt.

Die Berücksichtigung beider Einsichten weist auf die Notwendigkeit von Ausgleich und auf die Gleichwertigkeit aller Interessenten hin, der Menschen wie der nichtmenschlichen Akteure. Die Suche nach Ausgewogenheit ist eine menschliche Suche, die in der geistigen Kultur aber auch in allen anderen Kulturelementen tief verwurzelt ist. Sie will die Schöpfung wahren und zugleich dem Menschen seinen Spielraum für Verwirklichung geben.

Wo immer religiöse Schöpfungsbewahrung, Naturschutz (menschliche Vertretung der Interessen der Natur) oder stabilitätsstiftende gesellschaftliche Mechanismen (der Schutz des Eigenen, Ererbten und Bewährten) neben menschlichem Veränderungsdrang und Fortschrittsstreben beobachtbar sind, dort lässt sich auch die menschliche *Suche nach Ausgleich* zwischen beidem beobachten. Das Fortschrittsstreben des Menschen ist der Motor der Entwicklung. Der Bewahrungsgedanke, ob religiös oder rational motiviert, führt zur Verlangsamung kultureller, wirtschaftlicher oder sozialer Entwicklung, d. h. zur Stabilisierung. Die durch Berücksichtigung beider Überzeugungen zustande kommenden *Pluralen Weltinterpretationen* und die Betrachtung der menschlichen Praxis im Umgang damit zeigen die Kompromissbereitschaft des Menschen, beide in sinnvollem Maße miteinander zu vereinbaren. Das geschieht häufig dann, wenn es gilt, Welt oder Umwelt in einem ausgewogenen Zustand zwischen Fortschritt und Stabilität zu erhalten.

Die Beschreibung *Pluraler Weltinterpretationen* fand früh Eingang in die Geisteswissenschaften. 120 Jahre alt ist das Werk von William James (1890), der am Beispiel des menschlichen Geistes von unendlich vielen einander widersprechenden, aber auch überschneidenden *sub-universa (Wirklichkeitsbereichen)* sprach. Der Mensch kann ihnen nacheinander Aufmerksamkeit zuwenden, aber auch wieder entziehen. Dabei verschiebt er den Wirklichkeitsakzent von einem Wirklichkeitsbereich zum anderen und hält die Interpretationsvariante für wahr, der er gerade seine Aufmerksamkeit schenkt.

Praxisnäher sind die Untersuchungen von Edward Evan Evans-Pritchard (1937)⁷ *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* und von Maurice Leenhardt (1984)⁸ *Do Kamo: Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*, die zu den frühesten bekannten ethnologischen Studien gehören, die sich mit gleichzeitig existierenden und einander widersprechenden Denkweisen auseinandersetzen. Beide Autoren

⁷ Original von 1937; gekürzte und ins Deutsche übersetzte Fassung: Evans-Pritchard [1978] 1988.

⁸ Gekürzte und ins Deutsche übertragende Fassung: Leenhardt 1984.

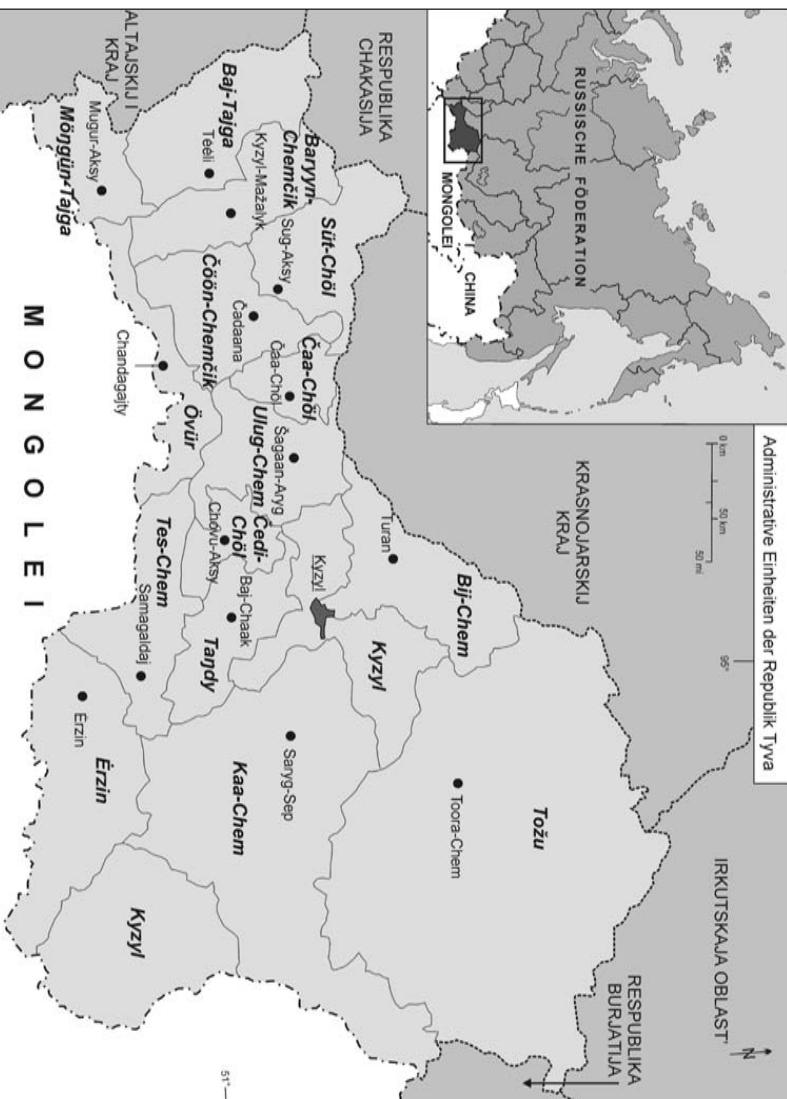
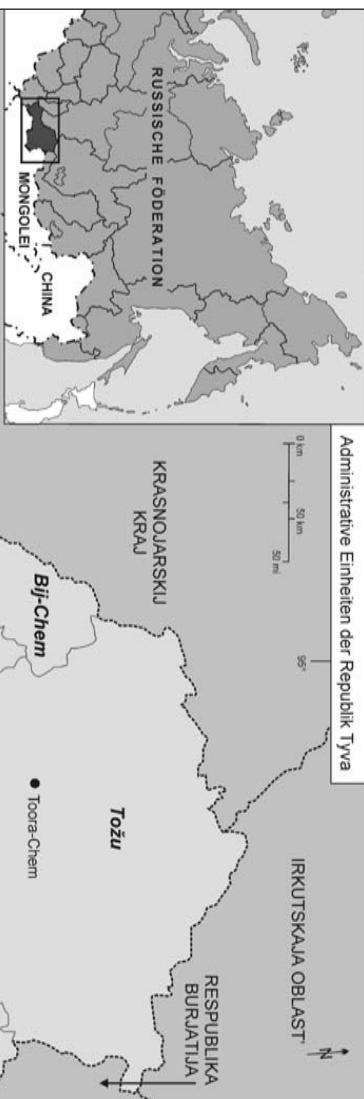
erhoben Einspruch gegen die weit verbreitete evolutionistische Idee einer linearen Entwicklung vom mythischen hin zum rationalen Denken, und beide erkannten stattdessen das mythische und das rationale Denken als zwei parallel existierende Denkweisen an, die dem Menschen allgemein sind. Leenhardt (1984: 223–253, besonders 241) formulierte: „Jede Mentalität umfasst einen rationalen Aspekt und einen mythischen Aspekt“ und „Die Rationalität ist in der Geschichte des Denkens ebenso initial wie der Mythos“. Evans- Pritchard erklärte, dass *rationales* und *mystisches* Denken nebeneinander existieren und bei der Erklärung der Ursache von Unglücksfällen miteinander kombiniert werden können: „Der Glaube an Tod als Folge von natürlichen Ursachen und der Glaube an Tod als Folge von Hexerei schließen sich gegenseitig nicht aus. Im Gegenteil, sie ergänzen einander: der eine erklärt, was der andere nicht erklärt“ (Evans-Pritchard 1984: 68f.). Er zeigte, dass es die Unglücksfälle sind, die einen Wechsel vom alltäglichen rationalen Denken hin zum „mystischen“ auslösen. Dann sei Hexerei im Spiel gewesen und der Hexer müsse mit Hilfe eines Giftorakels an Hühnern entlarvt werden.

Nach Anschauung beider Ethnologen ist der Mensch in der Lage, flexibel nach seinen Bedürfnissen zwischen wenigstens zwei Denkweisen zu wechseln, sie miteinander zu kombinieren oder durch einander zu ersetzen. Der scheinbare Rückgang des mythischen Denkens bestehe eher in einer Abnahme der Häufigkeit der Anwendung und in inhaltlichen Anpassungen an die Erfordernisse der durch westliche Überformung geprägten Gegenwart (Leenhardt 1984: z. B. 225ff. und 229ff.).

Was Leenhard und Evans-Pritchard strukturell als rationales und mythisches oder mystisches Denken unabhängig voneinander erkannt haben, hat Anfang des 21. Jahrhunderts nichts an Bedeutung verloren. Vorliegende Arbeit versucht, die *Pluralen Weltinterpretationen* und ihre Möglichkeiten am Beispiel der Tyva in Südsibirien darzustellen. Die Suche nach einem sinnvollen Ausgleich zwischen Entwicklung beschleunigender menschlicher Dominanz über die Umwelt und dem stabilisierenden Interaktionsmodell, das bei allen Eingriffen des Menschen in seine Umwelt von einer notwendigen Mitsprache durch nichtmenschliche Subjekte ausgeht, ist dabei ein permanenter Balanceakt der menschlichen Existenz und der Qualität des menschlichen Lebens in der Welt.

Halle an der Saale, im Frühjahr 2011
Anett C. Oelschlägel

Administrative Einheiten der Republik Tyva



MONGOLEI

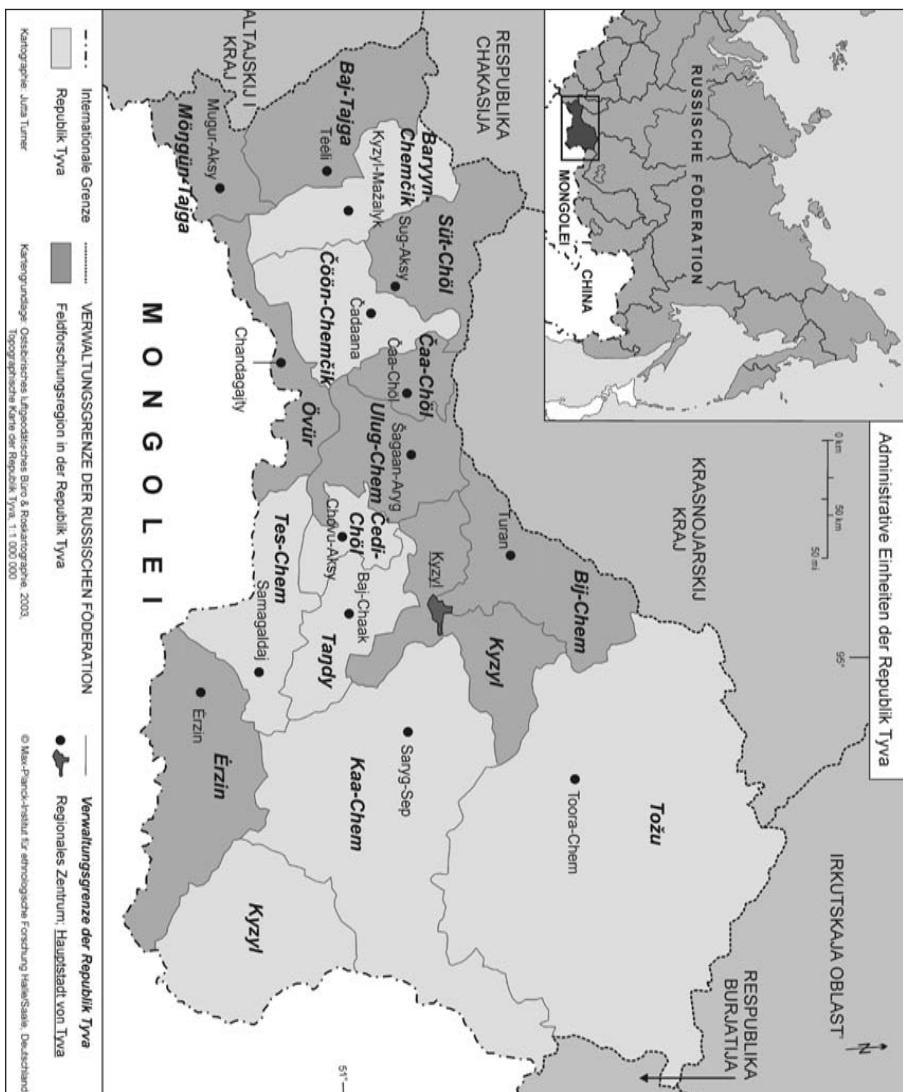
— Internationale Grenze
... VERWALTUNGSGRENZE DER RUSSISCHEN FÖDERATION
— Verwaltungsgrenze der Republik Tyva
■ Hauptstadt der Republik Tyva
● Regionales Zentrum

Republik Tyva

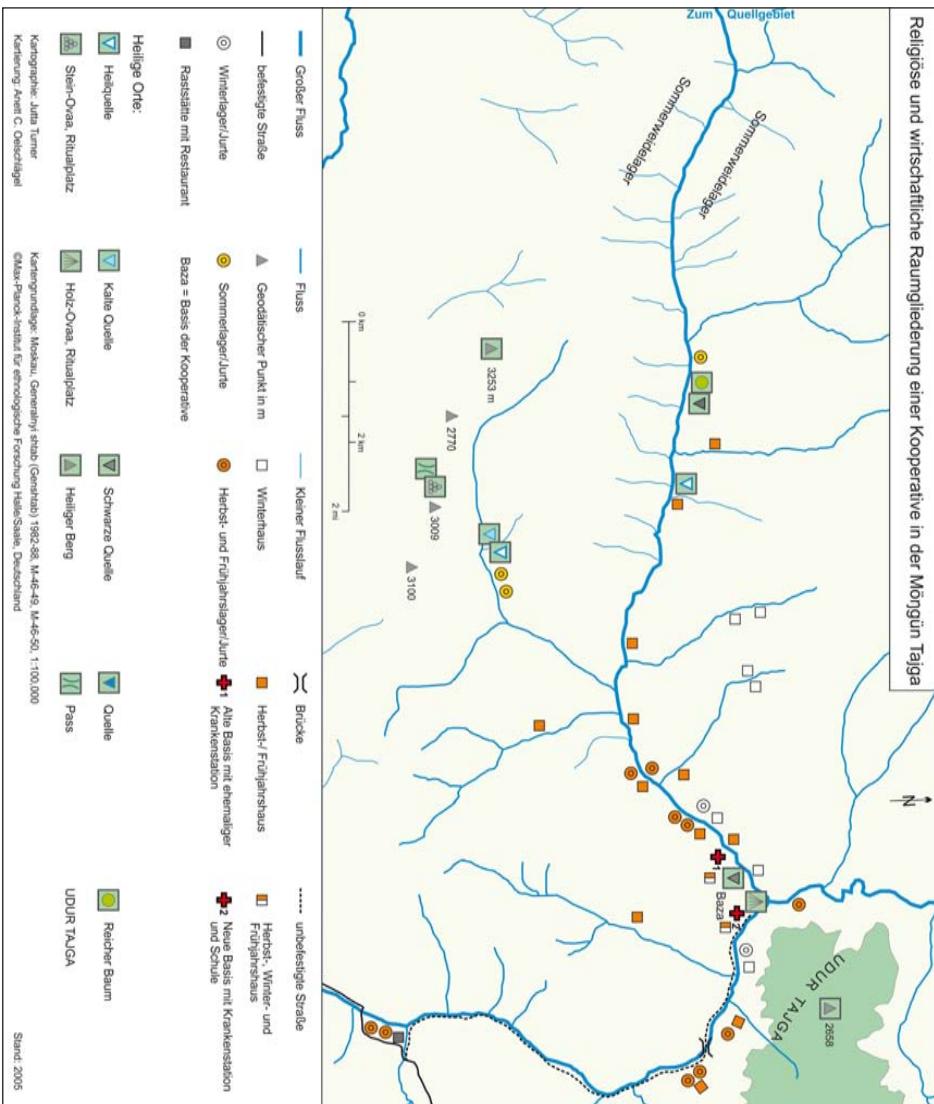
Kartographie: Jens Turner

Kartengrundlage: Ostkaukasische Regionalstatisches Büro, Rostkartenapotheken, 2003.

© Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale, Deutschland



Religiöse und wirtschaftliche Raumgliederung einer Kooperative in der Mönghün Taiga



EINLEITUNG

Der Titel *Plurale Weltinterpretationen* steht für die aktuelle und weltweit beobachtbare Pluralität an Modellen der Weltinterpretation und die menschliche Fähigkeit, flexibel mit diesen umzugehen. Die vorliegende Studie stellt zudem eine Alternative zu geisteswissenschaftlichen Arbeiten dar, die Kulturen in Kategorien, wie „Tradition“ und „Moderne“, beschreiben. Anstatt einer strengen Unterscheidung zwischen traditionellen und modernen Kulturen oder Kulturelementen, steht im Zentrum vorliegender Arbeit die Beschreibung ihres Miteinanders. Der Begriff Plurale Weltinterpretationen soll darüber hinaus helfen, die für diese Aufgabe notwendige erweiterte Perspektive einzunehmen, die Tradition und Moderne gleichberechtigt nebeneinander zeigt. Am Beispiel einzelner Akteure ermöglicht der Begriff eine Darstellungsweise zeitgenössischer Kultur, die mehrere parallele Modelle der Weltinterpretation erfasst, welche sowohl gleichzeitig und gleichwertig als auch einander widersprechend und ergänzend nebeneinander stehen. Es kann gezeigt werden, wie Menschen mit dem Angebot verschiedener Modelle der Weltinterpretation umgehen und diese flexibel zum Einsatz bringen, um auf Ereignisse zu reagieren und in Situationen zu agieren.

Nach einer ausführlichen Einführung in die Theorie der Pluralen Weltinterpretationen werden zwei für die Tyva zentrale Modelle der Weltinterpretation erfasst und beschrieben. Unter den Bezeichnungen *Dominanz- und Interaktionsmodell* wird nach stabilen strukturellen Merkmalen gesucht und die Veränderlichkeit der jeweiligen Inhalte beleuchtet. Das spezifisch tyvanische *Dominanzmodell* orientiert sich an der modernen Auffassung einer *menschlichen Dominierung der Umwelt, bestehend aus eher passiven Objekten menschlichen Wirkens*. Ihm gegenüber steht im tyvanischen Alltag das animistisch-schamanistische *Interaktionsmodell*. Es geht aus von *Interaktionen in einer den Menschen ein- und umschließenden Welt, bestehend aus menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten*.

Da mehrere Modelle der Weltinterpretation gleichermaßen zum Wissens-, Verhaltens- und Handlungsrepertoire einzelner lokaler Akteure gehören, verwendet die Arbeit viel Raum auf die Darstellung des flexiblen Umgangs mit ihnen. An zahlreichen Beispielen wird nachvollzogen, wie einzelne Tyva beim Deuten von Erlebnissen oder beim Handeln und Verhalten in Situationen sinnvoll zwei Modelle der Weltinterpretation nach Kontext und Bedarf zum Einsatz bringen, indem sie das eine durch das andere ersetzen oder beide mischen bzw. ergänzen. Dabei wird analysiert, welchen Regeln der flexible Einsatz der Modelle folgt. Gründe und Konsequenzen eines Wechsels der Deutungsmodelle kommen ebenso zur Sprache, wie die Unterscheidung zwischen spontanem und strategischem Wechsel bei Laien sowie professionellem Wechsel bei tyvanischen Schamanen.

Die Tyva, ein Turkvolk in Südsibirien

Die Tyva sind ein Turkvolk, das sprachlich,⁹ wirtschaftlich und kulturell in verschiedene Gruppen zu gliedern ist und deren Siedlungsgebiete drei Staaten zugeordnet werden müssen. Sowohl turksprachige als auch mongolisierte Tyva leben heute in folgenden Territorien: in der Russischen Föderation (in Südsibirien, zwischen Altaigebirge im Westen und Baikalsee im Osten), im Norden und Nordwesten der Mongolei¹⁰ und im Altaigebiet der Volksrepublik China.¹¹ In ihrer zeitgenössischen wie auch historischen Kultur vereinen sie in sich charakteristische Merkmale der Viehzüchter des nördlichen Zentralasiens (Mongolei, Kasachstan und Kirgisien) sowie Süd- und Ostsibiriens (besonders Altairegion und Burjatien) auf der einen Seite und der Rentierhalter Sibiriens auf der anderen Seite.

Die Angehörigen dieser ethnischen Gruppe sind in der deutschen Literatur als Tuwiner¹² bekannt, bezeichnen sich selbst jedoch als *Tyva kiži* (in Südsibirien) oder

- 9 Bis auf eine kleine Gruppe in der Westmongolei, welche von mongolischen Sprachwissenschaftlern als *Chalch-Urianchai* oder *Urianchan* bezeichnet, in anderen Publikationen jedoch nicht weiter hervorgehoben wird, sowie den sogenannten *Darchat*, die im Norden der Mongolei in der Nähe des Sees *Chövsgöl nuur* und in direkter Nachbarschaft mit den *Sojon Urianchai* leben, lassen sich die oben erwähnten Gruppen sprachlich klar von den Nachbarvölkern abgrenzen (s. Ottinger 1993). Während die sogenannten *Chalch-Urianchai* und *Darchat* sprachlich und kulturell mongolisiert sind, sprechen die restlichen Gruppen nach wie vor ihre tyvanische Sprache (tyv.: *tyva dyl/diva dil*), eine Turksprache, die zur altaischen Sprachfamilie gehört. Das Wissen über die enge Verwandtschaft der *Darchat* mit den *Tyva* verdanken wir G. N. Potanin, der notierte, dass die Schamanen der mongolischsprachigen *Darchat* bis in seine Zeit für ihre Séancen die tyvanische Sprache benutzten (Taube, E. 1994a). Die Sprache der *Tannu-Tyva* (Bevölkerung West-Tyvas) zeigt heute wesentlich stärkere Einflüsse des Russischen und Mongolischen als die Sprache der *Diva* im Altai.
- 10 In der Mongolei lebten vor 1996 insgesamt ca. 6.000 *Düva* und *Sojon Urianchai* (Tyva). Das sind ca. 1,1 % der Gesamtbevölkerung. Wir finden sie u.a. auf dem Gebiet des Bajan-Ölgij-Aimak und des Chovd-Aimak, welche sich beide im mongolischen Altai, also in der Nordwestmongolei befinden, sowie im Chövsgöl-Aimak im Norden der Mongolei, an der Grenze zur südsibirischen Republik Tyva
- 11 2.400 Sprecher der *Düva dil* (tyvanische Sprache, Altaidialekt) lebten 1999 im chinesischen Teil des Altais, in Xinjiang (Kreis A-erh-tai). Die *Düva* (Tyva) in China (s. Hoppe 1998: 450–468) sind im Allgemeinen bilingual. Chinesische Quellen gehen davon aus, dass es keine einsprachigen *Düva* mehr auf dem Gebiet Chinas gibt. Neben der tyvanischen Muttersprache sprechen die meisten *Düva* als Zweisprache Mongolisch. Auch wird diese Bevölkerungsgruppe bis in die heutige Zeit offiziell zu den Mongolen gezählt. Aufgrund der Befürchtung, von der kasachischen Mehrheit in ihren Siedlungsgebieten assimiliert und islamisiert zu werden, falls sie offiziell wie die Kasachen den Turkvölkern zugeordnet würden, zogen die *Düva* bislang enge Beziehungen zu den Mongolen vor, deren buddhistischer Religion auch sie angehören, deren Sprache sie zumeist sprechen, deren Kultur sie leben und mit denen sie seit Generationen Heiratsbeziehungen eingehen (s. Hoppe 1998: 450–468, Kenin-Lopsan 1993: 9, Taube, E. 1996b).
- 12 Die deutsche Namensform Tuwiner wurde in zahlreichen Publikationen von Erika Taube verwendet. Sie ist auf die russische Bezeichnung *tuvincy* zurückzuführen, welche wiederum von

Dıva giži (im mongolischen und chinesischen Altai). Ich selbst habe mich für den Gebrauch ihrer Eigenbezeichnung entschieden.

Der Niederschrift dieser Arbeit gingen ca. 18 Monate Feldforschung in den Jahren 1995, 1997, 2004 und 2005 in der russländischen und südsibirischen Republik Tyva (168.600 km²) voraus, in der sich der weitaus größte Teil der Tyva konzentriert (2010 insgesamt 307.930 Einwohner¹³). Hier stellen die Tyva mit ca. 81,0 % (2010: 249.299¹⁴ Personen) die größte nichtrussische Bevölkerungsgruppe. Neben ihnen leben in der Republik Tyva 16,1 % Russen (49.434 Personen) und 3,0 % Angehörige anderer Ethnien (9.197 Personen). Die nicht tyvanischen Bevölkerungsteile konzentrieren sich zusammen mit weniger als der Hälfte der Tyva (2002: 107.850) auf die Hauptstadt Kyzyl und die wenigen weiteren Städte. Über die Hälfte der Tyva (2002: 135.592) bildet die Landbevölkerung der Republik.¹⁵

Im wirtschaftlichen Sinne verstehen sich die Tyva selbst als Viehzüchter und Nomaden. Dabei muss jedoch beachtet werden, dass sich die nomadische Tierhaltung in der Republik Tyva in zwei wirtschaftlich-kulturelle Typen gliedern lässt: zum einen die Viehzüchter der Gebirgssteppen und -taiga und zum anderen die Jäger und Rentierhalter der Taigazone (s. Taube, E. 1981b).

Zu ersteren gehört die Mehrheit der südsibirischen Tyva,¹⁶ ausgenommen derjenigen, die in Tožu (Gebiet im Nordosten der Republik Tyva) leben. Die wirtschaftliche Grundlage dieser Gruppen bildet die nomadische oder halbnomadische Viehzucht. An Herdenvieh besitzen sie die für die Mongolei und Südsibirien typischen fünf Herdentierarten Yak, Pferd, Kamel, Schaf (Fettsteißschaf) und Ziege, wobei je nach den geografischen Bedingungen die Zusammensetzung der Herden variiert. Heute werden die Herden häufig durch das Rind ergänzt. Selten finden sich in den Nomadenhaushalten auch Schweine und Federvieh. Aus der Milch der Herdentiere stellen die Tyva eine breite Palette an Produkten her, welche vor allem im Sommer als Hauptnahrungsmittel dienen (s. Oelschlägel 2000). Lässt die Milchproduktion in den anderen Jahreszeiten nach, rückt mehr und mehr das Fleisch in den Vordergrund

Tuva abgeleitet wurde. Bis in die 1930er Jahre wurde in Reiseberichten und wissenschaftlichen Publikationen die Bezeichnung Urianchai am häufigsten gebraucht. Sie ist zurückzuführen auf eine Fremdbezeichnung durch ihre mongolischen Nachbarn, die sich dabei am Namen des von den Tyva bewohnten Gebietes *Urianchai* orientierten, dem späteren Tuva oder Tannu-Tuva bzw. der heutigen Republik Tyva. Weitere Bezeichnungen wie *Sojonen*, *Sojoten*, *Mončak* oder *Gök Mončak* finden ihren Ursprung in den Eigenbenennungen ethnischer Untergruppen, wurden jedoch in der europäischen Literatur auch übergreifend verwendet (s. Taube, E. 1994a).

¹³ 2002 insgesamt 305.510 Einwohner

¹⁴ 1989: 198.446 und 2002: 243.442 Personen

¹⁵ http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tabc7.xls

¹⁶ Zu den Hirtennomaden gehören auch die Dıva des mongolischen und chinesischen Altai.

der Ernährung. Außerdem bieten gesammelte Wildzwiebeln, Wurzeln, Baum- und Strauchfrüchte eine willkommene Abwechslung auf dem Speiseplan. Die Jagd spielt zur Fleischversorgung eine zweitrangige Rolle (s. Taube, E. 1981a und 1977a: 65ff., sowie Vajnštejn 1972).

Zu den Jägern und Rentiernomaden der Taigazone zählen die im Nordosten der Republik Tyva, im Einzugsgebiet des Bij-Chem, in Tožu und teilweise im Einzugsgebiet des Kaa-Chem lebenden Tyva, welche auch Tožu Tyva genannt werden (s. Vajnštejn 1961).¹⁷ Die Tožu-Tyva haben sich heute rechtlich selbstständig gemacht. Sie bilden eine eigenständige Ethnie und gehören zu den „numerisch kleinen indigenen Völkern des Nordens, Sibiriens und des Fernen Ostens“ (s. DONAHOE 2002 bis 2009).¹⁸

Für die Jäger und Rentiernomaden der Taigazone hat die Jagd mehr Bedeutung als für die Viehzüchter der Steppengebiete. Die wichtigsten Fleischlieferanten vor allem in den Wintermonaten sind Cerviden, wie Wildren, Maral und Reh. Fisch ergänzt gelegentlich den Speiseplan. Ebenso wichtig ist die Pelztierjagd. Man jagt Eichhörnchen, Zobel, Nerz, Silberfuchse und Wölfe. Beliebte Waren für den Handel mit China sind außerdem Geweihe, welche in ihrem Wert steigen, wenn sie fast ausgewachsen aber noch nicht gefegt sind, sowie das Moschus-Tier (s. Ottinger 1993: 92ff.). Edelpelze sind eine wichtige Einkommensquelle der Rentiernomaden, die ansonsten kaum Möglichkeiten haben, Produkte in den Handel zu bringen oder auf andere Art Geld zu verdienen. Daher ist ihr Verkauf die nahezu einzige Möglichkeit, in den Besitz von im Handel erhältlichen Produkten, Nahrungsmitteln, Wirtschaftsgeräte, Kleidung, Gebrauchsartikeln bzw. Gütern des täglichen Bedarfs zu gelangen.

Die großen Unterschiede in Wirtschaftsweise und Lebensform der Tyva beruhen auf einer geografisch und klimatisch bedingten Zweiteilung der von ihnen besiedelten Gebiete. Der von Lärchen- und Zirbelkiefer-Gebirgswäldern geprägte Ostteil steht im starken Gegensatz zu dem von Steppen beherrschten kleineren Westteil. Das paläoarktische Rentier tritt vor allem im Nordosten der Republik auf. In unmittelbarer Nachbarschaft, in Zentral-, Nord- und Süd-Tyva halten Hirtennomaden das zweihöckrige Kamel und im äußersten Südwesten dominiert das Yak die Herden (s. Leimbach 1936: 65).

Die Geschichte der südsibirischen Republik Tyva ist charakterisiert durch ein hohes Maß an Selbstständigkeit. Vor ihrer Angliederung an die Sowjetunion im Jahre 1944 bestand sie als unabhängige Volksrepublik Tannu-Tuva. 1944 trat die Republik „frei-

¹⁷ Zu den Rentierzüchtern gehören auch die Sojon Urianchai, eine tyvanische Gruppe, die im Norden der Mongolei zwischen dem Chövsgöl-See und der Grenze zu Tyva leben (s. Ottinger 1993).

¹⁸ Vergleiche auch Funk, D. and L. Sillanpää (1999).

willig“ der Sowjetunion bei, zunächst als Tuvinisches Autonomes Gebiet, ab 1961 als Republik Tuva und ab 1993 als Republik Tyva. Obwohl die Republik bereits vor 1944 einen sozialistischen Weg einschlug, wurde erst ab ihrer Eingliederung in die Sowjetunion unter der Bevölkerung eine grundlegende sozialistische Umstrukturierung durchgesetzt. Unter dem Begriff „Sowjetisierung“ in Tyva sollten folgende wirtschaftliche Veränderungen zusammengefasst werden: (1) der Aufbau einer staatlich gesteuerten und kontrollierten Planwirtschaft; (1.1) die damit verbundene Kollektivierung der Viehwirtschaft, wobei die Viehhirten auch weiterhin in nomadischer und halbnomadischer Lebensweise die Herden der Kollektiven betreuten; (1.2) der Aufbau eines staatlich gesteuerten und kontrollierten Handels mit den Produkten der Viehzucht; (1.3) der Abbau von Bodenschätzen unter staatlicher Regie; (1.4) in geringem Maße der Aufbau einer bodenbearbeitenden Landwirtschaft besonders im Süden der Republik; (1.5) erste Anfänge einer Industrialisierung der Republik besonders in der Hauptstadt Kyzyl sowie (1.6) als besonderes Prestigeobjekt des Sozialismus: die Elektrifizierung der Städte und Dörfer sowie teilweise der Kolchoszentren.

Neben den wirtschaftlichen Umstrukturierungen prägten einige weitere Veränderungen das Leben der Tyva spätestens ab 1944. In politischer Hinsicht sind dies: (2) die Durchsetzung eines politischen Bewusstseins für den „sozialistischen Fortschritt“ auf dem Weg politischer Bildung; (3) die damit verbundene Verfolgung, Inhaftierung und teilweise Ermordung religiös aktiver Menschen, wie zum Beispiel Schamanen oder buddhistischer Lamas; (4) die „Entkulakisierung“ oder Verfolgung, Inhaftierung und teilweise Ermordung wohlhabender Viehzüchter sowie (5) die Repressionen gegen anders Denkende und politisch anders Gesinnte.

Seit 1944 gab es jedoch auch einige positive Entwicklungen, die die Tyva bis heute als Errungenschaften des Sozialismus begreifen: (6) die Einführung eines Sozial- und Rentensystems; (7) der Aufbau einer flächendeckenden medizinischen Versorgung; (8) die Alphabetisierung der Bevölkerung;¹⁹ (9) der Aufbau eines mehrgliedrigen Bildungssystems in russischer und tyvanischer Sprache²⁰ von der Grundschule bis zur Berufsausbildung oder dem Studium; (10) Schulpflicht und Bildungschancen auch für Bewohner strukturschwacher Regionen.

19 So wurde auch in der damals noch unabhängigen Volksrepublik Tannu-Tuva in den 30er Jahren eine Schrift aus lateinischen Buchstaben entwickelt. Maßgeblich war an dieser Aufgabe der Philologe A. A. Palmbach (Ischakov und Pal'mbach 1961) beteiligt, der auf Vorarbeiten von Wilhelm Radloff (1911) zurückgreifen konnte. In den 40er Jahren wurde schließlich das lateinische durch ein kyrillisches Alphabet ersetzt, das bis heute in den tyvanischen Schulen gelehrt wird.

20 Die Wahl zwischen einer russischen oder einer tyvanischen Schule ist seit der Sowjetzeit in der Republik Tyva Normalität. Seit 1991 existiert nun auch in der Mongolei für die Kinder der Dïva die Möglichkeit, eine Schulausbildung in ihrer Muttersprache zu absolvieren. Die Gründung eigener Schulen war ein wichtiger Schritt für die Anerkennung der Dïva der Mongolei als ethnische Minderheit (s. Taube, E. 1996b).

Im Zuge von „Perestrojka“ und „Glasnost“ unter Michail Gorbatschow (ab 1986), der Auflösung der UdSSR unter Boris Jelzin (am 31. Dezember 1991) und der Gründung der Russischen Föderation (1992), führten schließlich die Umstrukturierungen von Gesellschaft und Wirtschaft auf Basis der vorangegangenen Diktatur und Misswirtschaft in die sogenannte Russlandkrise. Auch die Republik Tyva wurde von den Entwicklungen besonders in den 1990er Jahren hart getroffen. Wie in ganz Russland wurde die Wirtschaft teilweise privatisiert und demokratische Reformen eingeleitet. Anstatt einer positiven Wende kam es jedoch zu einem völligen Zusammenbruch der Wirtschaft, wovon sich die Republik Tyva bis heute nicht erholt hat.

Die Republik Tyva war schon immer ein wirtschaftlich sehr armes Land. Es fehlt fast völlig an Industrie. Gleichzeitig liegen die Rechte für die Land- und Ressourcenutzung nach russischem Gesetz bis heute in staatlicher Hand. Gewinne aus dem Abbau von Bodenschätzen wie Asbest im Westen und Gold im Nordosten der Republik und der Holzindustrie fließen direkt nach Zentralrussland ab. Auf diese Weise wird die starke finanzielle Abhängigkeit der Republik von Moskau konserviert. Tyva hängt bis heute am Tropf der wenigen Gelder, die Moskau in die südsibirische Republik gelangen lässt.

In den 1990er Jahren führten die hohe Inflation und der zeitweise Stopp des Geldflusses aus Moskau, eine einsetzende extrem hohe Arbeitslosigkeit und sehr niedrige Gehälter, die über Monate nicht ausgezahlt wurden, zur Verarmung der Bevölkerung. Gleichzeitig bildete sich eine dünne Oberschicht heraus, die überdurchschnittlichen Wohlstand anhäuft und deren Mitglieder in Russland als „Novye Russkie“ bezeichnet werden. Nicht zuletzt aufgrund der nun einsetzenden chronischen finanziellen Unterversorgung der Republik durch Moskau wurden fast alle Bereiche der sozialen Absicherung bis zur völligen Auflösung zusammengestrichen. Viele Tyva empfinden ihr Leben heute als wesentlich härter als noch vor 1986. Sie sehnen sich zurück nach regelmäßigen Einkommen und sozialer Sicherheit, einer funktionierenden, kostenlosen medizinischen Versorgung und gerechten Bildungschancen. Gleichzeitig verurteilen viele Tyva bis heute alle Formen der zu sozialistischen Zeiten alltäglichen Repressionen und der Verfolgung anders denkender Menschen. Die Meinungen darüber, welchen Weg die Entwicklungen der letzten 25 Jahre genommen haben und wie sie zu bewerten sind, sind durchaus vielseitig. Aber in einigen Punkten sind sich alle einig: der Kampf ums tägliche Überleben ist wesentlich härter geworden. Das Anlegen von Ersparnissen oder eine langfristige finanzielle Absicherung der eigenen Familie ist nahezu unmöglich. Die Menschen leben in der Stadt wie auf dem Land von der Hand in den Mund. Es gibt Zeiten in ihrem Leben, in denen sie sich das Notwendigste nicht leisten können und auf Nahrungsmittel angewiesen sind, die ihnen Verwandte oder Bekannte überlassen. Viele über die tägliche Ernährung hinausgehenden Wünsche bleiben unrealistische Träume. Die Zukunft ist stets ungewiss und auch die Antwort auf die Frage, wie man seine Kinder im

nächsten Jahr ernähren wird. Die staatlich verordneten sozialen Netze sind schon lange wieder durch Familienbande und Klanzzusammenhänge abgelöst. Innerhalb der eigenen Verwandtschaft unterstützt man sich gegenseitig, ist für einander da und besorgt sich auch die ein oder andere Einkommensmöglichkeit. Der allgemeine Zustand der tyvanischen Gesellschaft ist erschreckend. Alkoholismus und Kriminalität sind Massenphänomene geworden.

Es ist vermutlich ein glücklicher Umstand, dass die Kollektivierung der Viehzucht nach 1991 nicht vollständig rückgängig gemacht wurde. Seit der Abschaffung staatlicher Kolchose,²¹ organisieren sich heute die meisten tyvanischen Viehzüchter freiwillig in Kooperativen, die als Nachfolgeorganisationen der staatlichen Betriebe zu verstehen sind. Sie sind Zusammenschlüsse von zu großen Teilen privat wirtschaftenden Viehzüchtern. Das bedeutet, die Viehzüchter betreuen heute – neben dem kooperativeigen Vieh – hauptsächlich ihre eigenen Herden, teilen sich aber mit anderen Mitgliedern der Kooperative in die Weidegründe, organisieren gemeinsam den Handel mit ihren Produkten und finanzieren gemeinsam das Kooperativzentrum als Basis und Anlaufstelle für alle Viehzüchter der Kooperative. Die zeitgenössischen Kooperativen haben als abgespeckte Versionen zwar viele Vorteile ihrer Vorgängerinstitutionen eingebüßt, dennoch gibt es gute Gründe, sich zusammenzuschließen. Dazu gehören fest gebaute Kooperativzentren (*baza*), in denen die Hirtennomaden Einkaufsmöglichkeiten, medizinische Versorgung (*medpunkt*), eine Pension, eine Sauna (*banja*) und häufig auch eine Grundschule zur Verfügung haben. Darüber hinaus gewährt die Organisation in Kooperativen Möglichkeiten effektiveren Handels mit Produkten der Viehzucht, eine gerechte, zirkulierende Verteilung der Weiden und gegenseitige kollegiale Unterstützung. Als negativ wird der Wegfall regelmäßiger Gehälter und der Möglichkeit einer Renten- und Sozialversicherung empfunden, was spürbare finanzielle Unsicherheiten zur Folge hat. Sehr ungünstig wirkt sich die unzureichende staatliche Regulierung und Unterstützung des Handels mit Produkten der tyvanischen Viehzucht aus. Die in Tyva produzierten Fleisch- und Milchprodukte gelangen nur spärlich oder gar nicht in die Läden der Dörfer und Städte. Im Einzelhandel werden Nahrungsmittel wie Schweine- und Rindfleisch, Milch und Käse aus anderen Regionen Sibiriens, vor allem aus dem Krasnojarsker Krai verkauft. Die Viehzüchter finden in Tyva keinen Absatzmarkt, der ihnen die so dringend notwendigen regelmäßigen finanziellen Einkünfte gewährleisten könnte. Hier liegt eines der grundlegenden Probleme der tyvanischen Wirtschaft und der Armut der als Hirtennomaden lebenden Bevölkerung.

Die finanziellen Einkünfte aus der Viehzucht sind unregelmäßig und sehr niedrig. Das Kapital der Viehzüchter besteht ausschließlich in den Tieren, die sie in ihren Herden betreuen, die sie aber kaum gewinnbringend verkaufen können. Gleichzei-

²¹ Am Beispiel des Karl-Marx-Kolchos in Burjatien ausführlich beschrieben durch Humphrey (1998).

tig ist das lebende Kapital der Nomaden permanent durch ungünstige Witterungsbedingungen oder Seuchen gefährdet. So schützt die Viehzucht zwar vor Hunger, sichert aber nicht alle weiteren notwendigen Ausgaben. Finanzielle Einkünfte, die für die Anschaffung von Kleidung, Schulmaterial, zusätzlichen Nahrungsmitteln, Gebrauchsgegenständen und Verbrauchsmaterialien benötigt werden, bieten hauptsächlich die völlig unzureichenden Renten der GroßelternGeneration, die für Arbeitstätigkeit zu Sowjetzeiten vergütet werden. Die heute Arbeitenden haben wiederum kaum Gelegenheit, in eine Rentenversicherung einzuzahlen und für ihr Alter vorzusorgen. Unversichert bleiben gerade die Viehzüchter, die das wirtschaftliche Rückgrat der Republik bilden. Die Generation der Rentenempfänger aber stirbt aus. So wird über kurz oder lang auch dieser minimale Geldzufluss in den Nomadenfamilien ausbleiben, die sich dann nahezu auf Subsistenzwirtschaft zurückgeworfen sehen, ein Zustand, der selbst den Schulbesuch und die dazu notwendige Ausstattung der Kinder schwierig macht.

Diesen finanziellen Notstand versuchen viele Hirtennomaden über die engen Bande in ihren Großfamilien ein wenig auszugleichen. Die Viehzüchter versorgen die Verwandtschaft in den Dörfern und Städten mit ihren Produkten. Da Fleisch und Milchprodukte in tyvanischen Läden teuer sind, ist diese Form der Unterstützung willkommen. Dafür erhalten sie selbst gezogenes Gemüse, besonders Kartoffeln, Kohl und Möhren, von ihren Verwandten in den Dörfern und finanzielle Zuwendungen von ihren Verwandten in der Stadt. Neben Produkten werden auch Arbeitskräfte innerhalb der Verwandtschaft ausgetauscht. Das Verwandtschaftsnetz, geschickt positioniert, ist heute unentbehrlich für die Absicherung der Existenz aller Familienmitglieder, die aufeinander angewiesen und für einander da sind. Diese Transferleistungen können jedoch nicht über das auffällige soziale Gefälle zwischen wohlständigeren arbeitenden Stadtbewohnern und finanzienschwachen Hirtennomaden in Steppe und Taiga hinwegtäuschen. Allein die hohe Arbeitslosigkeit und die geringe Aussicht auf einen Arbeitsplatz in der Stadt veranlasst bereits sesshafte Tyva, in Taiga und Steppe zurückzukehren und sich dort über Viehzucht mit ausreichend Lebensmitteln selbst zu versorgen.

Eine weitere Auffälligkeit der tyvanischen Gegenwart sind die Unterschiede in den Lebensentwürfen der männlichen und weiblichen Bevölkerung der Republik. Auf der einen Seite sind die Möglichkeiten einer anspruchsvollen Berufsausbildung in der Russischen Föderation derzeit noch als gut zu bewerten. Viele Tyva schicken ihre Kinder zur Berufsausbildung in andere Regionen Sibiriens (besonders Krasnojarsk, Novosibirsk oder Omsk) oder in den europäischen Teil Russlands (Moskau oder St. Petersburg). Dabei wird Bildung vor allem von Frauen angenommen. Gleichzeitig herrscht in den Städten Tyvas hohe Arbeitslosigkeit. Der völlig unzureichende Arbeitsmarkt ist bestimmt durch staatliche Behörden als Arbeitgeber. Während

Frauen noch verhältnismäßig häufig einen Arbeitsplatz in der Intelligenz finden – sie stellen vorwiegend Ärztinnen, Lehrerinnen, Erzieherinnen, Wissenschaftlerinnen, Journalistinnen und Verwaltungsbeamtinnen – bleiben die schlechter ausgebildeten Männer bei der Arbeitssuche weit hinter ihnen zurück. Ein Großteil der männlichen Stadtbevölkerung arbeitet bei Polizei und Militär und ein geringer, sozial hochstehender Anteil in der Verwaltung bis hin zur Regierung.

Auf dem Land findet ein geringer Anteil der tyvanischen Männer Arbeit in der Rohstoffindustrie. Jedoch werden hier bevorzugt Angehörige anderer Ethnien, vor allem Russen, eingestellt. Gering entlohnte Arbeit schaffen auch Ressourcen wie Holz und Edelpelze. Ergänzt wird dieser eng begrenzte Arbeitsmarkt durch ein wenig Handwerk und durch einen blühenden privaten Handel.

Die hohe Arbeitslosenquote zieht viele Probleme nach sich, deren Opfer wiederum hauptsächlich in der männlichen Bevölkerung zu finden sind. Dazu gehört das schockierende Ausmaß von Suiziden, Alkoholismus und Kriminalität. Erschütternd ist, dass fast jede Familie, mit der ich in Tyva Bekanntschaft geschlossen habe, unter ihren männlichen Mitgliedern Opfer durch Alkoholmissbrauch, durch Mord oder Totschlag (häufig Messerstechereien in Trunkenheit) oder durch Unfälle zu beklagen hat. Die Lebenserwartung in Tyva gehört mit 54 Jahren zu den niedrigsten in Russland, wobei die Lebenserwartung der Männer (1994 unter 50 Jahre) noch weit unter der der Frauen liegt. Es fehlen spürbar Männer in der erwachsenen Bevölkerung, so dass viele Familien von alleinerziehenden Frauen versorgt werden.

Das hohe Maß an Selbstständigkeit der tyvanischen Frauen hat seine Wurzeln in der Geschichte. Tyvanische Familien waren bereits vor dem Anschluss der Republik an die Sowjetunion von Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern bis hin zu einer Dominanz der Familien durch ihre weiblichen Mitglieder geprägt. So sind es auch bis heute die Frauen, die ihre Familien hauptsächlich ernähren und strategische Schritte zu ihrer Lebenssicherung planen und umsetzen.

Bezüglich der eben geschilderten dramatischen Lebensumstände vieler Tyva, stellt sich mir die Frage: Wie halten die Menschen diesen stand? Für die Beantwortung dieser Frage spielt ein Faktor eine wesentliche Rolle, den ich als „soziale Wärme“ bezeichnen möchte und der typisch für den sibirischen und zentralasiatischen Raum ist. Es handelt sich um soziale und verwandtschaftliche Netzwerke sowie gegenseitige Unterstützung, die nicht staatlich verordnet, sondern den Menschen ein lebensnotwendiges Bedürfnis sind und deshalb von den meisten Tyva auf beeindruckende Weise gelebt werden. Eine wichtige Rolle spielen dabei verwandtschaftliche und nachbarliche Hilfeleistungen. Ob man in Steppe und Taiga Gastfreundschaft übt, sich gegenseitig mit Geld oder Lebensmitteln aushilft, einander tatkräftig in der Wirtschaft oder bei der Kinderbetreuung unterstützt oder – als fragwürdige Äußerung – gemeinsam Nächte und Tage durchzichtet, der verwandtschaftliche und soziale Kontext einer Familie ist in Tyva unbedingt verpflichtend und gleichzeitig

als existenzsichernd zu bewerten. Gerade in der Zeit der Russlandkrise, deren Auswirkungen ich während meiner Feldaufenthalte 1995 und 1997 miterlebte, wurden die verwandtschaftlichen und sozialen Netzwerke zur Überlebensnotwendigkeit. In einer Zeit, in der über Monate keine Gehälter ausgezahlt wurden und die finanziellen Reserven der Familien aufgebraucht waren, herrschte in den Städten und Dörfern Tyvas bittere Armut und Hunger. In dieser Zeit ernährten die Nomaden ohne jede Gegenleistung ihre Verwandten und Bekannten in den Städten und Dörfern mit. Nach der Jahrtausendwende, in der Zeit meiner Forschungsaufenthalte 2004–2005, hatten sich die Abhängigkeiten ins Gegenteil verkehrt. Während diejenigen in Wohlstand lebten, die Arbeit in den Städten und Dörfern der Republik gefunden hatten, litten die Hirtennomaden an Viehseuchen und extrem kalten Wintermonaten und waren existentiell auf die finanzielle Unterstützung ihrer Verwandten und Bekannten besonders in den Städten angewiesen. Intensive Netzwerkarbeit und die geschickte Positionierung der eigenen Verwandtschaft in den drei oben genannten Lebensräumen waren in den letzten zwanzig, krisengeschüttelten Jahren für alle Tyva unentbehrlich, nicht nur um Wohlstand zu erreichen, sondern vielmehr um die grundlegendsten Bedürfnisse zu stillen und sich selbst sowie die eigene Familie zu ernähren.

In den letzten zwei Jahrzehnten waren jedoch auch positive Entwicklungen zu beobachten. Besonders die südsibirischen Tyva sind infolge eines überwältigenden Interesses an ihrer traditionellen Kultur durch westliche Medien bekannt geworden. Im Zentrum zahlreicher, häufig romantisierender Berichte stehen der bis heute gelebte Hirtennomadismus, das alltägliche Leben in den Jurten, der lebendige (Neo-)Schamanismus sowie der Oberton- und Kehlgesang. Alle drei Merkmale sind keine absterbenden Relikte, sondern Elemente der gegenwärtig gelebten tyvanischen Kultur. Mit der zunehmenden internationalen Bekanntheit der Tyva kommt es zu einem regen Austausch zwischen Menschen aus der Republik und dem Rest der Welt. Damit verbunden sind Anreize zur touristischen Entwicklung der Region und die Stärkung des kulturellen Selbstbewusstseins vieler Tyva, die sich mit Stolz zu ihrer Kultur bekennen und sie im öffentlichen wie im privaten Raum fördern und pflegen.

Vor allem im deutschsprachigen Raum, aber auch in den USA und Kanada ist heute der tyvanische Schamanismus in breiten Bevölkerungskreisen bekannt. Nicht nur Ausstellungen in Museen und Berichte in Zeitungen, Zeitschriften und im Fernsehen bieten regelmäßig Informationen und Hintergründe zum Thema Schamanismus in der kleinen südsibirischen Republik. Während der letzten beiden Jahrzehnte hat sich zudem eine esoterische Szene entwickelt, die eine Art „modernen“ Schamanismus oder Neoschamanismus, vor allem nach Vorbild des tyvanischen Schama-

nismus, pflegt und auch praktiziert (s. Grünwedel 2008, 2010, 2012 und Voss 2011). Regelmäßig treffen sich westliche Schamanen und schamanismusinteressierte Laien mit tyvanischen Schamanen zu Konferenzen in Europa, Amerika und Tyva. Tyvanische Schamanen reisen häufig nach Europa und Amerika und westliche Schamanismusfreunde besuchen die Republik Tyva mit dem Ziel, Erfahrungen und Wissen auszutauschen und gemeinsam Rituale und Séancen durchzuführen. So sind heute starke Einflüsse der westlichen Schamanismusszene durch den tyvanischen Schamanismus zu beobachten, genauso wie der gegenwärtige tyvanische Schamanismus Einflüsse westlicher Esoterik aufweist.

Die Schamanen der Republik Tyva haben sich auf moderne Weise in mehreren Schamanenvereinigungen zusammengeschlossen. Sie praktizieren für Einheimische und Fremde in speziellen Häusern vor allem in der Stadt und gegen hohe Honorare. Nicht nur aus diesem Grund werden zunehmend kritische Stimmen aus der Bevölkerung laut, die die zunehmende Kommerzialisierung des Schamanismus anprangern und vor einer Entwicklung zum Show-Schamanismus warnen. Nach Meinung einiger Laien verlieren die Schamanen auf diese Weise stark an Glaubwürdigkeit. Diskussionen über „echten“ und „falschen“ Schamanismus bestimmen den Diskurs der religiösen Laien über die Fähigkeiten und den Wert der zeitgenössischen Schamanen. Diesem Thema schließen sich die hier versammelten zeitgenössischen Sagen über historische Schamanen an, die allesamt aus der Motivation heraus erzählt wurden, der Herausgeberin ein Beispiel und ein Bild von „echten“ Schamanen zu geben, wie sie einst unter den Tyva lebten und wirkten.

Ähnliche Entwicklungen interkulturellen Austauschs und zunehmender weltweiter Bekanntheit tyvanischer Kultur lassen sich am Beispiel der Ethno-Musik-Szene beobachten. Der Oberton- und Kehlgesang (*chöömej*), für den die Tyva inzwischen weltweit bekannt sind, findet seine größte Verbreitung und die meisten seiner Vertreter in der Republik Tyva (s. Levin und Süzükei 2006). Inzwischen gibt es zahlreiche tyvanische Bands, die durch Europa und Amerika touren. Tyvanische Musik ist von westlichen Ethno-Musik- und Folklore-Festivals heute nicht mehr wegzudenken, und immer mehr Europäer, Amerikaner und auch Japaner reisen nach Tyva, um diese besondere Kunst des Gesanges zu erlernen.

Die Begeisterung für einige Elemente der tyvanischen Kultur in der westlichen Welt und das mit ihr aufblühende kulturelle Selbstbewusstsein vieler Tyva überblenden die oben genannten Probleme. Doch sind sie ein positiver Anreiz und ein erster Start in eine bessere Zukunft. Die Besonderheiten und die zunehmende Popularität der tyvanischen Kultur fördern seit der Jahrtausendwende wiederum die Entstehung eines „sanften“ Tourismus in der Region. Die zunehmende touristische Erschließung der Republik eröffnet einen neuen und lohnenswerten Arbeitsmarkt für die einheimische Bevölkerung.

An der tyvanischen Kultur ist auch die Wissenschaft interessiert. Die Republik Tyva selbst fördert und finanziert zwei geisteswissenschaftliche Forschungszentren. Zum einen handelt es sich um ein Institut zur Erforschung von Sprache, Literatur und Geschichte (heute: Tyvanisches Institut für geisteswissenschaftliche Forschungen), in dem sich zumeist einheimische Mitarbeiter mit Archäologie, Geografie, Geschichte, Sprache, Literatur und Kultur in der Republik Tyva befassen. Außerdem gibt es das Zentrum für Chöömej-Forschung. Eine Universität und ein archäologisches, historisches und ethnografisches Museum runden die Wissenschaftslandschaft der kleinen Republik ab. Zunehmend wird Tyva auch von westlichen Geisteswissenschaftlern im Rahmen von Forschungsreisen aufgesucht. In und außerhalb von Tyva sind in den letzten zwei Jahrzehnten zahlreiche Publikationen zur Geschichte, Sprache, Literatur und Kultur der Tyva entstanden.

Forschungskontext und Datenerhebung

Eines der Ziele dieser Arbeit war die Erfassung und Beschreibung eines *Modells der Weltinterpretation*, das ich in späteren Kapiteln als *Interaktionsmodell* bezeichnen werde. Drei Arten von Quellen wurden dazu erschlossen und ausgewertet: die Mitteilungen religiöser Laien, die Mitteilungen religiöser Spezialisten sowie schriftliche Quellen, wie sie seit der Angliederung der Republik Tyva an die Sowjetunion (1944) zahlreich als wissenschaftliche Arbeiten vor allem in russischer und in tyvanischer Sprache erschienen sind.

Meine Erfahrungen auf Reisen in den 1990er Jahren zeigen, dass viele Tyva es vorziehen, gegenüber Fremden über die eigene Tradition zu schweigen oder sich in ihren Äußerungen ausschließlich zum Buddhismus oder zum Atheismus zu bekennen. Das Schweigen vieler Tyva hatte seinen Grund in den Erfahrungen, die sie während der Sowjetzeit und auch danach machten. Spätestens seit der Angliederung Tyvas an die Sowjetunion wurde die Rückständigkeit ihres mit Magie und Zauberei in Verbindung gebrachten Glaubens propagiert. Dies geschah im Rahmen von Bildungsveranstaltungen und politischen Schulungen. Sichtbare Zeichen der Lebendigkeit traditioneller religiöser Kultur waren dagegen für Reisende an vielen Orten zu finden. Ob Ritualplätze (*ovaas*), heilige Bäume, heilige Quellen, immer wieder entdeckte man in der tyvanischen Landschaft markante heilige Orte, die, durch bunte Stoffbänder kenntlich gemacht, weithin sichtbar waren. Die große Anzahl solcher Stätten zeugte bereits in den Jahren 1995 und 1997 davon, dass die traditionelle tyvanische Variante des Animismus wieder im Aufleben begriffen ist.

Was während meiner ersten Forschungsaufenthalte in den 1990er Jahren bereits erkennbar war, gleichzeitig aber kaum kommuniziert wurde, erfuhr in den Jahren 2004 und 2005 eine wesentlich freiere und offenere diskursive Behandlung. Nach der Jahrtausendwende war es kein Problem mehr, ausreichend Gesprächspartner

zu finden, die bereitwillig mit mir über die Inhalte des tyvanischen Animismus sprachen. Ich bekam viele Gelegenheiten, nicht nur durch Befragung, sondern auch durch teilnehmende Beobachtung, den Umgang mit ihrer Religion zu verfolgen.

Ich wurde bald darauf aufmerksam, dass es neben den Schamanen auch unter den religiösen Laien Spezialisten gab, die sich bewusst und willentlich in ihren Fähigkeiten ergänzten. Mitmenschen stellten einander ihr religiöses Wissen zur Verfügung und nutzten die verschiedenen Kompetenzen von Bekannten, um ein Höchstmaß an religiöser Absicherung in Alltag, Fest und Ritual zu erreichen. Ob in der Stadt, im Dorf oder in den Nomadenzelten, überall gab es Tyva, die dafür bekannt waren, Lieder, Sprichwörter, Anrufungen sowie Segenssprüche zu sammeln oder selbst zu verfassen. Dabei machte es für den Gebrauch keinen Unterschied, ob es sich um überlieferte oder neue Werke handelte.

Andere Gesprächspartner kannten eine große Anzahl sogenannter „wahrer Begebenheiten“ (tyv. *болган таварылгалар*, zeitgenössische Sagen),²² die sich meist mit Begegnungen zwischen Menschen und nichtmenschlichen Subjekten befassten. Diese Erzählgattung ist dadurch charakterisiert, dass der Erzähler in die Schilderung eines Ereignisses religiöse Deutungen einfließen lässt und so dem Zuhörer den Eindruck einer permanenten Interaktion zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten vermittelt. Das Erzählen sogenannter „Wahrer Begebenheiten“ hält das Interaktionsmodell in den Gedanken der Zuhörer wach, indem Erzählung für Erzählung immer wieder ein achtsamer Umgang mit nichtmenschlichen Subjekten der tyvanischen Welt angemahnt wird.

Weitere Gewährspersonen kannten Methoden des Orakelns und der Zukunftsschau. Sie stellten ihre Fähigkeiten als Ratgeber und Aufklärer über den Willen der Geister und Natursubjekte der Gemeinschaft zur Verfügung.

Nicht zu vergessen sind auch diejenigen Gesprächspartner, die ihr Wissen über die „traditionelle Weltinterpretation“ sehr gut systematisierten. Mit ihnen diskutierte ich schwierige und komplexe Zusammenhänge in der tyvanischen „traditionellen“ Wirklichkeit. Eine Schamanin überraschte mich mit einer Anzahl von Zeichnungen, die sie nach ihren Visionen angefertigt hatte. Ihr einzigartiges Talent schien in der visuellen Umsetzung ihrer Gedanken zu liegen. Einige ihrer Bilder sind hier abgedruckt.

Seit den 1990er Jahren lässt sich in Tyva das Aufblühen des sogenannten Neo-Schamanismus beobachten (s. Grünwedel 2008, 2010, 2012; Johansen 1992, 2001, 2004; Zorbas 2007). Eng verknüpft mit dieser Bewegung ist der Wissenschaftler M. B. Kenin-Lopsan, der Anfang der 1990er Jahre die erste Schamanenvereinigung Düngür („Trommel“) gründete. Kenin-Lopsan sammelte während der Sowjetzeit

²² Eine Sammlung zeitgenössischer tyvanischer Sagen erscheint Anfang 2013: Anett C. Oelschlägel: *Der Taigageist. Berichte und Geschichten von Menschen und Geistern aus Tuwa. Zeitgenössische Sagen und andere Folkloretexte*. Marburg: tectum-Verlag.

Material zu den „traditionellen religiösen Vorstellungen“, die er erst seit der Perestrojka veröffentlichen konnte.²³ Er verfasst seine Werke mit dem Anspruch, seinem eigenen Volk die jahrzehntelang unterdrückte Tradition zurückzugeben. Mit Hilfe seiner Daten gelang es ihm, den Schamanismus in Tyva wiederzubeleben und neue Schamanen auszubilden.

Im Vergleich zu den 1990er Jahren gab es in den Jahren 2004/05 in Kyzyl wesentlich mehr Schamanen. 1995 hatten sie sich in einer Schamanenambulanz organisiert. 1997 gab es bereits zwei und 2004 drei dieser Ambulanzen. Bekannt sind sie unter den Namen: *Düngür* („Trommel“; tyv. *Дүңгүр*), *Tos Déér* („Neun Himmel“; tyv. *Toc дээр*) und *Adyg Ééren* („Bären-Hilfsgeist“; tyv. *Адыг Ээрэн*). Auch haben viele Schamanen nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion Europa und Amerika bereist und von dort Ideen der Esoterik- und New-Age-Bewegung mit nach Tyva gebracht, wo sie diese, angepasst an das „traditionelle Weltbild“, verbreiteten (s. Grünwedel 2008, 2010, 2012). So konnte ich bei mehreren Schamanen Gedanken zu kosmischen Kräften oder außerirdischen Wesen in Mischung mit älterem religiösem Wissen aufzeichnen.

Die ethnografische Erforschung der tyvanischen Kultur hat eine Tradition, die bis zur Angliederung der heutigen Republik Tyva an die Sowjetunion im Jahr 1944 und vereinzelt auch davor (z. B. G. N. Potanin 1881–1883) zurückreicht. Seither sind eine Reihe bedeutender Ethnografien russisch- und tyvanischsprachiger Wissenschaftler²⁴ entstanden, die man zu großen Teilen in Kyzyl einsehen kann. Die Hauptstadt Kyzyl verfügt über mindestens zwei wichtige Bibliotheken, in denen entsprechende Literaturstudien möglich sind: die Bibliothek des Nationalmuseums „60 Recken“ (*Национальный Музей «Алдан Маадыр»*) sowie die Bibliothek des Forschungsinstituts für Geisteswissenschaften der Republik Tyva (*Тувинский Институт Гуманитарных Исследований*), in der die Literatur zur Ethnografie und Ethnologie der Tyva fast vollständig verfügbar ist.

Ergänzung zu den tyvanischen oder russländischen Arbeiten bieten westliche Studien²⁵ sowie einige Kapitel in älteren Monografien (Mänen-Helfen 1931; Leim-

23 Bereits 1987 erschien sein Werk *Ritualpraxis und Folklore der tyvanischen Schamanen* in russischer Sprache.

24 Die wichtigsten Beispiele sind: Arakčaa (1995), Budegeči (1994), D'jakonova, V. P. (1975, 1976, 1977, 1981, 1996, 2005), Kenin-Lopsan (1987, 1993, 1994a, 1994b, 1994c, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2002, 2003, 2005, 2009, 2011), Kuular (1959), Monguš (1994), Potapov (1960, 1963, 1969, 1975, 1996) und Vajnštejn (1961, 1963, 1964, 1972, 1977, 1980, 1984, 1996a, 1996b, 2005).

25 Alphen (1998), van Deusen (2004), Devlet (1998), Diószegi (1962, 1963, 1978), Diószegi und Hoppál (1996), Donahoe (2002, 2003a,b,c, 2004a, 2006a-b, 2008b, 2009), Grünwedel (2008, 2010, 2012), Harva (1938), Johansen (1961, 1992, 1998, 2001, 2003, 2004), Kim und Hoppál (1995), Humphrey (1980, 1989, 1993, 1999), Oelschlägel (2000, 2004a,b, 2005a,b, 2006, 2010a,b), Peters (1993), Purzycki (2010), Tryjarski (2001).

bach 1936; Harva 1938). Einen ersten Impuls zum intensiven Studium in Tyva präsenter Weltinterpretationen und des daraus resultierenden alltäglichen und rituellen Handelns liefern die zahlreichen Aufsätze von Erika Taube.²⁶ Im Rahmen mehrerer Forschungsreisen in den mongolischen Altai, setzte sie sich mit der oralen Tradition, dem Brauchtum, den religiösen Vorstellungen und Handlungsweisen der Dïva (Altai-Tuwiner) auseinander. Die von ihr gesammelten Materialien bieten nicht nur wertvolles Vergleichsmaterial, sondern können einer inhaltlichen Untersuchung der Weltinterpretationen zugrunde gelegt werden.

Eine erste Datenerhebung zum spezifisch tyvanischen Interaktionsmodell von Juli 2004 bis Januar 2005 erfolgte vorwiegend über narrative und themenzentrierte Interviews. Im Verlaufe eines Interviews gab ich meinen Gesprächspartnern häufig einzelne zentrale Begriffe vor und ließ mir diese von ihnen in eigenen Worten erklären. Dazu gehörten „Natur“ (tyv. *бойдүс*), heilig/geweiht (tyv. *ыдык*), „reine Erde“ bzw. Wildnis (tyv. *арыг чөр*), heilige Orte (tyv. *ыдык чөр*) oder verschiedene Geister (tyv. *ээлөр, ээрөн, албыс, шулбус, аза, бүк, диирең, чөткөр*). Je nach Neigung und Vorlieben konnten meine Gesprächspartner auch Gedichte, Lieder, Segenssprüche oder Anrufungen (tyv. *алгыштар*) zu meiner Textsammlung beitragen. Daneben zeichnete ich zahlreiche der bereits erwähnten „wahren Begebenheiten“ (tyv. *болган таварылгалар*, zeitgenössische Sagen) auf. Besonders letztere ermöglichen mir einen aufschlussreichen Zugang zu den spezifisch tyvanischen Inhalten des Interaktionsmodells und zu der aus diesem Modell schöpfenden Gedankenwelt religiös aktiver Tyva.

Im Verlaufe einer weiteren Forschungsphase von Mai bis Oktober 2005 sammelte ich das grundlegende Material für eine Beschreibung pluraler Weltinterpretationen. Meine Aufmerksamkeit richtete sich auf die Flexibilität und Veränderlichkeit dessen, was als „wahr“ kommuniziert und in Handlungen wie im Verhalten einzelner Tyva zum Ausdruck kommt.

Zunächst wurden vor allem Widersprüche zwischen der Selbstdarstellung vieler Tyva und ihrem sichtbaren Verhalten aufgezeichnet und untersucht. Ziel war es, die Selbstdarstellung (Ideal- oder Sollzustand) mit dem beobachtbaren Verhalten (Praxis) zu vergleichen. Dabei wurde schnell klar, dass beide von einer Übereinstimmung weit entfernt sind. Während sich der mir gegenüber erklärte Sollzustand in Form eines Bekenntnisses meines Gesprächspartners meist ausschließlich an einem Modell der Weltinterpretation orientierte, zeigte sich bald, dass sich in der beobachtbaren Praxis der angewandten Weltinterpretationen verschiedene Modelle mischen und ergänzen. Ich konzentrierte mich weiter auf die Untersuchung der parallelen Existenz der betroffenen Modelle und darauf, wie man sie flexibel zum Ein-

²⁶ Taube, E. (1972, 1974a/b, 1977a, 1978, 1981a/b/c, 1992, 1994a/b, 1995, 1996a/b, 1997, 2000, 2004, 2007, 2008).

satz bringt, zwischen ihnen wechselt und sie kombiniert. Ich achtete auf Deutungen und Interpretationen von Geschehnissen, auf Handeln und Verhalten in charakteristischen Situationen und versuchte herauszufinden, wann eine Mischung oder ein Wechsel beider Modelle vorliegt. Da sich meine Forschungspartner in Tyva ihrer pluralen Weltinterpretationen nur ansatzweise und begrenzt auf wenige typische Situationen bewusst waren, stellte sich bald heraus, dass der flexible Umgang mit beiden Modellen mittels Befragung kaum zu erschließen war, sondern nur beobachtet werden konnte. Die zweite Forschungsphase erforderte deshalb von mir, Distanz zum Geschehen einzunehmen und miterlebte Ereignisse nachträglich erneut zu reflektieren und analysieren. Nachdem ich eine größere Anzahl charakteristischer Situationen zusammengetragen hatte, die beide Modelle in Ergänzung oder einen Wechsel der Modelle zeigten, ließen sich Regelmäßigkeiten erschließen, die der parallelen Existenz und dem flexiblen Einsatz beider Modelle zugrunde liegen. Die genaue Beobachtung und eine gründliche nachträgliche Analyse vieler Ereignisse, die mich meine tyvanischen Gewährsleute an ihrer Seite miterleben ließen, offenbarten mir nach und nach die Regeln spezifisch tyvanischer, pluraler Weltinterpretationen, wie sie im Folgenden niedergeschrieben sind.

Auf den folgenden Seiten finden sich zahlreiche Texte, die ich in den Jahren 2004 und 2005 in tyvanischer oder in russischer Sprache aufzeichnen, transkribieren und übersetzen konnte. Es handelt sich um Informations- oder Interviewzusammenfassungen, *Wahre Begebenheiten* (tyv.: *болган таварылгалар*, Ereignis- bzw. Erlebnisberichte, zeitgenössische Sagen), Gedichte, Lieder, Segenssprüche, Anrufungen, mythenähnliche Kurzerzählungen und Märchen. Die nahezu vollständige Textsammlung mit den Originaltexten in tyvanischer (tuwinischer) oder in russischer Sprache findet sich in folgender Publikation:

Anett C. Oelschlägel: *Der Taigageist. Berichte und Geschichten von Menschen und Geistern aus Tuwa. Zeitgenössische Sagen und andere Folkloretexte / Дух-хозяин тайги – Современные былины и другие фольклорные материалы из Тувы / Тайга ээзи – Болган таварылгалар болгаш Тывадан чыгдынганд аас чогаалының өскедаа материалдары*. Marburg: tectum-Verlag. (ca. 220 Textseiten; Dreisprachig: Deutsch, Tuwinisch und Russisch; fünf Tuschezeichnungen von Valerij Nikolaevič Elizarov; zwei Karten, zur Veröffentlichung angenommen, erscheint Anfang 2013).

Jedem Text stehen genaue Informationen über den Forschungspartner voran, der ihn meiner Arbeit beigesteuert hat. Die einzelnen Personen wurden von mir mit persönlichen Daten erfasst aber namentlich anonymisiert. Der Schlüssel, nach dem eine Person im Text der Arbeit verzeichnet wurde, sieht wie folgt aus:

1. interner Schlüssel zum Auffinden des Textes (z.B. AL 4 bedeutet die vierte Geschichte über *albys*)
2. Ersatz des Personennamens und Geschlecht: Gesprächspartner/in
3. Alter
4. der zur Zeit praktizierte Beruf bzw. Ausbildung bei Schülern und Studenten
5. Wohnort: Damit ist der Ort gemeint, an dem eine Person die meiste Zeit des Jahres verbringt. Viele Tyva wohnen an verschiedenen Orten. Das betrifft vor allem diejenigen, die sich mit Verwandten in die Viehhaltung teilen, d.h. einen Teil des Jahres bei den Herden und einen Teil in Dörfern und Städten zubringen.
6. Selten wird der Wohnort mit zusätzlichen Angaben ergänzt, z.B. dem Platz des Weidelagers.
7. Das Gebiet, in dem sich der Wohnort befindet.
8. Datum der Datenaufnahme
9. Ort der Datenaufnahme
10. Thema der Datenaufnahme

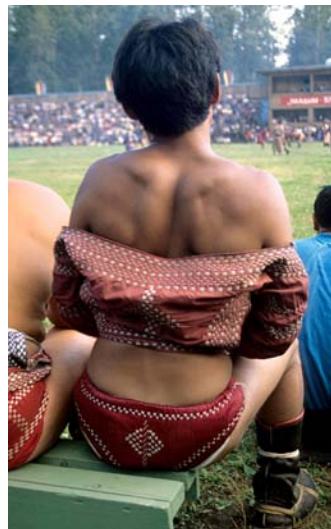
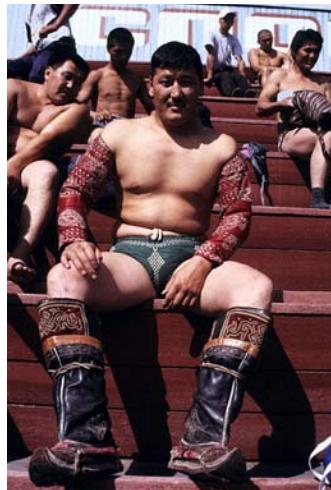
**Soziales Leben:
Das Naadym-Fest**



Abb. 1: Der weißbärtige Alte schenkt den Tyva Fruchtbarkeit und Wohlstand. Als Skulptur im Park von Kyzyl ist er beliebtes Fotoobjekt mit Kindern (2004).



Abb. 2-4: Zum Fest erscheinen viele Tyva hoch zu Ross und in traditionellem Gewand (Kyzyl, 2004).



Zu den Festspielen gehören Ringen, Reiten und Bogenschießen.

Abb. 5-9: Tyvanische Ringer (Kyzyl, 1997)





Abb. 10: Der Sieger eines Ringkampfes tanzt den Adlertanz um die tyvanische Flagge (Mugur Aksy, Möngün Tajga, 2004).



Abb. 11: Ringkämpfe sind nicht nur unter Menschen beliebt. Zu vielen festlichen und rituellen Anlässen werden sie als Unterhaltungssopfer für die Geister ausgetragen. Die besten Ringer verdanken ihre Fähigkeiten der Begabung durch die Herrengeister dieses Sportes (Mugur Aksy, Möngün Tajga, 2004).





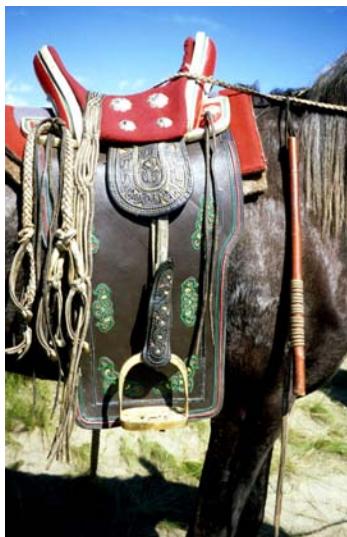


Abb. 12-16: Weitere beliebte Unterhaltungsopfer an die Geister sind die zahlreichen Pferderennen zu festlichen und religiösen Anlässen (Kyzyl, 1997).

Abb. 17: Tyvanischer Holzsattel (Kyzyl, 1997).



Abb. 18-21: Das alljährliche Naadym-Fest wird untermauert mit Musik und Tanz. Viele Künstler, die zu diesem Ereignis auftreten, genießen internationale Bekanntheit (Kyzyl, 1997).





Abb. 22: Sommerweidelager in der Baj-Tajga (2005). Abb. 23: Blick in eine Jurte des Toolajlyg (2005)





Abb. 24: Winterweidelager in der alten Baza der Toolajlyg-Kooperative in der Möngün Tajga (2004).

Abb. 25: Winterweidelager mit Wohnhaus und Jurte am Ak-Baštyg bei Mugur Aksy (2005).





Abb. 26-29: Abbau und Transport einer Jurte im Toolajlyg in der Möngün Tajga (2005, Abb. 28: 2004).







Abb. 30: Die Schulferien verbringen viele Kinder aus Dorf und Stadt in den Jurten ihrer Verwandten (Toolajlyg, Möngün Tajga, 2005).

Abb. 31: Im Herbst legen die Hirten ihren Wintervorrat an Fleisch an (Kyzyl, 1995).





Abb. 32-33: In der unwegsamen Taiga müssen die Nomaden ihr Auto beherrschen und reparieren können (Süt Chöl, 2004).



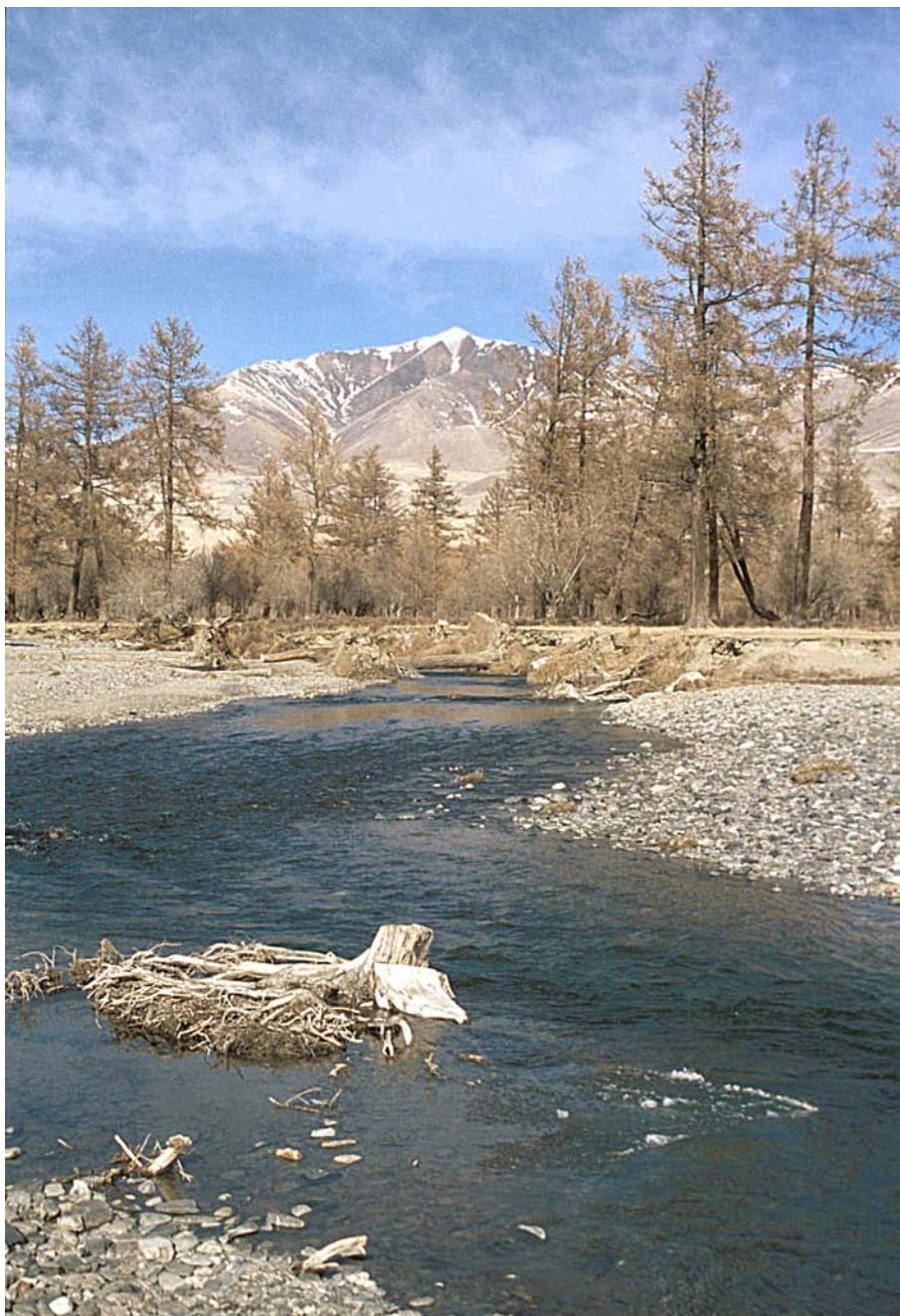


Abb. 34: Der Fluss Mugur bei Mugur Aksy in der Möngün Tajga (2005).



Abb. 35: Zur Gastfreundschaft gehört unbedingt ein Schlachtesen (Toolajlyg, Möngün Tajga, 2005).

THEORIE:

PLURALE WELTINTERPRETATIONEN

Unter dem Titel *Plurale Weltinterpretationen* ist der Versuch zusammengefasst, das menschliche Selbstverständnis in der Welt am Beispiel der Tyva Südsibiriens zu beobachten und zu beschreiben. Wie sehen die Tyva sich selbst, ihre Rollen und Funktionen sowie ihre Rechte und Pflichten als Menschen in ihrer Alltagswelt? Wie setzen sie sich mit dem auseinander, was sie als nichtmenschliche Bestandteile ihrer Alltagswelt umgibt? Wie deuten sie, was sie täglich erleben und was ihnen in Freud und Leid widerfährt? Wie planen, entscheiden und begründen sie ihr tägliches Handeln und Verhalten? Welchen Herausforderungen, welchen Gefahren sehen sie sich täglich ausgesetzt, und welche Sicherheiten erfahren sie?

Zur Klärung dieser Fragen wurde es notwendig, aus der vielseitigen und vielschichtigen Wirklichkeit eine abstrakte und doch flexible Ordnung herzuleiten, die Konturen sichtbar werden lässt und die als Modell eine Beobachtung und Beschreibung der Weltinterpretationen überhaupt erst möglich macht.

Von Tradition und Moderne zu Pluralen Weltinterpretationen

Ausgangsprobleme dieser Studie waren die in Tyva allgegenwärtige Gleichzeitigkeit von Tradition und Moderne²⁷ sowie die von vielen Tyva offen diskutierten Widersprüche zwischen beiden. Im Folgenden möchte ich mich mit den Begriffen „Tradition“ und „Moderne“ auseinandersetzen, wie sie von den Tyva und in der russländischen Ethnografie gebraucht werden. Auf dieser Grundlage möchte ich erklären, warum ich auf beide Begriffe als zentrale Kategorien in dieser Arbeit verzichte.

Das wohl wichtigste Anliegen vorliegender Arbeit war eine Darstellungsweise gelebter Weltinterpretationen, die sich nicht auf ein Modell der Weltinterpretation beschränkt und dessen in derselben Kultur verankerten Alternativen außerhalb der Beschreibung belässt. Vorliegendes Buch ist ganz im Gegenteil das Ergebnis eines Versuchs, die Pluralität von Modellen der Weltinterpretation innerhalb einer Kultur und anhand des Deutens, Handelns und Verhaltens von Einzelpersonen widerzuspiegeln. Im Folgenden wird deshalb erläutert, welche Begriffe die von mir gewählte, erweiterte Perspektive erfordert und wie es zu deren Bildung kam.

Der Begriff „Tradition“ wird im tyvanischen Verständnis im Sinne des „konventionellen Traditionsbegriffes“ bei Handler und Linnekin (1984: 286) als ungebrochene Kontinuität kultureller Esszenen gebraucht: „The prevailing conception of tradition,

²⁷ Moderne Vorstellungen (Russ.: *sovremennye predstavlenija*) oder das moderne Weltbild (*sovremennoe mirovozzrenie*) wie traditionelle Vorstellungen (*tradicionnye predstavlenija*) oder das traditionelle Weltbild (*tradicionnoe mirovozzrenie*) sind im Folgenden als von den Tyva selbst gewählte emische Kategorien zu verstehen.

both in common sense and in social theory, has envisioned an isolable body or core of unchanging traits handed down from the past.“ Das bedeutet, Tradition sei der Kern einer Kultur, der unverändert und kontinuierlich von der Vergangenheit in die Zukunft weitergegeben wurde. In Bezug auf diese naturalistische Sicht der Tradition geben beide Autoren zu bedenken (ebd.): „Tradition is a symbolic process [and] an assigned meaning.“ („Tradition ist ein symbolischer Prozess und eine zugewiesene Bedeutung.“) Dieses Verständnis des Begriffs basiert auf der Einsicht, dass die Vergangenheit stets in der Gegenwart konstruiert sei (ebd.). In diesem Sinne legen auch meine eigenen Beobachtungen in Tyva nahe, „Tradition als Erfindung“ zu verstehen (u. a. nach Hobsbawm und Ranger 1992). So wird klar, wie sich das, was wir gemeinhin als „Tradition“ bezeichnen, permanent wandelt und wie schwer es deshalb ist, historische Kulturelemente von jüngeren zu unterscheiden. Die Verwendung der Konzepte „Tradition“ und „Moderne“ nicht nur in der russändischen Alltags- und teilweise auch Wissenschaftssprache übergeht häufig die Tatsache, dass sich sowohl „traditionelle“ als auch „moderne“ Kulturelemente stets weiterentwickeln und äußeren Einflüssen ausgesetzt sind. Wie Bernard Cullen (2003: 218) erläuterte: „Traditionen sind im wesentlichen nicht statisch. [...] Traditionen sind dynamische kulturelle Gebilde im Zustand konstanter Veränderung. Sie sind einem fortwährenden Hagel sich wandelnder Einflüsse ausgesetzt, sowohl von innen wie von außen, von denen sich die gegenwärtige Trägergeneration manche gleichsam zu eigen macht und in die Tradition integriert.“

Die Lebendigkeit dessen, was die Tyva selbst als „Tradition“ bezeichnen, zeigt sich in seiner sichtbaren Anwesenheit.²⁸ Dennoch ist sie kein Garant für den Anspruch auf Vollständigkeit, den man an eine „Kultur“ hat. Auf der Suche nach „der traditionellen Kultur“ der Tyva ergibt sich das Problem, das sie nicht als geschlossenes Ganzes erscheint. Die „tyvanische Tradition“ stellt sich als ein längst nicht alle Lebensbereiche eines Tyva umfassendes, lückenhafes Sammelsurium von Artefakten, Verhaltensnormen, Erklärungsmustern und Praktiken dar, die vor allem in rituellen Zusammenhängen wichtig werden. Um die „traditionelle Kultur“ der Tyva als Gesamtheit beschreiben zu können, wäre deshalb eine Rekonstruktion „ursprünglicher“ Tradition und eine Ergänzung gegenwärtiger Tradition notwendig gewesen. Dem entgegen stand jedoch mein Ziel, einer Beschreibung der gegenwärtigen Situation tyvanischer Weltinterpretation.

28 Dazu gehören z. B. traditionell lebende Hirtennomaden (*malčyn*) mit Herdenvieh (*mal*) und Jurten (*ög*), traditionelle Werkzeuge für die Subsistenzwirtschaft und religiöse Gegenstände, traditionelle Nahrungsmittel (z. B. *ak čem* – weiße Speisen bzw. Milchprodukte, *uža* – Fettsteiß des tyvanischen Schafes), traditionelle Kleidung bei festlichen Anlässen oder seltener auch im Alltag (z. B. *ton* – tyvanischer Mantel, *bört* – tyvanische Mütze, *kadyg idik* – tyvanische Stiefel mit hoch gebogener Spitze), traditionelle Dinge, Landschaftsmerkmale mit religiöser Bedeutung (z. B. *aržaan* – Heilquelle, *ydyktyg yjaš* – heiliger Baum, *dag* – Berg, *art* – Pass und *chem* – Fluss) und Ritualplätze (*ovaal*) für die Verehrung der „Herrengeister“ (*éé*, pl. *éeler*).

Die Arbeit begann mit intensivem Literaturstudium internationaler,²⁹ deutscher³⁰ und russländischer³¹ Publikationen. Mein Ziel einer Klärung gegenwärtiger tyvanischer Weltinterpretation geriet jedoch bald in Widerspruch zur historisch-vergleichenden Methode vor allem der deutschen und russländischen Publikationen, die mir einen Weg zu einer aufbauenden Studie über die Tyva gewiesen hatten. Dabei werden zur Erklärung empirischer Daten zum einen historische herangezogen, die heute nicht (mehr) belegt werden können, und zum anderen werden sie durch das Wissen über benachbarte und/oder kulturell nahe stehende Ethnien ergänzt, das heute vor Ort nicht (mehr) nachweisbar ist. Besonders, wenn sich der Sinn hinter sogenanntem „traditionellem Handeln“ und „traditionellem Deuten der Welt“ aus gegenwärtiger Beobachtung nicht mehr erschließen lässt, wird dieser durch Einbezug zeit- oder ortsfremder Daten geklärt. Die historisch-vergleichende Methode findet demnach ihren besonderen Wert in der Erforschung von traditionellen Kulturelementen. Für die Darstellung der gegenwärtigen Situation, wie ich sie im Sinn hatte, eignet sie sich m. E. jedoch nicht.

Zum einen wollte ich die an den tyvanischen Akteuren beobachteten Erklärungs-, Handlungs- und Verhaltensmuster nicht durch einen intuitiven und notwendig subjektiven Filter betrachten, der es mir ermöglicht hätte, die sogenannte tyvanische Tradition von sogenannten modernen russischen oder anderen Einflüssen zu bereinigen. Andererseits erschien es mir nicht gerechtfertigt, die durch eine selektive Auswahl entstandenen Lücken in der Beschreibung und Erklärung des gegenwärtigen Alltags mit Kulturelementen auszufüllen, die zwar in älteren Arbeiten beschrieben wurden, heute aber nicht (mehr) feststellbar sind, oder die bei Nachbarvölkern zu beobachten, heute aber nicht (mehr) bei den Tyva anzutreffen sind. Denn so wäre m. E. „gegenwärtige Tradition“ als ein unrealistisches Patchwork oder eine Collage künstlich von mir zusammengefügt worden. Beide Versuche hätten dazu geführt, dass ich gezwungen gewesen wäre, aktuell zusammenwirkendes Kulturgut zu trennen und historisch oder geografisch getrenntes Kulturgut zusammenzuführen. Beide Versuche hätten die von mir angestrebte Gegenwartsbeschreibung und -analyse verhindert.

29 Alphen (1998), Chevalier (2010), Devlet (1998), Diószegi (1962, 1963, 1978), Diószegi und Hoppál (1996), Furst (1998), Peters (1993), Pimenova (2009), Purzycki (2010), Humphrey (1980, 1989, 1999).

30 Grünwedel (2008, 2010), Harva (1938), Johansen (1961, 1967, 1992, 1998, 2001, 2003, 2004), E. Taube (u. a. 1972, 1974a/b, 1977, 1981a-c, 1990, 1992, 1994a/b, 1995, 1996a,b, 1997, 2000, 2004, 2007, 2008).

31 Die wichtigsten Beispiele sind: Arakčaa (1995), Arapčor (1995), Budegeči (1994), D'jakonova (1975, 1976, 1977, 1981, 1996, 2005), Kenin-Lopsan (1987, 1993, 1994a/b/c, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2002, 2003, 2005, 2009, 2011), Kurbatskij (2001), Kuular (1959), Mannaj-ool (2004), Mongush (1992, 1994, 2001), Potapov (1960, 1963, 1966, 1969, 1975, 1996), Tryjarski (2001), Weinstein [Vajnštejn, Wajnschtejn, Weinshtein] (1964, 1972, 1977, 1980, 1984, 1996a/b, 2001, 2005).

„Tradition“ und „Moderne“ sind in Tyva zudem keine wertfreien Begriffe. Sie stehen auf der einen Seite für einen impliziten Zeitbezug. Der Begriff „traditionell“ ist auf eine Existenz und Kontinuität seit der Vergangenheit bezogen. Dagegen wird der Begriff „modern“ gern als „neu“; „neuzeitlich“; „gegenwärtig“, „westlicher oder russischer bzw. sowjetischer Einfluss“ übersetzt. Auf der anderen Seite kommt es häufig zu Auf- und Abwertung des einen Modells aus der Sicht des anderen. Die sogenannte „moderne“ Sicht sieht sich selbst als „aufgeklärt“ bzw. „rational“ und wertet die „Tradition“ als mit „irrationalen Glaubensvorstellungen verbunden“ ab oder romantisierend als „ursprünglich“ und „unverdorben“ auf. Dagegen schätzt die traditionelle Sicht die Moderne „als Anmaßung des Menschen gegenüber allen nichtmenschlichen Instanzen“ ein, die das menschliche Leben mitbestimmen.

„Traditionelle“ oder „moderne Lebensweise“ werden nach wie vor von vielen Autoren gern einzelnen Personen oder Personengruppen als ausschließliche zugeordnet. Eine solche Identifizierung einer Person mit einer bestimmten Lebensweise entspricht aber nach meinen Beobachtungen schon deshalb nicht der Realität, weil es im gegenwärtigen Tyva keine alle Lebensbereiche umfassende Tradition gibt. Statt dessen erschien es mir häufig, als sehen sich die Tyva in der Situation, eine Auswahl aus einer Vielzahl von Alternativen treffen zu müssen, um eine aktuelle Situation angemessen bewältigen zu können.

Nicht nur wegen der Lückenhaftigkeit in Bezug auf den gegenwärtigen tyvanischen Alltag, sondern auch und vor allem wegen der für viele Tyva typischen Inkonsistenz, die sie sowohl in ihren Meinungen als auch in ihrem Verhalten und Handeln zeigen, erschien mir eine Untersuchung der gegenwärtigen „traditionellen Umweltwahrnehmung“ der Tyva bald als nicht realisierbar. Trotz guter Kenntnisse über die sogenannte tyvanische Tradition schienen jene Tyva, die sich an meiner Arbeit beteiligten, in ihrem täglichen Verhalten und in ihrer sozialen Interaktion und Kommunikation wenig geneigt, sich stets und konsequent an die durch „*ihre* traditionelle Kultur“ vorgegebenen Deutungs- und Handlungsmuster zu halten.

Das Rätsel, warum sich Menschen nicht oder nur teilweise an die ihnen vorgegebenen *kodifizierten* (orale und schriftliche Überlieferungen) und *sozialen Normen* (soziale Erwartungen an das Verhalten des Einzelnen) der Tradition halten, d.h. warum sich das Verhalten (*die Praxis*) in vielen Fällen von den *normativen Vorgaben* unterscheidet, lässt sich m.E. nur dadurch lösen, indem man in die wissenschaftliche Beschreibung von menschlichem Verhalten und menschlichem Interpretieren der Welt die Möglichkeit von Pluralität einfließen lässt. Die Abweichungen zwischen Norm und Praxis wären dann darauf zurückzuführen, dass in menschlichen Gesellschaften nicht nur ein normatives Modell existiert, sondern verschiedene, einander widersprechende Modelle (verschiedene Sollzustände). Die Praxis ergibt sich situa-

tional und kontextbezogen aus einer Mischung oder Ersetzung der verschiedenen normativen Modelle, die in eine Interpretations-, Handlungs- und Verhaltensentscheidung mit einbezogen werden.³²

Damit rückte die Beobachtung des Zusammenhangs ins Zentrum meiner Aufmerksamkeit. Vorliegende Studie ist ein Versuch, die pluralen Weltinterpretationen der Tyva als in sich flexibles Gefüge verschiedener Modelle der Weltinterpretation zu betrachten. So konnten „Tradition“ und „Moderne“ gleichwertig berücksichtigt und eine intuitive und subjektive Auslese meiner tagtäglichen Beobachtungen und meines Materials vermieden werden.

An die Konkretisierung dieser Zielsetzung schloss sich eine Reihe weiterer Entwicklungen des Projekts an. Durch die Entdeckung verschiedener gleichzeitiger und gleichwertiger Interpretationsmodelle der Welt verschob sich die zentrale Fragestellung, weg von der ausschließlichen Beschreibung tyvanischer Tradition und hin zur Darstellung pluraler Weltinterpretationen. Der zeitliche Rahmen des Projekts (36 Monate) gab dabei die Beschränkung auf zwei Interpretationsmodelle vor. Bei meiner Auswahl handelt es sich um solche, die als Teilmengen von Schütz' *Wirklichkeit des Alltags* („world of daily life“, Schütz 1945: 533) identifiziert werden können (Schütz 1971b: 394). *Die Wirklichkeit des Alltags* ist diejenige, die allen anderen Wirklichkeiten zugrunde liegt. Sie verkörpert die Normalität und steht grundlegend vor anderen spezifischeren Wirklichkeiten, wie beispielsweise die Wirklichkeit der Naturwissenschaft, der Religion, des Traumes, des Wahnsinns, des Schauspiels und der Kunst.

Ausgangs- und Arbeitsbegriffe waren die tyvanischen Formen der modernen Weltinterpretation und der traditionellen Weltinterpretation. In Anlehnung an diese Arbeitsbegriffe abstrahierte ich aus meinen Daten zwei Modelle der Weltinterpretation und benannte sie nach ihren wesentlichsten strukturellen Merkmalen als *Interaktionsmodell* und *Dominanzmodell*. Die Modelle sind nicht mit den Begriffen „Tradition“ und „Moderne“ gleichzusetzen, auch nicht mit den Begriffen „tyvanische Tradition“ und „Moderne“. Eher sind sie als Modelle der Weltinterpretationen zu verstehen, die den Menschen allgemein sind und aus denen weltweit traditionelle und moderne Modelle der Weltinterpretation schöpfen. In Bezug auf die Bevölkerung Tyvas entlehnt die spezifisch tyvanische Moderne ihre „Routinen“ (Rezepte zur Lösung von Routineproblemen, s. Berger und Luckmann 1980) vorwiegend dem Dominanzmodell, während die tyvanische Tradition fast ausschließlich Bezug auf das Interaktionsmodell nimmt. Aus diesem Grund erscheint es mir legitim von der

³² Wie Seiwert (2005) am Beispiel des Vinaya in China zeigt, ist die Existenz intersubjektiver „kodifizierter“ und „sozialer Normen“ innerhalb einer Kultur (Soll-Zustand) keine hinreichende Bedingung für deren Einhaltung in der Praxis (Ist-Zustand).

Existenz eines *spezifisch tyvanischen Dominanzmodells* und eines *spezifisch tyvanischen Interaktionsmodells* zu sprechen. Zwischen beiden Modellen habe ich als Instrument der Datenerhebung eine künstliche und durchlässige Grenze gezogen, die man zwar einerseits als intuitiv und subjektiv betrachten kann, die aber andererseits nicht dem Auslesen und Weglassen dient, sondern lediglich eine Trennung ermöglicht, die eine spätere Darstellung des Ganzen als Gefüge pluraler Weltinterpretationen erleichtern sollte.

Interaktions- und Dominanzmodell: Zwei Modelle der Weltinterpretation

Das beobachtbare alltägliche Leben vieler Tyva kennt keinen ausschließlichen Maßstab und keine Entscheidung zwischen einem Leben nach der Tradition oder nach modernen Vorgaben. Sowohl moderne als auch traditionelle Kulturelemente stehen gleichermaßen zur Verwendung bereit. Sie genießen ähnliche Akzeptanz und haben jeweils ihren eigenen Wert für die Bewältigung einer anstehenden Lebenssituation. Es scheint, als würden die Tyva jederzeit und nach Bedarf in eine randvoll mit traditionellen und modernen Kulturelementen angefüllte Kiste greifen und sich dasjenige Deutungs- und Verhaltensmuster herausnehmen, das ihnen in ihrer aktuellen Situation geeignet erscheint. Auf den ersten Blick entsteht ein bunter Mix aus Deutungen, Handlungen und Verhaltensweisen, die oft nur schwer zueinander in Beziehung zu setzen sind, solange der Wissenschaftler nicht versucht, sie nach eigenen, ethischen Begriffen und Modellen zu ordnen.

Die Einführung und Definition der Begriffe „Dominanz- und Interaktionsmodell“ stellt einen solchen Versuch klärender Abstraktion dar. Aus der Fülle der Daten wurden die strukturellen Merkmale beider Interpretationsmodelle abstrahiert. Wegweisend dafür waren die *Akteur-Netzwerk-Theorie* (zusammengefasst in Belliger und Krieger 2006, Law und Hassard 1999), Ingolds *Organismen-Personen* (2000, 2002) und Spittlers *interaktives Paradigma der Arbeit* (2003).

Das Dominanzmodell entspricht dem cartesianischen Denken bzw. dem *cartesianischen Dualismus* (Bargatzky 2007: 61f.). Dieses trennt nach René Descartes (1596–1650) „Menschengeist“ (das Mentale, *res cogitans*) von allem außerhalb des „Menschengeistes“ bloß Existierendem (das Physische, *res extensa*) und erklärt letztere zu passiven Objekten menschlichen Wirkens. Die Gegenüberstellung des mit Vernunft und Verstand begabten Menschen und allem rein und ausschließlich Existierendem zeigt folgende Wesenszüge: (1) Es trennt den Menschen von seiner Umwelt und zeigt ihn ihr gegenüber. Damit schafft es eine Dichotomie zwischen Mensch und Umwelt. (2) Es unterscheidet zwischen aktivem Handlungssubjekt (Mensch) und den passiven Objekten menschlichen Handelns (Bestandteile der nichtmenschlichen Umwelt).

Die Handlung vollzieht sich vom Subjekt zum Objekt. (3) Die nichtmenschlichen Bestandteile der Umwelt folgen Naturgesetzen. Der Mensch ist in der Lage, die Gesetze der Natur zu erkennen und sie für sich nutzbar zu machen. (4) Interaktionen sind nur zwischen Subjekten (Menschen) möglich. Als Grenzfälle können die Instinkte der Tiere betrachtet werden, die dem modernen Menschen den Anschein von Interaktionen zwischen Mensch und Tier vermitteln. (5) Die nichtmenschlichen Bestandteile der Umwelt besitzen keine Vernunft, keinen Willen und keinen Verstand. Die Fähigkeit zur bewussten und willentlichen Gestaltung des menschlichen Lebens liegt allein bei den Menschen, auch wenn sie durch verstehbare Naturgesetze begrenzt ist. (6) Gestaltet der Mensch sein Leben, dann gestaltet er seine Umwelt mit. Nur falsches Verständnis von natürlichen Zusammenhängen führt dazu, den Menschen bei seinem Gestaltungsstreben zu hemmen.

Mit genannten Merkmalen kann man das Dominanzmodell in eine Definition fassen. Sein für dieses Projekt interessantestes strukturelles Merkmal ist die *menschliche Dominierung der Umwelt, bestehend aus eher passiven Objekten menschlichen Wirkens*.

Dem Dominanzmodell steht das *Interaktionsmodell* gegenüber, das als *Interaktionen in einer den Menschen ein- und umschließenden Welt, bestehend aus menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten* beschrieben werden kann. Es hat folgende Merkmale (1) Es betrachtet den Menschen als einen integralen Teil der Welt. (2) Dabei stehen neben dem Menschen auch nichtmenschliche Subjekte. (2.1) Am spezifisch tyvanischen Beispiel gelten, neben dem Menschen, auch Geister und Götter, Tiere und Pflanzen, Gebrauchsgegenstände, Werkzeuge und Maschinen, Landschaftsmerkmale, religiöse Energien und Kräfte als wirkende Subjekte. (3) Menschliche und nichtmenschliche „Partner“ oder „Akteure“ (Belliger und Krieger 2006), die von Latour (2000) als ‚Kollektiv‘ bezeichnet werden, interagieren miteinander. Der Begriff „Interaktion zwischen Subjekten“ ist somit nicht allein auf Menschen bezogen. (4) Auch nichtmenschliche Subjekte können über ein Bewusstsein verfügen. Jedoch wird nicht allen diesen Subjekten ein Bewusstsein zugeschrieben, das dem menschlichen Bewusstsein ähnlich ist. Dennoch können alle Subjekte, menschliche wie nichtmenschliche, als in Interaktionen wirksam beschrieben werden. (4.1) Am tyvanischen Beispiel erscheinen Geister und Götter ohne Willen, Verstand, Vernunft und ohne bewusstes Handeln unvorstellbar. Möglich ist auch eine solche Einschätzung von Tieren und Pflanzen, wenn sich z.B. ein Jäger bei einem getöteten Tier oder ein Holzfäller bei einem gefällten Baum entschuldigt, um negative Konsequenzen seiner Tat zu vermeiden. (5) Die Subjekte der Welt können einander überlegen, gleichberechtigt und unterlegen sein, in Abhängigkeit von der Situation, in der eine Interaktion stattfindet. (5.1) Die Subjekte des spezifisch tyvanischen Interaktionsmodells stehen in einer Art Hierarchie, mit den Göttern und Geistern an erster und

den Menschen an zweiter Stelle. Parallel stehen die Energien und Kräfte, die ohne Bewusstsein auf alle Bestandteile der Welt wirken. Die Wild- und Haustiere, die Pflanzen, die Bestandteile der Landschaft und die Gebrauchsgegenstände scheinen dagegen den Menschen und Geistern sowie den Energien und Kräften untergeordnet. (5.2) Genannte Rangfolge ist nicht absolut. So kann es sein, dass ein Baum sich nicht fällen oder ein Wildtier sich nicht erjagen lassen möchte und deshalb einem Tyva Hindernisse in den Weg legt.

Die Definitionen beider Modelle der Weltinterpretation enthalten eine Trennung von Struktur und Inhalt. Inhalt ist, was Schütz und Luckmann ([1975] 2003: 657) als „intersubjektive symbolische Bedeutungen“ bezeichnen, die sowohl von Kultur zu Kultur als auch historisch spezifisch sind. Sie weisen eine außerordentliche „Vielfalt gesellschaftlich-geschichtlicher Formen“ auf (ebd.). Während sich die Inhalte eines Interpretationsmodells in einem permanenten Prozess der Veränderung, Entwicklung, Erneuerung und Beeinflussung befinden, erscheinen die Strukturen beider Modelle dagegen als global und überzeitlich stabil.

Dazu zwei Beispiele:

(1) Der permanente Veränderungsprozess von Inhalten eines Modells der Weltinterpretation zeigt sich beim Vergleich älterer und jüngerer ethnografischer Arbeiten zum tyvanischen Weltbild. Ältere Quellen³³ sprechen von der Annahme einer mehrschichtigen Welt, bestehend aus Ober-, Mittel- und Unterwelten. Diese Gestalt der Erde ist bis heute in Tyva bekannt, wird aber der Vergangenheit zugeordnet und aktuell von keinem mir bekannten Tyva als Meinung vertreten. Stattdessen bekennt man sich zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis der Erdkugel. Sie ist in das tyvanische Alltagswissen als *objektives Wissen internalisiert* (Berger und Luckmann 2007), gleichgültig ob ein Tyva nach Vorbild des Dominanzmodells oder des Interaktionsmodells darüber spricht.

(2) Die überzeitliche Stabilität der Strukturen des *Dominanzmodells* lässt sich am Beispiel der Herstellung und des Gebrauchs von Werkzeugen im Paläolithikum und am Beispiel neolithischer Domestikation und Zucht von Haustieren und Pflanzen belegen. Die Erfindung und Herstellung sowie der Umgang mit einfachsten steinzeitlichen Arbeitsgeräten aus Holz, Knochen und Stein im Paläolithikum weisen bereits auf die frühe menschliche Veranlagung zum Dominanzmodell hin.

Die Konzentration auf zwei Modelle heißt nicht, dass mit ihnen die Möglichkeiten der Weltinterpretation ausgeschöpft sind. Im Gegenteil, die Republik Tyva ist ebenso reich an Modellen der Weltinterpretation, wie die globalisierten westlichen Gesellschaften, in denen die Tendenz zur Vereinheitlichung zu einer Reaktion vie-

³³ Alekseev (1987: 65), Wajnschtejn (1996: 253), Budegeči (1994: 12), D'jakonova (1976: 275), Harva (1938: 24f., 56), Potapov (1969: 347).

ler Bürger führt, zusätzlich zur allgemein anerkannten Weltsicht ein alternatives, besonderes und möglichst einzigartiges Weltbild zu entwickeln. Am Beispiel von „schamanisch Tätigen“ in Deutschland stellt Voss (2008: 140) dar, wie der „moderne westliche Schamanismus“ in der Lage war und ist, sich als sogenannter „Kernschamanismus“ in der westlichen Welt zu etablieren und vielfältige Varianten zu entwickeln. Voss Erkenntnisse zeigen am Beispiel der Praxis des Kernschamanismus und des mit ihm verbundenen Peinlichkeitsmanagements auch für Deutschland die Verbreitung des Phänomens, dass ich in dieser Arbeit als „Plurale Weltinterpretationen“ bezeichne. So findet man auch in Tyva neben dem Interaktionsmodell und dem Dominanzmodell noch eine Vielzahl weiterer Interpretationsmodelle, z. B. eine buddhistisch-lamaistische Variante (beschrieben von Monguš 1992, 2001), die sich stark am tibetischen Buddhismus orientiert, mehrere christliche Varianten, die durch Missionsversuche vor allem amerikanisch-baptistischer Kirchen aber auch der russisch orthodoxen Kirche und europäischer Kirchen entstanden, sowie stark vom europäisch-amerikanischen New Age und europäisch-amerikanischer Esoterik geprägte animistische Modelle (gezeigt z. B. von Johansen [2003, 2004]; Grünwedel [2008, 2010, 2012] und Zorbas [2007] am Beispiel des Wandels vom Schamanismus zum Neoschamanismus). Eben genannte religiöse Interpretationsmodelle gehören zu Schütz' *Wirklichkeiten der Religionen* und können sich mit den beiden in dieser Arbeit vorgestellten Varianten der Weltinterpretation vermischen und ergänzen. Alle warten sie noch auf eine nähere Untersuchung ihres Wechselspiels mit anderen tyvanischen Interpretationsmodellen. Für die hier vorliegende Arbeit soll uns das Beispiel der beiden genannten Modelle genügen.

Die Untersuchung gerade dieser Interpretationsmodelle erschien sinnvoll, da sie eine globale und überzeitliche Tendenz zeigen und strukturelle wie inhaltliche Grundlagen für die Mehrheit der alternativen Weltinterpretationen in Tyva stellen. Möglich erscheint, dass sich die charakteristischen Eigenschaften aller Modelle der Weltinterpretation aus dem Repertoire der Routinen beider Modelle herleiten lassen oder mit diesen in Zusammenhang zu sehen sind. Damit erfüllen beide die Bedingungen für einen Begriff, den Schütz (1971b: 394) nach James (1890: 290ff.) einführte. Sie sind *ausgezeichnete Wirklichkeiten* („paramount reality“, Schütz 1945: 533). Schütz meint damit die *Wirklichkeit des Alltags* (Alltagswelt, Handlungswelt, „world of daily life“, Schütz 1945: 533). Wie die „ausgezeichnete Wirklichkeit“ bzw. die „Wirklichkeit des Alltags“ nach den Ausführungen von Schütz (1971b: 394) die Grundlage für eine Vielzahl weiterer Wirklichkeiten bildet, so stehen sowohl das Dominanzmodell als auch das Interaktionsmodell vor allen anderen Modellen der Weltinterpretation, die aus ihnen schöpfen. Beide Modelle der Weltinterpretation gehören zu Schütz' „Alltagswelt“ als „Sinnbereich“, der allen anderen „Sinnbereichen“ [„finite provinces of meaning“, Schütz 1945: 551] zugrunde liegt.

Neben der gleichzeitigen und gleichwertigen Existenz beider Modelle der Weltinterpretation zeigten die Ergebnisse direkter Befragung und Beobachtung, dass viele Einheimische sich der Wahl zwischen beiden Modellen durchaus bewusst zu sein schienen und zwischen ihnen zu differenzieren wussten. Sie brachten dieselben nicht nur unbewusst in Kombination, seltener in Reinform, je nach Situation und Bedürfnis zum Einsatz, sondern waren auch in der Lage, sich bewusst für ein Vorbild bzw. eine geeignete Mischung zu entscheiden. Wenn sie sich für eine Deutung eines bestimmten Ereignisses oder für ein bestimmtes Verhalten bzw. Handeln in einer Situation entschieden, so wussten sie das Ergebnis ihrer Entscheidung häufig auch konkret einem der Modelle zuzuordnen, wobei sie Erläuterungen wie „nach unserer Tradition“ oder „nach russischem bzw. modernem Vorbild“ vorzogen.

Es ist deutlich geworden, dass die Tyva in ihrem Deuten, Verhalten und Handeln aus einem Arsenal verschiedener, gleichzeitiger und gleichwertiger, einander widersprechender und ergänzender Modelle der Weltinterpretation schöpfen. Deren flexibler Einsatz führt zu scheinbar widersprüchlichen Aussagen über ein und denselben Sachverhalt und zu unterschiedlichem Verhalten in vergleichbaren Situationen. Es bleibt die Frage zu klären, wie die Modelle im Alltag zum Einsatz kommen. Bei meinem Versuch zur Lösung dieses Problems zeigte sich, was bereits Schütz (1971b: 392f.) erkannte: (1) Beide Modelle werden gleichermaßen für „wahr“ bzw. „richtig“ gehalten. (2) Die Deutungsmodelle sind nur in sich selbst stimmig. Erkenntnisse nach Vorbild des einen Modells können nicht widerspruchsfrei mit Erkenntnissen nach Vorbild eines anderen Modells in Beziehung gesetzt werden. (3) Im Sinne der „mannigfaltigen Wirklichkeiten“ haben beide Modelle der Weltinterpretation ihren eigenen „Wirklichkeitsakzent“. (4) Liegt der Wirklichkeitsakzent auf einem Modell, werden Deutungen nach seinem Vorbild für wahr gehalten. Verschiebt der Akteur den Wirklichkeitsakzent auf ein anderes Modell, kommt eine neue Deutung bzw. Wahrheit zum Einsatz, die der ersten widersprechen kann.

In diesem Sinne können sie als *parallele Wahrheiten* einer Person bezeichnet werden. Eine Argumentation nach Vorbild eines der beiden Interpretationsmodelle wird als richtig empfunden, wenn auf ihr der Wirklichkeitsakzent liegt. Wechselt der Argumentierende dagegen das Modell der Weltinterpretation, d. h. verschiebt er den Wirklichkeitsakzent von einem zum anderen, so kann die vorherige Argumentation als unlogisch erscheinen und eine neue, der ersten vielleicht völlig widersprechende Argumentation wird als richtig anerkannt.

Was den Wechsel betrifft, so spricht Schütz von „Grenzüberschreitungen“ zwischen den verschiedenen Sinnbereichen (2003: 634). Nach James (1890) und Schütz (1971a, 1971b und 2003) soll dieser Wechsel kein Widerspruch sein, sondern eher eine typische Fähigkeit des Menschen. Das Beispiel der Tyva zeigt, dass die Pluralität von Deutungsmodellen eine Bereicherung des Lebensalltags darstellt. Denn jene Tyva,

die in der Lage sind, zwischen den verschiedenen Möglichkeiten zu wählen, können sie nach ihren persönlichen und auch nach allgemeinen Bedürfnissen einsetzen.

Im Rahmen der Selbstdarstellung vieler Tyva, die sich in ihren Erzählungen meist für eines der beiden Extreme entscheiden, können die oben genannten Oppositionen in nahezu reiner und vom entgegengesetzten Pol unberührter, d.h. in *narrativ idealisierter Reinform* erscheinen (*Soll-Zustand*). Beobachtet man dieselben Tyva in Interaktion mit ihresgleichen, so bemerkt man bald das breite Feld der „Transdifferenz“ (Breinig und Lösch 2002), nämlich das permanente Überschreiten der Grenze zwischen selbst definierter „Tradition“ und „Moderne“ bzw. das Verharren und das Pendeln im breiten Raum eines Kontinuums dazwischen (*Ist-Zustand* bzw. *Praxis*). Die beiden Modelle der Weltinterpretation erscheinen daher als Extrempunkte eines Kontinuums, in dem sich der Einzelne je nach Situation und Bedürfnis stetig neu positioniert. Wie dieser permanente Wechsel der Position im Kontinuum aussieht, wird ausführlich und an vielen Beispielen im Kapitel „Praxis II: Plurale Weltinterpretationen der Tyva“ erläutert und diskutiert.

Dieses Kapitel setzt sich mit Fragestellungen auseinander, die beide hier behandelten Interpretationsmodelle der Welt als parallel existierend, einander widersprechend und doch sinnvoll ergänzend vorstellen. Die Unterkapitel zeigen, wie einzelne tyvanische Forschungspartner auf ihre ganz persönliche Weise mit der Existenz beider Modelle der Weltinterpretation umgehen. Der Wechsel der Positionen im Kontinuum zwischen den Extremen ergibt sich aus den Lebensanforderungen der Tyva, die mit einer geeigneten Mischung beider Modelle ihre ganz alltäglichen Lebenssituationen zu bewältigen suchen. Für ihre realitätsnahe Beschreibung und Analyse erfährt der Wechsel zwischen den Modellen besondere Beachtung. Es wird zu klären versucht, welchen Regeln er folgt. In den einzelnen Kapiteln kommen deshalb die Gründe und die Konsequenzen zur Sprache, mit denen ein Modellwechsel einhergehen kann, es wird über die Häufigkeit der Richtungen des Wechsels von einem Modell zum anderen nachgedacht und es wird zwischen spontanem, strategischem und professionellem Wechsel unterschieden.

Vorliegende Studie beschäftigt sich jedoch nicht nur mit der tyvanischen Praxis *Pluraler Weltinterpretationen*, sondern versucht auch, anhand von reichhaltigem Material die spezifisch tyvanischen Inhalte des Interaktionsmodells vorzustellen. Das Interaktionsmodell wird im Kapitel „Praxis I: Ethnografie des spezifisch tyvanischen Interaktionsmodells“ anschaulich beschrieben.

Vor allem im Zeitraum Juli 2004 bis Januar 2005 bezog sich die Datenerhebung auf die Erfassung der Inhalte traditioneller tyvanischer Weltinterpretation. Sie folgte qualitativen Methoden. Dabei ergaben sich offene Interviews zur Weltinterpretation in Bezug auf die natürliche und artifizielle Umwelt, auf Pflanzen, Wild- und Haustiere sowie auf (Mit-) Menschen. Weitere Gespräche betrafen die Bedeutung

der Wildnis und der heiligen Plätze, die verschiedenen Geister und ihre vielfältigen Rollen im Leben der Menschen. Besondere Aufmerksamkeit richtete das Projekt auf die Regeln und Werte richtigen Verhaltens in einer Welt permanenter Interaktionen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten. Dazu kommt eine Sammlung von Erlebnisberichten Einheimischer über beispielhafte Begebenheiten, die Menschen mit Natursubjekten, mit einzelnen Geistern, mit von Geistern besessenen Artefakten und Natursubjekten oder mit von Geistern begabten oder geschlagenen Mitmenschen erlebten und erlitten. Dieser Fundus an Interviews und Erzählungen wurde nahe an den Aussagen der Gesprächspartner geordnet und dargestellt (*emische Perspektive*³⁴). Das Ergebnis widerspiegelt die Selbstdarstellung und damit den von den Tyva selbst postulierten *Soll-Zustand*, also das „richtige“ Denken und Handeln im Rahmen des Interaktionsmodells.

Die Abfassung des Kapitels „Praxis I“ orientiert sich an den in Tyva bekannten Möglichkeiten der Interaktion zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten. Die Darstellungsweise folgt zum einen der Perspektive meiner tyvanischen Gesprächspartner und ist damit eine Ergänzung zu vielen Arbeiten über die Forschungsregion. Die zum Interaktionsmodell gehörigen Regeln, Normen, Tabus und Werte bzw. das dazugehörige Wissen ins Zentrum gerückt, ergänzt das Kapitel zum zweiten vorliegende Quellen, indem es sich nicht an einer Darstellungsweise und Gliederung nach den verschiedenen nichtmenschlichen Subjekten orientiert. Da eine ähnlich aufgebaute Monografie von der Bearbeiterin bereits im Jahr 2004 vorgelegt wurde, erschien es sinnvoll, den verschiedenen Interaktionsmöglichkeiten zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten zu folgen und so eine neue Perspektive auf das tyvanische Interaktionsmodell anzubieten.

Begriffe und Definitionen

Der dieser Studie vorangestellte Begriff „*Plurale Weltinterpretationen*“ basiert auf phänomenologisch-konstruktivistischen Einsichten, die den Menschen als Schöpfer vielfältiger Wirklichkeiten verstehen, die zu gleicher Zeit sein Deuten und sein auf diesen Deutungen beruhendes Handeln und Verhalten bestimmen. Folgende Definition soll uns den Gebrauch des Begriffs in vorliegender Arbeit verdeutlichen: *Plurale Weltinterpretationen bezeichnen menschliches Deuten und auf diesen Deutungen basierendes Handeln und Verhalten, die auf dem flexiblen Einsatz verschiedener gleichzeitiger und gleichwertiger Modelle der Weltinterpretation beruhen, die als in sich stimmige Systeme von Inhalt und Struktur sowohl einander ergänzend als auch einander widersprechend zum Wissens-, Verhaltens- und Handlungsrepertoire eines Menschen gehören.*

34 Die Begriffe *emisch* und *etisch* wurden erstmals von Pike (1967) verwendet.

Menschen schöpfen in ihrem momentanen Deuten von Situationen und Ereignissen sowie in ihren Handlungs- und Verhaltensentscheidungen aus einer Vielzahl von *Modellen*, die in dieser Arbeit als *Modelle der Weltinterpretation* bezeichnet werden. Die Verwendung des Begriffs „*Modell*“ verweist darauf, dass Akteure für ihr Interpretieren von Situationen und Ereignissen auf eine Vielzahl von *ensembles an Vorbildern oder Mustern* zurückgreifen, die als in sich stimmige Systeme von Inhalt und Struktur verstanden werden müssen. Während ihre Strukturen (siehe die Definitionen unten) eine überzeitliche Stabilität aufweisen, sind ihre Inhalte einem permanenten Prozess der Veränderung und Erneuerung unterworfen. Sowohl die Vielzahl und Vielfältigkeit der Modelle als auch die Flexibilität des menschlichen Umgangs mit ihnen, sind Belege für ihren Modellcharakter. Als Modelle sind sie weder natürliche Gegebenheiten noch biologische Merkmale des Menschen, sondern Produkte menschlicher Schöpfkraft. Sie werden in dieser Arbeit im Sinne *gesellschaftlicher Konstruktionen* und damit als *Produkte der Gesellschaft* verstanden (Berger und Luckmann 2012 [1966]).

Die verwendeten Begriffe „*Interpretation*“ und „*Deutung*“ sind nicht mit dem Begriff *Wahrnehmung* gleichzusetzen. Die Begriffe Interpretation und Deutung meinen das menschliche Verhalten, das auf die Vorgänge der menschlichen Wahrnehmung folgt. Das in einer Situation über die menschlichen Sinne Wahrgenommene kann anschließend auf vielfältige Weise interpretiert oder gedeutet werden. Dabei folgen die Tyva jenen *Vorbildern* oder *Mustern*, die ihnen durch ihre Kultur vorgegeben sind und die hier als Interpretationsmodelle bezeichnet werden. Das anschließende Verhalten und Handeln richtet der Akteur wiederum an den vorgenommenen modellhaften Deutungen aus.

Der Begriff „*Welt*“ – als Bestandteil der Begriffe „Plurale Weltinterpretationen“ und „*Modelle der Weltinterpretation*“ – basiert auf dem konstruktivistischen Begriff der „*Lebenswelt*“, der zurückgeht auf die Phänomenologie Edmund Husserls (1954), der durch Alfred Schütz (Schütz 1945: 533, Schütz und Luckmann [1975] 2003) als „ausgezeichnete Wirklichkeit“ bzw. „paramount reality“ in die soziologische Analyse eingeführt und später durch Peter L. Berger und Thomas Luckmann (Berger und Luckmann [1966] 2012: 23–25) als „Alltagswelt“ oder „Alltagswirklichkeit“ weiterentwickelt wurde. Die Alltagswirklichkeit ist „jedermanns Wirklichkeit“ (ebd. 23). Sie ist die Wirklichkeit, „die dem Verstand des gesellschaftlichen Normalverbrauchers zugänglich ist“ (ebd., S. 21). Als eine von vielen Wirklichkeiten, nimmt die Alltagswirklichkeit unter allen anderen Wirklichkeiten eine Vorrangstellung ein. „Ihre Vorrangstellung berechtigt dazu, sie als oberste Wirklichkeit zu bezeichnen [...] als Wirklichkeit par excellence“ (ebd., S. 24). Die Alltagswelt erlebt „Jedermann“ im Zustand voller Wachheit. „Dieser vollwache Zustand des Existierens in und des Erfassens der Wirklichkeit der Alltagswelt wird als normal und selbstverständlich

von mir angesehen, das heißt, er bestimmt meine normale, „natürliche“ Einstellung“ (ebd.). „Die natürliche Einstellung ist die Einstellung des normalen Jedermannsbewußtseins, eben weil sie sich auf eine Welt bezieht, die für jedermann eine gemeinsame ist. Jedermannswissen ist das Wissen, welches ich mit anderen in der normalen, selbstverständlich gewissen Routine des Alltags gemein habe“ (ebd., S. 26).

In diesem Sinne müssen beide in dieser Arbeit vorgestellten Modelle der Weltinterpretation, das Dominanz- und das Interaktionsmodell, der „Alltagswirklichkeit“ zugeordnet werden. Sie sind Teil der und konstitutiv für die gesellschaftlich konstruierte „Wirklichkeit der Alltagswelt“ („Alltagswirklichkeit“, ebd., S. 21–29) und damit in ihrer Anwendung permanent an deren Produktion (Erschaffung, Externalisierung, ebd., S. 53ff.), Objektivation (Realitätwerdung, ebd., S. 63ff.) und Internalisation (Einverleibung, ebd., S. 65ff.) beteiligt.

Das Dominanz- und das Interaktionsmodell sind Deutungsmodelle der Alltagswirklichkeit. Man kann sie als „Speicher von Wissensvorräten“ (ebd., S. 43) verstehen. Sie bestehen aus „Rezeptwissen“ (ebd., S. 44) und dienen „zur Lösung von Routineproblemen“ (ebd., S. 44). Als „soziale Konstruktionen“ werden sie von uns Menschen über die kreative Bewältigung von Problemen stetig neu mit Inhalten angereichert. Über Nachahmung und Wiederholung werden ihre Routinen zum Allgemeingut und zur faktischen Realität (siehe „Institutionalisierung“, ebd., S. 56ff.). Sie üben Zwang auf uns aus, sie zur Bewältigung von Alltagssituationen einzusetzen. Über verschiedene Sozialisationsprozesse eignen wir sie uns an und machen sie so zu unseren subjektiven Realitäten, denen wir weiterhin freiwillig und zu großen Teilen unhinterfragt zu folgen bereit sind (s. primäre- und sekundäre Sozialisation, ebd., S. 139–154). Das alles kann als ein Kreislauf betrachtet werden, der ununterbrochen im breiten Feld unserer alltäglichen sozialen Interaktionen abläuft. Die gesellschaftlich konstruierten Welten, in denen wir leben, erkennen wir als Wirklichkeiten an, weil wir durch Nachahmung oder von Bezugspersonen (z. B. Eltern) und Autoritäten (z. B. Lehrer) in sie eingeführt wurden (Sozialisierung) und weil wir sie mit anderen Mitmenschen teilen.

Vorliegende Studie führt in den flexiblen Umgang tyvanischer Akteure mit zwei Modellen der Weltinterpretation ein, das Dominanz- und das Interaktionsmodell. Als Bestandteile der spezifisch tyvanischen Alltagswirklichkeit können sie als den Tyva allgemein (*intersubjektiv*) bezeichnet werden.

Aus dem *Dominanzmodell* schöpft das spezifisch tyvanische moderne Weltbild. Der Begriff bezeichnet ein Interpretationsmodell der Welt, das von der *menschlichen Dominierung einer Umwelt ausgeht, die aus eher passiven Objekten menschlichen Wirkens besteht*.

Seine Merkmale noch einmal kurz zusammengefasst sind:

- die Trennung und Gegenüberstellung von Mensch und Umwelt;
- die Unterscheidung zwischen aktivem Handlungssubjekt (Mensch) und passivem Objekt menschlichen Wirkens (Objekte der Umwelt);
- gerichtete Handlungen, die sich vom Menschen (Subjekt) hin zu Objekten der Umwelt vollziehen;
- Interaktionen, die nur zwischen bewussten Subjekten, also Menschen, möglich sind;
- eine rein menschliche Gestaltungsgewalt an Gesellschaft und Umwelt;
- die Begrenzung dieser Gestaltungsgewalt, allein durch Naturgesetze.

Die spezifisch tyvanische Ausprägung des *Interaktionsmodells* bezeichnen die Tyva allgemein als ihr „traditionelles Weltbild“, das besser unter den Begriffen „Animismus“ und „Schamanismus“ bekannt ist. Unabhängig vom Beispiel der südsibirischen Tyva kann der Begriff „Interaktionsmodell“ global und auch auf nichtreligiöse Weltbilder angewendet werden. Beispiele für nichtreligiöse Interaktionsmodelle sind die Akteur-Netzwerktheorie [zusammengefasst in Belliger und Krieger 2006] sowie das „interaktive Paradigma der Arbeit“ [Spittler 2003]. Das Interaktionsmodell bezeichnet ein Modell der Weltinterpretation, das *Interaktionen in einer den Menschen ein- und umschließenden Welt, bestehend aus menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten*, ins Zentrum der Betrachtung rückt.

Merkmale dieses Modells sind:

- Der Mensch erscheint darin als ein integraler Bestandteil der Welt.
- Neben dem Menschen stehen und wirken nichtmenschliche Subjekte. (Am tyvanischen Beispiel sind das Geister und Götter, Tiere und Pflanzen, Gebrauchsgegenstände, Werkzeuge und Maschinen, Landschaftsmerkmale sowie religiöse Energien und Kräfte.)
- Zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten finden Interaktionen statt.
- Die Subjekte der Welt können einander überlegen, gleichberechtigt und unterlegen sein, in Abhängigkeit von der Situation, in der eine Interaktion stattfindet.

Sind wir uns dessen bewusst, dass wir es – am Beispiel der spezifisch tyvanischen Modelle der Weltinterpretation – mit Produkten menschlicher Schöpferkraft zu tun haben, so wird uns die menschliche Fähigkeit plausibel, flexibel mit einer Vielzahl dieser umzugehen. So widersprüchlich sich die einzelnen Modelle auch voneinander absetzen, sie gehören doch gleichermaßen zum Wissens-, Verhaltens- und Handlungsrepertoire der tyvanischen Gemeinschaft und ihrer einzelnen Mitglieder. Vielfalt und Variabilität der Modelle ermöglichen, Ereignisse und Situationen flexibel zu deuten und nach den Bedürfnissen des Moments auf sie zu reagieren oder in ihnen zu agieren.

Dieses Vorbild beim Wort genommen, orientiert sich vorliegende Studie an Prinzipien wie Perspektivwechsel, Pluralität und Ergänzung, deren sinnvolle, weitere Betonung zum Potential der Entwicklungsmöglichkeiten wissenschaftlicher Praxis gehört.

Perspektivwechsel

Der Perspektivwechsel ist eine bekannte und dennoch häufig unterschätzte Methode, neben inhaltlichen auch neue theoretische Einsichten sowie neue Zugangs- und Erklärungsweisen für das menschliche Selbstverständnis in der Welt zu gewinnen.

Das Projekt strebte zwei Perspektivwechsel an. Zum einen ergänzt es die Darstellungsweise des tyvanischen Animismus, die sich in früheren Publikationen meist an den verschiedenen nichtmenschlichen Subjekten und deren Bedeutung für die Tyva orientierte und die bereits in zahlreichen Arbeiten vor allem von tyvanischen und russischen Autoren³⁵ herausgearbeitet wurde. Da ich bereits 2004 eine Monografie zu diesen Themen vorlegte, schien es für den Erfolg und die Rechtfertigung des Projekts sinnvoll, eine neue Perspektive zu wählen, die sich an den Interaktionen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten orientiert und diese ins Zentrum rückt. So konnte ein ergänzendes Bild zu allen Vorarbeiten geschaffen werden, auf denen der Projektentwurf aufbaute.

Zum Zweiten strebte das Projekt einen Wechsel von der Darstellung tyvanischer Tradition und moderner Einflüsse hin zu einer Darstellung *paralleler Realitäten* an, die als Interpretationsmodelle gleichwertig nebeneinander stehen. Die Arbeit begreift den Widerspruch zwischen Tradition und Moderne als unterschiedliche Interpretationsmodelle der Welt, die in ihren Inhalten jeweils einem permanenten Prozess von Veränderungen, Beeinflussungen und Entwicklungen unterworfen sind, während sie in ihren Strukturen eine überzeitliche und globale Stabilität aufweisen. Die Weltinterpretation der Tyva wird als eine auf einem pluralen und flexiblen Modell aufbauende menschliche Umsetzung begriffen, die in einer permanenten Ersetzung, Ergänzung und Vermischung der verschiedenen Interpretationsmodelle besteht. Die situations- und kontextabhängige Neupositionierung im Kontinuum zwischen Dominanz- und Interaktionsmodell sorgt dabei für den Erfolg der einzelnen Person bei der Bewältigung aller möglichen Lebenssituationen. Wie erfolgreich ein Tyva sein Leben meistert, hängt direkt vom Finden der geeigneten Mischungs- und Ergänzungsverhältnisse der hier behandelten Modelle ab, die mit konstitutiv für alle weiteren in Tyva verbreiteten, aber in dieser Arbeit nicht behandelten Modelle der Weltinterpretation sind.

³⁵ Siehe Einleitung: „Forschungskontext und Datenerhebung“ sowie Praxis I: „Nichtmenschliche Interaktionspartner und religiöse Formen der Interaktion“.

Pluralität und Ergänzung

Dass der Begriff „Pluralität“ geeignet ist, neue Einblicke in (scheinbare) Widersprüche menschlichen Verhaltens zu gewinnen und diese sinnvoll aufzulösen, zeigten bereits die Arbeiten von James (1890), Schütz (1945, 1971a,b) sowie Schütz und Luckmann ([1975] 2003) über *mannigfaltige Wirklichkeiten* sowie die wesentlich bekanntere Studie zum Rollenspiel des Menschen von Goffman (u.a. [1959] 2006).

Das Potential hinter dem Begriff *plural* für die Darstellung menschlichen Erklärens der Welt zeigt sich besonders in der Vermeidung von Reduktionen. Die Menge der beobachtbaren Daten wird nicht nach Vorgaben wie „zur traditionellen Kultur gehörig“ oder „moderne Einflüsse und Veränderungen“ ausgesiebt, was nur durch einen intuitiven und subjektiven Filter des Beobachters geschehen kann, sondern lediglich zwei Interpretationsmodellen zugeordnet, um danach deren Wechselspiel im Leben der Tyva zu untersuchen.

Damit ermöglicht die Anerkennung von Pluralität, die gegenseitige Ergänzung von Parallelem zu erfassen. Sie versetzt so den Wissenschaftler in die Lage, Widersprüchliches zusammenzuführen, strukturell auszudifferenzieren und erklärbar zu machen. Beobachtet man das Handeln und Verhalten eines Tyva, der sich zur tyvanischen Tradition bekennt, allein nach den Maßstäben der traditionellen Kultur, so ergibt sich für den Beobachter ein permanenter Bruch der Regeln oder – in anderen Worten – die beobachtete Person verhält sich gegenüber ihrem eigenen Bekenntnis widersprüchlich. Sie hält sich nicht (immer) an die Normen und Regeln, die ihr von demjenigen Interpretationsmodell vorgegeben werden, zu dem sie sich öffentlich bekennt. Dieser Widerspruch lässt sich auflösen, indem die Pluralität von Modellen der Weltinterpretation anerkannt wird. Der lokale Akteur lässt mehrere Modelle der Weltinterpretation in sein Deuten, Handeln und Verhalten einfließen. Er ist der stetig Suchende nach Kompromissen zwischen beiden Modellen der Weltinterpretation. Jede Handlung, jede Verhaltensweise stellt dabei einen solchen Kompromiss dar.

Der Begriff „Pluralität“ regt den Forscher immer wieder dazu an, der beobachtbaren Flexibilität des Menschen in der wissenschaftlichen Beschreibung gerecht zu werden, sie zu erkennen und anzuerkennen.

Darüber hinaus ermöglicht der Begriff „plural“ in den Geisteswissenschaften, mehrere Perspektiven auf das Geschehen einzunehmen und bei seiner Erklärung Meinungsvielfalt zuzulassen.

Die Frage nach der Wahrheit

In einem Kontext von Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Ergänzung, was kann man einem Gesprächspartner im Feld noch glauben? Bei der Ausblendung von Pluralität drängt sich dem Forscher leicht die Frage nach der Glaubwürdigkeit seines Materials

auf. Erst wenn sich sein Blick für ein Netzwerk pluraler Weltinterpretationen geöffnet hat, lassen sich die Inkonsistenzen in den Aussagen der Gesprächspartner, in ihrem Verhalten und Handeln sinnvoll auflösen. Dank des Erkennens von Vielfalt bekommt der Widerspruch Sinn. Der Tyva, der sich in seinen Äußerungen scheinbar im Widerspruch zu einem Modell der Weltinterpretation befindet, steht für den Wechsel zwischen einander widersprechenden aber gleichermaßen sinnvollen und notwendigen Modellen der Weltinterpretation. Deshalb verzichtete ich auf die Frage, ob die Erzählungen meiner Forschungspartner der Wahrheit entsprechen. Auch Sympathien und Antipathien gegenüber Inhalten der beiden Modelle warf ich in aller Konsequenz über Bord. Mein Versuch, bei der Beschreibung gegenüber beiden Modellen so neutral wie möglich zu bleiben, führte dazu, den mir in Deutschland anerzogenen Grundsatz zu ignorieren, das moderne, auf Rationalität und Empirismus beruhende Dominanzmodell sei realistischer und näher an der Wahrheit als das unbeweisbare, animistisch geprägte und von geheimnisvollen Geistern und Kräften durchzogene Interaktionsmodell. Mich interessierte jede Äußerung eines Gesprächspartners, in der er Aspekte seiner pluralen Weltinterpretationen offenbarte, gleichermaßen.

Vorliegende Studie war nicht die Suche nach einer einzigen, realistischen Beschreibung der Beziehungen des Menschen zur Welt. Stattdessen wollte ich erkunden, wie vielfältig Tyva ihrerseits die Beziehungen des Menschen zur Welt erklären. Die Entscheidung, welches Interpretationsmodell das richtige, wahrhaftige, glaubhafte oder realistischere sei, möchte ich jeden für sich allein treffen lassen. Ich konstatiere nur die Existenz *mehrerer* Modelle der Weltinterpretation, die sich am Beispiel von Einzelpersonen nachweisen lassen und die sich gegenseitig widersprechen und gleichzeitig ersetzen, ergänzen und vermischen können. So bleiben die Tyva selbst die Suchenden nach ihrer wahren Art die Welt zu beschreiben und in ihr zu handeln, und die Ethnologin bleibt beobachtende Zeugin dieser Suche.

Zusammenfassung

1. Die zwei Modelle der Weltinterpretation, das *Interaktionsmodell* und das *Dominanzmodell*, sind beide nebeneinander unter den Tyva mit spezifisch tyvanischen Inhalten nachweisbar.
2. Die extremen Ausprägungen beider Modelle widersprechen einander so grundlegend, dass die Interpretation eines Sachverhalts aus Sicht des einen „fiktiv, unstimmig und unvereinbar“ (Schütz 1971b: 397) erscheint, wenn man sie am anderen misst und umgekehrt.
3. Beide Interpretationsmodelle der Welt erscheinen in den Selbstbekenntnissen der Tyva häufig in *narrativ idealisierter Reinform*.
4. Das beobachtete Handeln und Verhalten vieler Tyva und die Gespräche unter-

einander erlaubten Rückschlüsse auf Deutungen und Interpretationen, die beide Interpretationsmodelle in Ergänzung oder Vermischung zeigten. Dabei pendelten die Tyva je nach Bedarf von einem Extrem zum anderen oder sie wechselten ihre Position im Kontinuum des Transdifferenzbereichs dazwischen.

5. Die Gesprächspartner konnten beide Arten der Weltinterpretation unterscheiden und wussten ihre Aussagen den emics „Moderne“ oder „Tradition“ zuzuordnen.
6. Es lässt sich keines der beiden Interpretationsmodelle „den Tyva“ ausschließlich zuordnen: viele Tyva sind in beiden zu Hause ebenso wie im Bereich dazwischen (Transdifferenzbereich).
7. Ihrer Struktur nach scheinen beide Arten der Weltinterpretation stabil zu sein. Sie können sich jedoch rasant in ihren konkreten Inhalten verändern. Verantwortlich hierfür sind Medien, Schul- und Berufsausbildung, Wissenschaft, Reisen, Tourismus aber auch Esoterik und New Age.
8. Die augenblickliche Weltinterpretation eines Tyva ergibt sich aus der Position im transdifferenten Raum, d.h. aus der Position, die ein Tyva in einem bestimmten Moment, in einer bestimmten Situation und in einem bestimmten Kontext im Kontinuum zwischen den Extremen einnimmt und der er momentan zu folgen gewillt ist.
9. Damit ist die *Weltinterpretation* vieler Tyva nicht nur inhaltlich einem ständigen Veränderungsprozess unterworfen, sondern auch strukturell nicht eindeutig oder *eindimensional* und *statisch*, sondern eher *flexibel*, *situational* und *plural*.

Religiöses Leben



Abb. 36: Alttürkische Grabmäler werden in den Ahnenkult einbezogen (2005).





Abb. 39 (oben): *ovaa* aus Holzstangen, errichtet für den Herrengeist eines Passes, an der Straße nach Chandagajty (2005).

Abb. 37 (linke Seite, oben): Stein-*ovaa*, errichtet für den Herrengeist eines Tales, an der Straße von Kyzyl nach Turan (2005).

Abb. 38 (linke Seite, unten): Der umstrittene Stein-*ovaa* der Schamanenambulanz „Tos dèèr“ an der Jenissej-Promenade in Kyzyl (2005).



Abb. 40-41: Der *ovaa* des Berges Ak Baštyg bei Mugur Aksy in der Möngün Tajga (2005).





Abb. 42: Stupa und *ovaa* an der Straße von Kyzyl nach Čadaan (2004).

Abb. 43: Das Denkmal „Der Arate“ und *ovaa* in der Nähe von Kyzyl (2004).





Abb. 44: Stupa bei Kyzyl (2004).



Abb. 45: Heilige Quelle in der Nähe von Kyzyl (2004).



Abb. 46: Die Schamanengeschwister in Süt Chöl bei der Vorbereitung eines Opferfeuers für die Herrengeister ihrer Heimat (2004).



Abb. 47: Anzünden des Opferfeuers (Süt Chöl, 2004).



Abb. 48: Die Schamanengeschwister (Süt Chöl, 2004).



Abb. 49: Schamanin (Süt Chöl, 2004).



Abb. 50: Schamanin (Süt Chöl, 2004).



Abb. 51-53: Schamanen der Ambulanz „Tos déér“ in Kyzyl bei der Weihe ihres *ovaa* (2004).





Abb. 54: Der „Große Jäger“ beim Khuvaanak-Orakel (Ulug Chem, 1995).



Abb. 55-56: Schamanenbäume bei Mugur Aksy in der Möngün Tajga (2005).



Abb. 57: Bestattung eines Pferdeschädel in einem Baum bei Mugur Aksy in der Möngün Tajga (2005).



Abb. 58: *ydyktyg yjaš* – heiliger Baum (1997).

Abb. 59: Buddhistischer Tempel und Mönche bei Kyzyl (1995).





Abb. 60-61: Buddhistischer Tempel und Mönch in Kyzyl (2005).





Abb. 62: Jurte in der Möngün Taiga (2004)

PRAXIS I:

ETHNOGRAFIE DES SPEZIFISCH TYVANISCHEN INTERAKTIONSMODELLS

Einleitung

Während die Moderne sich in Illusionen wiegt, der Mensch sei berufen, die Welt in Form ihn umgebender Objekte zu beherrschen, rufen Geisteswissenschaftler dazu auf, die nichtmenschlichen Bestandteile der Welt als *Akteure* (Latour 2000), mit denen der Mensch in stetiger Interaktion steht, ernst zu nehmen. Häufig berufen sie sich dabei auf die Vorbilder traditioneller Kulturen (z. B. Ingold 2002), wie auch das tyvanische Interaktionsmodell eines darstellen könnte. Ein Modell der Weltinterpretation, wie es das überzeitliche und global verbreitete Interaktionsmodell darstellt und das auf der Voraussetzung beruht, der Mensch stehe in permanenter Interaktion mit allem, was ihn umgibt, unabhängig davon, ob es sich um Menschen oder um Gegenstände handelt, muss nicht notwendig auf religiösen Grundsätzen beruhen. Wie Interaktionen zwischen Menschen und Maschinen funktionieren beschreibt eindrücklich Gerd Spittler (2003) am Beispiel von Kopiergeräten. Die Akteur-Netzwerk-Theorie (Belliger und Krieger 2006) fordert zum Überdenken der westlichen Moderne auf und zeigt, dass ein Mensch nur einer von zahlreichen, auch nichtmenschlichen Akteuren ist und wie komplex das Handeln in einem Netzwerk menschlicher und nichtmenschlicher Akteure beschrieben werden muss.

Das spezifisch tyvanische Interaktionsmodell ist daher nur ein Beispiel neben vielen weiteren religiösen und säkularen Interaktionsmodellen der Weltinterpretation. Es gehört zu denjenigen Modellen, die auf den Gedankenwelten des Animismus und Schamanismus beruhen. Als solches wurde es bereits oft beschrieben.

Folgende Kapitel versuchen deshalb einen Perspektivwechsel, der ergänzend zu bereits vorliegenden Arbeiten (darunter Oelschlägel 2004a,b) die zahlreichen Möglichkeiten der Interaktionen selbst ins Zentrum der Betrachtung stellt. Grundlegend für eine solche Darstellung ist die Akzeptanz der Existenz eines *Kollektivs* menschlicher und nichtmenschlicher *Akteure*, die die Interaktionen leisten. Die reale Existenz nichtmenschlicher Subjekte wird hier von der Autorin nicht in Frage gestellt. Folgende Darstellung schließt so die Möglichkeit ein, es gäbe Geist neben dem menschlichen Geist. Indem ich diese Möglichkeit in meine Betrachtungen einbeziehe, folge ich nicht meinen persönlichen religiösen Neigungen, sondern der Perspektive meiner tyvanischen Gesprächspartner. Nicht ich, sondern sie gehen davon aus, dass nichtmenschliche Subjekte willentlich und bewusst (Geister und Götter) sowie unbewusst (Kräfte und Energien) in das Geschehen in der irdischen Welt eingreifen, Normen und Regeln der Interaktion setzen, ihre Einhaltung kontrollieren und Zu widerhandlungen strafen. Ich als Autorin wiederum greife die Perspektive

meiner Forschungspartner auf, um ein Modell der Weltinterpretation zu beschreiben, das einerseits in sich konsequent und logisch, aber andererseits uns Westeuropäern weitgehend fremd geworden ist.

Das Interaktionsmodell steht in der Geisteswelt der Tyva gleichberechtigt neben anderen Modellen der Weltinterpretation. Es ergänzt vor allem die Annahme, dass es keinen Verstand und keinen Willen neben dem menschlichen Verstand und Willen gäbe und dass daher der Mensch zur Dominanz über die Welt berufen sei. Ich selbst sehe in folgender Beschreibung des Interaktionsmodells keine ideologische Konfrontation der Moderne, sondern beide haben ihren Platz im tyvanischen Selbstverständnis. Folgendes Kapitel folgt der historisch vergleichenden Methode, wenn es versucht, spezifisch tyvanische Deutungen des Geschehens dem Westeuropäer nachvollziehbar zu machen.

Nichtmenschliche Interaktionspartner und religiöse Formen der Interaktion

Für die Inhalte des gelebten Interaktionsmodells im gegenwärtigen Tyva spielen Gottheiten (tyv. *burchan*), wie sie in älteren Publikationen³⁶ zahlreich aufgezählt werden, kaum mehr eine Rolle. Obwohl vielen Tyva die ehemalige Bedeutung solcher Gottheiten noch bekannt ist, haben sie ihre Präsenz und Funktion an die Herrengeister und Schadensgeister sowie an andere nichtmenschliche Subjekte abgegeben, die den meisten meiner Gesprächspartner irdischer, näher und deshalb auch einflussreicher erscheinen. Material über mögliche Interaktionen zwischen Menschen und Gottheiten wie Himmel (*déér*) und Erde (*čer*), Sonne (*chün*) und Mond (*aj*) ist aus diesem Grund selten geworden. Die verschiedenen Gottheiten, vor allem aber mein Vater Himmel (*déér adam*) und meine Mutter Erde (*čer ijem*), werden in Segenssprüchen und Anrufungen als Schutzherrn aller menschlichen und nichtmenschlichen Subjekte der irdischen Welt angesprochen, die ordnend, kontrollierend, strafend sowie schützend auf sie wirken und in diesem Sinne auch für Erfolg in den alltäglichen Arbeiten, für Fruchtbarkeit, Glück, Gesundheit sowie Wohlstand zuständig sind.

³⁶ Gemeint sind u. a. der Herrscher der Oberwelt (*Tengeri* oder *Kurbustu Chaan*), der Herrscher der Unterwelt (*Erlik Lovun Chaan*), „Vater Himmel“, „Mutter Erde“, Sonne, Mond, Sterne und Sternbilder. Genannte Gottheiten werden erwähnt in Alekseev (1987), Budegeči (1994), D'jakonova (1976, 1977), Harva (1938), Kenin-Lopsan (1993, 1994a), Taube, E. (1974), Wajnschtejn (1996). Zusammenfassung genannter Literatur s. Oelschlägel 2004a: 38–53, 2004b.

H 1³⁷

Gesprächspartner (58 J., Lehrer für Biologie und Chemie, Mugur Aksy) erzählte am 09.10.2004 in Mugur Aksy über den Himmel:

Über den Himmel: Die Tyva beten: „Mein blauer Himmel, beschütze!“ Sie beten: „Meine schwarze Erde, beschütze!“ Außerdem beten sie auch: „Meine goldene Sonne, mein goldener Mond, beschützt!“ Wenn zum Beispiel jemand zu Pferd über eine Wurzel stolpert und stürzt, betet er zu den Herren:³⁸ „Oh, Erhabener, mein blauer Himmel, meine schwarze Erde, nehmt das Schlechte von mir und beschützt mich!“ Auch wenn es geschieht, dass eines Menschen Kind stirbt, beten sie: „Mein blauer Himmel, meine schwarze Erde, mein goldener Mond, meine goldene Sonne, Krankheit und Tod gehe von mir, nimm sie von mir, beschützt!“ Das tyvanische Volk glaubt, dass Himmel, Erde, Mond und Sonne Götter sind.

Die tyvanischen Gottheiten werden häufig gemeinsam mit den verschiedensten Herrengeistern der irdischen Welt³⁹ genannt.

NA 8

Erzählerin (48 J., Meteorologin, Tochter einer Schamanin, Mugur Aksy) erzählte am 13.10.2004 in Mugur Aksy über Natur:

Vom frisch gekochten Milchtee ohne Salz opfere ich in der Morgendämmerung wenn die Sonne herauskommt den ersten Teil, indem ich ihn verspritze. Ich opfere und bete zu den Flüssen, zu den Gewässern, zu meinen Heilquellen, zu meiner Sonne, zu meinen Bergen und Gebirgen, zu meinem Mond und zu meinen neun Göttern, indem ich meinen Tee verspritze und sage: „Beschütze, Erhabener!“ Meine Tochter lernt in Tomsk. Deshalb spreche ich in meinem Inneren, wenn ich meinen Tee verspritze: „Der Weg meiner Tochter möge gut und weiß sein, die Ausbildung meiner Tochter möge gut vorangehen, sie möge mit Erfolg abschließen!“ Für meine Kinder, die bereits arbeiten, bete ich auch: „Die Arbeit meiner Kinder möge erfolgreich sein, sie mögen nicht erkranken!“ Außerdem bitte ich bei meinen Opfern: „Möge mein Volk gut leben!“

37 Der Schlüssel dient dem Wiederauffinden des Textes in anderen Veröffentlichungen. Alle Originaltexte in tyvanischer oder russischer Sprache mit Übersetzung erscheinen 2013: Anett C. Oelschlägel: *Der Taigageist. Berichte und Geschichten von Menschen und Geistern aus Tuwa. Zeitgenössische Sagen und andere Folkloretexte / Дух-хозяин тайги – Современные былины и другие фольклорные материалы из Тувы / Тайга ээзи – Болган таварылгалар болгали Тывадан чыгдынган аас чогаалының өске-даа материалдары*. Marburg: tectum-Verlag.

38 Die tyvanischen Bezeichnungen: *éé*, Plural *ééler* lassen sich wörtlich als „Herr/in“, Plural „Herren“ übersetzen, werden aber im religiösen Sinne für Herrengeister verwendet. Im Alltag findet man die Begriffe auch für „(Haus-)Herr/in“. Deshalb kann man in diesem Textbeispiel davon ausgehen, dass auch die Götter als „Herren“ angesprochen werden.

39 Dazu auch Arakčaa 1995: 2, D'jakonova 1976: 281f., D'jakonova 1977: 174f., 181, 190, 196f., 199, 202f., Harva 1938: 46, Kenin-Lopsan 1994a: 71f., 104ff., 107, 109f., 113f., ders. 1993: 44f., 64, 68, Männchen-Helfen 1931: 90, 93, Potapov 1969: 361f., 365f., Schenk und Tschinag 1999: 17, 117f., Taube, E. 1972: 122, 135f., dies. 1974: 592, Wajnschtejn 1996: 244ff.; Vajnštejn 1984: 354; Zusammenfassung Oelschlägel 2004a: 58–92.

Die Herrengeister sind die im gegenwärtigen Tyva wohl am stärksten in das Denken und Handeln der Menschen einbezogenen, nichtmenschlichen Subjekte. Sie sind diejenigen, die am häufigsten Erwähnung finden und die am sichtbarsten das religiöse Handeln der Menschen auf sich ziehen. Sichtbar sind besonders die vielen Ritualplätze, heilige Orte (tyv. *ydyktyg čer*), die dem Dienst an den verschiedenen Herrengeistern gewidmet sind. Alles, was die Landschaft prägt, Gebirge, Berge oder Felsen, Taiga und Wälder, bestimmte Bäume, Steppen, Täler, Pässe, Flüsse, Seen und Quellen, markante Plätze in der Landschaft und vieles mehr, ist nach dem Interaktionsmodell von Herrengeistern bewohnt. Diese Geister sind die wahren Eigentümer alles Existierenden und gleichzeitig dessen Schutzherrn. Sie kontrollieren den Umgang mit ihrem Eigentum und strafen seine Zerstörung oder seinen Missbrauch. Konkrete Natursubjekte, z. B. Bäume (*ydyktyg yjaš*), Heilquellen (tyv. *aržaan*) und sumpfige Quellen bzw. „Schwarze Wasser“ (tyv. *kara sug*), die als Aufenthaltsorte mächtiger Herrengeister bekannt sind, werden als Ritualplätze genutzt. Diesen Geistern gilt das Interesse der Anwohner und ihrer Gäste auch außerhalb der vor Ort stattfindenden Rituale.

HG 37

Gesprächspartnerin (30J., Heilerin, Mugur Aksy) erzählte mir am 05.10.2004 in Mugur Aksy über den Herrengeist einer Quelle:

Wir fuhren mit dem Auto flussaufwärts zum Sommerlager. Als wir oben auf dem Sommerlager angekommen waren, haben uns die Besitzer der Jurte freudig empfangen. Die Hausherren, Kašpyk-ool und Dšejma, molken gerade die Kühe. Wir sind in diesem Jurtenlager einige Tage und Nächte geblieben. Nachdem wir das Jurtenlager besucht hatten, fuhren wir an eine nahe Stelle im Wald. Als wir am Platz Suglug-Chovu angekommen waren, befanden sich ihm gegenüber zwei berühmte Quellen, zu denen wir gingen. Wir durchwateten das Wasser, und eine der Quellen war warm, die andere Quelle aber war kalt. Wir gingen und uns interessierte, wo sie herausfliessen. Als es dämmerte, wollten wir zurückkehren. Da war es, als sei ein Mensch gekommen. Wir bemerkten von hinten seinen Atem und er hielt uns von hinten fest. Als wir nachschauten und uns umdrehten, war nichts zu sehen. Das war die Gestalt des Herrn dieser Gewässer.

Größere Gewässer, Pässe, Täler, Berge und Landschaften, deren Herrengeister regelmäßig in Interaktion mit dem Menschen stehen, erhalten von letzterem einen künstlichen Ritualplatz in Form eines *ovaa*, der von beiden Parteien als Ort der Kommunikation und Interaktion genutzt wird. Zwei Varianten von *ovaa* finden sich in Tyva. Zum einen der *daš ovaa* (Stein-*ovaa*). Er besteht aus Steinen, die konisch aufeinander geschichtet werden. In dieser Steinformation stecken Holzstangen und Äste, die mit Opferbändern geschmückt sind.

Zum anderen gibt es den aus langen Holzstangen, Ästen und Reisern zu einem konischen Gebilde zusammengestellten *čadyr*⁴⁰ *ovaa* (*ovaa* in Form eines Spitzzeltes). In dessen Zentrum befindet sich eine lange Stange, an deren oberem Ende ein geschnitztes Gebilde angebracht ist, das wie eine Pfeilspitze zum Himmel ragt und so zusammen mit der zentralen Stange die Weltachse symbolisiert. Der Eingang eines *čadyr ovaa* ist meist nach Osten ausgerichtet. Welche dieser beiden Arten errichtet wird, hängt davon ab, ob sich in der Umgebung genügend Steine befinden, die zu einem *ovaa* aufgeschichtet werden können. Handelt es sich um eine steinarme Gegend, so wird ein *čadyr ovaa* errichtet.

Ob mit oder ohne *ovaa*, die Ritualplätze heben sich von ihrer Umgebung ab, da an den sie umstehenden Bäumen und Sträuchern bunte Opferbänder (*čalama*) flattern, die in den verschiedensten Farben und als sichtbare Gaben an den Herrengeist des Ortes, diesen leuchtend und bunt markieren. Meist befindet sich auf den Ritualplätzen noch eine größere Opferplatte, ein flacher Stein, der für spontane und regelmäßige Rauchopfer (*saŋ*) genutzt wird. Seltener sind Altäre mit derselben Funktion Teil der Ritualplätze. Ob ein Passant nur einen Stein auf den *ovaa* legt, ob er Opferbänder anbindet oder ob sich dort Menschen versammeln, um für den Herrengeist ein aufwendiges Opfer durchzuführen und mit ihm zu kommunizieren, entscheidet die Situation der Besucher. In jedem Fall ist man gehalten, kurz zu verweilen, den Herrengeist zu grüßen und ihm ein Zeichen der Verehrung zu geben. Verbunden sind die Besuche von Ritualplätzen allerdings meist mit einem kleinen Gebet oder einer Anrufung und mit der Bitte um den Segen des Herrn des Platzes für alle weiteren Vorhaben. Einen Segensspruch für die „Hohe Taiga“, wie er für die jährliche Frühjahrsweihe auf dem Ritualplatz ihres Herrengeistes gesprochen werden könnte, steuerte die Enkelin eines Dichters meinem Material bei:

HG 14

Gesprächspartnerin (43J., Viehzüchterin, Mugur Aksy) erzählte am 26.08.2004 in Mugur Aksy:

*Таңды әэлеринге алғанған
алғыштар.*
Оран-таңдыым әэлери!
Әэ көрүп, өриәәңерем!
Дөрт-ле таңдыым әэлери!
Әэ көрүп, өриәәңерем!

Бажы бедик таңдыларым!
Бағай үүве ыңай турзун!

Segensspruch für die Herren des Taңdy
(Hohe Taiga).
Herren meines Taңdy!
Die Herren bewachen (uns), beschützt (uns)!
Herren meiner vier⁴¹ Taңdy!
Die Herren bewachen (uns), beschützt (uns)!

Eure Köpfe sind hoch, meine Taңdy!
Das Schlechte möge in weitest mögliche
Ferne weichen!

40 *čadyr* – mit Rinde bedecktes konisches Stangenzelt der Ost-Tyva.

41 Gemeint sind die Hochgebirge in den vier Himmelsrichtungen.

Экти бедик таңдыларым!

Эки чүве бээрлэзин!

Адам-илем алыс чурту,

Ак-ла баштыг Мөңгүн-Тайгам!

Буян-кежик доктаазын дээши,
бурунгаар көрүп, тейлеп тур мен.
Ажы-төлдер мандызын дээши,
алгыши-йөрээл салып от мен.

Eure Schultern sind hoch, meine Taŋdy!

Das Gute möge hierher (kommen)!

Das Heimatland meines Vaters und meiner Mutter

hat einen weißen Kopf, meine Möңgün Tajga!

Damit Güte und Wohl einkehren,
sehe ich nach vorn und bete.

Damit die Kinder gedeihen,

bringe ich einen Segensspruch dar.

Neben den spontanen, kleineren rituellen Handlungen bei der Passage von Ritualplätzen, kann es spezielle Gründe geben, die Plätze aufzusuchen, um bei ihren Herren und Kräften Unterstützung zu suchen. Regelmäßig im Frühjahr, in manchen Gebieten zusätzlich im Herbst, finden aufwendige Rituale für den Herrengeist des Heimatgebietes oder des Wohnterritoriums statt. Über den Herrengeist des eigenen Siedlungsgebietes gibt es im Volksmund häufig konkrete Vorstellungen.

HG 38

Gesprächspartner (54J., Schamane, Ak Dovurak) erzählte am 05.10.2004 in Mugur Aksy über die Herren der Möңgün Tajga und des Ak Baštyg:

Die Herrin der Möңgün Tajga⁴² habe ich kennengelernt, als ich 16 Jahre alt war. Sie war ein kleines Mädchen, das auf einem kleinen Hasen ritt. Er hatte Halfter, Zügel und Sattel aus Silber. Sie war ein schönes Mädchen, das silberne und goldene Kleider trug. Wir unterhielten uns miteinander. „Ich bin die Herrin der Möңgün Tajga“, sagte sie, als sie zum *ovaa* ging. Als ich den *ovaa* der Möңgün Tajga weihte, habe ich sie das zweite Mal getroffen. Wir fragten uns gegenseitig: „Wie geht es Dir?“ Dann gingen wir auseinander. Die Herrin der Möңgün Tajga kann sich den Menschen als Erwachsene oder als Kind zeigen. Die Herrin der Möңgün Tajga trifft sich mit dem Herrn des Ak Baštyg⁴³ beim großen *ovaa* des Ak Baštyg. Ich habe den Herrn des Ak Baštyg im Juni des Jahres 2004 kennen gelernt. Der Herr des Ak Baštyg ist ein tyvanischer Mann im tyvanischen Gewand mit Messer und Feuerzeug.⁴⁴ Wir bewirten ihn, indem wir den ersten Teil der Speisen zum *ovaa* bringen, denn dieser Herrengeist ernährt uns.

Zur Frühjahrsweihe (*ovaa dagyyr*) des *ovaa* eines Siedlungsgebietes oder eines Klan-*ovaa*, der für den Herrengeist eines bestimmten Klans errichtet wurde, versammeln sich meist Ende Mai oder Anfang Juni diejenigen Menschen, die ihr Schicksal in Abhängigkeit vom Herrengeist dieses *ovaa* sehen, sei es, dass sie sein Territorium

42 „Silberne Taiga“, ein Gebirge.

43 „Weißköpfiger“, ein Berg oberhalb von Mugur Aksy.

44 Tyvanische Nationalkleidung und -attribute.

bewohnen oder von einer Familie des ansässigen Klans abstammen. Einige Tage vor dem großen Ereignis bringen Ritualhelfer den *ovaa* in Ordnung und säubern die Umgebung (*ovaa septéér*). Gleichzeitig werden die Opfergaben vorbereitet, Schafe werden geschlachtet, weiße Speisen (Milchprodukte) und andere Nahrungsmittel wie Mehlspeisen werden zubereitet, Opferbänder zugeschnitten, und es wird wenigstens ein Schamane oder eine Schamanin, manchmal aber auch ein buddhistischer Mönch zum Ritual eingeladen.

Ist der vereinbarte Tag der Weihe gekommen, versammeln sich die Teilnehmer und begeben sich gemeinsam zum Ritualplatz. Besonders Kraft geladenen Ritualplätzen, wie z. B. dem *ovaa* des Weißköpfigen Berges bei Mugur Aksy, nähern sich vor und im Verlaufe des Rituals nur die Männer, während Frauen und Kinder in einiger Entfernung ihre eigene, kleinere Weihe zelebrieren, da die Kräfte des *ovaa* und seines Herrengeistes für die Gesundheit der Kinder und Frauen als zu gefährlich gelten.

Gründe für die Durchführung der Frühjahrsweihe gibt es für alle Beteiligten viele. Man dankt für die Gnade und die Gunst des Herrengeistes im vergangenen Jahr, fragt nach dessen Wünschen, nach seiner Zufriedenheit mit dem Verhalten der Menschen, nach seinen Freuden und seinem Ärger, spricht Probleme im Leben der Menschen an, in der Hoffnung, der Herrengeist werde helfen, sie zu lösen, und bittet um allgemeines Wohlergehen, Glück und Erfolg in der Viehzucht, günstiges Wetter, gute Weiden, fettes Vieh, genügend Nahrung, stabile Gesundheit für die Menschen und mehr.

Jeder Schamane hat wohl seine eigene Art, die Séance durchzuführen. Doch alle rufen den Herrengeist herbei, führen mit ihm einen Dialog, reichen ihm die Opfer in einem Holz- und Wacholderfeuer dar, übermitteln ihm den Dank der Menschen für gewährte Gunst und ihre Hoffnungen für das kommende Jahr, verabschieden ihn wieder und übersetzen schließlich den Anwesenden die Inhalte des Gespräches mit dem Herrengeist. Die Schamanen richten den Dank des Herrengeistes für die Opfer aus, geben dessen Warnungen vor falschem Verhalten weiter, übermitteln Lob für die Dienste der Menschen an ihm und für die Einhaltung der achtsamen Interaktion. Die Anwesenden werden über Forderungen des Herrengeistes informiert und über die Vorhaben des Herrengeistes im folgenden Jahr unterrichtet. Während des Gesprächs zwischen dem Schamanen und dem Herrengeist, das von einem Rauchopfer begleitet wird, verspritzen die umstehenden oder sitzenden Laien aus ihren Schälchen Milch, Milchtee und Milchbranntwein mit Hilfe kleiner Wacholderzweige. Damit sind auch die Laien in die Interaktion des Schamanen mit dem Herrengeist einbezogen und nehmen unmittelbar an dem Ritual teil.

Ist der offizielle Teil des Rituals vorüber, der Herrengeist verabschiedet, das Opferfeuer verloschen und sind auch die weiteren Opfer, wie z. B. bunte Stoffbänder, dargebracht und die leisen privaten Gebete gesprochen, löst sich die Anspannung. Sie weicht einer Unterhaltung über das Gelingen des Rituals, einer Diskussion der

Mitteilungen des Herrengeistes und darüber, was das kommende Jahr den Bewohnern wohl bringen werde. Langsam kommt festliche Stimmung auf, ob nun am selben oder an einem anderen Platz, an die religiöse Pflicht schließt sich ein Fest an, das in jedem Fall mit reichlich Alkohol und vielerlei schmackhaften Speisen begangen wird und von allerlei Vergnügungen wie Musik, Gesang, Tanz und sportlichen Wettkämpfen (Ringen, Reiten, Bogenschießen) begleitet werden kann.

Neben den regelmäßigen Ritualen im Jahreskreis gibt es zahlreiche spontane Rituale zum Beispiel dann, wenn sich Tyva mit einem aus eigener Kraft nur schwer oder gar nicht zu meisterndem Problem konfrontiert sehen. Dazu gehören Krankheiten, Missgeschicke und schwerwiegende Unglücke, die man an mächtige Herrengeister herantragen möchte, damit diese positiv in das Ergehen der Betroffenen eingreifen mögen. Besonders beliebt für die Durchführung solcher Rituale sind heilige Bäume (*ydyktyg yjaš*) und Heilquellen (*aržaan*). Letztere werden zu bestimmten Zeiten im Jahr, wenn im Herbst das Wasser zur Reife gelangt und seine größte Wirkkraft entfaltet, aufgesucht, um diese Kräfte über den direkten körperlichen Kontakt für die Genesung der Kranken zu nutzen und die Gunst der Herrengeister dieser Quellen zu erwirken. Bevor man das Wasser der Heilquelle in Anspruch nimmt, versucht man, Kontakt zu ihrem Herrengeist aufzunehmen. In besonders ernsten Fällen, bittet man einen Schamanen, die Kontaktaufnahme zu übernehmen und das Gespräch mit dem Herrengeist zu führen. In dessen Verlauf wird sowohl nach den Gründen der Erkrankung gefragt als auch nach Verhaltensänderungen, die die Genesung begünstigen, und nach sonstigen Anweisungen des Herrengeistes. Auch wenn kein Schamane beteiligt ist, wird in den meisten Fällen ein Rauchopfer mit Wacholder, Fleisch und Weißen Speisen durchgeführt. Damit sowie mit Opferbändern und Geschenken wird um die Hilfsbereitschaft und Unterstützung des Herrengeistes geworben.

Y 20

Gesprächspartner (75 J., Rentner, Viehzüchter, Mugur Aksy) erzählte am 08.10.2004 in Mugur Aksy über Heilquellen:

Ein kranker Mensch, der zu einer Heilquelle kommt, betet dort, bindet weiße und blaue Opferbänder an, und nachdem er gesagt hat, „Meine Krankheit möge heilen“, ersucht er darum bei dem Herrn der Heilquelle. Dann wird der Herrengeist der Heilquelle dem Kranken helfen. Manchmal zeigt sich der Herrengeist einer Heilquelle auch dem Kranken, doch das geschieht nur sehr selten. Ein solcher Mensch sollte zu niemandem darüber sprechen. Spricht er doch, wird es ihm schlecht ergehen.

Für die Abwendung bestimmter Probleme wie Kinderlosigkeit, Streit in der Familie, Armut und ähnliches Unglück eignet sich besonders die Konsultation eines heiligen

Baumes. Neben besonders markanten Standorten einzeln stehender Bäume (*ydyktyg yjaš*) gibt es noch andere Kennzeichen für die heilige Kraft, die einem Baum innewohnt. Es gibt Bäume, deren besondere Eigenschaft in einer außergewöhnlichen Wuchsform zum Ausdruck kommt. Zu diesen gehören der Schamanenbaum (*cham yjaš*) oder die Schamanenlärche (*cham dyt*) mit einer teilweise oder ganz kugelförmigen Krone sowie der Reiche Baum (*baj yjaš*), der sich durch eine Vielzahl von Stämmen, die einer Wurzel entwachsen, auszeichnet, oder der *tel*⁴⁵ *yjaš*, der Stämme verschiedener Baumarten (mindestens drei) „aus einer Wurzel“ treibt. Schamanenbäume werden besonders von Schamanen aufgesucht, entweder in eigener Sache (regelmäßige und spontane Rituale) oder um sie und ihre Herrengeister zu Hilfe zu rufen, um bei der Problemlösung eines Klienten, häufig ein gesundheitliches Problem, mitzuwirken. Den Reichen Bäumen und ihren Herrengeistern wird die Macht zugesprochen, eine positive Wirkung auf die Fruchtbarkeit der Menschen, das Gedeihen des Viehs und die Mehrung des Reichtums zu haben. Aus diesen Gründen werden sie jährlich geweiht und spontan in problematischen Situationen aufgesucht. Den größten Einfluss auf die Fruchtbarkeit überhaupt haben aber die *tel yjaš*, wie das Gedeihen verschiedener Arten aus einer Wurzel bereits in einer offensichtlichen Symbolik zeigt. Doch spielt hier nicht nur das fruchtbare Gedeihen (Kinderreichtum, Gesundheit für Mutter und Kind während und nach der Schwangerschaft sowie eine leichte Geburt), sondern auch das friedliche und glückliche Zusammenleben verschiedener Personen, ob Ehepaare, Verwandte oder Nachbarn, eine wesentliche Rolle und kann Grund für das Aufsuchen und die Durchführung eines Rituals bei einem solchen Baum sein. Die heiligen Bäume der Tyva sind durch die zahlreichen bunten Opferbänder an ihren Zweigen in der Landschaft weithin sichtbar. Sie werden regelmäßig und in Notsituationen mit Rauchopfern und Spritzopfern bedacht und gelten als zuverlässige, wenig launische und sehr hilfreiche Interaktionspartner der Menschen.

Y 7a: *baj yjaš* (Reicher Baum)

Gesprächspartnerin (54J., Schamanin und Lehrerin, Kyzyl) erzählte am 01.11.2004 in Kyzyl über *baj yjaš* und ihre Herrengeister:

Wir bezeichnen einen Baum als „Reichen Baum“, wenn aus seiner Wurzel drei, fünf, sechs oder sieben Stämme wachsen. Ein solcher Baum gibt im Verlaufe eines Rituals Kraft und Energie, und die „Reiche Lärche“⁴⁶ bekommt selbst Kraft aus dem Kosmos. Eine „Reiche Lärche“ hat eine Verbindung zum Kosmos, da sie über eine starke Wurzel verfügt. Wo eine „Reiche Lärche“ wächst, herrschen

45 Das Wort *tel* kann nach Information von Erika Taube als *Zwiesel* übersetzt werden. Jakob Taube verdanke ich die Information, dass der Begriff *tel* im Kasachischen auch ein Jungtier bezeichnet, das von verschiedenen Muttertieren gesäugt wird.

46 Lärche steht hier als Synonym für Baum, da in der Republik Tyva vorwiegend Lärchen wachsen.

starke kosmische Energien. Deshalb hat sie einen starken Herrengest. Einige Menschen lassen sich mit Hilfe eines Schamanen an dem Platz, wo eine „Reiche Lärche“ wächst, heilen. Das Ritual führt man im Sommer durch. Wenn jemand ein großes Problem hat und er bittet einen Schamanen, ein Ritual (dort) durchzuführen, so erfüllen sich seine Wünsche. Die Menschen führen Rituale (am Platz einer „Reichen Lärche“) durch, damit in der Familie Wohlstand und Fruchtbarkeit herrsche, dass es viel Vieh gebe, dass Kinder geboren werden. Der „Reiche Baum“ ist auch das Symbol des Reichtums. So kann man unter den Baum Geld (Münzen) legen, damit es in der Familie Geld gibt.

Y 6: *tel yjaš*

Gesprächspartnerin (54 J., Schamanin und Lehrerin, Kyzyl) erzählte am 01.11.2004 in Kyzyl über *tel yjaš* und ihre Herrengester:

Wir nennen einen Baum *tel yjaš*, wenn aus seiner Wurzel drei oder mehrere verschiedene Bäume wachsen, beispielsweise Birke, Kiefer und Lärche. Ein *tel yjaš* hat eine große Kraft, die er aus dem Kosmos zieht. Drei Punkte sind auch das Symbol für Kraft. Wenn es Probleme zwischen Eheleuten oder mit anderen Menschen gibt, dann führt man auf dem Platz, wo ein *tel yjaš* wächst, ein Ritual durch. Dieses Ritual führt ein Schamane durch. Das Ritual heißt „Weihe des *tel yjaš*“. Nach dem Ritual festigt sich die Freundschaft zwischen Ehemann und Ehefrau. Der *tel yjaš* ist das Symbol der Freundschaft, denn der *tel yjaš* ist die „Wurzel der Freundschaft“ (*najyraldyj dözéé*). Auch damit Einigkeit (Geschlossenheit) herrsche, führt der Schamane bei einem *tel yjaš* Rituale durch und bittet um Kraft beim Herrn des *tel yjaš*.

Y 13

Gesprächspartnerin (54 J., Schamanin und Lehrerin, Kyzyl) erzählte am 10.11.2004 in Kyzyl über Schamanenbäume und ihre Herrengester:

Cham yjaš – Schamanenbaum: Ein Schamanenbaum ist eine Lärche mit unnormal Wuchs der Äste. Die Zweige einer Schamanenlärche (*cham dyt*) wachsen wie ein Wirbel. Bei einem solchen Baum befinden sich Altäre für Rauchopfer, und an die Zweige hängt man bunte Stoffstreifen. Sie sind schlank und haben eine Länge von ungefähr 40–70 cm, man nennt sie *čalama*. Einmal im Jahr, in der Sommerzeit, führt der Schamane dort ein Ritual für die Herren des Waldes durch. Für die Weihe (der Schamanenlärche) bringen die Menschen verschiedene Speisen mit, z. B. Fleisch, Milch, Milch- und Mehlprodukte usw. Alles das verbrennen sie auf dem Altar für Rauchopfer, und der Schamane ruft Regen oder hilft (den Menschen) eine gute Ernte einzufahren. Wenn ein solcher Baum nahe einer Quelle wächst, dann führt er das Gebet für das Wasser und den Baum in einem Ritual durch. Dort wo eine Schamanenlärche steht, spricht man von einem *ydyktyg* (heiligen) Platz.

Folgt man ausschließlich den sichtbaren Attributen religiös verehrter, nichtmenschlicher Subjekte in der tyvanischen Landschaft, so kann man leicht übersehen, dass Herrengeister allem innwohnen. Dazu gehören auch die vom Menschen hergestellten materiellen Artefakte wie Jurten und andere zum Wohn- und Wirtschaftsbereich gehörige Anlagen, Hausgeräte und Werkzeuge, mit deren Herrengeistern der Besitzer und Nutzer in beständiger alltäglicher Interaktion steht und deren Gunst und Unterstützung mit täglichen kleineren und größeren Achtungs- und Respektsbeweisen erworben und erhalten werden muss. Über allem, was den Wohn- und Wirtschaftsraum des Menschen betrifft, wachen die Herrengeister der Jurtenplätze (*chonaaš éézi* oder *baj chonaaš*) und des Herdfeuers (*ot éézi*).

NA 11

Gesprächspartnerin (44J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 28.07.2004 in Kyzyl:

Jede Jurte, jede Wohnung hat einen Herrengeist. Auch meine Wohnung hat einen Herrengeist, und auch die Plätze, auf denen die Jurten oder die Jurtengemeinschaften stehen, die Weidelager, haben Herrengeister. Man nennt sie „Herren der Plätze“ [Ortsherren]. Sie sind die Beschützer [der Jurte bzw. des Ortes, wo die Jurte steht]. Den Herrn der Jurte und den Herrn des Jurtenplatzes muss man unbedingt bewirten. Wenn man den Herrengeistern des Jurtenplatzes oder der Jurte keine Opfer darbringt, erzürnen sie. Man opfert ihnen den ersten Teil der Speisen. Zu mir nach Hause ist einmal eine Schamanin gekommen. Als die Schamanin eingetreten war, sagte sie sofort: „Der männliche Herrengeist Deiner Wohnung ist hungrig. Du bewirtest den Herrengeist Deiner Wohnung nicht. Wenn ich den Herrengeist bewirte habe, wird er erweichen. Du solltest ihm ab heute unbedingt Opfer darbringen.“ Seit dieser Zeit habe ich einen Teller aufgestellt und opfere ihm von den Mahlzeiten. Manchmal vergesse ich es aber, ihn zu bewirten. Der Herrengeist der Jurte oder der Wohnung ist ihr eigentlicher Eigentümer. Deshalb muss man ihn achten und respektieren.

Eine achtsame Interaktion verlangen alle Herrengeister, auch die der scheinbar unbedeutenden Gebrauchsgegenstände des täglichen Bedarfs. Deren Einwilligung und Gunst ist für einen erfolgreichen Umgang mit den Artefakten unbedingt erforderlich.

NL 13

Gesprächspartner (46J., Viehzüchter, Süt Chöl) erzählte am 27.07.2004 auf dem Platz Chamnar Tej [Kleines Schamanengebirge] am Fluss Ak-Oj über die Schutzherren der Jurtenplätze (*chonaaš éézi*) und über Schadensgeister (*puk*):

Der Lagerplatz (*chonaaš*) unserer Familie ist alt. Dort lebten schon unsere Ahnen und es gibt einen Herrengeist (*chonaaš éézi*). Als die Ahnen starben, blieben sie auf ihrem angestammten Wohnplatz und wurden zu Herrengeistern. Manchmal sind sie gut gelaunt, manchmal aber auch zornig. Sie können aber auch launisch

sein, mal gut und mal böse. Die Bösen bannt der Schamane und für die Guten bringen wir Opfer dar. Deshalb hat jeder alte Lagerplatz einen Herrengeist. Sie sind die Ahnen. Ein Mensch, der an einem bestimmten Platz geboren wurde und dort aufwuchs, bleibt auch nach seinem Tod auf diesem Platz. Er schützt sein Heimatland. Die gut gesinnten Herrengeister der Lagerplätze werden verehrt. Man führt für sie Rituale und Rauchopfer durch. Das tut man vor allem dann, wenn man gerade auf einem saisonalen Lagerplatz eingetroffen ist. Außerdem bringt die Hausfrau ihnen jeden Morgen ein Spritzopfer vom ersten Milchtee mit dem Libationslöffel dar.

Dennoch gibt es solche *chonaaš*, auf denen sehr böse Geister leben. Wenn ein Mensch sehr Schlechtes getan hat, wird er zu einem *puk* (Schadensgeist). Auch die *puk* siedeln sich bei den Lagerplätzen an. Ein von *puk* bewohnter Lagerplatz heißt *puk talgan*. Dieser *puk* bringt Unglück, das Vieh wird krank, die Menschen sterben. Deshalb verlässt man diese Lagerplätze und sucht sie nicht mehr auf. Oder man ruft einen Schamanen zu Hilfe. Ein Schamane kann einen *puk* nur unter die Erde oder weit weg bringen, wenn er stärker ist als der Geist. Deshalb wird der Schamane immer erst prüfen, wie stark ein *puk* ist, bevor er den Kampf mit ihm aufnimmt.

HG 46

Gesprächspartnerin (42J., Lehrerin der russischen Sprache, Kyzyl) erzählte am 15.11.2004 in Kyzyl über Geschirr und seine Herrengeister:

Jedes Stück Geschirr, alle Dinge haben ihren eigenen Herrengeist. Wenn sich irgendjemand zeitweilig einen Topf borgt, dann muss er, bevor er ihn zurückgibt, unbedingt irgendein Geschenk hineinlegen, z. B. Konfekt, Kekse oder anderes. Ansonsten kränkt man den Herrengeist des Geschirrs. Außerdem ist es wichtig, dass das Geschirr bei der Rückgabe sauber ist. Überhaupt sollte Geschirr immer sauber sein, denn es hat eine Beziehung zum Feuer. Ansonsten kann auch der Herr des Feuers zornig werden, was sich schlecht auf die Hausherrin auswirkt. Das Geschenk auf dem Boden eines zurückzugebenden Geschirrs heißt in tywanischer Sprache *paš düvü* [Geschirrboden]. Wenn man aber ein Messer borgt, dann heißt das Geschenk *bižek bažy* [Messerspitze].

Neben allem Sichtbaren der tywanischen Welt dürfen auch die immateriellen Kulturelemente als Einfluss- und Herrschaftsbereiche der Herrengeister nicht außer Acht gelassen werden. Dazu gehören die Herren der Begabungen aller Art und der Ergebnisse menschlicher Umsetzung von Begabungen, die man als Künste und als Kunst bezeichnen könnte. Als Beispiel kann hier die Gabe besonderen Jagdgeschicks dienen:

HG 17

Gesprächspartnerin (47J., Viehzüchterin, Toolajlyg, Taiga) erzählte am 30.08.2004 im Toolajlyg:

Mein Vater jagte. Als er einst jagte, gab es kein Wild. Wie er so vom Fluss Balyk zurückkam, kam ein Jäger geflogen. Dieser hatte ein silbernes Messer und Feuerzeug. Der schön gekleidete Mann kam auf ihn zu. Als mein Vater ihn gesehen hatte, sagte er: „Du wirst Jagdbeute haben“. Wie er gesagt hatte, so geschah es. Dieser Mensch war der Ortsherr. So hatte er das Wild geleitet.

Neben den zahlreichen Erzählungen über gezielt vom Menschen herbeigeführte Interaktionen im Rahmen kleinerer und größerer Rituale und Opferhandlungen gibt es solche über Begegnungen mit Herrengeistern und anderen nichtmenschlichen Subjekten, die die Menschen unvorbereitet treffen und ihnen die große Einflusskraft derselben auf ihr Leben im positiven wie im negativen Sinne immer wieder in Erinnerung rufen.

HG 22

Gesprächspartnerin (49 J., Viehzüchterin, Toolajlyg, Taiga) erzählte am 01.09.2004 im Toolajlyg:

Als ich noch jung war, befand sich das Jurtenlager meiner Eltern am Platz namens „Wald mit Raben“. Als ich eines Tages vom Dorf zurück in mein Jurtenlager kam und in meinem Zelt saß, hörte ich einen Wirbelwind herannahen, aus dem der Klang der *Došpulduur*⁴⁷ ertönte. Ich sprang aus dem Zelt und fiel um. Danach erkrankte ich schwer, ich war gelähmt. Als ich bei wissenden Menschen nachfragte, sagten diese, der Herrengeist des Platzes wäre [zu mir] gekommen. „Ihr seid erschrocken, doch er wollte Euch nur Gutes tun, deshalb hat er sich Euch gezeigt“⁴⁸ sagte man mir. Ich brauchte eine Weile, bis ich genas. Als ich mit diesem Wesen zusammentraf, war ich 18 Jahre alt.

Y 1

Gesprächspartner (51 J., Rentner, Mugur Aksy) erzählte am 01.09.2004 im Toolajlyg über den Platz Iji Dyt (Zwei Lärchen):

Folgendes geschah im Herbst 1978, als alle Jurten auf die Herbstweidelager umsiedelten. Als es am Abend dämmerte, ging ich vom Jurtenlager meines jüngeren Geschwisters⁴⁹ zum Dorf.⁵⁰ Mein jüngeres Geschwister hatte sein Herbstweidelager damals am Ufer des Flusses Mugur auf dem Platz Iji Dyt. Ich lief in Richtung des Platzes Döñ-Söl. Da hörte ich plötzlich hinter mir ein Auto. Als

⁴⁷ Musikinstrument der Tyva.

⁴⁸ In einem folgenden Gespräch erklärte man mir, dass sie sich eine große Chance habe entgehen lassen. Wäre sie nicht erschrocken, hätte sie diese Chance nutzen können. Denn dieser Orts herr zeigt sich nur den Menschen, die er begünstigen will.

⁴⁹ In diesem Text wird nicht zwischen Schwester und Bruder unterschieden. Jüngere Geschwister, sowohl Brüder als auch Schwestern, werden in der tywanischen Sprache einheitlich mit dem Begriff *dyyma* bezeichnet. Für die Angabe des Geschlechts wäre zusätzlich der Begriff *ol* (*ol dyyma*) für jüngerer Bruder oder *kys* (*kys dyyma*) für jüngere Schwester nötig.

⁵⁰ Gemeint ist das Dorf Mugur Aksy.

ich mich umschaute, hatte es nur ein Licht. Ich wollte es anhalten. Doch als ich stehen blieb und als ich weiterlief, blieb auch das Auto stehen und fuhr weiter. Ich ging weiter, da sah ich, dass ich im Lichtkegel des Autos keinen Schatten hatte. Ich begann, mich zu fürchten. Deshalb sprang ich den Hang zum Döñ-Šöl hinunter. Das Geräusch des Autos mit dem einen Licht, das ich hinter mir ließ, war eindeutig von einem Auto. Doch wohin der eine Lichtkegel leuchtete, warfen die Dinge keinen Schatten. Wie ich ins Dorf gekommen bin, weiß ich nicht mehr. Nach mir aber hatten noch viele Menschen diese Begegnung, das habe ich erfahren. Was das war, ist mir unklar.

Die tyvanische Welt nichtmenschlicher Subjekte besteht nicht nur aus Herrengeistern. Neben diesen eher hilfreich gesinnten, schützenden, kontrollierenden und strafenden Wesen, gibt es eine Vielzahl von Geistern, die bestrebt sind, die ordnende Macht der achtsamen Interaktion zwischen Menschen und Herrengeistern zu stören. Sie befallen die Menschen zum einen, um ihnen als gefährlich bekannten Spieltrieb auszuleben, und zum anderen, um Fehlverhalten der Menschen zu bestrafen. Die bekanntesten Schadensgeister⁵¹ dieser Art sind *albys*, *aza*, *četker*, *puk* und *diirey*.

Bekannt sind unter den Bewohnern eines Gebietes immer einige Plätze, an denen sich bestimmte Schadensgeister einzeln oder in größerer Zahl aufhalten sollen und darauf lauern, einen unvorsichtigen Passanten anzufallen.

AL 4

Gesprächspartner (75 J., Rentner, früher Viehzüchter, Mugur Aksy, Möngün Tajga) erzählte am 08.10.2004 in Mugur Aksy über *albys*:

In unserem Land gibt es Wesen, die man *albys* nennt. Ein *albys* sieht aus wie ein Mensch. [Dieser Geist] verwirrt den Verstand des Menschen und verändert seine Einstellung zu anderen Menschen. Jungen Männern zeigt sich *albys* als schönes junges Mädchen oder als Frau mittleren Alters. [Das Wesen] versucht so, mit ihnen eine Beziehung anzuknüpfen. Mädchen zeigt es sich als Mann. Auch mit ihnen versucht es, eine Beziehung anzuknüpfen. [Der Geist] spricht wie ein Mensch. Weiter gibt [das Wesen] Ratschläge, wohin man gehen solle [um sein Glück zu finden]. An dem Ort „Wo man sich am Weißen See gruselt“ gibt es einen Felsen mit *albys*. Dort hört man die *albys* lachen, singen und weinen.

AL 1

Gesprächspartner (35 J., Jäger, Toolajlyg, Möngün Tajga) erzählte am 04.09.2004 im Toolajlyg über eine Begebenheit mit *albys*:

Mit einem Menschen ist Folgendes geschehen, er ist bereits an einer Krankheit gestorben. Ich habe mit einem anderen Menschen, namens Saida über Kyzyl-ool gesprochen. Als Kyzyl-ool eines Tages zur Arbeit ging, ging plötzlich ein Mensch

⁵¹ Dazu s. Alekseev 1987: 108f.; D'jakonova 1976: 282f., 283f.; Taube, E. 1972: 137; dies. 1981: 54f.; Vajnštejn 1984: 354f.; Zusammenfassung Oelschlägel 2004a: 54–58.

nahe bei ihm, dieser war immerzu bei ihm, auch als er nach Hause lief. Als er wieder arbeiten ging, war diese Person auch bei ihm. Allmählich wurde dieses Wesen untrennbar von ihm. Kyzyl-ool konnte nun dieses Wesen kaum noch ertragen. Er hat die [ganze Zeit] ein *albys* gesehen.

Im Zusammenhang mit *albys* steht die erotische Verführung des Menschen, dem sich *albys* als ideale Partnerin oder idealer Partner zeigt und mit dem dieser Geist eine lang andauernde Beziehung anzuknüpfen versucht. Menschen in einer Beziehung mit *albys* geraten in eine leidenschaftliche Liebe zu diesem Geist und erwerben sich zahlreiche Vorteile wie Jagderfolg oder andere besondere Begabungen. Die gefährliche Seite besteht in der geistigen Verwirrung des Betroffenen, die er selbst nicht bemerkt und die nur den Mitmenschen auffällt. Deshalb geht das Bestreben, jemanden von *albys* zu befreien, meist von dessen Verwandten und Nachbarn aus, die einen Schamanen zu Hilfe rufen, der den Geist austreiben und an seinen Herkunfts-ort zurückbannen kann. Die Eigenschaft der *albys*, ihre Opfer zu verwirren, ist unter den Tyva bis heute so sprichwörtlich, dass sie für Verwirrung und Irresein, aber auch für die Schamanenkrankheit, die meist mit einem instabilen psychischen Zustand einhergeht, das von *albys* abgeleitete Verb *albystaar* verwenden.

Die Bezeichnung *aza* wird unter den Tyva gern für alle Arten von Schadensgeistern gebraucht, die verschiedenste Krankheits- und Schadenssymptome hervorrufen können. Von einem einfachen Anfall bis hin zu schweren Erkrankungen, die auf den Raub der menschlichen Seele durch diesen Geist zurückgeführt werden, greifen *aza* immer wieder in das Schicksal ein und gelten als unberechenbare Feinde des menschlichen Wohlergehens.

AZ 5

Gesprächspartner (35 J., Jäger, Toolajlyg, Möngün Tajga) erzählte am 05.09.2004 im Toolajlyg über eine Begebenheit mit *aza*:

Vor nicht allzu langer Zeit passierte Folgendes: Man sagt, dass es an der Quelle des Flusses Oonačy sehr gefährlich sei. Als einmal ein Mensch dorthin kam, sprang ein Wesen auf seinen Rücken. Er packte es und warf es über den Kopf vor sich auf die Erde. Als er hinsah, war dort aber nichts zu sehen. „Als ich dieses Wesen warf, war der Aufprall zu hören, doch der *aza* war unsichtbar“, erzählte er später. Dieser Mensch hieß Ėres-ool Bady Očurovič. Er ging weiter und kam zu dem Platz Batkaš. Er fürchtete sich und ließ sich dort ein wenig nieder. „Ich habe den Kerl nach meinem Wissen vom Ringkampf richtig wie ein Ringer geworfen“, sagte er.

AZ 10

Gesprächspartner (75 J., Rentner, ehemaliger Viehzüchter, Mugur Aksy, Möngün Tajga) erzählte am 12.10.2004 in Mugur Aksy über *aza-četker*:

Folgendes Ereignis hat sich auf dem Pass, den man „Bergsattel mit schwarzen Steinen“ nennt, in den Jahren 1916 oder 1917 begeben. Damals war ich noch nicht geboren. Als ich selbst noch klein war, habe ich die Begebenheit von den Alten gehört. Ein Alter befand sich nachts in den höheren Lagen der Taiga und überquerte den Pass. Wie er so ritt, blieb plötzlich sein Pferd stehen. Es spitzte die Ohren. Da begann etwas Unsichtbares auf den Alten einzuschlagen. Er aber trug ein tyvanisches Gewand. Seine Kleidung wurde zerfetzt und zerlöchert. Er hatte aber eine rotgriffige Peitsche⁵² bei sich. Nachdem er vom Pferd gesprungen war, zeichnete er den Schatten seines Pferdes mit dem Peitschenstiel nach. Es war eine mondhelle Nacht. Dann begann er, den Schatten des Pferdes, den er nachgezeichnet hatte, mit der Peitsche zu schlagen. Er schlug auch sich selbst und sein Pferd mit der Peitsche, dann ritt er über den Pass. Man sagt, dass dies die Zeit ist, in der die *aza* sich treffen und spielen. In dieser Zeit kann man viele *aza* treffen. Doch die *aza* fürchten die rotgriffige Peitsche. Als der Alte den Pass überquerte, hatte er solche Begebenheiten bereits gehört. Seine Seele hat er nicht verloren, das ist gut.⁵³ Nur weil er die rotgriffige Peitsche benutzt hat, blieb er am Leben.

AZ 2

Gesprächspartner (23 J., Viehzüchter, Fluss Ak-Oj, Platz Chamnaar Tej [Kleines Schamanengebirge], Süt Chöl) erzählte am 29.07.2004 im Frühjahrsweidelager über *aza*:

Früher lebte hier ein großer Lama mit Namen Lovun Cheliŋ Gelonj. Er konnte die Zukunft und die Vergangenheit der Menschen sehen. Er war sehr stark. Seine Jurte stand am Platz Adyr-Terek [Verzweigte Pappel]. Eines Tages ritt er zum Iškin-Fluss hinauf und ging in ein Jurtenlager. Dort brannte ein junges Mädchen Milchschnaps. Darauf reichte das Mädchen ihm ihren *araka* [Milchschnaps]. Der Alte ging aus der Jurte und fragte das Mädchen: „Mein Kind, hast du jemals eine lebendige Seele gesehen?“ „Nein“, antwortete das Mädchen. Darauf sagte der Alte: „Dann komm her!“ und bat sie aus der Jurte. „Schau unter meinem Arm hindurch!“ Das Mädchen schaute unter dem Arm des Alten hindurch und sah zwei *aza*, die ein junges Mädchen kräftig an den Armen gepackt hielten und mit sich schlepten. Das Mädchen fürchtete sich und schrie auf: „Oh, beschütze

-
- 52 Die rotgriffige Peitsche ist die Bezeichnung für eine gewöhnliche Peitsche, bei der im religiösen Zusammenhang die Farbe „rot“ betont wird. Für die Herstellung einer tyvanischen Peitsche verwendet man im Allgemeinen einen gerade gewachsenen und ca. 1,5–2 cm starken Ast des dornigen Kyzyl-Charaganstrauches, der in der Steppe wächst. Die Rinde dieses Strauches ist von rötlicher Farbe. Die Farbe „rot“ und die Dornen, die zwar im Verlaufe der Herstellung der Peitsche entfernt werden, aber in ihrer Bedeutung dennoch bei der fertigen Peitsche vorhanden sind, gelten als Geister abwehrender Schutz. Deshalb tragen vor allem Jäger, die sich zu Pferd durch Taiga und Steppe bewegen, „rotgriffige Peitschen“ bei sich und nur deshalb kann die Peitsche die Wirkung zeigen, wie sie im weiteren Verlauf der Geschichte beschrieben wird.
- 53 Eine Gesprächspartnerin erklärte: Viele Tyva gehen davon aus, dass *aza* die Menschen anfallen, um ihnen die Seele zu rauben. Der Verlust der Seele führt zunächst zu Krankheit und dann zum Tod.

[mich], welch ein Grauen“, und riss sich los. Als der Alte wieder näher gekommen war, sagte er: „Mein Kind, es hat sich offenbart, dass, wenn ungefähr ein Monat vergangen ist, ein junges Mädchen sterben wird.“ Tatsächlich starb nach einem Monat in einem höher gelegenen Jurtenlager ein 16-jähriges Mädchen.

AZ 9

Gesprächspartnerin (8 J., Schülerin der dritten Klasse, Mugur Aksy, Möngün Tajga) erzählte am 07.10.2004 in Mugur Aksy über *aza*:

Über *aza*: Folgendes hat mir meine Lehrerin erzählt. Meine Lehrerin weiß selbst nicht mehr, wann es geschehen ist, doch wahrscheinlich in den Jahren 2002 oder 2003. Als meine Lehrerin mit Schulkindern ins Ferienlager gefahren war, gingen sie abends in die Disco tanzen. Nach der Disco kamen alle zurück. Da sah meine Lehrerin durch das Fenster eine Gestalt. Es war ein Mensch in Kleidung. Die Lehrerin schimpfte mit den Kindern, [ein Kind wäre auf der Straße gewesen]. Doch als die Lehrerin nach den Jungen und Mädchen sah, waren alle da. Nach einer Weile sah auch ein anderes Kind das *aza*. Es hatte nur ein lang gewachsenes *aza* gesehen. Da begannen alle zu singen, um sich nicht zu fürchten. Etwas blies das Licht aus, doch sie sahen niemanden. Aus Angst versteckten sie sich nun unter den Decken. Wie sie so zudeckt lagen, schliefen sie bald ein. Da zog ihnen etwas an den Decken [deckte sie auf]. Am Morgen, als sie aufwachten, war der Ofen kaputt, die Zudecken aber lagen alle auf einem Haufen. Darauf sind sie sofort mit einem Auto heimgefahren.

Die Geister, die von meinen Gesprächspartnern als *puk* bezeichnet wurden, erklärte man mir als eine Art „verwandelte Seelen verstorbener Menschen“, die (noch) nicht in die andere Welt (das Totenreich) gefunden hätten. Als *puk* sind sie rachsüchtig und schaden noch lebenden Menschen, mit denen sie zu Lebzeiten Konflikte ausgetragen haben. Sie fangen die Seelen der Lebenden, die durch diesen Verlust schwer erkranken und ohne Behandlung durch einen Schamanen sterben. Im eigentlichen Sinne können menschliche Seelen lebender oder verstorbener Menschen, die Nächte umgehen und von „sehenden“ Menschen dabei beobachtet werden können, selbst als eine Form von Schadensgeistern betrachtet werden. Vor allem aus Angst vor den *puk* und denjenigen Seelen, die sich noch nicht zu einem *puk* transformiert haben, vermeiden viele Tyva in der Nacht zwischen drei und fünf Uhr, der aktivsten Zeit dieser Geister, das Haus zu verlassen.

TO 3

Gesprächspartnerin (48 J., Meteorologin, Tochter einer Schamanin, Mugur Aksy) erzählte am 13.10.2004 in Mugur Aksy über die Seelen Sterbender (der Tod eines Menschen kann für bestimmte, ausgewählte Menschen vorhersehbar sein):

Ich habe Seelen gesehen. Ich sah sie im Jahr 2000, im Dezember gegen 21.00 Uhr. Als ich von der Sporthalle heimging, waren diese Menschen noch am Leben. Und

trotzdem habe ich die Seelen dieser Leute gesehen. Zuerst hörte ich ihre Stimmen, sie unterhielten sich. Dann schaute ich mich um, wo sich hier jemand unterhält, doch ich sah niemanden in der Nähe. Dann sah ich im Dunkeln zwei Menschen, die abgerissen aussahen und sich in der Nähe des Hofes befanden. Einer davon war ein Mann, die andere eine Frau. Der Mann trug die Frau auf dem Rücken. Darauf ging ich hinter ihnen her. Mich interessierte, was diese Leute sagen würden. So habe ich auch ihr Gespräch gehört. Zuerst sagte der Mann: „Warum hockst du auf mir?“ Die Frau antwortete: „Ich fühle meinen Tod nahen.“ Da erkannte ich ihre Stimmen. Ich schaute ihnen hinterher. Zuerst sah ich mir die Frau an. Sie wippte mit ihren Füßen. Als ich ihnen ins Gesicht sah, da waren es nicht ihre Gesichter. Ihre Gesichter sahen aus, wie die von Verstorbenen. Ich erschrak, denn nun verstand ich, dass dies ihre Seelen sind. So lief ich schnell nach Hause und spuckte dabei drei Mal aus.⁵⁴ So kam ich zu Hause an. Am Morgen erfuhr ich, dass der Mann bereits fünf Uhr morgens verstorben war. Dass die Frau verstarb, erfuhr ich, als ihre Verwandten ein Telegramm erhielten. Nachdem ich die Seelen dieser beiden Menschen gesehen habe, sind sie gestorben.

Die Seelen Verstorbener, vor allem aber der Schamanen, die im Gegensatz zu den Seelen der religiösen Laien in der irdischen Welt bleiben und den lebenden Schamanen dienen, können auch hilfreich in das Leben der Menschen eingreifen. Sie sind in jedem Fall eine Macht, mit deren fördernden oder schadenden Einflüssen jeder Mensch zu rechnen hat.

SCHA 14

Gesprächspartnerin (43 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 23.07.2004 in Kyzyl eine Erzählung über ihren Großvater, der Schamane war:

Über diesen Šagar-Schamanen-Großvater habe ich von meiner Großmutter noch eine andere Geschichte gehört. [Der Šagar-Schamanen-Großvater war bereits gestorben.] Meine Großmutter ist ein Mensch, die immer im Traum sieht. Eines Tages hatte meine Großmutter einige Kühe verloren. Viele Tage und Nächte suchte sie diese und fand sie nicht. Einmal als sie schlief, hatte sie einen Traum. Als sie zwischen den Charagansträuchern pinkelte, übernachtete dort in der Nähe ein großer Vogel. Wie sie aber nach ihm sah, war sein Gesicht dem des Šagar-Schamanen gleich, auch der Schnabel des Vogels war so groß wie seine Nase. Seine Flügel aber waren wie die des Ězir-Vogels [Adler], insgesamt aber war der Vogel zu groß geraten. Plötzlich begann der Vogel zu sprechen: „Du hast deine Kühe verloren? Deine Kühe grasen dort. Am Morgen geh und hol sie dir!“ Meine Großmutter erinnerte sich an ihn: „Was bist du für ein Alter? Warum erschreckst du mich? Geh fort!“ sagte sie. Danach wachte meine Großmutter auf. Am Morgen fragte sie nach. Als sie zu dem bezeichneten Platz ging, grasten dort wirklich ihre Kühe. Meine Großmutter hat dort ihre Kühe gefunden.

54 Dreimaliges Ausspucken dient der Abwehr von Schaden, den man bereits anzieht.

Ein weiterer Schadensgeist ist das *četker*, das den von ihm befallenen Menschen die Lebensenergie aussaugt, um sich selbst daran zu bereichern. Um nicht am Mangel an Lebensenergie letztendlich zugrunde zu gehen, müssen auch bei seiner Austreibung Schamanen aktiv werden.

Als aufdringlicher Spaßmacher sowie als Ursache für ungerechtfertigten und plötzlichen Wohlstand einer Person gilt das *diirej*. Wer unter den Tyva zu schnellem Reichtum gelangen will, kann versuchen, diesen Geist zu finden und für sich zu gewinnen. Doch sind auch negative Folgen im Kontakt und in der Interaktion mit ihm unvermeidlich.

DI 1

Gesprächspartner (46 J., Viehzüchter, Taiga) erzählte am Fluss Ak-Oj, Platz Chamnar Tej (Kleines Schamanengebirge) in Süt Chöl über *diirej* Folgendes:

Ein *diirej* zeigt sich selbst. Er kann wie ein junger oder wie ein alter Mensch aussehen. Es ist gut, wenn man einen *diirej* trifft. Er erfüllt dir alle deine Wünsche. Es ist gut, wenn man über ihn nicht redet.⁵⁵ Will man den *diirej* loswerden, so verlange man von ihm, mit einem Eimer ohne Boden Wasser zu schöpfen.⁵⁶

DI 2

Gesprächspartnerin (54 J., pensionierte Lehrerin, heute Schamanin und Leiterin der Schamanenambulanz Düngür [Trommel], Kyzyl) erzählte am 01.11.2004 in Kyzyl über *diirej*:

Einen *diirej* kann man an Wegkreuzungen treffen, im Wald, auf Feldern oder in der Taiga. Er sieht wie die Silhouette oder der Umriss eines Menschen bzw. eines Tieres aus. Die Menschen, welche einen *diirej* getroffen haben, sind reich geworden. Der *diirej* bringt dir alles, was du dir wünschst. Ein *diirej* ist sehr zudringlich, er scherzt, er spielt und es ist nicht möglich, ihn wieder loszuwerden. Wer sich von einem *diirej* trennen will, kann dies nur über Sprichwörter oder Redewendungen: z. B. „Geh dorthin, wohin ich nicht weiß! Bringe mir das, was ich nicht weiß!“ Erst dann [wenn er einen Auftrag nicht erfüllen kann] verschwindet er.

DI 3

Gesprächspartnerin (14 J., Schülerin der 8. Klasse, Mugur Aksy, Möngün Tajga) erzählte am 08.10.2004 in Mugur Aksy über *diirej*:

Was man *diirej* nennt, das ist ein jugendlicher, schöner Mann, der in der Taiga umgeht. Er hat eine Zobelfellmütze und reitet auf einem weißen Pferd. Einem Menschen, der einen *diirej* trifft, kann es gut oder schlecht ergehen. Zuerst

⁵⁵ Man darf über ihn nicht reden, wenn man ihn getroffen hat.

⁵⁶ Diesen Wunsch kann er nicht erfüllen, deshalb kommt er nicht zurück.

muss man mit ihm Schach spielen. Man sollte den *diirey* mit Milchschnaps oder Wodka betrunken machen [nur so kann man ihn besiegen]. Wenn jemand den *diirey* besiegt, wird dieser sein Sklave. Er bringt ihm alles, was man von ihm verlangt. Der *diirey* wird ihn außerdem fragen, ob er Schamane, Jäger oder ein Reicher werden will.

Zu den nichtmenschlichen Interaktionspartnern der Tyva gehören weiterhin die Partner- und Schutzgeister der Schamanen, der Seher, der Klane und Familien, der Orakelkenner und aller Personen, die in irgendeiner Weise von Geistern oder Göttern erwählt und begabt wurden. Dazu gehören die oben genannten Gottheiten (Himmel, Erde, Sonne, Mond, Sterne und Sternbilder), wie das Beispiel einer Schamanin zeigt, die sich selbst als „Erbschamanin himmlischer Abstammung“ bezeichnet, d. h. ihre Begabung auf den Himmelsgott zurückführt. Dazu gehören aber auch die mächtigen Herrengeister, die Schadensgeister, die Seelen verstorbener Schamanen, die Tier- und die Pflanzenseelen und die eher unpersönlich vorgestellten Kräfte und Energien der Wildnis, des Wassers und des Kosmos. Alle nichtmenschlichen Subjekte wirken in irgendeiner Art auf den Menschen, der zu seiner eigenen Sicherheit und zu seinem eigenen Wohl bedachtlos mit ihnen interagieren und kommunizieren soll.

SCHA 11

Gesprächspartner (23 J., Viehzüchter, Süt Chöl) erzählte am 01.08.2004 in Süt Chöl am Fluss Ak-Oj, Platz Chamnar Tej (Kleines Schamanengebirge) die Erzählung seiner Großmutter über ihre Schamanengroßmutter:

Meine Schamanen-Großmutter hatte zwei Hilfsgeister, einer war ein Bärenhilfsgeist. Wenn sie in der Jurte war, hing sie ihn an das Kopfende des Bettes. Den Namen des anderen habe ich vergessen, sie hing ihn an das Fußende des Bettes. Als ich noch klein war, liebte ich es, mit der Großmutter zusammen zu schlafen. Nachts beim Schlafen hörte ich am Kopfende den Bärenhilfsgeist mösch-mösch brummen. Doch der Hilfsgeist am Fußende des Bettes schmatzte anhaltend tschap-tschap.

Einmal, als meine Großmutter nicht da war, erkrankte ich an der Leber. Ich nahm ihre Mütze, die sie in der Jurte gelassen hatte, legte sie auf meine Leber, lehnte mich zurück und schlief ein. In meinem Traum saß auf mir rittlings ein sehr kleiner schwarzer Alter. Ich versuchte, ihn abzuwerfen. Als am Morgen meine Großmutter kam, erzählte ich ihr davon. „Oh, mein Kind, du hast den Mützenjungen⁵⁷ genommen und [dir auf die Leber] gelegt. In deinem Traum hast du den Mützenjungen gesehen.“

⁵⁷ Nach den Worten des Erzählers kann man auch *bört éézi* (Herr der Mütze) sagen. Wahrscheinlich handelt es sich hier nicht um eine gewöhnliche Mütze, sondern um die Schamanenkappe der Großmutter.

AZ 1

Gesprächspartner (23 J., Viehzüchter, Süt Chöl) erzählte am 29.07.2004 in Süt Chöl am Fluss Ak-Oj, Platz Chamnar Tej (Kleines Schamanengebirge) über *aza*:

Früher gab es hier am Iškin einen *aza*-Vogel. Er zeigte sich in der Abenddämmerung und in der Nacht. Einmal kam der Bruder meiner Großmutter aus Övür. Er hatte von dort rotes Steinsalz geholt. Als er nach Hause zurückkehrte, bat er [meine Großmutter] nachts die Pferde mit der Bindelaine in der Nähe der Furt am Fluss anzubinden. Es begann zu dämmern. Die Großmutter war damals [noch] klein, ungefähr sechs oder sieben Jahre alt. Als sie sich dem Fluss näherte, kam ein riesiger Adler geflogen, der sich auf die Lärche setzte und dabei die morschen oberen Äste knacken ließ. Sie war erstaunt und begann, sich den eigenartigen Vogel anzusehen. Der Vogel aber begann, seltsame Laute auszustoßen und seine Stimme einzusingen, wie ein Sänger, der den Kehlgesang beginnen möchte, *gmm-kche-kche*. Dann begann der Vogel [seinen] Kehlgesang. Der Großmutter sträubten sich die Haare, sie erstarre vor Angst. Als sie wieder zu sich kam und der Vogel weiter sang, ließ sie die Pferde los und rannte mit aller Kraft nach Hause. Zu Hause erzählte sie alles dem Bruder. Er beruhigte sie und sagte, dass [der Vogel] den Tod eines Menschen aus der Familie Ondar vorhersage. Der Vogel sei das *aza* der Familie Ondar. Bis zur heutigen Zeit erzählt sie mir, dass der Vogel so kunstvoll den Kehlgesang beherrschte, besser als jeder beliebige Mensch. Der Vorname meiner Großmutter ist Čassyg, der Familienname Ondar, aber an den Vaternamen erinnere ich mich nicht.

Beide Beispiele betreffen nichtmenschliche Subjekte, die für unsere europäischen Begriffe „übernatürliche“ Züge tragen. Typische nichtmenschliche Interaktionspartner der Tyva sind Geister und Seelen, die in einem Netzwerk gegenseitiger Einflussnahme mit den Menschen in Verbindung stehen. Als nichtmenschliche Interaktionspartner gelten aber auch all jene Dinge und Lebewesen, die den Menschen in seiner irdischen Welt umgeben. Vom lebenden und artifiziellen Besitz der Menschen über die Bestandteile der natürlichen und künstlichen Umwelt – ein Tyva interagiert mit allem, was für ihn von Bedeutung ist. Einige Tyva sehen sich in Interaktion mit ihren Haustieren, dem Wild, den natürlichen Ressourcen und ihren Werkzeugen. Das Fällen eines Baumes setzt nicht nur die Erlaubnis des Herrngeistes, des eigentlichen Eigentümers dieses Baumes, voraus, sondern erfordert auch eine Entschuldigung des Menschen gegenüber dem gefällten oder zu fällenden Baum selbst. Die täglichen Interaktionen der Hirtennomaden mit ihren Tieren, sei es das Vieh, die Hunde oder die Pferde, geschehen zwischen Subjekten, die jeweils ihren eigenen Willen in das Netzwerk interaktiven Handelns einbringen. Häufig bleibt der handelnde Mensch auch der Überlegene. Dennoch werden in den Jurten Fälle der Interaktion zwischen Menschen und Haustieren oder Wild als spannungsvolle Ereignisse diskutiert, in deren Verlauf der Mensch bei der Interaktion den Einfluss nichtmenschlicher Subjekte auf das Geschehen zu spüren bekommt. Entlaufenes Vieh, das nur unter großen Mühen oder gar nicht wieder eingefangen werden konnte, ent-

wischtes Wild, das stundenlang erfolglos verfolgt wurde, kranke Herdentiere, ein schwer zu beherrschendes Pferd, ein besonders treuer oder aggressiver Hund spielen in den täglichen Gesprächen eine genauso große Rolle, wie kaputte Werkzeuge, die Macken eines Gewehres und sogar das Gras der Taiga, das einem alten Jäger bis in die Gelenke der Beine Schmerzen bereitet. Als Beispiel für solche Interaktionen steht folgende Aussage, welche die Verpflichtung des Menschen gegenüber seinem Pferd zeigt, das ihm im Leben treu dient hat.

TO 2

Gesprächspartnerin (49 J., Buchhalterin in der Rayonverwaltung von Mugur Aksy) erzählte am 11.10.2004 in Mugur Aksy über einen Brauch, Pferde nach ihrem Tod zu ehren:

Den Schädel eines Pferdes hängen wir in einen Baum.⁵⁸ Es möge in der oberen Welt gut leben, deshalb gibt es unter den Tyva diesen Brauch. Wenn ein gutes Pferd stirbt und in die obere Welt geht, dann wird es ihm auf diese Art gut gehen.

Achtsame Interaktion und Zuwiderhandlung

Zuwiderhandlungen gegen Normen achtsamer Interaktion mit nichtmenschlichen Subjekten gehören zum Alltag der meisten Tyva. Aus ihrer Sicht lassen sie sich vor allem auf kulturelle Fremdeinflüsse, besonders russische oder sowjetische, zurückführen oder man sieht sie als schlechte Zeichen in Bezug auf den Charakter oder die Sozialisation einer Person. Das Interaktionsmodell betrachtet die Verstöße gegen seine Normen nicht nur als einen Frevel, sondern vor allem als eine gefährliche Anmaßung des Menschen gegenüber denjenigen Instanzen, deren Wirken Einfluss auf das Schicksal des Einzelnen wie des gesamten tyvanischen Volkes hat. Unter dieser Voraussetzung ist vielen Tyva klar, dass die häufigen Tabubrüche große Risiken bergen, indem sie über Bestrafung durch nichtmenschliche Subjekte in größerem oder kleinerem Ausmaß menschliches Leid nach sich ziehen können.

Neben den groß angelegten industriellen Verbrechen⁵⁹ an „Mutter Erde“, der Taiga oder Steppe sowie an den über alle Bestandteile der tyvanischen Welt wachenden Herrengeistern gibt es eine unüberschaubare Vielzahl an kleineren Regelbrüchen. Die alltäglichen kleinen Verstöße gegen die Normen des Interaktionsmodells, die ich im Folgenden anführe, spiegeln die Meinung vieler Tyva über achtsame Interaktion, Zuwiderhandlung und ihre Folgen wieder.

⁵⁸ Ausführlich zu diesem Thema: Potapov 1975: 473–487.

⁵⁹ Z.B. verschiedene Arten der Förderung von Rohstoffen (Kombinat Tuvaasbest in Ak-Dovurak oder Goldförderung in Tozhu-Tyva) oder der Raubbau an der Natur (Holzgewinnung, Pelztierjagd). www.fetchaphrase.com/russia/tuva/asbestos/asbestoso1.html

Die Normen des Interaktionsmodells sowie die Verstöße dagegen und ihre Folgen sind unter meinen Gesprächspartnern ein beliebtes Thema. Sie finden ihre Wider- spiegelung sowohl in den von mir aufgezeichneten Interviews als auch in den „zeit- genössischen Sagen“ („Wahre Begebenheiten“), die in den Jurten der Nomaden gern erzählt werden.

Y 18

Gesprächspartner (47J., Lehrer der russischen und der tyvanischen Sprache in Mugur Aksy) erzählte am 10.10.2004 in Mugur Aksy eine „Wahre Begebenheit“ mit einem Schamanenbaum:

Wir hatten viele Jahre in der Nähe des Platzes Suur Tajga zusammen mit der Familie des Kežik-ool Marsyn unser Sommerweidelager. In diesen Jahren haben sie im Sommer regelmäßig einen Schamanenbaum geweiht. In der Zeit, als sie ihn weihten, gedieh das Vieh gut, und den Bewohnern ging es gut, sie waren satt und gesund. Der Schamanenbaum und sein Herrengest schützten sie. In der Nähe gab es auch eine Heilquelle und ihren Herrengest. Diese Heilquelle floss aus einem Felsen heraus. Die Heilquelle floss nur im Sommer, am 15. Juni. An den anderen Tagen tropfte es nur vom Felsen. Das Wasser der Heilquelle war kalt. Wir banden dort weiße und blaue Stoffbänder an und führten auch Rauchopfer durch. Wir bewirteten die Heilquelle und tranken selbst. Wenn wir zur Heilquelle gingen, duschten wir und tranken auch. Nach einiger Zeit weihten diese Verwandten die Schamanenlärche nicht mehr. Auch die Heilquelle weihten sie nicht mehr. Danach begann das Unglück. Ihr Vieh wurde von Dieben gestohlen. Die Gesundheit verschlechterte sich. Seine Frau ist gestorben. Kežik-ool selbst starb vor nicht langer Zeit. Der Grund war, dass diese Verwandten den Schamanenbaum und die Heilquelle nicht mehr weihten.

Der Lebensweg eines Menschen wird – nach den Deutungen des Interaktionsmodells – nicht allein von der betroffenen Person bestimmt. Eher erscheint das Schicksal in seiner tyvanischen Interpretation als eine Mischung aus menschlichem Willen, Fähigkeiten und Handlungen mit dem regulierenden, kontrollierenden, schützenden und strafenden Einfluss nichtmenschlicher Subjekte, die Erfolge und Misserfolge des Menschen mitbestimmen. Gerade die nichtmenschlichen Subjekte, besonders aber die Geister, fordern eine rücksichtsvolle Interaktion, die idealer Weise aus Geben und Nehmen besteht und die das Netzwerk menschlicher und nichtmenschlicher Subjekte in einem ausgeglichenen Zustand hält. Dazu gehören die Rituale im Jahresverlauf, wie die Weihe heiliger und von Herrengestern bewohnter Orte. Solche Rituale sehen viele Tyva sowohl als eine Anerkennung des Einflusses der Herrengest auf ihr eigenes Wohlergehen, als auch als eine Gegenleistung, Danksagung und Bitte, die auch im folgenden Jahr die Gunst der Herrengester sichern soll. Im vorangegangenen Beispiel wurde die Interaktion abgebrochen, was zu einem Ungleichgewicht führte. Zunächst erkannten die Menschen die Herrengester nicht mehr als

Schmiede des menschlichen Glücks an und dankten ihnen auch nicht mehr für ihre Gaben, woraufhin die Herrengeister in der Nähe des Sommerlagers (Schamanenbaum und Heilquelle) aufhörten, die Familie vor Krankheit und Tod zu schützen und für das Gedeihen der Herden zu sorgen. In letzter Konsequenz wurde das Vieh gestohlen, die Hausherren erkrankten und starben schließlich.

Während die „zeitgenössischen Sagen“ (die „Wahren Begebenheiten“) eine Art Gleichnis für einen Alltag nach dem Interaktionsmodell darstellen, wurden viele meiner Gesprächspartner in den Interviews wesentlich deutlicher. Der erste Grundsatz achtsamer Interaktion zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten besteht in der Anerkennung der Oberhoheit der Herrengeister über alles irdische Sein in der tyvanischen Welt, auch über alle Formen mündlicher Tradition und andere Produkte menschlicher Begabungen. Diese Deutung der Stellung des Menschen in der tyvanischen Kosmologie ist der Grund für die Überzeugung vieler Tyva, dass der Mensch ohne Bitten an die Herrengeister und ohne deren Einwilligung nichts nach seinem Willen nutzen oder gar verändern kann und darf. Entweder es ist ihm schlicht nicht möglich, oder er zieht sich den Zorn und die Ungnade der eigentlichen Eigentümer zu, die sich empfindlich rächen können. Die achtsame Interaktion besteht in einer Art Vertrag zwischen der Menschen- und der Geisterwelt. Er beruht auf Verhandlungen des Menschen mit den Herrengeistern, deren Eigentum die Tyva nutzen wollen und an deren Regeln sie sich zu halten haben. Dazu gehören der schonende Umgang mit natürlichen und artifiziellen Ressourcen, der sorgsame Umgang mit Begabungen sowie regelmäßige Gegenleistungen in Form von Ritualen, Anrufungen, Segenssprüchen und Opfern. Die beliebtesten Beispiele für die Missachtung der von den Herrengeistern gesetzten Normen und für die sich daraus ergebenden Folgen sind nach dem tyvanischen Volksmund die Eingriffe des Menschen in die Wildnis, ob es nun Wildpflanzen oder Wildtiere betrifft.

HG 2

Gesprächspartnerin (44 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 02.08.2004 in Kyzyl über Herrengeister:

Die Herren der Plätze, des Wassers und der Taiga sind alle *oran éézi* [Ortsherren]. Jeder Platz hat einen Herrn. Die *oran éézi* sind insgesamt wohlgesonnen, sie helfen den Menschen. [...] Diese *oran éézi* beschützen die [sichtbare] Natur. Auch sind sie selbst ein Teil der Natur. Sie wahren und verteidigen die Natur. Sie kontrollieren und überprüfen auch die Menschen. Wenn ein Mensch sich gegenüber der Natur schlecht verhält, werden die *oran éézi* zornig. Die Tyva erklären es so: Wenn irgendein Mensch [z. B.] einen Schamanenbaum fällt oder Wild, einen Vogel oder sonst ein lebendiges Wesen tötet, so wird ihm Schlechtes widerfahren oder er erkrankt schwer.

HG 9

Gesprächspartner (46 J., Viehzüchter, Süt Chöl) erzählte am 28.07.2004 in Süt Chöl am Fluss Ak-Oj, Platz Chamnar Tej (Kleines Schamanengebirge) über Herrengeister:

Der *Tajga-éézi* bewegt sich in der hohen Taiga. Er ist ein sehr junges und kräftiges Wesen. Er ist sympathisch und schön anzusehen. Auch sein Pferd ist sehr schön. Der Sattel des Pferdes ist über und über mit Silberschmuck bedeckt. Das Pferd schüttelt den Kopf und schnaubt beständig.⁶⁰ Seine Schuhe und Kleidung sind tyvanisch, er trägt einen Mantel mit Mütze. Er durchreitet immerzu sein Territorium. Außerdem hilft er regelmäßig guten Menschen. Dagegen straft er die schlechten. Als schlechte Menschen bezeichnet man solche, die keine Beziehung zur Taiga haben und diese stören, die viel Wild schießen, die Bäume fällen und die an die Taiga nicht glauben.

HG 24

Gesprächspartner (51 J., Rentner, Mugur Aksy) erzählte am 01.09.2004 im Toolajlyg über die Herrengeister der Möngün Tajga (Silberne Taiga) und des Ak Bastyg (Weißköpfiger Berg):

Vor langer Zeit habe ich von meinem alten Großvater Suruj über Ortsherren gehört. Meinen Großvater nannte man auch Kök Chelinj, er war ein Lama, der mit den Chelinj (Geistern) arbeitete. Er sagte mir Folgendes: Der Herr der Möngün Tajga ist sehr jung, männlich und reitet auf einem schwarzen Pferd. Herrin des Berges Ak Bastyg dagegen ist eine junge Frau auf einem weißen Pferd. Jedes Jahr in der Zeit, wenn der *ovaa* geweiht wird, treffen sie sich am großen *ovaa* des Mugur-Flusses, sagen die Leute. Man darf das Wild der Erde, das Gras, einfach nichts zerstören oder töten, denn so würde man die Herren der Erde erzürnen, riet er uns. Alle Seen, die hohen, hohen Gebirge haben ihre Herrengeister. Man sollte Segenssprüche und Anrufungen lernen, wenn man das Wild der Welt jagen will oder Heilkräuter sammeln möchte. So werden die Herrengeister der Welt nicht erzürnen, riet er uns.

Konkreter sind die Aussagen meiner Gesprächspartner über Jäger. Die Jagd erscheint als ein besonders schwerwiegender Eingriff in die Domäne der Herrengeister, gilt doch das Wild als das Hausvieh der Herren der Taiga, die sich nicht selten auch selbst als Wildtiere verkörpern. So oft wie ich erlebte, dass in der Taiga lebende Nomaden mit ihren Gewehren auf mehrtägige Jagdausflüge gingen oder Fallen für Pelztiere aufstellten, so oft hörte ich auch, welche Leiden und Gefahren die Herren der Taiga denjenigen bringen, die ohne vorherige Bitte, Opfer und Einwilligung der Herrengeister auf die Jagd gingen oder maßlos in deren Hoheitsgebieten „wilderten“. All dies nicht zu tun, ist die wichtigste Regel achtsamer Interaktion zwischen den Jägern, dem Wild und den Wesen, die ihnen das Jagdwild zum Erlegen zur Verfügung stellen.⁶¹

60 Diese Gebärden sind Zeichen der Schönheit und des wilden Temperaments des Pferdes.

61 Dazu s. Ottlinger 1993: 71, Taube, E. 1977, 1996c, 1998.

HG 1

Gesprächspartnerin (44 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 03.08.2004 in Kyzyl:

Große [berühmte] Jäger töten nicht viel Wild. Sie schießen nur, was sie essen können. Wenn sie zum Beispiel ein großes Wildtier geschossen haben, dann erlegen sie kein zweites. Sie schießen höchstens ein oder zwei Tiere. Sehr große, seltene oder schöne Tiere töten sie nicht, weil so ein Tier der *oran éézi* [der Herrenteist des Platzes] selbst sein kann, oder es ist sein Besitz. Die tyvanischen Jäger halten auf jeden Fall diese Regel ein.

HG 12

Gesprächspartnerinnen, drei Schwestern (34 J., Ärztin, Moskau; 30 J., Händlerin, Kyzyl und 27 J., Systemadministrator in der Rayonverwaltung in Mugur Aksy) erzählten am 24.08.2004 in Mugur Aksy (Möngün Tajga) über Herrenteister:

Ortsherren können sich in wilde Tiere verwandeln. Deshalb weisen solche Tiere eine Besonderheit auf. Wenn ein Jäger ein solches Tier schießt, wird es dem Jäger oder seinen Nächsten schlecht ergehen. Unser alter Onkel jagte leidenschaftlich. Deshalb hat er seine Söhne verloren. Weil er viel jagte, hat er den Ortsherrn erzürnt, sagen die Leute.

Neben einem Teil ihrer Nahrung entnehmen die meisten nomadisierenden Tyva auch andere für ihre Wirtschaft wichtige Materialien der Wildnis. Alles, was die Tyva in der Wildnis vorfinden und für ihre Zwecke verwenden, muss im Zuge einer achtsamen Interaktion mit den Herrenteistern vorab von diesen erbeten und zugestanden werden.

HG 36: *arga éézi*

Gesprächspartnerin (54 J., Schamanin und Lehrerin, Kyzyl) erzählte am 01.11.04 in Kyzyl über Wälder und ihre Herrenteister:

Die Herrenteister der Wälder heißen tyvanisch *arga ééleri*. Sie behüten die lebendige Welt, die Pflanzen und Tiere. Wenn ein Mensch einen Baum fällen will, Beeren oder Heilkräuter sammeln oder jagen will, dann führt er zunächst ein Ritual durch. Will er zum Beispiel Holz für den Hausbau fällen, bittet er um die Erlaubnis beim Herrn dieses Waldes. Die Menschen zünden ein Feuer an, legen ins Feuer Speisen, Wacholder, Butterschmalz, und über den Rauch erbitten sie die Erlaubnis des Herrn dieses Waldes. Erst wenn man ein solches Ritual (*say-Rauchopfer*) durchgeführt hat, kann man an die Arbeit gehen. Führt man kein Rauchopfer durch, dann wird man in dem neuen Haus nicht glücklich.

Herrenteister finden sich nicht nur in der natürlichen und artifiziellen Umgebung der tyvanischen Behausungen. Ob Haus oder Jurte, in fast jedem Haushalt der tyvanischen Städte, Dörfer und Nomadenlager finden sich Feuerstellen, die vom Herren-

geist des Feuers (*ot éézi*) bewohnt und kontrolliert werden. Der Herr oder die Herrin einer Feuerstelle haben Einfluss auf das gesamte Familienleben und auch auf den Schutz der Bewohner eines Haushaltes vor Krankheit, Hunger und vor allem Feuergefahr. Aus diesem Grund ist dieser Herrengeist der häufigste und erste Ansprechpartner der Mitglieder einer Familie, die sich an seinem Feuer wärmen, auf ihm ihre Nahrung zubereiten und es für andere wirtschaftliche Betätigungen nutzen. Von einer geglückten Interaktion mit dem Herrengeist des Feuers hängt aufgrund seiner Nähe zu den Menschen so gut wie alles ab, was sich in einer Familie zutragen kann, von kleineren und größeren Uneinigkeiten der Menschen untereinander bis hin zu Ernährung, Gesundheit und Fortpflanzung der Familie, Glück und Erfolg, Wohlstand sowie der Position der Familienmitglieder in ihrem außerfamiliären sozialen Umfeld. Der Herr oder die Herrin des Feuers erhält die ersten Opfer des Tages, kleine Gaben vom ersten Milchtee und der ersten Mahlzeit am Morgen. Darüber hinaus werden er oder sie mit ihrem Anteil an allen Speisen bedacht, die Gäste in die Jurte mitbringen und an ihre Bewohner übergeben. Um sich der Gunst des eigenen Feuerherren oder der eigenen Feuerherrin sicher sein zu können, werden auch mindestens einmal im Jahr unter Leitung eines Schamanen oder einer Schamanin Weihen des Herdfeuers durchgeführt. In diesem Rahmen findet eine Kontaktaufnahme zu dem Herrengeist statt. Es sollen Gründe für seinen Zorn oder seine milde Stimmung herausgefunden werden, um seinen weiteren Schutz gebeten und eventuell fehlgeschlagene Interaktionen mit ihm zum Positiven gewendet werden.

HG 19

Gesprächspartnerin (29 J., Viehzüchterin, Toolajlyg, Taiga) erzählte am 31.08.2004 in ihrem Herbstweidelager im Toolajlyg über ihr Herdfeuer:

Das Feuer ist heilig und es gibt Herren des Feuers. Der Herrengeist des Feuers kann männlich oder weiblich sein. Unser Feuer hat einen männlichen Herrengeist. Wir ehren und achten ihn, indem wir ihn bewirken. Wir legen von jeder Speise den ersten Teil ins Feuer. Wenn ich Tee gekocht habe, spritze ich den ersten Teil ins Feuer. Keinesfalls darf man Unrat ins Feuer werfen. Das Feuer wird sonst zornig. Wenn man das Feuer erzürnt, wird einer der Jurtenbewohner erkranken. Doch wenn wir das Feuer schützen, dann schützt uns auch der Herr des Feuers.

Glück und Unglück als Antwort auf menschliches Verhalten

Obwohl menschliches Handeln im Sinne der Menschen geschieht, bezieht es sich häufig auf nichtmenschliche Bestandteile der Umwelt. Jede menschliche Aktivität dieser Art kann daher Reaktionen aus der Welt nichtmenschlicher Subjekte hervorrufen, auf die der Mensch wieder zu reagieren gezwungen ist. Zum einen antwortet das menschliche Verhalten auf das Wirken nichtmenschlicher Subjekte. Denn der

Mensch kann, nach Meinung vieler Tyva, nur das verwirklichen, was die Geisterwelt und andere Subjekte für ihn realisierbar gemacht haben. Zum anderen reagieren auch die nichtmenschlichen Subjekte konsequent auf das menschliche Verhalten in ihren irdischen Hoheitsbereichen. In jedem Fall werden menschliche Erfolge und Misserfolge nachträglich häufig der achtsamen oder unachtsamen Kommunikation und Interaktion des Menschen mit nichtmenschlichen Subjekten zugeschrieben. In diesem Zusammenhang gibt es zahlreiche Erzählungen über verfehlte Interaktionen und deren negative Folgen für den Menschen, die den kontrollierenden, ordnenden, schützenden und strafenden Einfluss nichtmenschlicher Subjekte unmissverständlich kundtun.

HG 26

Gesprächspartner (60 J., Viehzüchter, Toolajlyg) erzählte am 01.09.2004 im Toolajlyg über einen Taigaherrn:

Als ich einmal auf die Jagd ging, traf ich einen alten Jäger. Von ihm habe ich Folgendes erfahren.

Dieser Mensch – wie ich war er auf die Jagd gegangen – erzählte mir bekümmert: „Als ich einmal auf der Jagd war, erlegte ich ein Wildtier. Als ich das Gewehr im Anschlag hatte und schoss, dämmerte es schon. Weil es so spät war, schaffte ich es nicht, meine Beute zu häuten. Ich nahm sie nur aus. Dann ging ich fort. Am Morgen kehrte ich zurück, um das Wild zu holen, doch es war sehr eigenartig, denn der Kopf des Tieres fehlte. Danach ist mir nichts Gutes mehr geschehen. Du bist auch ein Jäger. Deshalb warne ich dich. Hier gibt es auch „anderes“ Wild.⁶² Ich habe es selbst gesehen. Schieße kein Wild, das dir nicht bekannt ist. Das Tier läuft bis heute in diesem Wald umher“, erzählte er mir. Am nächsten Tag ging ich in den Wald. Mich interessierte dieses Wildtier. Ich wollte es sehen. Es handelte sich um einen weiß gescheckten *toorgu* (tyv.: *moopzy*, russ.: *кабарга*; Moschustier). So etwas gibt es hier eigentlich nicht. Das Wild stand sehr nahe bei mir, doch ich habe es zunächst nicht bemerkt. Dieses Wild war wahrscheinlich der Herr der Taiga.

HG 5

Gesprächspartner (46 J., Viehzüchter, Süt Chöl) erzählte am 02.08.2004 in Süt Chöl am Fluss Ak-Oj, Platz Chamnar Tej (Kleines Schamanengebirge) über Herrengeister:

Dieses Ereignis begab sich an einem Berghang der Großen Kyzyl Tajga⁶³ in den Jahren zwischen 1970 und 1980. Einst jagte ein Jäger in diesem Gebiet. Einige Tage und Nächte blieb er ohne Erfolg. Als er aber eines Morgens zu einer klei-

⁶² Für die Tyva ist an dieser Stelle der Geschichte bereits klar, dass hier der Herr der Taiga im Spiel ist.

⁶³ Die Kyzyl Tajga (Rote Tajga) liegt im Süt Chöl Chožuun (Milchsee-Gebiet), wo auch der Erzähler dieser Lgende lebt.

nen Wiese bei einem Weidelager kam, graste dort ein riesiger Maral⁶⁴ mit einem 18-endigen Geweih. Der Jäger zielte und schoss mit dem Gewehr den Maral. Das Wild flüchtete noch einige Schritte und brach schließlich zusammen. Als das Wild zu Boden gesunken war, hörte der Jäger eine weibliche Stimme rufen: „Ach, wie konntest du das nur tun!“ Da überkam den Jäger große Angst.

Nachdem er das Wild mit seinen Freunden gehäutet und zerlegt hatte, kehrte er nach Hause zurück. Doch als er in seinem Jurtenlager angekommen war, erkrankte er. Der Arzt konnte nichts für ihn tun. Er war gelähmt. Darauf lud man einen Schamanen ein und zeigte ihm den Kranken: „Du hast das seltene Wild des *oran éézi* [Ortsherrn] getötet“, sagte der. „Du bist selbst ein Mensch, der ihre Stimme gehört hat.“ Der Jäger starb bald darauf. Deshalb töten die Jäger keine seltenen und großen Wildtiere.

HG 27

Gesprächspartner (60 J., Viehzüchter, Toolajlyg) erzählte am 02.09.2004 im Toolajlyg über einen Taigaherrn:

Hat jemand einen Ortsherrn getroffen, dann sollte er davon nichts erzählen. Folgendes ist passiert. Ein Jäger, der sich (an ein Wild) anschlich, um es zu schießen, sah, wie sich von der anderen Seite noch ein Mensch anschlich. Als er schoss, schoss der andere auch. Nachdem sie das Wild gehäutet hatten, brach er abwärts nach Hause auf, und der andere rief hinter ihm her: „Sprich drei Tage mit niemandem!“ Als er in seinem Jurtenlager angekommen war, schwieg er einen Tag. Doch am zweiten Tag destillierten sie *chojtpak* (gegorene Milch), tranken ihn und unterhielten sich. Als sie sich unterhalten hatten, dachte er nach und erinnerte sich: „Warum nur habe ich gesprochen?“ Im Verlaufe der nächsten drei Jahre konnte er kein Wild mehr schießen, so sehr er sich auch bemühte, es gelang ihm nicht. Er bekümmerte sich darüber sehr, erinnerte sich an dieses Ereignis und erzählte es anderen Menschen. Der andere Jäger aber war wahrscheinlich der Herr der Taiga, der den Jäger geprüft hatte.

Auch Verstöße gegen soziale Normen bzw. gegen die angemessene Interaktion unter Menschen scheinen der Kontrolle von Herrengeistern unterworfen zu sein. Tabubrüche im sozialen Umfeld können Auslöser harter Strafen durch nichtmenschliche Subjekte sein. Sie sind ebenfalls Gegenstand zahlreicher Erzählungen.

AN 1

Gesprächspartner (75 J., Rentner, früher Viehzüchter, Mugur Aksy, Möngün Tajga) erzählte am 16.10.2004 in Mugur Aksy über das, was dem passiert, der Schlechtes tut:

Eine Frau ging [zum Dorf] hinab. Da versperrte ihr ein Wirbelwind den Weg. Als sie hinsah, war es ein alter Mann. Diese Frau hatte in einem Weidelager nachts

64 Sibirischer Edelhirsch.

Geld gestohlen und war nun auf dem Heimweg. Sie wollte ein Auto anhalten, doch es gelang ihr nicht. So ging sie zu Fuß ins Dorf zurück. Danach ist sie schwer erkrankt. Ein Schamane behandelte sie, doch es wurde nur noch schlimmer. Da sprach der Schamane: „Du hast am Ufer des Mugur Geld gestohlen“ und: „Du hast Schlechtes getan.“

Herrengeister strafen nicht nur. Sie können sich auch selbstständig ihre Opfer suchen. Als besonders launisch und jähzornig gelten die Herrengeister größerer Gewässer. Sie sind Gegenstand von Erzählungen über den Raub von Menschenleben, da sie plötzlich und unerwartet zuschlagen, wenn ihnen z. B. das Verhalten von Badenden nicht gefällt.

HG 29

Gesprächspartnerin (14 J., Schülerin, Kyzyl) erzählte am 24.09.2004 in Kyzyl über Herrengeister der Gewässer:

Jedes Jahr ertrinken im Jenissej Menschen. Man sagt, diese Leute hat sich der Herr dieses Flusses geholt. Dieser Herrengeist nimmt sich betrunkene Menschen oder Menschen, deren Charakter ihm nicht gefällt.

HG 30

Gesprächspartnerin (14 J., Schülerin, Kyzyl) erzählte am 24.09.2004 in Kyzyl über Herrengeister der Gewässer:

Mir hat ein Fischer über den See Čagataj folgende Begebenheit erzählt: „Als ich einmal fischte, badeten im Wasser Leute. Plötzlich kamen Wolken auf. Da bildete sich in der Mitte des Gewässers ein Strudel. Die Badenden aber wurden durch den Strudel unter Wasser gezogen. Der Herr des Gewässers hasst Menschen, die das Wasser verschmutzen,⁶⁵ und holt sie sich“, hat mir der Fischer erzählt.

Gut gelaunt prüfen die Herrengeister gern Menschen, die ihr Hoheitsgebiet aufsuchen, um nach dem Verhalten ihrer Gäste zu entscheiden, ob sie ihnen gewähren, weswegen sie gekommen sind. Gelingt es den Menschen, die Herrengeister zu erfreuen, dann können letztere ihre Besucher mit Begabungen und Geschenken geradezu überhäufen. Nicht selten erzählen die Tyva „Wahre Begebenheiten“, in deren Verlauf, Arme reich und Reiche arm wurden, weil sie die Gunst eines Herrengeistes erwirkt oder verloren hatten.

HG 31

Gesprächspartnerin (50 J., Buchhalterin in der Rayonverwaltung in Mugur Aksy) erzählte am 03.10.2004 in Mugur Aksy eine Begebenheit mit dem Herrengeist eines Gewässers:

65 In einem Gewässer zu baden, ist gleichbedeutend damit, es zu verschmutzen. Um Dinge oder sich selbst zu waschen, holen die gewissenhaften Tyva Wasser aus dem Fluss. Das schmutzige Wasser wird dann in einiger Entfernung vom Fluss ausgeschüttet.

Einige Fischer saßen eines Abends am See Chindiktig. Sie aßen und tranken Tee. Am späten Abend kam eine Frau dazu. Sie saß mit den Fischern, unterhielt sich und aß mit ihnen. Als sie am nächsten Morgen ihr Fischnetz auswarfen, haben sie viele Fische gefangen. Da wussten die Fischer endlich, dass die Herrin des Sees zu ihnen gekommen war.⁶⁶

HG 8

Gesprächspartner (49 J., Viehzüchter, Süt Chöl) erzählte am 28.07.2004 in Süt Chöl, Platz Kuu-syra:

Über den Reichen Ažyk-Karak: Es war ein Sohn des Kyrgyz aus dem Ulug-Chem-Gebiet, der vom Klan der Ondar abstammte. Als er an unseren Ort kam, gründete er mit der Tochter eines reichen Mannes eine Familie und lebte mit ihr, so ein Mensch war er. Doch von der Frau, die er sich genommen hatte, bekam er keine Kinder. Von einem Lama wollte er erfahren: „Warum bekomme ich keine Kinder?“ Und nachdem er so gefragt hatte, sah der Lama nach und antwortete: „Deshalb, weil du zu deiner Frau nicht passt. In dem Jurtenlager auf der anderen Seite des Flusses lebt ein großer Heiler mit seiner Tochter. Wenn du mit ihr zusammenlebst, wirst du gut leben und Kinder haben“, sagte er. Daraufhin nahm Kyrgyz das Mädchen dieses Jurtenlagers zur Frau und begann, mit ihr zu leben. Nachdem ein Jahr vergangen war, gebar sie einen Sohn. Ažyk-Karak freute sich, und darauf ging er selbst durch den Fluss, um ihren Bruder um einen Hammel zu bitten. Doch dieser gab keinen. Als er in sein Jurtenlager zurückgekehrt war, schlachtete er das Kalb seiner einzigen grauen Kuh und stärkte so seine Frau. Darauf ging er zur Quelle des Iškin in die große Kyzyl Tajga jagen. Wie er so eine Weile jagte, traf er auf einen gleichaltrigen Mann. Dieser fragte ihn: „Was bekümmert dich so?“ Er erzählte ihm seine Situation: „Ich bin ein Mensch mit einem einzigen Sohn. Deshalb bin ich gekommen, um vom Herrn des Gebirges Hilfe zu ersuchen.“ „Gut wenn es so ist“, antwortete dieser, „dann kehre hierher zurück, nachdem du einige Tage und Nächte Eichhörnchen gejagt hast.“ Er ging und jagte Eichhörnchen, machte Beute und freute sich. [Da sagte der Mann zu ihm:] „Sprich nicht darüber, dass wir uns getroffen haben. Deine Wünsche werden in Erfüllung gehen.“ Gut, der Mann kehrte zu seinem Jurtenlager zurück, dort stand viel Vieh. Dieses Vieh hatte keinen Herrn, und so wurde es sein Vieh. Nachdem Monate und Jahre vergangen waren, traf dieser Mensch an der Quelle des Čeede-Flusses auf einen großen *baj yjaš* [Reicher Baum] und machte ihn zu seinem Baum. So geschah es. Dieser Mensch hat nie darüber gesprochen, wie er einer der reichsten Menschen geworden ist.⁶⁷

66 Die Herrin des Sees war jene Frau, die am Vorabend mit ihnen gespeist hatte.

67 Im darauf folgenden Gespräch erklärte mir der Erzähler, dass der gleichaltrige Mann, den der Held dieser Begebenheit in der Taiga getroffen hatte, der *Tajga-éèzi* selbst gewesen sei. Ažyk-Karak hatte ihm gefallen, und seine Armut hatte sein Mitleid hervorgerufen. Deshalb machte er ihn zu einem der reichsten Männer der Gegend.

Um der alltäglichen und schwierigen Interaktion der Menschen mit den Herrengeistern einige der möglichen Gefahren zu nehmen, erzählen viele Tyva warnende Beispiele über missglückte Interaktionen und deren negative Folgen. Durch die mündliche Weitergabe von Fällen menschlicher Normverstöße, werden die „richtigen“ Leitlinien der Interaktion in der tyvanischen Welt präsent gehalten und ermöglichen den Kennern solcher Erzählungen, Lebenssituationen nach dem Interaktionsmodell zu deuten und ihr Verhalten darauf einzustellen.

NA 7

Gesprächspartner (58 J., Lehrer für Biologie und Chemie, Mugur Aksy) erzählte am 09.10.2004 in Mugur Aksy über Natur und Umweltverschmutzung:

Natur: Wer in der Natur oder bei den *ydyk*-Plätzen [heilige Plätze], bei den *ovaa*, in der Nähe von Quellen, des Feuers bzw. bei *ydyk*-Bäumen [heilige Bäume] etwas zerstört oder verschmutzt, auf den werden die Herrengeister zornig. Danach wird es den Menschen, die Schlechtes getan haben, auch schlecht ergehen. Zum Beispiel können ihre Autos [auf den unbefestigten und steilen Straßen in der Taiga] abstürzen oder sie können schwer erkranken. Sie können sogar dem Tod begegnen. Es kann Krieg ausbrechen. Gutes wird ihnen überhaupt nicht widerfahren, alles Folgende wird schlecht. Die Herrengeister der *ydyk*-Plätze lassen den Menschen nichts Gutes widerfahren, wenn sie ständig zornig sind. Die Folge ist, dass diese Menschen nicht gut leben können, dass sie entweder erkranken oder sterben. [...]

Damit das nicht passiert, muss man die Natur und die *ydyk*-Plätze sauber halten. Was man selbst verschmutzt hat, sollte man wieder säubern. Hat man das getan, dann sollte man ein Rauchopfer (*say*) darbringen, ein Zeremonialtuch (*kadak*) oder Stoffbänder (*čalama*) [an in der Nähe stehendes Gehölz] binden, und danach sollte man folgende Worte beten:

„Meine Welt und meine Gebirge, beschützt mich,
ich habe nichts Schlechtes getan,
möget Ihr mir Gutes geben,
möget Ihr das Schlechte von mir nehmen,
beschützt mich!“

NA 9

Gesprächspartnerin (48 J., Meteorologin, Tochter einer Schamanin, Mugur Aksy) erzählte am 13.10.2004 in Mugur Aksy über Natur:

Unser Land ist kein gewöhnliches Land.⁶⁸ Bei uns gibt es das Gebirge „Silberne Taiga“ und den „Weißköpfigen“ Berg. Die Silberne Taiga und der Weißköpfige Berg sind reine und heilige Plätze, außerdem sind sie sehr kraftgeladene Berge

68 Gemeint ist das administrative Gebiet der Möngün Tajga im Gegensatz zu anderen Gebieten in der Republik Tyva.

bzw. Gebirge. Die Herrenteister der Silbernen Taiga und des Weißköpfigen Berges sehen, hören und wissen alles, was geschieht. Das Volk unseres Landes betet zur Silbernen Taiga und zum Weißköpfigen Berg, sie beten zu beiden.

Einige Menschen werden hier reich. Wenn sie das Land verlassen und wegfahren, ergeht es ihnen aber schlecht. Denn die Herrenteister des Landes zürnen ihnen. Die Herrenteister nehmen Menschen, die aus anderen Gebieten kommen, gut auf. Wenn diese Leute hier reich geworden sind und wenn sie sich dann bei den Herrenteistern unseres Gebietes bedanken, ergeht es ihnen gut, wenn sie an einem anderen Ort leben. Doch jemand, der sich nicht bedankt und wegfährt, dem wird es schlecht ergehen, weil die Herrenteister ihm alles gegeben haben.

Den Herrenteistern zu gefallen und ihre Gunst und Gaben zu erwirken, erfordert von den Hilfe suchenden Menschen eigenes Engagement. Die häufigste Art, die Herrenteister um ihre Unterstützung zu bitten, sind kleine Rituale an heiligen, besonders Kraft geladenen Orten, deren „starke“ Herrenteister in der Lage sind, die Wünsche der Bittenden zu erfüllen.

Y 19

Gesprächspartner (75 J., Rentner, Viehzüchter, Mugur Aksy) erzählte am 08.10.2004 in Mugur Aksy über Schamanenbäume:

Schamanenlärchen sind in der Welt selten. Wir weihen sie, binden weiße und blaue Opferbänder an, beten sie an, führen Rauchopfer durch und opfern Milchtee, indem wir ihn verspritzen. Mein Großvater war Jäger. Wenn er [auf die Jagd] ging, band er vorher an die Lärche weiße und blaue Opferbänder, betete zu ihr, und erst wenn er gebetet hatte, ging er auf die Jagd und erlegte Wild. Der Herrenteist schickte ihm dieses Wild auf seinen Weg.⁶⁹ Wenn man die Schamanenlärche weiht, dann hilft der Herrenteist der Schamanenlärche bei der Jagd.

Begabungen und Gaben als Verpflichtung im Interaktionsmodell

Viele historische und zeitgenössische Autoren beziehen sich in erster Linie auf Schamanismus und Schamanen, wenn sie von „Begabung“ oder „begabten Menschen“ unter den Tyva sprechen. Es gilt zu Recht als allgemein bekannt, dass die Fähigkeit der Schamanen,⁷⁰ in nichtirdische Welten zu reisen, Kontakte mit nichtmenschlichen Subjekten aufzunehmen, mit diesen zu kommunizieren und die Beziehungen

69 Nach Auffassung der Tyva ist erlegtes Wild nicht dem Jagderfolg und der Kunst des Jägers zu verdanken, sondern eine Gabe des Herrenteistes der Taiga, in diesem Falle einer Schamanenlärche. Den Herrenteistern verdankt der Jäger die Begegnung mit einem Wildtier, seine Kunst besteht allein darin, geschickt mit dem Gewehr umgehen zu können, das heißt zielsicher zu sein.

70 Das teleutische Beispiel zeigt D. A. Funk (1997).

zwischen ihnen und den Menschen positiv zu beeinflussen, Gaben der Partnergeister dieser Schamanen sind. Die Schamanen wurden zu ihrer Funktion entweder von den Geistern selbst erwählt oder haben die Gabe der Geister von einem der eigenen Vorfahren geerbt, was einer Auswahl durch die Geister gleichkommt. In beiden Fällen ist die Erkenntnis, mit der Schamanengabe *beschenkt* oder *geschlagen* zu sein, das Resultat einer sehr leidvollen Krankheitsgeschichte, die von den Partnergeistern ausgelöst wurde und die den Kandidaten zwingen soll, der Berufung durch die Geister zu folgen.⁷¹

SCHA 4

Gesprächspartnerin (40 J., Polizistin, Kyzyl) erzählte am 10.08.2004 in Kyzyl:

Die Frau meines älteren Bruders heißt [...]. Sie ist 46 Jahre geworden. Im Jahr 1999 hat diese Frau mit meinem älteren Bruder [...] Hochzeit gefeiert. Danach sind sie am Morgen gegen 4.00 Uhr aus dem Haus gegangen.⁷² Folgendes geschah im Dorf Téeli. Wie sie den Weg entlang liefen, ergriff meine Schwägerin plötzlich die Hand meines Bruders und setzte sich [auf die Erde]. Er fragte: „Was ist los?“ Darauf erwiederte sie: „Sieh, dort laufen die Toten, die Hunde bellen sie an! Lass uns ein wenig [hier] sitzen.“ Und hielt meinen Bruder zurück. Mein Bruder sah überhaupt nichts und hörte nichts. Nur kurze Zeit nach diesem Vorfall ist meine Schwägerin gestorben. Mir hat diese Begebenheit mein älterer Bruder erzählt. Auch der ältere Bruder ist nach einiger Zeit gestorben.

Das auf die Erzählung folgende Gespräch ermöglichte ein besseres Verständnis dieser „Wahren Begebenheit“. Die Erzählerin erklärte die auf den Tod der Schwägerin folgenden Ereignisse: Am 49. Tag nach dem Tod der Schwägerin lud man wie üblich eine Schamanin ein. Diese stellte eine Verbindung zu der Toten her und erläuterte, dass die Schwägerin an der Schamanenkrankheit gelitten hätte. Da sie dem Ruf der Geister aber nicht folgte, musste sie sterben. Für meine tywanischen Gesprächspartner war damit klar, warum die erwähnte Person in der Lage war, die wandelnden Seelen der Verstorbenen zu sehen.

Aufgrund der Bekanntheit des sibirischen Schamanismus, dessen grundlegende Eigenheiten auch in der westlichen Öffentlichkeit eine breite Rezeption erfahren (Grünwedel 2008, 2010, 2012, Vitebsky 2001, Voss 2008, 2011), wird der Schamanismus m. E. unverdient in vielen Publikationen⁷³ eher isoliert dargestellt. Nach

71 Die hier vorliegende Interpretation der Schamanengabe wird ausführlich in einem kasachischen Text dargestellt, aufgezeichnet und publiziert von Divaev (1896: 38–45), übersetzt und diskutiert von Taube, J. (2008: 81–140).

72 Die Zeit zwischen 3.00 Uhr und 5.00 Uhr am Morgen gilt als sehr gefährlich, da sich zu dieser Zeit sehr gern die verschiedensten Geister, vor allem aber *aza* und *buk*, auf der Straße aufhalten.

73 Männchen-Helfen (1931: 116–119), Vajnštejn (1961: 176–194), Diószegi (1962, 1978), Alekseev (1987: 245–272), Peters (1993), Kenin-Lopsan (1994), Hoppál (1994), Wajnschtejn (1996: 252–285), Jo-

meinen eigenen Erfahrungen lassen sich außerordentliche Begabungen unter den Tyva nicht allein auf diese Form der Berufung zu Besonderem reduzieren. Eine Liste möglicher Begabungen unter den Tyva stellte mir eine Gesprächspartnerin spontan und deshalb leider unvollständig zur Verfügung:

BE 1

Gesprächspartnerin (43 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 21.07.2004 in Kyzyl über Begabte:

Schmiede, Schamanen, Könner des Oberton- und Kehlgesanges, Sänger, Ringer, Erzähler, Jäger und Alte hält man für *ydyk* [in diesem Zusammenhang: eher „begabt“ als „heilig“]. Man hält sie für *ydyk*-Menschen. Sie sind auserwählte Menschen. Sie vermitteln die Weisheit und das Schicksal der Ahnen den einfachen Menschen. Die auserwählten Menschen haben eine besondere Beziehung zur Natur, zu den Herrengeistern der Plätze und des Wassers.

In Tyva wird Begabten eine besondere Beziehung zu nichtmenschlichen Subjekten zugeschrieben. Im oben zitierten Beispiel erwähnt meine Gesprächspartnerin die Ahnen, die Natur und die Herrengeister der Plätze und des Wassers. Sie stehen hier beispielhaft für diejenigen Subjekte, denen die Oberhoheit über alle sicht- und fassbaren, aber auch immateriellen Bestandteile der tyvanischen Welt zugeschrieben wird. Zu letzteren gehören die Talente aller Art sowie diejenigen tyvanischen Kulturelemente, die durch begabte Tyva realisiert werden und die man unter dem Begriff der Künste zusammenfassen kann, wie z. B. instrumentale Musik, Tanz, Gesang, Dichtung, Erzählung, Malerei, Schmiedekunst, Leder- und Fellverarbeitung, Holzverarbeitung, Specksteinschnitzerei und andere (Kunst-) Handwerke, aber auch Sport (Ringen, Bogenschießen und Wettreiten), religiöse wie medizinische Fertigkeiten (Schamanismus, Divinationskunst, Heilung), wirtschaftliche Fähigkeiten (erfolgreiche Viehzucht, erfolgreiche Jagd) sowie weitere außerordentliche Fähigkeiten, zu denen auch die Fähigkeiten der Wissenschaftler zählen.

Wie auch im deutschen Sprachgebrauch, gibt es in Tyva eine breite Palette von möglichen Begabungen, die darüber hinaus nicht immer nur Grund für Freude, Bewunderung und Neid sind, wie es den Bewohnern des Westens irrtümlich von der „Diktatur der Konkurrenz“ (Dominanzmodell) vorgeführt wird. Talente, Begabungen und Gaben aller Art sowie deren Umsetzung und achtsame Nutzung haben nach dem tyvanischen Interaktionsmodell genauso viel mit Animismus zu tun wie die Praxis der Schamanen. Die Begabung ist nicht angeboren und allein auf genetische Merkmale zurückzuführen. Sie ist eine Gabe der Geister, die verantwortlich für die Talente unter den Menschen sind. Die Herrengeister der Begabungen wiederum bestimmen, wer im tyvanischen Volk sie erhalten und in Taten umsetzen soll und

hansen (1998, 2001), Vitebsky (2001), Reid (2002), van Deusen (2004), Weinshtein (2005: 197–213), D'jakonova (2005).

muss. Ein Mensch, der ein bestimmtes Talent erwerben möchte, kann versuchen, die Herrengeister dieses Talents zu bewegen, es ihm zu übertragen. Nur sollte er – nach dem Interaktionsmodell – dazu sein Verantwortungsbewusstsein unter Beweis stellen und darf die Herrengeister nicht durch falsches Verhalten und egoistischen Ehrgeiz erzürnen. Beides ist in folgendem Beispiel der Fall, in dem ein Mann versucht, ein Talent von seinen Herrengeistern zu erbitten, diese aber erzürnt:

NL 5

Gesprächspartner (31 J., Viehzüchter, Süt Chöl) erzählte am 26.07.2004 auf dem Platz Kara Čyra (Schwarze Weide) im Süt Chöl Gebiet über die Herrengeister des Kehlgesangs:

In der Kyzyl Tajga gibt es einen Platz, auf dem man Herrengeister des *chöömej*, besonders des Kehlgesangs (*kargyraa*), antreffen kann. Sie verleihen die Gabe, die Kunst des Kehlgesangs zu erlernen und auszuüben. Einst ging ein Mann dorthin und führte ein Ritual durch, um die Herren des Kehlgesangs für sich zu gewinnen und diese Kunst zu erlernen. Er war jedoch betrunken und führte das Ritual falsch durch. Damit rief er den Zorn der Herrengeister hervor. Er erkrankte schwer und starb nach 60 Tagen.

Die Begabung durch die Herrengeister eines bestimmten Talents wird nach dem Interaktionsmodell zur Ausübungspflicht. „Wer etwas kann, muss es auch tun!“ lautet der Vertrag zwischen den begabten Tyva und den Herrengeistern ihrer Begabungen und Künste. *So besteht eine Verpflichtung bei Androhung menschlicher Leiden, verantwortlich mit den durch die Herrengeister übertragenen Fähigkeiten umzugehen: Der Begabte darf nicht mit der Umsetzung und nicht mit der Qualität der Umsetzung seiner eigenen Möglichkeiten geizen.* Wird er von Mitmenschen gebeten, ein Beispiel seiner Kunst zu zeigen, so ist er dazu verpflichtet. Setzt er eine Weile seine Begabung nicht in Taten um, kann er krank werden. Weigert er sich ganz, seinem Talent zu dienen, so muss er Konsequenzen bis hin zu einem frühen Tod tragen.

SCHA 3

Gesprächspartnerin (43 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 20.07.2004 in Kyzyl diese „Wahre Begebenheit“ über „echte“ Schamanen:

In Chandagajty hat eine Schamanin gelebt. Sie war eine große Schamanin. Diese Frau wurde vom Volk sehr gefürchtet. Sie hatte auch sehr viele Kinder. Ihr jüngster Sohn wurde Direktor in einer Schule. Ihre Schamanengabe wollte sie aber nicht weitergeben.⁷⁴ Ihr Sohn, der Schuldirektor, hatte drei Töchter. Letztendlich sind alle drei Töchter schwer erkrankt, sie hatten die Schamanenkrankheit.⁷⁵ Ich

⁷⁴ Diese Begebenheit geschah zu sozialistischen Zeiten, und wie mir die Erzählerin erklärte, wollte die Schamanin Probleme für ihre Kinder und Enkel vermeiden.

⁷⁵ *albystaar* – Schamanenkrankheit, wörtlich „von *albys* besessen sein“. *Albys* treten häufig als Hilfsgeister der Schamanen auf. Entsprechend verleihen sie auch die Schamanengabe. Eine

habe es selbst gesehen. Seine älteste Tochter traf ein schlechtes Geschick. Seine mittlere Tochter lernte zunächst, dann schloss sie eine medizinische Ausbildung ab, und schließlich arbeitete sie als Kinderärztin. Auch sie wurde krank. Seine jüngste Tochter bekam die Schamanenkrankheit bereits, als sie 7 Jahre alt war. Die Leute sagen, die Großmutter sei schuld, weil sie ihren Kindern die Gabe nicht weitergegeben und sie nicht als Schamanen angelernt hat.

Zu den Pflichten der Begabten gehört, nicht leichtsinnig mit der Gabe umzugehen, nicht mit ihr zu spielen und sie nicht zu missbrauchen. Davon zeugen auch die tödlichen Gefahren, die von leichtfertiger Divination ausgehen (s. Oelschlägel 2004a: 102; 2005a).

Im Juni des Jahres 2005 lebte ich⁷⁶ für einige Zeit bei Tanja in Kyzyl. Sie hatte Kinder, darunter eine Tochter von 15 Jahren, die sich mit den verschiedensten Orakeln beschäftigte und für begabt gehalten wurde.

Eines Tages erfuhren wir am Morgen, dass ein enger Verwandter Tanjas in der Nacht verstorben war. Für die Familie war das ein großer Schock. Der Verstorbene war nur 28 Jahre alt geworden. Zahlreiche Erzählungen in seiner Familie kreisten um den Hergang seines Todes.

Die gesamte Familie traf sich und bestattete den jungen Mann mit allen Ehren und hohem finanziellem Aufwand. Erst nach der Beerdigung bemerkte ich in den Erzählungen meiner Bekannten eine Änderung. Die Tochter Tanjas war nicht zu beruhigen, sie weinte oft über den Tod ihres Großcousins. Tanja versuchte, ihre Tochter aufzumuntern, wonach diese uns Folgendes mitteilte.

Sie hätte mit eben jenem Cousin im letzten Jahr ein Orakel ausprobiert. Das Wissen dazu hatte sie sich nur kurz angelesen, weshalb sie das Orakel unzureichend beherrschte. Im Verlaufe des Orakels riefen sie einen Geist und befragten ihn nach ihrer Lebenserwartung. Das Ganze wäre aber nur zu ihrer Belustigung geschehen. Als die Tochter Tanjas den Geist nach der Lebenserwartung ihres Cousins befragt habe, hätte dieser geantwortet: 28 Jahre, wenn er nicht vorsichtig ist. Beide hätten darüber gelacht und das Ergebnis auf ihre Unfähigkeit im Umgang mit dem Orakel geschoben.

Nun aber wisse sie, dass ihr Cousin tatsächlich mit 28 Jahren verstorben ist. Sie sah einen Grund für seinen frühen Tod darin, dass beide nachlässig mit dem Orakel und mit dem Geist, der über das Orakel mit ihnen gesprochen hatte, umgegangen waren. Sie sei selbst mit Schuld am Tod ihres Cousins, klagte sie.

Nach dem Interaktionsmodell hatte der im Orakel angesprochene Geist sich über die nachlässige Art des Umgangs mit ihm erzürnt, die beiden Orakelnden gewarnt und sie dann durch den tragischen Tod bestraft. Es war also eine neue Deutung in

von *albys* besessene Person verliert den Verstand, redet wirr, sieht und hört Wesen, die für normale Personen unsichtbar und unhörbar sind.

⁷⁶ Die Zusammenfassung eigener Beobachtungen werde ich im Folgenden durch Einrücken vom Text abheben.

das Denken der Familie gelangt. Das Unglück wurde von dem nichtmenschlichen Subjekt wenigstens mitbestimmt, das die Tochter Tanjas und ihr Cousin ein Jahr zuvor in einem Orakel angesprochen hatten.

Der Umgang mit dem eigenen Talent, kann von Angst geprägt sein. Sorgsam wägen die Begabten ab, wann der richtige Zeitpunkt für die Umsetzung der eigenen Begabung ist. Vor allem religiös begabte Menschen wollen sich nicht der Gefahr des Missbrauchs des eigenen Talents aussetzen. Die *Angst vor Missbrauch der eigenen Begabung* und vor den darauf folgenden Strafen durch ihre Herren, erfuhr E. Taube am Beispiel einer Schamanin.

„Bei der Aufnahme ihrer Gesänge zeigte sie [die Schamanin] bei dem Herbeirufen ihres Schutzgeistes so starke physische Reaktionen (Rötung des Gesichts, Schweißausbruch, Zittern), dass ich die Aufnahme aus Angst um sie abbrach. Sie ihrerseits sagte mir danach, dass sie Angst bei der Vorstellung erfasst habe, der Geist käme und würde sie strafen, weil sie ihn grundlos gerufen hätte“ (Taube, E. 2004: 7).

Der *Missbrauch einer Begabung* und die Strafen durch die Herrengeister, die mit der Begabung in Zusammenhang zu sehen sind, zeigen sich in zahlreichen zeitgenössischen Sagen über Jäger. Die Sagen über Jagderfolg und den Zusammenhang zwischen Jägern und den Herrengeistern der Taiga, die über das Wild wachen und es gleichzeitig Jägern zur Verfügung stellen, bilden den größten Teil meiner Sagensammlung.

NL 17

Gesprächspartner (74 J., Viehzüchter und Jäger, Ulug Chem) erzählte im Sommer des Jahres 2005 über sein Schicksal als „Großer Jäger“:

Mein Leben lang war ich Jäger. Die letzten Jahre hat man mich wegen meines Jagderfolges nur noch den „Großen Jäger“ genannt. Ich habe Tiere in der Taiga gejagt und getötet wie es Gras in der Taiga gibt. Jeder Grashalm ist ein getötetes Tier. Die Leute sagten, mich lieben die Herrengeister der Taiga. Aber das stimmt nicht. Heute im Alter sind die Herrengeister der Taiga zornig auf mich geworden. Weil ich so viel getötet habe, strafen sie mich. Genauso wie ich Wild in Mengen wie Grashalme getötet habe, so tut mir jetzt im Alter jeder Grashalm der Taiga beim Gehen weh. Das ist die Rache der Herrengeister. Heute schäme ich mich, dass ich so viele Wildtiere getötet habe.

Sich durch seine Begabung keine unlauteren Vorteile zu verschaffen, ist eine weitere Regel des Interaktionsmodells. Es handelt sich um einen Anspruch, den viele religiöse Laien bis heute an die professionellen Schamanen herantragen und womit sie die Schamanen der Gegenwart von den „echten“ Schamanen der Vergangenheit unterscheiden.

SCHA 1

Gesprächspartnerin (43 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 26.09.2004 in Kyzyl über Schamanen:

In heutiger Zeit verkaufen sich die Schamanen selbst. Sie stellen sich dem einfachen Volk vor, machen Reklame für sich und geben bekannt: „Ich bin ein Schamane, ich kann mit 41 Steinen orakeln, ich kann Menschen heilen, das Haus reinigen und den 49. Tag⁷⁷ rituell begleiten.“ Früher gab es diese Situation nicht. Die Schamanen haben sich selbst nicht herausgestellt, sie haben ihre Gabe verborgen und sich den Leuten nicht erklärt. Das Volk selbst hat gewusst, welche Schamanen „echt“ sind. Sie sind selbst zu einem Schamanen gegangen. Wenn es notwendig war, haben sie mit ihm über ihr Anliegen oder über ihr Problem gesprochen. Sie haben bei Schamanen um Hilfe ersucht. Ein echter Schamane ist nicht sofort einverstanden, er wird um seinen Dienst gebeten, überredet. Nur nachdem man ihn lange überredet und gebeten hat, folgt manchmal der Schamane der Einladung.

Die Erzählerin berichtete weiter, die „falschen“ Schamanen von heute würden selbst davor nicht zurückschrecken, Rituale zu erfinden, um Geld zu verdienen, z. B. Weihen von Autos, Rituale für Glück und Erfolg, Vermehrung von Geld und andere.

Die Gleichung lautet daher in Tyva nicht: „Die Gabe ist ein Geschenk oder eine Gunst“, sondern: „*Deine Begabung ist deine Pflicht, achtsam mit ihr umzugehen*“, weshalb sie vor der Zeit der Verdienstmöglichkeiten häufig als eine zusätzliche Last gesehen wurde, der man lieber zu entkommen suchte, als ihr zu folgen (z. B. Männchen-Helfen 1931: 116–119).

„Der Schamane ist kein Priester, gehört keiner Kaste an, genießt keine Privilegien. Er ist ein Rinderhirt wie seine Nachbarn und Verwandten“ (ebd., S. 116).

„Wer auch nur ein einziges Mal einem Schamanen bei diesem lebhaften Zwiegespräch mit seinen Geistern zugehört hat, wie er erstaunt aufschreit, lacht über das, was sie, nur ihm hörbar, sagen, nickt, zusammenfährt, der zweifelt nicht mehr an der Ehrlichkeit dieser armen Menschen. Denn es sind arme Menschen. Eltern sind entsetzt, wenn sie an ihrem Kind ein Zeichen entdecken, das den zukünftigen Schamanen anzeigt. Das Schamanen ist schon physisch eine schwere Arbeit. Die junge Frau am Kölnergej schamante jeden Abend, den schweren Mantel auf den schwachen Schultern, die schwere Trommel in der Hand, von Einbruch der Dunkelheit bis gegen Mitternacht, aber oft genug bis gegen zwei und drei Uhr früh. Auch geistig ist die Produktion der Visionen, die Erschaffung einer anderen Welt, eine gewaltige Leistung. Nach dem letzten Schlag auf die Trommel sinkt sie vollständig bleich, schweißüberströmt, fast ohnmächtig hin. Und der Lohn? Nichts oder ein schmales Band für den Trommelgriff“ (ebd., S. 118).

⁷⁷ Am 49. Tag nach dem Tod eines Menschen nimmt der oder die Verstorbene unter der Anleitung eines Schamanen zum letzten Mal Kontakt mit den Hinterbliebenen auf. In diesem Zusammenhang finden verschiedene Rituale statt, der oder die Verstorbene wird bewirtet und spricht zu den Verwandten letzte Worte.

Um ein Beispiel abseits des viel zitierten Schamanismus zu wählen, möchte ich auf die „Herrenteister der Märchen“ (tyv. *tool ééleri*) verweisen. Erika Taube veröffentlichte 1977 das Märchen „Warum sich der Erzähler nicht lange bitten lassen soll“, ein tyvanischer, mündlich überliefelter Text aus dem mongolischen Altai, der die Regeln des Märchenerzählens unter den dortigen Tuwinern (Dyva) beschreibt und begründet. Die Erläuterungen E. Taubes (1997) zu diesem Märchen sowie zahlreiche weitere ihrer Aufsätze zu den Zusammenhängen zwischen „Glaubensvorstellungen“ und „Volksdichtung“ (Taube, E. 1984, 1990, 1991, 1992, 2000, 2004, 2008) zeigen, dass die Begabung des Erzählers als Ursache und Konsequenz der Interaktionen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten gesehen werden kann. Durch eine Interaktion übertragene Talente scheinen dabei eher selten auf eine freiwillige Aneignung durch den Menschen selbst zurückzuführen zu sein und haben auch so gut wie nichts mit der freien Entscheidung des Menschen über sein Handeln und damit über die Anwendung seiner Talente zu tun.

Zum einen sieht E. Taube (u.a. 1997, 2004) die Erzählkunst als eine Gabe, die den Erzähler direkt von den Herren des Erzählstoffes (z.B. Altai-Tuwinisch: den Herren des Wissens – *erdem nomnuj éeleri*) gegeben wurde, um den Schatz der geistigen Kultur der Tyva zu tradieren und zur Belehrung der Menschen unter das Volk zu bringen. Zur Freude nichtmenschlicher Subjekte zu erzählen, zu singen und zu musizieren, ist ein weiterer Grund der Umsetzung dieser Künste. Die mündliche Tradition dient nicht allein der Unterhaltung von Menschen, sondern ist ein von der Geisterwelt sehr geschätztes Opfer, das – ähnlich wie der Gesang und die instrumentale Musik – als ein Dienst an den Geistern betrachtet werden kann. Aus diesem Grund wachen z. B. die Herren der Märchen bzw. des Wissens darüber, dass der begabte Märchenerzähler mit seiner Kunst nicht geizt oder leichtfertig umgeht, indem er sie nicht voll ausschöpft bzw. unvollständig oder falsch gebraucht. Erika Taube, die selbst zahlreiche Beispiele aller Genre der mündlichen Tradition unter den Altai-Tuwinern (Dyva) sammelte (2008), sieht in der aus der Begabung resultierenden Pflicht der Künstler die Ursache für Ge- und Verbote in Bezug auf das Erzählen, Singen oder Musizieren, wie z. B. keine Erzählung zu beginnen und kein Lied anzustimmen, wenn man sich nicht sicher ist, dass man den Text bzw. die Melodie auch korrekt vortragen und vollenden kann. Darüber hinaus sollte der Schatz der tyvanischen Künste nicht zweckentfremdet oder in unangemessenen Situationen, z. B. pfeifend während der Arbeit, missbraucht werden. Jede Zu widerhandlung wäre eine Beleidigung derer, für die das Opfer gedacht ist und die die Begabungen hüten und unter die Menschen bringen. Das sind die nichtmenschlichen Subjekte, die permanent in Interaktion mit den Menschen stehen.

Ein Jüngling, der die Kunst des Erzählens bis zur Vollkommenheit erlernt und sich ein großes Wissen angeeignet hatte, ward mit der Tochter eines Chaans vermählt. Am Tage des Hochzeitsfestes sollte er nun ein paar von seinen Märchen erzählen, denn alle wollten gern die Vortragskunst des Jünglings kennenlernen.

Sosehr jedoch die vielen Gäste ihn auch bedrängten, der Schwiegersohn gab nichts zum besten, sogar dann nicht, als der Chaan selbst ihn darum bat. [...] Am Abend des Festtages schickte der Bräutigam einen Jungen in seine Jurte, um sein Messer holen zu lassen.] Der kleine Junge lief hinüber zu der neuen Jurte, doch als er gerade eintreten wollte, gewahrte er darin drei Männer. Sie lagen oberhalb der Feuerstelle, jeder die Füße des anderen als Kopfkissen benutzend, und unterhielten sich. Der Junge blieb draußen vor der Tür stehen, horchte und vernahm, worüber sie miteinander redeten. „Dieser Jüngling ist doch wirklich ein schlechter Mensch! Er hat ein reiches Wissen erworben, doch er hält seine Kenntnisse vor allen anderen Menschen geheim. So hat er kein Recht zu leben. Wir wollen ihn morgen umbringen, wenn er mit seiner Jurte in die Heimat zieht, wenn er seine Frau mit sich nimmt und ihm sein Vieh und sein ganzer Besitz nachfolgt.“ [...] Die drei Männer verabredeten, wie sie den Verweigerer seiner Begabung töten wollten.] Diese drei waren nämlich die Herren des Wissens. [...] (Taube 1977: 22f.)

Dass es eine Beziehung zwischen nichtmenschlichen Subjekten (meist Herrengeister), die Begabungen verleihen, und Menschen, die eine Gabe empfangen haben und umsetzen, gibt, ist eine Ansicht, die in Tyva noch weit verbreitet ist. Eine andere Deutung, die eine Interaktion zwischen einem Erzähler und den Protagonisten seiner Märchen und Heldenepen suggeriert, scheint dagegen im gegenwärtigen Tyva keine Rolle mehr zu spielen. Sie war unter meinen Gesprächspartnern nicht (mehr) bekannt. Dennoch ist sie historisch belegt (Taube 2004: 6ff. und Taube 1998: 48f.) und soll als eine interessante Möglichkeit der Interpretation darstellender Künste nach dem Interaktionsmodell kurz vorgestellt werden.

Die von Popov erforschten Dolganen gingen noch in den 30er Jahren des 20. Jh. davon aus, „dass, wenn sie Reckenmärchen erzählen [...], die Gestalten dieser Texte ins Leben der Menschen träten, sogar schemenhaft sichtbar würden und zum Wohl der Gemeinschaft helfend eingriffen. [...] Wir dürfen annehmen, dass ihr Erscheinen auf Grund der Nennung ihrer Namen geschieht [...]. Kennt nun aber der Erzähler den Namen eines der Helden oder seines Pferdes nicht oder nicht genau, kann diese Gestalt nicht oder nur unvollkommen zugunsten der gefährdeten Menschen auf den Plan treten, so dass die Hilfeleistungen nicht die nötige Wirkung erzielen kann. [...] Die Unkenntnis des Namens verhindert also das Erscheinen einer positiven Gestalt – eines Helden oder seines im zentralasiatischen Reckenmärchen unverzichtbaren Pferdes, und damit auch deren wirkungsvolles Eingreifen. Nicht exakte Namenskenntnis hätte zur Folge, dass die betreffende Gestalt nicht im Vollbesitz ihrer Kräfte und Möglichkeiten erscheinen könnte und somit unterliegen müsste. Beides durfte nicht geschehen, wohl nicht einmal riskiert werden, denn es konnte Schwächung oder gar Untergang der betroffenen Gemeinschaft bedeuten. Das erklärt die strenge Beachtung der Erzählgebote“ (Taube, E. 2004: 6f; vgl. auch Taube, E. 1977: 33f.).

Nach dieser Interpretation des Erzählers im Sinne des Interaktionsmodells muss auch der vorzeitige Abbruch einer Erzählung ähnliche Konsequenzen haben wie

das ungenaue oder fehlerhafte Erzählen. Zum einen können die Protagonisten ihre Taten zum Wohle der Menschen nicht zu Ende bringen, und zum zweiten zeigen sich die Märchengestalten in einem solchen Fall leicht gekränkt. Der vorzeitige Abbruch entspricht dem „im Stich lassen“ der durch den Erzähler geweckten nichtmenschlichen Subjekte (die Gestalten, von deren Heldentaten der Erzähler ordnungsgemäß zu berichten verpflichtet ist). Im chakassischen Beispiel „Der Märchenerzähler Agol“ (Kaziev 1983: 100–103) führt der Abbruch der Erzählung eines Märchens zur Rache durch die Helden der Erzählung, zum Verlust der Gabe des Erzählers und zum frühzeitigen Tod des Erzählers.⁷⁸

Nicht nur die Verpflichtung, die eigenen Talente zum Wohle aller zu nutzen, sondern auch die *Pflege der Gabe* besteht in einer permanenten Interaktion des Begabten mit den Begabung vermittelnden, nichtmenschlichen Instanzen. Zu dieser Interaktion, die ihren Sinn in einer fortwährenden Auffrischung der eigenen Begabung findet, gehören auch die Reisen vieler zeitgenössischer Schamanen in ihre Heimat- oder Klangebiete, zu den Orten, an denen sie einen direkten Kontakt zu den nichtmenschlichen Subjekten herstellen und pflegen können, die ihnen ihre Begabung und ihre Kräfte verliehen haben.

HG 43

Gesprächspartnerin (54 J., Schamanin und Lehrerin, Kyzyl) erzählte am 10.11.2004 in Kyzyl über die Taiga und ihre Herrengeister:

[...] Schamanen fahren speziell für ein Jahr oder länger in die Taiga, um Kraft aufzunehmen. Sie nähen und beleben ihr Schamanengewand in der Taiga.⁷⁹ Der Schamane wartet den Anfang des Monats ab und näht sein Gewand. Hat er die Näharbeit beendet, wartet er auf den 13. Tag des Mondkalenders. An diesem Tag nimmt er das Schamanengewand und seine Attribute und geht mit beidem ca. 7 bis 8 km in die Taiga hinein. Dort hängt er das Schamanengewand an einen Baum und dazu die Trommel. Der Schamane geht nun fort und wartet auf den 17. Tag des Mondkalenders. Nach vier Tagen geht er zurück, um sein Gewand zu holen. An dem besagten Baum führt der Schamane ein Rauchopfer durch. Er errichtet eine Herdstelle und schichtet Holz auf. Auf das Brennholz legt er

78 Ausführliche Informationen zu Schamanen und Erzählern bei den Schoren und Teleuten der Altairegion und Erläuterungen, wie beide Gruppen Begabter zueinander in Beziehung gesetzt werden können, gibt D. Funk (2005b: 10): „shamans and storytellers, just as healers and sorcerers, were simultaneously in charge of the same social functions“.

79 Heute ist es durchaus auch gängig, sich ein Schamanengewand von einer Schneiderin anfertigen zu lassen. Doch die Belebung und das Aufnehmen von Kraft in der Taiga halten auch die heutigen Schamanen noch für wichtig. Deshalb gehen Schamanen jährlich für eine gewisse Zeit aufs Land und in die Taiga, meist in die Heimat ihres Klans, und führen dort verschiedene Rituale, wie Weihe von *ydyktyg* Orten (Quellen, Bäumen, Bergen etc.), durch. Doch schon allein der Aufenthalt in der Taiga sorgt dafür, dass die Schamanen die ihnen notwendigen Kräfte aus der Natur sammeln können.

Wacholder, Butterschmalz, Milch, grobes tyvanisches Mehl, Hirse und Tee. Dann lässt er sich auf die Knie nieder und erbittet Schamanenkraft beim Herrn der Taiga. Erst dann nimmt er das Schamanengewand vom Baum herunter. Vorher hat er sich selbst noch drei Mal mit Wacholderrauch gereinigt. Er zieht sein Schamanengewand an, nimmt die Trommel und singt Anrufungen. So dankt er dem Herrn der Taiga. Wenn der Herr der Taiga dem Schamanen Kraft gegeben hat und er zu den Menschen zurückkehrt, werden die Resultate des Schamanen im Verlaufe der Rituale erfolgreich sein.

Die Talente eines Menschen sind das Ergebnis seiner erfolgreichen Interaktion mit nichtmenschlichen Subjekten, die Macht über menschliche Begabungen haben. Allerdings verbinden den Begabten mit seinen nichtmenschlichen Gönnern nicht immer nur rein positive, friedliche, entspannte, faszinierende und vorhersehbare Interaktionen aus Geben und Nehmen. Auch das Gruseln und das Ungeheuerliche, dem man lieber aus dem Weg gehen möchte, spielt bei der Verleihung und der Aufrechterhaltung einer Gabe eine nicht unwesentliche Rolle. Diese Seite der Begabung wird unter den Tyva oftmals im Zusammenhang mit erfolgreichen Jägern erwähnt, die sich häufig und für lange Zeit in der Wildnis der Taiga aufhalten:

AL 2

Gesprächspartnerin (65 J., Viehzüchterin, Toolajlyg, Möngün Tajga) erzählte mir am 05.09.2004 im Toolajlyg über albys:

Mein Vater ging häufig zu einem *čadyr*⁸⁰ und übernachtete dort. Mit ihm übernachtete dort häufig eine *albys*. Wenn er morgens aufwachte, sah er sie jedoch nicht. Weil er dort zusammen mit diesem Wesen übernachtete, jagte er sehr erfolgreich. Wenn sie im Schnee kam, hörte man es knirschen, doch selbst war sie unsichtbar. Es war auch zu hören, dass sie einen Stock bei sich hatte und wie sie atmete. Wenn das Wesen nicht kam, hatte er keinen Jagderfolg. [...]

HG 10

Gesprächspartner (46 J., Viehzüchter, Süt Chöl) erzählte am 27.07.2004 in Süt Chöl (Milchsee-Gebiet) am Fluss Ak-Oj, Platz Chamnaar Tej (Kleines Schamanen-gebirge):

Vor einigen Jahren sind zwei junge Männer in die Kyzyl Tajga auf die Jagd gegangen. Einer von ihnen war ein Musikant. Lange jagten sie ohne Erfolg. Es gab kaum Wild. Eines Abends bat nun der eine Jäger den Musikanten, ihm etwas auf der Igil⁸¹ vorzuspielen. Der Musikant spielte auf der Igil und währenddessen saß der andere Jäger da und hörte dem Igilspiel zu. Dieser aber war ein Seher⁸²

⁸⁰ Konisches Stangenzelt.

⁸¹ Tyvanisches Saiteninstrument.

⁸² Ein Seher hat weniger Fähigkeiten als ein Schamane, doch sieht er Zukunft und Vergangenheit der Menschen sowie die Geister in seiner Umgebung.

[*karaj köör*]. Plötzlich sah er verschiedene Wesen auf das Jägerzelt zukommen. Sie drängten sich um den Eingang und schoben sich gegenseitig in das Zelt hinein. Jedes von ihnen wollte dem Musikanten so nahe wie möglich sein. Andächtig lauschten sie der Musik. Diese Wesen aber waren die Ortsherren der Umgebung (*čer éézi*). Nur der Seher konnte sie erblicken. So spielte der Musikant unbewirrt den ganzen Abend. Am nächsten Tag aber fürchtete sich der Seher, seinem Freund von den Ortsherren, die seinem Spiel gelauscht hatten, zu erzählen. Denn es ist ihm unmöglich, über die Wesen, denen er begegnet, zu erzählen, wenn er diese nicht erzürnen will. An diesem Tag hatten sie endlich Jagderfolg. Sie erlegten viel Wild. Denn wenn es jemand versteht, Musik zu machen, dann erfreut er die Ortsherren der Umgebung, und diese geben den Jägern als Dank Jagdwild.

Deshalb bat der Seher seinen Freund, am nächsten Tag wieder auf seiner Igil zu spielen. Sie jagten einige Tage. Auch erlegten sie viel Wild. Abends aber wiederholte sich immer wieder [der gleiche Vorgang]. Der Seher bat den Musikanten, auf seiner Igil zu spielen. Es kamen Abend für Abend immer mehr *Tajga-éézi* (Taiga-Herren). So ging es einige Tage.

Eines Abends versammelten sich wieder viele dieser Geister. Im Inneren des *čadyr* war unter ihnen ein sehr wunderliches Wesen: seine Augen waren blind und es hinkte. So strebte es mit eigenartigen Bewegungen auf sie zu. Der Seher aber begann zu lachen. Derjenige, der [die Igil] spielte, wurde ärgerlich, brach sein Spiel ab und sagte: „Was sitzt du und lachst über mich?“ Der Seher aber fürchtete sich, die Wahrheit zu sagen, und antwortete: „Ich lache über etwas anderes.“ Aber auch die Wesen wurden zornig: „Er ist blind“, sagten sie. „Er hat ja sein Spiel unterbrochen, der Kerl, jetzt werden wir ihm seinen Stier geben“, entschieden sie für sich. Am nächsten Morgen gingen die Männer zu ihrer Falle. Dort aber lag ein sehr großer Maral. Diesen Maral hatten sie dem Jäger geschenkt, der [so schön] auf der Igil gespielt hatte.

Das Wissen um die Freude der Geister an der Umsetzung von Künsten, wie Erzählen, Singen und Musizieren, machen sich viele Tyva bewusst zu nutze, wenn sie bei nichtmenschlichen Subjekten Erfolg erwirken wollen. So können die Gaben der Geister nicht nur zur Erfüllung der Pflichten gegenüber denselben, sondern auch zum Erwirken weiterer Gunst wie Jagderfolg, aber auch für die Bewältigung anderer Probleme eingesetzt werden.

HG 3

Gesprächspartnerin (44 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 05.09.2004 in Kyzyl über Herrengeister:

Folgendes wissen alle Tyva. Nachdem die Jäger in die Taiga gegangen sind, am Abend ihr Feuer angezündet und Tee gekocht haben, muss unbedingt ein talentierter Mensch eine interessante Geschichte erzählen oder *chöömej* (Oberton- und Kehlgesang) singen. Man sagt, die Taiga-Herrin ist ein junges Mädchen und sie hat daran Gefallen. So erbittet man von der Taiga-Herrin Erfolg. Manchmal

ist die Taiga-Herrin ein wunderschönes Mädchen. Dieses junge Mädchen hört den Geschichten der Jäger zu, genießt sie und gibt dann den Jägern Erfolg. Es ist für die Jäger sehr schwer, die Taiga-Herrin zu erweichen. Deshalb verspritzen sie, nachdem sie Tee gekocht haben, 9 Tropfen⁸³ davon als Opfer. Dazu sprechen sie ein Gebet.

Im Zusammenhang mit dem Unterhaltungsoptik für einflussreiche nichtmenschliche Subjekte, wie den Gottheiten „Vater Himmel“ und „Mutter Erde“, aber auch den Klan- oder Ortsgeistern, sind die jährlichen Sportspiele und Aufführungen verschiedener tyvanischer Künste zu sehen. Sie werden bei regelmäßigen Ritualen im Jahresverlauf, z. B. der Frühjahrs- oder Herbstweihe zentraler *ovaa*, zum alljährlichen Naadym-Fest oder zum Neujahrsfest und anderen Anlässen wie Hochzeiten meist in die Feierlichkeiten mit einbezogen. Zu den Sportspielen, die in allen tyvanschen Gebieten wenigstens zum *Naadym*-Fest (s. Abb. 1-21) durchgeführt werden, gehören die drei traditionellen Sportarten, Ringen, Reiten und Bogenschießen. Sie werden häufig ergänzt durch Musik, Tanz, Theater, Dichtkunst, Schönheits- und Tal-entwettbewerbe sowie Handwerksschauen, die heute auch dem Verkauf handwerklicher Produkte dienen. Die so ergänzten Feierlichkeiten werden von bestimmten zentralen Ritualen begleitet, um die Interaktion mit nichtmenschlichen Subjekten aufzunehmen und positiv zu beeinflussen. Ein Fest dient nicht nur den Menschen als willkommene Abwechslung und Unterhaltung, sondern trägt auch deutlich transzendentale Züge, indem es den beteiligten Menschen die Möglichkeit bietet, die Gaben der Geister sinnvoll für ein Fortbestehen des guten Verhältnisses und einer positiven Interaktion zu beiderseitigem Vergnügen und Vorteil einzusetzen (siehe auch Oelschlägel 2004a: 66–70, 2005a).

Unglück, Krankheit und Tod als Befall durch Schadensgeister

Zur Erklärung von Erkrankungen werden auch im zeitgenössischen Tyva die Erkenntnisse der Schulmedizin herangezogen. Dieser Umstand schmälert aber keineswegs die Möglichkeiten, aus einer anderen Perspektive die fehlgeschlagenen Interaktionen mit nichtmenschlichen Subjekten als eigentliche Ursachen von Krankheiten und Unglück zu sehen. Deren biologische Ursachen oder die rationalen Gründe für Unglück erscheinen nach dem Interaktionsmodell eher als Folgen oder Symptome des regulierenden, kontrollierenden, schützenden und strafenden Wirkens nichtmenschlicher Subjekte, vor allem der Geister.

83 Neun Vertiefungen hat der Libationslöffel, den die Tyva *tos karak* (Neunauge) nennen und mit dem viele Tyva jeden Morgen und zu bestimmten Anlässen ihre Spritzopfer darbringen.

NA 7

Gesprächspartner (58 J., Lehrer für Biologie und Chemie, Mugur Aksy) erzählte am 09.10.2004 in Mugur Aksy über Natur und Umweltverschmutzung:

[...] Menschen, die Schlechtes getan haben, bestrafen die Herren der Welt und der Gebirge, indem sie ihnen böse Geister wie *aza*, *cetker*, *buk*, *albys* oder *šulbus* schicken. Sie wägen ab, ob die Tat eines Menschen schwer oder leicht gewesen ist. Hat man eine schwere Tat begangen, entweder einen Menschen ermordet oder ein lebendes Wildtier gequält, dann kommt der Geist *buk*. Die Kinder dieses Menschen werden behindert. Hat man z. B. einen lebendigen Fisch entschuppt und ins Wasser geworfen, werden die eigenen Nachkommen eine Behinderung haben, die der Verletzung des Fisches ähnelt. Sie werden mit schuppiger Haut geboren. Solche Menschen nennt man „von *buk* gemachte Menschen“. Außer ihrer Generation werden auch die zweite und die dritte Generation diese Schuppen haben. [...]

Häufig findet man unter den Tyva eine Erklärungsvariante für Krankheit und Unglück, die auf eine gefährliche Verspieltheit mancher Geister hinweist. Sie scheinen nur darauf zu warten, einem Passanten oder einem arglos lebenden Menschen ein Schnippchen zu schlagen, mit ihm zu spielen und die Kräfte zu messen.

HG 23

Gesprächspartner (51 J., Rentner, Mugur Aksy) erzählte am 01.09.2004 im Toolajlyg über einen Herrengeist:

Die Reiter fürchten sich, nachts den Hügel namens „Mit schwarzen Steinen“ des Mörgün Tajga Chožuun zu überqueren. Denn man sagt, dass dort die Pferde plötzlich wie gelähmt stehen bleiben und nicht weiterkönnen. Als einmal mein Schwager zu uns aus dem Dorf kam, war bereits die Nacht angebrochen. Damals befand sich unser Jurtenlager hinter dem Pass des Hügels „Mit schwarzen Steinen“ auf dem Platz, den man „Dunkler Wald“ nennt. Als mein Schwager kam, war sein ganzes Gesicht zerkratzt. Dieser Schwager aber ist ein Schamane. „Auf dem Pass ‚Mit schwarzen Steinen‘ blieb plötzlich mein Pferd stehen. Überquert nachts nicht diesen Ort!“ warnte er uns. „Als das Pferd angehalten wurde, trat es hin und her, als würde es von Fußfesseln gehalten“, erklärte er. „Wenn es stehen bleibt, muss man schnell vom Pferd springen und mit seiner rotgriffigen Peitsche so tun als ob man die Fesseln löse und sie dabei beschwören“, erzählte er weiter. Als mein Schwager die Fußfessel mit seiner Peitsche löste und sie beschwore, war der Herrengeist (dieses Passes) für seine Augen unsichtbar. Er habe ihn zerkratzt, erzählte er uns.

AZ 3

Gesprächspartner (23 J., Viehzüchter, Süt Chöl) erzählte am 01.08.2004 im Frühjahrsweidelager am Fluss Ak-Oj, Platz Chamnar Tej (Kleines Schamanengebirge) im Süt Chöl Gebiet eine Erzählung seiner Großmutter über ihren Vater und eine *aza*:

Mein Vater hat mir Folgendes erzählt. Damals lebten wir auf einem offenen Hügel, ohne Baumbewuchs. Die Frau lag mit ihrem Kleinkind im Bett. Ich aber lag im *dör*⁸⁴ auf dem Fußboden. Als ich so dalag und schaute, öffnete jemand den Jurtenfilz nahe bei der Tür. Danach kam ein heller Schein [in die Jurte]. Wie er hereingekommen war, wurde er eine hässliche, lange und graue Frau in einem tyvanischen Sommermantel. Sie schaute sich einige Zeit in der Jurte um. Ich warf mir [meinen Mantel] über, lag und schaute über den Rand meines Mantels hinaus. Dabei tat ich, als ob ich schliefe. Sie bewegte sich leise, schaute zu mir und schaute auf das Bett. „Dass die arme Mutter und das Baby nur nicht erschrecken, sie sollten zu mir kommen“, dachte ich und lag still. Da schlich sich die Frau leise heran. Ich legte mich auf den Rücken und sie setzte sich rittlings auf mich. „Was setzt du dich auf mich, *ešpi!*“⁸⁵ rief ich leise und spuckte aus. Mit der Hand schlug ich mit ganzer Kraft in ihre Rippen, da fiel sie unter viel Lärm herunter. Es entstand ein helles Licht, und danach sprang sie davon. Draußen begannen die Kühe zu schreien und die Hunde zu bellen. Der Alte, unser Nachbar, schoss dort mit seinem Gewehr in die Luft. Da lief auch ich hinaus und sah, dass sie floh und dass ihre Hüfte bläulich brannte. So hatte ich eine *aza* geschlagen. Hätte ich ein Messer gehabt, hätte ich auf sie eingestochen, um das Ungeheuer zu besiegen.

Als wesentlich gefährlicher gelten die Versuche verschiedener Geister, den Menschen die Seele zu rauben. Besonders berüchtigt dafür ist *albys*, ein Geist, der seinen Opfern als junge, schöne Frau oder als attraktiver, junger Mann erscheint und sie so in Liebeswahn versetzt.⁸⁶ Dabei verwirrt der Geist seinen Opfern den Verstand und bindet sie auf diese Art an sich. *Albys* werden häufiger auch als Schamanenhilfsgeister erwähnt, die einen von ihnen erwählten Kandidaten so lange verwirren und quälen (*albystaar*), bis er sich dazu gezwungen sieht, ihnen als Schamane zu dienen, oder bis er an den Folgen stirbt.

AL 5

Gesprächspartner (75 J., Rentner, früher Viehzüchter, Mugur Aksy, Möngün Tajga) erzählte am 08.10.2004 in Mugur Aksy über *albys*:

84 Der *dör* ist der hintere Bereich der Jurte, gegenüber der Tür gelegen. Dieser Platz ist auch der Ehrenbereich für besonders geschätzte Gäste.

85 Schimpfwort für Frauen

86 An über 100 Jahre alten Texten (Kastan'e 1912, 1913; Miropiev 1888; Divaev 1896) zeigt J. Taube (2008: 9–60) das Wirken der Albasty (tyv. *albys*) als Verführerin und Ehefrau bei den Kasachen mit allen Folgen, die eine solche Beziehung für die Betroffenen haben kann.

Vor längerer Zeit hat eine junge Frau auf dem Platz „Mugurquelle“ einen *albys*⁸⁷ getroffen. Sie verlor an diesen *albys* ihr Herz. Zu dieser Zeit kam der Schamane Ćydym, der *albys* fangen kann. Die von dem *albys* befallene, verwirrte Frau irrte durch die Gegend. Da luden die Verwandten der jungen, verwirrten Frau den Ćydym-Schamanen ein, dass er den *albys* austreibe. Der Schamane begann, mit seiner rotgriffigen Peitsche auf sie einzuschlagen und rief dabei: „Nenne den Namen deines *albys*!“ Doch die von dem *albys* befallene Frau wollte seinen Namen nicht nennen. Sie fühlte sich mit dem *albys* wohl. Die gepeitschte Frau begann, den Schamanen bezüglich des Namens des *albys* zu täuschen, sie nannte falsche Namen. Erst als er stark auf sie einschlug, nannte sie den richtigen Namen. Wie sie ihn aber genannt hatte, fuhr der *albys* aus ihr heraus. Deshalb weinte die Frau. Den *albys* aber schickte der Schamane in seine eigene Welt zurück.

Die Menschen haben eine Vielzahl an Schutzvorkehrungen entwickelt, um sich gegen die schädlichen Einflüsse negativ gesinnter Geister zu schützen. Zu Grunde liegen ihnen das umfangreiche Alltagswissen über das Verhalten, die Vorlieben und die Ängste der Schadensgeister. Als geisterabwehrend gelten z.B. die rote Farbe, Zweige des stachlichen, roten *charagan*-Strauches oder des *söösken*-Strauches, die in der Steppe wachsen, und der reinigende Rauch des Wacholders (*artyš*), der im Gebirge gesammelt wird.

ÜG 2

Gesprächspartnerin (43 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 30.10.2004 in Kyzyl über Schutz vor Schadensgeistern:

Die *aza-buk*, *aza-četker* und *albys-šulbus* genannten fürchterlichen und bösen Wesen fürchten sich sehr vor roter Farbe, vor dem Feuer und auch vor dem roten und stachlichen *charagan*-Strauch. Außerdem stellen die Tyva ihre Peitsche aus (einem Ast des) *söösken*-Strauches⁸⁸ her. Eine Peitsche aus [dem Holz des] *söösken* hängt man auch über die Wiegen oder Betten kleiner Kinder. Über die Tür einer Jurte oder eines Hauses hängt man stachlichen, roten *charagan*. Das schützt vor den *aza*. Vor *aza-buk* schützt auch, wenn man *artyš* anzündet. Gleichzeitig reinigt [sein Rauch].

Verspielte Schadensgeister haben eine Vorliebe für die Seelen der kleinsten Tyva, der Kinder. Alle Arten von Geistern sollen sich durch die besondere Liebenswür-

87 AL 3: Gesprächspartner (54 J., Schamane, Ak Dovurak) erzählte am 05.10.2004 in Mugur Aksy, Möngün Taiga über *albys*: „Das Wesen, das man *albys* oder *šulbus* nennt, hat keine Nase. Seine oder ihre Füße sind unsichtbar, und seine oder ihre Stimme kann man nicht hören. Dieses Wesen ist taub und es fliegt. Das Wesen, das man *albys* nennt, hat eine graue Jurte, eine menschliche Gestalt, Augen und Mund. Wenn es einen Menschen trifft, packt es dessen Kopf und hält ihn unter seiner Achsel fest, benebelt seinen Verstand, und dieser Mensch wird verrückt, so gehen sie dann gemeinsam.“

88 Dieser Strauch ist dem *charagan*-Strauch ähnlich, aus diesen werden ebenfalls Peitschengriffe hergestellt.

digkeit von Kindern angezogen fühlen. Ihr Liebreiz verführt die Geister zum Seelenraub. Die Vorstellung einer besonderen Gefährdung der Kinder ist weit verbreitet, weshalb man sie auf verschiedene Weise zu schützen versucht. Eine bewährte Methode ist es, sie zu tarnen oder unsichtbar zu machen. Lässt sich die Anwesenheit von Kleinkindern bei Ritualen nicht vermeiden, z. B. bei den Weihen des Herdfeuers und den Ritualen für die Herrengeister der Jurten und des Jurtenplatzes, da sie alle Bewohner des Haushalts betreffen, schwärzt man ihre Gesichter mit Kohlenstaub und Fuß, was zur Folge haben soll, dass die herbeigerufenen Geister sie nicht sehen können. Schon ein schwarzer Punkt aus Kohlenstaub auf der Stirn bewirkt, dass ein Kind für Geister unkenntlich oder wenigstens unansehnlich und damit unattraktiv wird. Eine andere weit verbreitete Methode, Kinder dauerhaft vor dem Zugriff durch Geister zu schützen, besteht in der Vergabe von unattraktiven Namen. Diese Schutzvorkehrung betrifft vor allem Kinder von gefährdeten Familien, in denen schon ein oder mehrere ältere Geschwister verstorben sind.

AZ 4

Gesprächspartnerin (43 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 17.08.2004 in Kyzyl über den Schutz von Kleinkindern vor *aza*:

Die Tyva geben ihren Kindern keine wahrheitsgemäßen und schönen Namen. Wenn sie zärtlich mit ihnen sind, dann rufen sie sie auch nicht mit schönen Wörtern. Sie sprechen anders [zu ihnen, als sie es meinen]. Wenn man zum Beispiel ein kleines Kind liebt, dann spricht man nicht in schönen Worten mit ihm, sondern in hässlichen. Das tut man, weil die *aza* die Worte hören und das Kind sonst fortnehmen.⁸⁹ Früher hat man die Kleinkinder vor den *aza* geschützt. Man hat ihnen andere Namen gegeben. Zum Beispiel „Schlechter Junge“, „Hässlicher Junge“, „Scheißerjunge“, „Schwarzes Mädchen“, „Vielfraß“ und „Chojtpak-Rührloßel“⁹⁰. Mein jüngerer Bruder heißt auch „Schlechter Junge“. Im Ausweis steht sein Name „Eduard“, zu Hause ruft man ihn aber nur „Schlechter Junge“. Kindern, die klein sind, gibt man keine schönen Namen. Man nennt sie nur beim Spitznamen.

Das Streben nach Stabilität im Interaktionsmodell

Sind die Interaktionen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten stabil und in einem ausgeglichenen Zustand, dann gestalten sich alle Vorgänge in der tyvanischen Welt optimal. Daher haben alle Seiten gleichermaßen Interesse an einer ausgewogenen Interaktion zwischen beiden Gruppen von Akteuren, die sich nach tyvanischer Deutung wechselseitig bedingen und brauchen. Wie die Herrengeister ihr Selbstverständnis als Herren über alles Existierende und auch ihre Existenz aus

89 D.h. seine Seele fangen bzw. rauben und das Kind damit töten.

90 *Chojtpak* – gegorene Milch.

dem menschlichen Handeln heraus sichern, so sichern sich die Menschen ihre Existenz über die Bereitstellung von allem, was sie benötigen, durch die Herrengeister.

Zu ersterem gehört der Schutz dessen, was von Herrengeistern dominiert wird. Mit der Beeinträchtigung des Eigentums eines Herrengeistes, z.B. durch falsche oder zerstörerische Nutzung, schwindet die Kraft des Herrengeistes. Mit seiner endgültigen Zerstörung stirbt der Herrengeist. Durch die Nichtausübung eines Talentes, das von seinem Herrengeist an Menschen verliehen wird, wird nicht nur das Wissen um seine Ausübung bzw. Umsetzung vergessen. Mit dem Aussterben einer Kunst verschwindet auch ihr Herrengeist. Auf diese Weise trägt der Mensch Verantwortung für den Erhalt des Eigentums der Herrengeister und somit auch für die Herrengeister selbst.

Zu letzterem gehört die Abhängigkeit der Menschen davon, was ihnen von den Herrengeistern zur Verfügung gestellt wird. Verweigern die Herrengeister einem Menschen ihre Unterstützung, so ist sein Überleben bedroht. Vom einfachen Gebrauchsgegenstand bis hin zur menschlichen Gesundheit, alles, was den Menschen betrifft, bekommt er von den Herrengeistern. Auf diese Weise tragen diese wiederum Verantwortung für das menschliche Wohlergehen.

Das Streben nach Harmonie, Ausgleich und Stabilität im Rahmen des tyvanischen Interaktionsmodells führt zu zahlreichen Interaktionen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten. Dazu gehören alltägliche Handlungen wie der achtsame Umgang mit allem, was ein Tyva für die Bewältigung seines Alltags benötigt, kleinere rituelle Handlungen bis hin zu aufwendigen spontanen oder periodisch wiederkehrenden Ritualen. Viele Rituale, in jedem Fall aber die Séancen der Schamanen, beinhalten auch divinatorische Elemente in Form eines mündlichen Austauschs, aber auch eines Austauschs über materielle Medien (Steine und Schulerblätter) mit Geistern und anderen nichtmenschlichen Subjekten (Oelschlägel 2004a: 97–121, 2005a, 2006).

Zu den wichtigsten Ritualen gehören in heutiger Zeit die zur Begleitung Verstorbenen. Alle im Folgenden erläuterten Maßnahmen, die von Hinterbliebenen durchgeführt werden, gehören zu ihren Pflichten. Sie sind der menschliche Anteil an einer erfolgreichen Interaktion zwischen den zurückbleibenden Angehörigen und einem Verstorbenen. Bevor eine Seele am 49. Tag nach dem Tod aus der irdischen Welt in eine „andere“ Welt übergeht, um zu einem späteren Zeitpunkt wiedergeboren zu werden, steht sie auf ihren Wanderungen durch die irdischen Plätze ihres Lebens in einer Art permanenter Interaktion mit noch lebenden Verwandten und Bekannten. Viele „Wahre Begebenheiten“ erzählen von Begegnungen zwischen einem Verstorbenen und den Menschen, die zu seinen Lebzeiten mit ihm in Kontakt standen. Die Seelen der Verstorbenen werden von besonders sensiblen Menschen häufig wahrgenommen. Sie zeigen sich aus den verschiedensten Gründen. Zum einen benötigen sie nach wie vor die Zuwendung derer, von denen sie sich nach ihrem Tod trennen

müssen. Zum anderen gelangen viele, vor allem unvorbereitet Verstorbene erst langsam zu der Erkenntnis, dass sie nicht mehr zu den Lebenden gehören. Immer wieder zeigen sie sich ihren Verwandten und Bekannten in der Hoffnung, dass diese ihnen durch ihre Reaktionen zu verstehen geben, dass sie nicht gestorben sind, sondern weiter ihr irdisches Dasein führen. Menschen, welche in der Lage sind, die Seele eines Verstorbenen wahrzunehmen, versuchen daher, den oder die Verstorbene zu beruhigen und über ihren Zustand aufzuklären. Außerdem ist die Seele eines kürzlich Verstorbenen in ihrem neuen Dasein noch unbeholfen und benötigt deshalb die Unterstützung der Lebenden, z. B. indem sie täglich mit Lebensmitteln und auch mit einem Licht versorgt wird.

Der Kontakt zwischen Lebenden und Verstorbenen ist immer mit Gefahren verbunden. Zu den größten Risiken gehören z. B. der Wunsch des Verstorbenen, einen geliebten Angehörigen auf die Reise in die andere Welt mitzunehmen, oder sich an jenen zu rächen, von denen er meint, im Leben geschädigt worden zu sein. Sowohl um dem Verstorbenen bei seinem Übergang in ein neues Leben zur Seite zu stehen und ihm beim Überwinden der Gefahren auf seiner Reise zu helfen, als auch um die Gefahren, die von einem Verstorbenen für die Lebenden ausgehen, zu bannen, wird die Trennung eines Verstorbenen von seinen lebenden Angehörigen mit sehr viel Aufmerksamkeit und gegenseitiger Rücksichtnahme vollzogen. Dabei ist es bei weitem nicht ausreichend, den Leichnam zu kleiden, zum Abschied aufzubahren und zu bestatten. Wesentlich mehr Beachtung findet die Abwehr von Gefahren für die Seele, die sich in den ersten Wochen nach dem Eintritt des Todes erst langsam an ihren neuen, körperlosen Zustand gewöhnt. Dazu muss die Seele von ihren lebenden Verwandten mit Speisen, Getränken und einem Licht auf einem Altar versorgt werden, dass sie nicht hungrig und sich den Weg durch die Dunkelheit in die andere Welt beleuchten kann. Darüber hinaus sehen sich viele Tyva auch gezwungen, sich vor den Gefahren zu schützen, die von der Seele des Verstorbenen ausgehen. Aus beiden Gründen ist es seit der Perestrojka wieder üblich geworden, den 7. und den 49. Tag nach dem Tod mit Ritualen zu begehen. Dazu laden die Verwandten einen Schamanen ein, denn der für alle Beteiligten interessanteste und wichtigste Teil eines solchen Rituals besteht in einem längeren Gespräch mit dem Toten. Beide Rituale dienen der Sicherung oder Wiederherstellung der Stabilität und Harmonie in den Beziehungen zwischen dem oder der Verstorbenen und den Überlebenden im Rahmen einer letzten Kontaktaufnahme zwischen den bald für immer Getrennten. Das Beispiel TO 1 eines solchen Gespräches zeigt die verschiedenen Facetten und Interessen aller am Ritual Beteiligten, vom Abschied sich liebender Menschen, über gegenseitige materielle und immaterielle Hilfestellungen, bis hin zu den divinatorischen Einblicken in die momentane Situation der Beteiligten, in die Zukunft sowohl der Verstorbenen wie auch der Lebenden und in Gefahren, die drohen könnten. Besonders an den Gesprächsinhalten im Verlauf der Rituale zeigt sich der nichtmenschliche Anteil an den Verpflichtungen der hier behandelten Interaktionspartner.

Das Gespräch zwischen dem Schamanen und der Verstorbenen wurde nachträglich, nach der Verabschiedung der Verstorbenen durch den Schamanen, zusammengefasst und den Angehörigen erklärt.

TO 1

Ein Schamane (57 J., Kyzyl) führte am 49. Tag (03.10.2004) nach dem Tode einer Frau (A., 59 J., Buchhalterin, Mugur Aksy) ein Gespräch mit ihrer Seele. Das Ritual fand in ihrem Heimatort Mugur Aksy statt. Anwesend waren drei Töchter der Verstorbenen: (34 J., Ärztin, Moskau; 30 J., Händlerin, Kyzyl und 27 J., Systemadministratorin in der Rayonverwaltung in Mugur Aksy, Mugur Aksy).

[Der Schamane:] A. ist ein liebenswerter Mensch.

[Er gibt nun die Worte von A. wieder:] „Ich werde nichts Schlechtes, nichts Schwarzes hinterlassen.⁹¹ In meinem ganzen Leben habe ich mich nur mit der Erziehung meiner Kinder beschäftigt, den Menschen habe ich nur Gutes getan, ich habe keine Sünden begangen, so sage es meinen Kindern und Verwandten. So war es nicht vorauszusehen, dass mich eine solche unheilbare, schlimme Krankheit befällt. Die Kinder haben alles für mich getan.⁹² Jetzt ist nichts mehr zu ändern. Alles, was die Kinder getan haben, war richtig, aber diese Krankheit hat es nicht hergegeben, und jetzt bin ich in dieser [anderen] Welt. Es ist eigenartig, mein jüngerer Bruder [sie spricht den Schamanen an], früher ist unsere ältere Schwester an dieser Krankheit gestorben, nun bin auch ich so gegangen. Sieh Dir auch meine Kinder an, untersuche sie, ob sie diese Krankheit haben!“ sagte sie, und: „Woher bist du gekommen, mein Sohn?“ fragte sie [den Schamanen].

Als ich sagte: „Deine Kinder haben mich von dort eingeladen, woher die Sonne kommt“,⁹³ sprach sie weiter: „Wie haben mich die Leute gut bewirtet, wie war das gut, dass ist ein großes Glück. Ich habe darüber nachgedacht, ob die Leute kommen oder nicht, doch alle sind gekommen“, sagte sie.

Als ihr Zigaretten geopfert und sie ins Feuer gelegt habt, freute sie sich sehr: „Hier, in dieser [anderen] Welt traf ich den Vater dieser Kinder,⁹⁴ hier haben

91 A. liebte ihre Enkel sehr. Deshalb befürchteten ihre Töchter, dass sie sich von diesen nicht trennen wolle und einen der Enkel mit sich nimmt. Aus diesem Grund war die erste Frage des Schamanen an die Verstorbene, ob sie vor habe, einen Verwandten mitzunehmen. A. weist im folgenden Text mehrfach darauf hin, dass sie nichts Schlechtes hinterlasse, d.h. ihren Verwandten nichts Schlechtes tun wolle. Das betrifft sowohl Rache für das an ihr begangene Unrecht, die Begleichung alter Rechnungen, als auch das mögliche Vorhaben, Verwandte zu töten, indem sie deren Seelen an sich reißt und sie so mit in die andere Welt zu nehmen versucht. Wie wichtig diese Fragen für alle Hinterbliebenen sind, zeigt sich in der Häufigkeit der Wiederholung, in denen A. alle Anwesenden zu beruhigen versucht: „Ich werde nichts Schlechtes hinterlassen.“

92 Gemeint sind alle Bemühungen, A. in eine gute Behandlung durch Ärzte zu bringen, und der Versuch einer der Töchter, für sie Medikamente eines tibetischen Lama zu besorgen, weshalb sie eine Reise nach Tibet unternommen hatte.

93 Der Schamane wohnt in Kyzyl, östlich von Mugur Aksy.

94 Ihr Ehemann verstarb 1997.

wir einander gefunden. In nicht ganz drei Jahren, in zwei Jahren und sieben bis acht Monaten werde ich wieder in dieser gelben Welt sein⁹⁵. Eine Mutter, wie ich war, so werde ich wieder sein. Ich werde mit einer weißen Seele geboren, wie die Milch meiner Mutter, so werde ich [wieder-]geboren“, sagte sie, und: „Sage es so meinen Kindern!“

„Wenn ich wiedergeboren werde, gebt mir die Namen zweier Menschen, so dass sie in der Mitte mit Bindestrich verbunden sind, z. B. Gold-Blume oder Aldyn-Doluma. Auch Namen von drei Menschen wären gut. Es hat sich gezeigt, dass mein Name sehr kurz war, das war schlecht.“

„Ich werde niemandem Schlechtes hinterlassen. Hinter meinen Kindern sind kleine Kinder.⁹⁶ Sage meinen Verwandten, dass sie mit den Vätern ihrer Kinder gut sein sollen, streitet euch nicht, es gibt noch eine weitere eigenartige Sache. Hier sagt man: ‚Einer der Männer könne noch sterben.‘ Ich will das selbst nicht, ich wünsche nur Gutes, opfert weiße Milch und sprechst Segenssprüche. Ich habe einen weißen Weg⁹⁷, mein Sohn“, sagte sie.

Als wir ihr das Buch gegeben haben, hat sie sich sehr gefreut. Sie sagte: „Oh, meine Kinder haben nichts vergessen und werden auch nichts [vergessen].“ Sie hat sehr gern Weintrauben gegessen, solche Früchte liebt sie sehr. Sie hat Saft und Tee getrunken, Fleisch aber hat sie kaum gegessen.

„Oh, meine Krankheit habe ich nicht beachtet.“⁹⁸ [...]

„Seht, so ist das, was man ein Menschenleben nennt. So gibt es Menschen, die in eine solche schwere Krankheit geraten. Ich hätte so gern gesehen, wie die Söhne meiner Kinder heiraten. Nun habe ich es nicht geschafft“, sagte sie, und: „Das ärgert und quält mich ein wenig. Mir scheint, auch unsere ältere Schwester ist an dieser Krankheit gestorben.“

[Die Töchter der Verstorbenen werfen ein:] Das ist wahr. Die Schwester unserer Mutter ist früher genauso gestorben. Die Leute haben gedacht, sie wäre an der Leber krank. Aber sie hatte dieselben Symptome.⁹⁹

[Der Schamane:] Eure Mutter wird aus Wasser und Sternen wiedergeboren. Wenn ich mit der Trommel arbeiten werde, dann werden wir auch die Sterne darüber anflehen.

[A.:] „Als ich erkrankte, spürte ich nur einen leichten pochenden Schmerz, doch darauf habe ich nicht geachtet. Danach kamen stechende, schließlich starke Schmerzen. Wenn ich einst einen Sohn gehabt hätte, hätte er [die Krankheit] mit der Muttermilch aus mir herausgesaugt. Den Töchtern aber hat die Kraft wahrscheinlich nicht gereicht, für diese Krankheit.“¹⁰⁰

⁹⁵ Während der anschließenden Feier berichtete der Schamane, A. würde zu dieser Zeit als Tochter einer ihrer Töchter wiedergeboren werden.

⁹⁶ Meine Kinder haben kleine Kinder.

⁹⁷ Einen guten, glücklichen Weg.

⁹⁸ A. hatte ihre Krankheit lange ignoriert. Deshalb blieb lange unerkannt, dass sie an Krebs litt.

⁹⁹ Bei der älteren Schwester hatte man einst den Krebs nicht diagnostiziert, doch sie hatte dieselben Symptome.

¹⁰⁰ Einige Jahre vor ihrem Tod hatte A. Brustkrebs.

„Dieses arme ausländische Mädchen, als ich krank war, ist sie [ins Krankenhaus] gekommen. Mir ist in Gedanken [in der Seele] gleich leichter geworden.“

„Ich habe ja niemals Wodka getrunken. Auf Festen und Hochzeiten habe ich nur genippt. Aber der Mann hat normal getrunken. Schenkt dem Mann etwas von dem Weißen¹⁰¹ ein!“ hat sie gesagt.¹⁰² „Er [Mein Mann] ist auf dieser gelben Welt bereits wiedergeboren“, sagte sie. „Hier aber geht nur noch etwas¹⁰³ von ihm um.“

Als sie aufbrach, war es eigenartig, sie ist in Richtung Osten aufgebrochen. Als sie aufbrach, sagte sie: „Ich werde mich nun sofort in den Kosmos begeben.“ Fliegt sie von dort (von Osten) in den Kosmos?¹⁰⁴

[Die Töchter der Verstorbenen:] In östlicher Richtung liegt das Tal Toolajlyg. Im Toolajlyg aber gibt es den Ooržak-*ovaa* des Klans unserer Mutter.¹⁰⁵

[Der Schamane:] Dann ist es richtig, wie sie geflogen ist. Oh, sie ist ein sehr guter Mensch, nach ihr wird sicher nichts Schlechtes kommen.¹⁰⁶ Sie ist sehr um die Männer [der Familie] besorgt, dass ihnen irgendetwas zustößt. Sie sagte: „Es gibt [in unserer Familie] Schwiegersöhne, jüngere Brüder und auch ältere Männer. Sie müssen sehr vorsichtig sein. Deshalb schützt diese guten Männer!“

Das Gespräch zwischen dem Schamanen und der Verstorbenen beinhaltet zunächst eine positive Einschätzung des Lebens der Verstorbenen durch sie selbst. Der Schamane klärt die Angehörigen auf, dass A. nicht vorhabe, ihren Hinterbliebenen Schaden zuzufügen. Er bezeichnet sie als einen „liebenswerten Menschen“ und lobt die religiöse Gesinnung der Verstorbenen. Diese hatte beschlossen, als letztes Ziel vor ihrer Reise in die andere Welt den Klan-*ovaa* aufzusuchen, um sich auch von den Ahnen sowie dem Herrengeist des Klangebites zu verabschieden. In dieser Beobachtung sah er die Bestätigung, dass von einer Seele, die derart achtsam die Regeln der Interaktion sowohl mit menschlichen als auch mit nichtmenschlichen Subjekten einhält, nichts Schlechtes zu erwarten sei.

Ein zweiter Schwerpunkt bestand in Worten der Versöhnung und des Dankes der Verstorbenen an ihre Hinterbliebenen. Detailliert listet der Schamane auf, worüber

101 *Araka* (Milchschnaps) gehört zu den weißen Speisen.

102 Als der Schamane Wodka ins Feuer goss, wunderten sich alle Anwesenden lautstark. „Sie verlangt Wodka?“ fragten die Töchter. Deshalb erklärte ihnen der Schamane, in welchem Zusammenhang A. Wodka verlangte.

103 Die Anwesenden erklärten mir, sie meine den Schatten ihres Mannes.

104 Diese Passage wurde mir im Nachhinein erklärt: Der Schamane hatte erwartet, dass A. sich direkt nach oben in den Himmel begibt. Doch sie wendete sich nach Osten. Das geschah für den ortsfremden Schamanen unerwartet, und er fragte darauf die Anwesenden, wieso sie nach Osten geflogen sein könnte.

105 s. H 19 und Y 3

106 Der Schamane lobt hier ihren Entschluss, zum *ovaa* ihrer Ahnen zu fliegen und sich von diesen zu verabschieden. Er war über ihre diesbezügliche Güte erstaunt, erklärten mir die Anwesenden.

sich die Seele A's gefreut habe. Ihr Dank betraf sowohl die Fürsorge während der schweren Krankheit durch die Verwandten, vor allem durch ihre Töchter, die nach Aussage der Verstorbenen alles getan hätten, um das Leiden ihrer Mutter zu besiegen und ihr Leben zu retten. Sie beruhigt ihre Töchter, dass sie nicht mehr hätten tun können. Ihre Situation sei aussichtslos gewesen. Damit nimmt die Verstorbene ihren Töchtern eventuelle Schuldgefühle oder Gewissensbisse ab und ermuntert sie, frei von quälenden Zweifeln weiterzuleben. Gleichzeitig spricht sie ihr Bedauern darüber aus, dass sie ihre Familie so früh habe verlassen müssen, und versucht, ihre Familie zu beruhigen, indem sie ihr Schicksal bereitwillig annimmt. Auch in Bezug auf die Rituale am 7. und am 49. Tag nach dem Tod sowie die Opfergaben gab es für die Seele der Verstorbenen Anlass zu Dank. Sie lobte den Ablauf und die Organisation der beiden Rituale und erklärte ihren Verwandten, welche Gaben sie besonders geschätzt habe. Auf diese Weise erzeugte das Gespräch eine beruhigende und verständliche Atmosphäre, die beiden Seiten des Interaktionsprozesses dazu diente, sich in Liebe, gegenseitiger Dankbarkeit für das gemeinsam Erreichte und in verbindlichem Vertrauen voneinander zu verabschieden und einander loslassen zu können.

Das dritte wesentliche Gesprächsthema betraf Bitten der Verstorbenen für ihre eigene Zukunft sowie Warnungen an ihre Familie, die A. aus ihrer durch den Tod neu erworbenen Einsicht in die Zukunft des Lebens ihrer Angehörigen beisteuern wollte. Zum einen klärt sie ihre Töchter darüber auf, dass sie nicht das erste Opfer dieser Erkrankung ist, sondern bereits ihre ältere Schwester unerkannt an Krebs gestorben sei. Damit verbindet sie die Warnung, ihre Angehörigen mögen auf die Symptome achten, die sie ihnen noch einmal schildert, und sich regelmäßig untersuchen lassen, um rechtzeitig gegen den Krebs vorgehen zu können. Zum zweiten warnt sie ihre Angehörigen, dass eventuell der Tod eines männlichen Verwandten ansteht, und bittet deshalb ihre weiblichen Angehörigen, besser auf die Väter ihrer Kinder zu achten. Daneben erzählt sie ihren Töchtern vom Ergehen ihres 1997 verstorbenen Vaters, von dem – bereits wiedergeboren – „nur noch etwas“ umgehe. Sie erzählt davon, dass sie ihn wiedergefunden habe, was bei den Beteiligten des Rituals Freude auslöste. Sie kündigt auch ihre eigene Wiedergeburt an und berichtet, wann und wie, vor allem aber mit welchen Eigenschaften sie in die irdische Welt zurückkehren werde. Um die Gefahr eines erneuten frühen Todes zu verringern, bittet sie darum, ihr einen längeren Namen zu geben. Mit allen drei Themen, die Inhalt der Beratungen zwischen der Seele der Verstorbenen, dem Schamanen und den Angehörigen waren, fanden nicht nur das Ritual zum 49. Tag, sondern auch alle anderen Interaktionspraktiken, die durchgeführt worden waren, einen für alle Seiten befriedigenden Abschluss. Die Achtsamkeit der Angehörigen bezüglich ihrer Pflichten bei der Interaktion mit der Seele (Einladung eines Schamanen, Rituale und Gespräche mit der Seele sowie Opfer von Speisen, Getränken und einem Licht), aber auch der Umgang mit ihrem Körper (Transfer in die Heimat, Kleidung, Aufbahrung und Bestattung) waren positiv aufgenommen worden, und die Verstorbene hatte

im Gegenzug ihre Möglichkeiten des Einblicks in die Zukunft der Hinterbliebenen dafür eingesetzt, diese emotional zu entlasten und gleichzeitig vor Gefahren zu warnen. Damit hatte die Interaktion zwischen den verschiedenen Parteien dieses Todesfalls ihren stabilitäts- und harmoniestiftenden Zweck erreicht.

Sind Gefahren in das Leben eines Menschen eingetreten oder zeichnet sich eine aktuelle Lebensphase durch überdurchschnittliches Unglück aus, seien es Todesfälle, Krankheit, Armut, Unfruchtbarkeit, wirtschaftliche oder persönliche Misserfolge und ähnliches, so gehen viele Tyva davon aus, dass die Gründe dafür in fehlgeschlagenen Interaktionen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten zu suchen sind. Die Palette des menschlichen Fehlverhaltens im Interaktionsmodell reicht von Vernachlässigung der Interaktionen mit nichtmenschlichen Subjekten bis hin zu einer versehentlichen oder absichtlichen Zuwiderhandlungen gegen die Normen und Regeln der achtsamen Interaktion. Die Folgen solchen Fehlverhaltens erfordern im Interaktionsmodell meist eine Klärung der genauen Gründe, eine rituelle Bereinigung (Versöhnungsritual) sowie eine langfristige Verhaltensänderung, um eine Wiederholung des Unglücks zu vermeiden. Menschen und Geister sind bestrebt, die Stabilität und Harmonie im Interaktionsmodell wiederherzustellen. Wie genau dieser Prozess stattfindet, soll folgendes Beispiel zeigen. Die persönlichen Erläuterungen dazu durch eine Kollegin in Tyva verlaufen von der Feststellung des Unglücks, über die Erkenntnis eines Zusammenhangs mit fehlgeschlagener Interaktion, dem die Einladung einer Schamanin folgt, die eine erste Schadensbegrenzung vornimmt und Versöhnung zwischen den beiden Parteien bewirkt, bis hin zu einer langfristigen Verhaltensänderung der menschlichen Interaktionspartnerin:

Eine Freundin (44J., Geisteswissenschaftlerin, Kyzyl) führte mit mir sowohl 2004 als auch 2005 lange Gespräche über ihr Leben. Dabei erwähnte sie, dass sie im Jahr 2002 nach einer Reihe von privaten Misserfolgen eine Schamanin einlud, um ihre Wohnung weihen bzw. rituell reinigen zu lassen und den Herrengeist der Wohnung ihr gegenüber positiv zu stimmen und damit die Ursache ihrer Schicksalsschläge zu beheben.

Die Schamanin bezeichnete den männlichen Herrengeist als „hungrig“ und drang darauf, dass meine Bekannte und ihre Tochter ihm regelmäßig opfern sollten. Die Unglücksfälle führten sowohl die Schamanin als auch meine Bekannte auf den zornigen Herrn der Wohnung zurück. Beide versuchten, ihn mittels des Rituals zu besänftigen, was ihr nach eigener Aussage auch gelang, doch die Schamanin erklärte, dass der Frieden beim Ausbleiben weiterer Pflege der Interaktion nur kurzfristig sei.

Nach dem Ritual verbesserte sich das Leben meiner Freundin, und sie selbst erklärte mir, sie hätte die Opferungen nur kurze Zeit durchgehalten. Doch ihre Tochter opferte weiter.

Als ich im Jahr 2005 dieser Bekannten wieder begegnete, klagte sie über Depressionen und darüber, dass sich viele Freunde von ihr abgewandt hätten. Sie

sprach immer wieder davon und wirkte auf mich verzweifelt.

Erst ca. zwei Wochen nach unseren ersten Kontakten auf meiner Forschungsreise im Jahr 2005 meinte sie, den wahren Grund für ihr Unglück gefunden zu haben. Sie verwies in einem Gespräch mit weiteren Freunden und mir auf den Herrengeist ihrer Wohnung, den sie – wie sie selbst meinte – sträflich vernachlässigt hätte. Ihrer Tochter, die ihn regelmäßig bewirtete, ginge es gut, sagte sie, doch ihr würde er schon wieder zürnen. Sie nahm sich fest vor, ihr Verhalten zu ändern. Wir führten eine kleine rituelle Reinigung der Wohnung durch und von da an opferte sie wieder regelmäßig.

Einige Zeit später fragte ich sie, ob ihr Ritual gewirkt habe. Sie meinte, dass sie sich wesentlich entspannter und fröhlicher fühlte und wieder Spaß an den Besuchen ihrer Freunde und Bekannten finde.

Nicht in allen Erzählungen meiner Gesprächspartner steht die Ursache von Unglück mit fehlgeschlagener Interaktion im Zusammenhang. Ob die Ursache anhand des Interaktionsmodells erklärt wird oder nicht, in jedem Fall kann eine erfolgreiche Kontaktaufnahme mit geeigneten nichtmenschlichen Interaktionspartnern helfen, menschliches Leid zu beheben. Den Rahmen einer solchen Kontaktaufnahme bestimmen die Betroffenen selbst. Die Möglichkeiten reichen vom Besuch eines heiligen Ortes, wo bestimmte rituelle Handlungen wie Anrufungen, Segenssprüche und kleinere Opfer durchgeführt werden (s. Y 10), bis zu aufwendigen und teuren Ritualen, die von professionellen Schamanen mit vorbereitet und organisiert werden (s. Y 5).

Y 10

Gesprächspartnerin (54J., Schamanin und Lehrerin, Kyzyl) erzählte am 01.11.2004 in Kyzyl über einen *ydyktyg čer* (heiligen Ort):

Dieser *ydyktyg čer* liegt im Gebiet Kungurtug. An einem Felsen sieht man eine Frau mit Kleinkind, aber am Fuße des Felsens befinden sich sieben natürliche Näpfe [Vertiefungen im Fels]. Auch dieser Platz ist ein *ydyktyg čer*. Wer keine Kinder bekommt, näht eine Puppe und hängt sie dort auf. Dann entscheidet die Herrin dieses Platzes, ob die bittende Frau Mutter werden wird oder nicht. Doch viele Frauen gebären danach Kinder. Diese Frau mit dem Kleinkind am Felsen ist die Herrin dieses Platzes.

Y 5

Erzählerin (54J., Schamanin und Lehrerin, Kyzyl) erzählte am 01.11.2004 in Kyzyl über Quellen und ihre Herrengeister:

Einmal kam eine Frau [...] zu mir und bat mich um Hilfe: „Seht, man will mein Bein amputieren. Der Arzt aber ist nach Moskau zu einer Konferenz gefahren. Das Bein schmerzt jeden Tag“, erzählte sie mir. Ich überlegte, ob ich bei einem Schamanenbaum oder bei einem Reichen Baum um Kraft (für sie) bitten sollte.

Dann kam ich darauf, beim Herrn einer Quelle Kraft zu erbitten. Wir fuhren zu einer Quelle, und ich führte das Ritual „Weihe der Quelle“ durch. Dabei ging ich folgendermaßen vor: Ich baute eine Herdstelle und schichtete Holz auf. Auf das Holz legte ich Wacholder, Butterschmalz, Milch, Tee, Sahne, Trockenquark, Käse, Getreide und grobes tyvanisches Mehl. Die Frau setzte ich in die Nähe des Feuers zur Quelle. Während des Rituals sang ich Segenssprüche und bat beim Herrn des Gewässers um Hilfe, dass sie genese. Nach einem Jahr traf ich sie auf der Straße wieder. Ich sah sie sehr vergnügt. Nun sind schon fünf oder sechs Jahre vergangen, und sie fühlt sich gut. Sie gab mir darauf ihre Adresse. Seht, so heilt der Herr eines Gewässers.

Die Aktualität des Strebens nach Stabilität in einer Welt von Interaktionen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten zeigt sich nicht nur in der Vielfalt der sogenannten Wahren Begebenheiten (*bolgan tavarylgalar*). Auch an der Vielzahl von Anrufungen (*algyštar*) wird das Bedürfnis nach erfolgreicher Interaktion und damit nach Stabilität und Harmonie deutlich. Anrufungen wie auch Segenssprüche werden vor allem in rituellem Kontext deklamiert und dienen dazu, die Kommunikation mit den nichtmenschlichen Subjekten herzustellen und ihnen den Dank und die Bitten der Menschen in einer würdigen Form zu übermitteln. Bei den Beispielen dieser Gattungen handelt es sich – wie bei den „Wahren Begebenheiten“ – nicht nur um althergebrachte Überlieferungen. Wesentlich häufiger erlebte ich, dass sowohl für den Gebrauch im Verlaufe von Ritualen als auch bei festlichen Anlässen eigens Anrufungen und auch Segenssprüche für den Anlass erdacht wurden. Das Dichten solcher Texte ist unter den Tyva weit verbreitet und gilt wiederum als eine Begabung, die von entsprechenden Herrengeistern verliehen wird und deshalb auch umgesetzt werden muss. Auffällig in diesem Zusammenhang ist ihre weite Verbreitung in der Gegenwartsliteratur, vor allem in der Lyrik. Gedichtbände enthalten meist auch Anrufungen und Segenssprüche und sind in den Behausungen vieler Tyva zu finden. Bei folgendem Beispiel handelt es sich um eine Abschrift aus einem Notizheft einer Frau, die Texte ihres Vaters nach Gehör aufgezeichnet hatte (s. HG 15). Danach folgt eine Anrufung (s. Y 17), die ich einer Publikation des genannten Gesprächspartners entnommen habe.

HG 15

Gesprächspartnerin (43 J., Hausfrau, Mugur Aksy). Aufgezeichnet am 26.08.2004 in Mugur Aksy:

Мөңгүн-Тайгага алгыши

Segensspruch für die Möngün Tajga

Үлүг Мөңгүн-Хайыракан!

Große Silberne Erhabene!¹⁰⁷

Үдүр көрүп, «оог» дөңеп!

Schaust du direkt darauf, sage „Oh!“

Биңе Мөңгүн-Хайыракан!

Kleine Silberne Erhabene!

Биргээр көрнүп, «аа» дөңеп!

Wenn du sie erblickst, sage „Ah!“

¹⁰⁷ Gemeint sind die hohen schneebedeckten Berge.

Авам болган Мөгөн-Бүрөн!
Алдыы, Үстүү Сайырларым!
Үгбам болган Шегетейлер!

Үлүг, биче Деспеннерим!

Алгыш-самым,
Аян кииргер!
Көску-хөрээм,
Хөөн кииргер!

[...] уруу [...] дыңнааны-бүлө
бижээн.

Mögen Büren¹⁰⁸, das mir Mutter geworden ist!
Meine unteren und oberen Hügel,
Šegete¹⁰⁹, die mir ältere Schwestern geworden sind!

Meine kleinen und großen Waldlichtungen!

Wenn ich singe und den Tsam (Tanz) tanze,
wird es eine harmonische Musik.
Wenn mein ganzer Oberkörper Musik macht,
wird es eine harmonische Melodie.¹¹⁰

Von der Tochter [...] des [...] gehört
und aufgeschrieben.

Y 17

Gesprächspartner (47 J., Lehrer der russischen und tyvanischen Sprache in Mugur Aksy) deklamierte am 10.10.2004 in Mugur Aksy Segenssprüche für das Feuer. Die Segenssprüche hatte er bereits in dem Buch *Bodaldaar* („Gedanken“; Kyzyl: Tyvanyň nom ündürer čeri 2000, S. 18f.) publiziert.

„Feuer – unser Vater, unsere Mutter“
(Segensspruch und -wunsch)

Beim Ofen legen wir niemals Müll ab:
Zum Hoheitsgebiet meines Feuerherrn können schlechte Kräfte nicht gelangen.
Die Quelle des Lebens, mein großes Feuer möge fortwährend brennen!

Meine dreizehnköpfige Feuermutter, du schaffst Frieden im Heimatland!
Uns, deinen Sohn, deine Tochter, wirst du stetig wärmen:
Jedes Mal, wenn wir über sieben Pässe gehen, wenn wir durch sieben Flüsse gehen,
jedes Mal erinnern wir uns an dich: „Oh, unsere Feuermutter!“
Herr der drei Herdsteine¹¹¹, du bist das Geweih dreier Wildtiere,
dreißigköpfiger, aus der oberen Welt herabgestiegener: „Oh, unser Feuervater!“
Mit deinem roten Fellmantel¹¹² bedeckst du uns warm,
mit deinen leuchtenden Flammen wärmst du uns,
unser teurer lieber Vater, schütze uns,
nimm uns mit dir, wärme unseren Weg, unser Vater.
Unsere dreizehnköpfige Feuermutter, unser dreißigköpfiger Feuervater,

108 Ort im Südwesten der Möngün Tajga an der Grenze zum Altai.

109 Das Wort bezeichnet eine Landschaft in der Nähe von Mögen Büren.

110 Die Übersetzung ist nur sinngemäß, der deutschen Sprache fehlen die Worte.

111 Vor der Einführung des Ofens befand sich das Feuer der Tyva zwischen drei Herdsteinen, auf denen gekocht wurde.

112 Der typische Wintermantel der Tyva ist mit Fell gefüttert.

euer Sohn, eure Tochter, das sind wir, eure warmen Worte werden wir hören,
ihr seid die Herrengeister unseres Heimatlandes, und wir leben glücklich!

Flamme, die warmen Worte unseres Feuervaters, unserer Feuermutter,
sind wahr, stark und klug,
sie sind unsere und unserer Kinder Herdsteine!

Die Sorge um eine gegückte Interaktion zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten, das Bemühen um harmonische und stabile Beziehungen zwischen beiden zeigt sich besonders deutlich in den Verhaltensnormen, die Gegenstand vieler „Wahrer Begebenheiten“ sind. Häufig thematisiert werden in diesem Zusammenhang Regelverstöße und deren Folgen (s. Kapitel „Achtsame Interaktion und Zu widerhandlung“ sowie Kapitel „Glück und Unglück als Antwort auf menschliches Verhalten“). Die Abstrafung von Menschen, die gegen die Normen des Interaktionsmodells verstoßen, zeigt das Bestreben der nichtmenschlichen Subjekte nach Stabilität im menschlichen Verhalten bezüglich dieser Normen.

HG 13

Gesprächspartner (22 J., stammt ursprünglich aus Süd-Tyva [Erzin], Lehrer, Mugur Aksy) erzählte am 25.08.2004 in Mugur Aksy über eine Heilquelle gegen Sodbrennen. Sie heißt Düktüg Dyt (fellige Lärche) und liegt unweit von seinem Heimatdorf Šuurmaka in Erzin:

Zur Sodbrennen-Heilquelle dürfen keine Frauen gehen. Falls eine Frau dorthin geht, hört die Heilquelle auf zu fließen. Als wir [einmal] zu der Heilquelle kamen und von ihr trinken wollten, floss sie nicht. Denn eine russische Frau war zur Heilquelle gegangen. Darauf führten wir ein Rauchopfer durch. Das Rauchopfer führten wir für den Herrn der Heilquelle durch. Wir spalteten Holz und entzündeten ein Feuer. In dieses spritzten wir Milch und legten Kekse, Konfekt, Fleisch, Speck und Wacholder¹¹³ hinein.

Andere Beispiele spontaner und periodischer Rituale deuten auf das Stabilitätsbedürfnis der Menschen hin, die sich der Gunst nichtmenschlicher Subjekte durch ihr richtiges Verhalten nach den vorgegebenen Normen versichern wollen. Um sich sowohl emotional als auch rational Sicherheit auf dem Feld dieser Interaktionen zu verschaffen, treten viele Tyva immer wieder mit denjenigen von ihnen in Kontakt, die in ihr Leben und Schicksal involviert zu sein scheinen:

HG 18

Gesprächspartnerin (47 J., Viehzüchterin, Toolajlyg [Baza]) erzählte am 31.08.2004 im Toolajlyg:

¹¹³ Wacholderzweige werden wie Weihrauch verwendet. Entzündet kann man mit ihrem Rauch alles Beliebige reinigen.

Im Jahr 2000 wurde in der *Baza*¹¹⁴ das Schwarze Wasser¹¹⁵ geweiht. Das Schwarze Wasser wurde im Jahr 2000 von der Schamanin Zojja Chomuškuevna geweiht. Es kamen fünf Schamanen. Auch schwedische Schamanen sind gekommen. Diese Schamanen arbeiteten mit der Trommel, sie führten ein Rauchopfer durch und bewirteten den Herrentegeist des Schwarzen Wassers. Der Herrentegeist des Schwarzen Wassers ist ein junges Mädchen mit einem weißen Pferd. Die Schamanen banden Opferbänder an. Auch wir binden Opferbänder an, wenn wir uns auf einen weiten Weg begeben. So wird die Reise glücklich.

HG 35: *ot éézi* (Herrenteist des Feuers)

Gesprächspartnerin (54 J., Schamanin und Lehrerin, Kyzyl) erzählte am 01.11.2004 in Kyzyl über Quellen und ihre Herrenteister:

Das Feuer hat einen Herrenteist (*ot éézi*). Deshalb muss man jedes Feuer weihen. Das Ritual heißt *ot dagyyr*. Die Weihe des Feuers führt man im Oktober oder vor dem Umzug vom Winterlager zum Sommerlager oder umgekehrt durch. Die Menschen führen das Ritual durch und bitten den Herrn des Feuers, dass es auf dem neuen Lagerplatz keinen Brand gebe, dass im Winterlager Wohlergehen herrsche, dass es keine Diebstähle gebe, keine Viehseuchen, dass in der Familie alle gesund sind usw. Man weiht das Feuer folgendermaßen: Man schlachtet ein Schaf und bereitet Speisen zu. So bewirkt man das Feuer. Bevor man das Ritual durchführt, knetet man aus Teig, der aus [feinem] Mehl oder grobem tyvanischem Mehl hergestellt wird, die Figur einer Ziege. Um die Ziege legt man auf Karton Speisen und tut alles in den Ofen (*suugu*). Der Schamane trägt dazu Anrufungen und Segenssprüche vor.

HG 44

Gesprächspartner (75 J., Rentner, Viehzüchter, Mugur Aksy) erzählte am 08.10.2004 über die Herren der Silbernen Taiga und des Weißköpfigen Berges in der Nähe von Mugur Aksy:

Die Herren des Weißköpfigen Berges und der Silbernen Taiga stehen miteinander in Verbindung. Sie treffen sich. Der Herr des Weißköpfigen Berges ist ein schöner junger Mann, der auf einem weißen Pferd reitet. Die Herrin der Silbernen Taiga dagegen ist eine schöne Frau, die auch auf einem Pferd reitet. In der Nähe der Silbernen Taiga liegt ein Taigagebiet, das Kleiner Tisch genannt

¹¹⁴ Die *Baza* war bis 2002 das Zentrum der Kooperative „Toolajlyg“. Dort befanden sich zu Sowjetzeiten ein Laden, ein kleines Krankenhaus mit einer Ärztin, ein Badehaus, ein Gästehaus und einige Wohnhäuser die als Winterlager dienten. Nach der Perestrojka wurden der Laden und das Gästehaus geschlossen. Im Jahr 2002 vollendete man ca. 1,5 km entfernt von der *Baza* den Bau einer Schule. Die Ärztin zog mit ihrem Mann in die Nähe der Schule. Nach und nach werden nun dort auch Holzhäuser für Winterlager gebaut, und so entwickelt sich die Schule zum neuen Zentrum der Kooperative (s. Karte des Toolajlyg).

¹¹⁵ Ein Schwarzes Wasser ist eine sumpfige Quelle. Quellen dieser Art gelten als *ydyk* (heilig) und werden regelmäßig geweiht.

wird. Die Herrin der Silbernen Taiga trifft den Herrn des Weißköpfigen Berges auf der Kleinen-Tisch-Taiga. Wenn sie sich treffen, behüten und beschützen sie die Wildtiere dieser Welt. Sie sind Herrengeister in dieser Welt. Die Menschen beten zur Herrin der Silbernen Taiga. Sie opfern mit dem Libationslöffel weiße Milch und verstreuen Speisen. Bei der Silbernen Taiga gibt es einen *ovaa*. Auch am Weißköpfigen Berg gibt es einen *ovaa*. Diese *ovaa* gibt es bis zum heutigen Tag. Die Menschen gehen bis heute zu diesen *ovaa*, beten und führen Rauchopfer durch. Wenn die Menschen gut zu den Herrengeistern der Silbernen Taiga und des Weißköpfigen Berges beten und an sie glauben, werden sie die Menschen gut beschützen, weil die Menschen ihnen Opfer darbringen.

Die Gefährdung der ausgeglichenen Interaktion kann, wie schon erwähnt, auch von nichtmenschlichen Subjekten wie Schadensgeistern ausgehen, die gern als verspielt oder bösartig im Umgang mit dem Menschen beschrieben werden. Greifen diese Geister in das Schicksal ein, dann kann die Gefährdung für die Betroffenen genauso bedrohlich sein, wie im Falle menschlicher Schuld. Auch in diesen Fällen müssen Schamanen eingreifen, die mit Hilfe ihrer Partnergeister versuchen, die Schadensgeister zurückzudrängen, zu bannen oder zu vernichten.

Reine Erde

Aryg čer (reine Erde) ist für viele Tyva gleichzeitig *ydyktyg čer* (heilige Erde). Und was für viele noch wichtiger ist: Sie ist auch *küštüg čer* (mit Kraft oder Energie geladene Erde). Alle drei Begriffe können nicht nur für heilige Orte verwendet werden, sondern werden auch für Gebiete verwendet, die wir als „Wildnis“ bezeichnen, d.h. Gebiete, die in ihrem natürlichen Zustand, unangetastet von der Gestaltungsgewalt des Menschen erhalten sind und darüber hinaus nur selten von Menschen betreten werden. Dazu gehören die unwegsamen Gebiete der Taiga, die im Allgemeinen nur von Jägern oder, wie bestimmte Berge und Berggipfel, nicht einmal von diesen betreten werden.

Y 12

Gesprächspartnerin (58 J., Lehrer für Biologie und Chemie, Mugur Aksy) erzählte in Mugur Aksy über *ydyktyg čer*:

[...] Wenn ein Ort außergewöhnliche Energien hat, dann gibt es dort einen starken Herrengeist. Zum Beispiel ein Gebirge, ein Fels oder ein reiner und wilder Ort haben einen starken Herrengeist. Man nennt solche Plätze *ydyktyg*, die viel Energie haben, die von Menschen nicht betreten werden und die reine Plätze (Wildnis) sind. [...] Die Achsen der großen Gebirge werden durch solche starken elektromagnetischen Strahlungen zu *ydyktyg*-Plätzen. An solchen Plätzen gibt es viele Ortsherren. Man errichtet für solche Gebiete, die viel Energie und Kraft

haben, einen *ovaa*. Dort kommt man der Religion nach, weiht den *ovaa*, führt Rauchopfer durch und feiert Feste, wie das *Naadym*-Fest. Dort weiht man auch Vieh. Wenn man dort Tiere weiht, führt man eine spezielle Zeremonie durch. Geweihte Tiere haben viel Energie aufgenommen, deshalb haben sie großen Einfluss auf die Herde, das Vieh stirbt nicht und vermehrt sich. [...] Wo es viel Energie gibt, dort haben auch die Herrengeister viel Energie. Die Kraft eines Herrengeistes hängt von dem Platz ab, auf dem er wohnt. Wo es starke Herrengeister gibt, dort beten die Menschen, denn der Herrengeist gibt den Menschen Energie und heilt. [...]

Ob ein Gebiet über starke, dem Menschen nützliche oder schädliche Kräfte verfügt, richtet sich danach, wie nahe oder fern es sich von menschlichen Siedlungen befindet. Dabei gilt: je weiter von den Siedlungen und Wegen der Menschen entfernt, je unpassierbarer das Gebiet, desto größer die spirituellen Kräfte, die sich an diesem Ort entfalten. Boden, der häufig von Menschen betreten wird, verliert dagegen seine Kraft oder wandelt seine positiven Energien in negative um und wird so für religiöse Aktivitäten wertlos.

Verbunden mit den Orten starker religiöser Kräfte sind die Herrengeister (detailliert Oelschlägel 2004a: 58–70) und andere Geistwesen, denen man Kräfte entsprechend des Ortes, zu dem sie gehören, zuspricht. Sie werden in ihrer Macht und in ihren Fähigkeiten als direkt von den Kräften und den Eigenschaften ihres Herrschaftsbereiches abhängig gesehen. Benötigt man für ein Anliegen oder Ritual, besonders aber für Rituale im Jahresverlauf und zur Heilung von Kranken, einen starken Herrengeist, sind Orte mit viel Energie nützlich, mit deren Herrengeistern die Menschen dann in Kontakt treten.

Y 9

Gesprächspartnerin (54J., Schamanin und Lehrerin, Kyzyl) erzählte am 01.11.2004 in Kyzyl über *ydyktyg čer*:

Ydyktyg čer ist ein Platz, der den Menschen hilft. Bereits unsere Ahnen beteten zu diesen Plätzen. Sie wussten, dass solche Plätze ihnen halfen, z. B. Probleme lösten oder zur Genesung verhalfen. Von einem Platz, den die Menschen als *ydyktyg čer* bezeichnen, kommt eine sehr große Kraft. Die Herren solcher Plätze sind sehr stark. Alle diese Eigenschaften beinhaltet die Bezeichnung *ydyktyg čer*. Solche *ydyktyg čer* können Pässe, Felsen, Flüsse, Berge, Quellen, Heilquellen (*aržaan*), aber auch ein Schamanenbaum, ein Reicher Baum oder ein *tel yjaš* sein. Zu einem *ydyktyg čer* kann man gehen und ein Rauchopfer durchführen (*saŋ salyr*). So bewirken die Menschen über den Rauch des Feuers den Herrn des Platzes, und er löst im Gegenzug ihre Probleme.

Nicht nur die Kräfte eines bestimmten Ortes bestimmen die Wirksamkeit von Rituale, sondern auch die physischen Eigenschaften der Orte sind ausschlaggebend dafür, zu welchen Zwecken man mit den dortigen Geistern Kontakt aufnimmt. Die

physische Beschaffenheit eines Ortes oder Gebietes wird zum Symbol für die Fähigkeiten und Möglichkeiten, die den dortigen Herrengeistern zugesprochen werden. Wie die Herrengeister des Jurtenplatzes, der Jurte und des Herdfeuers für das Wohl der Familie zuständig sind (detailliert Oelschlägel 2004a: 84–92), so sind die Herrengeister des Heimatgebietes eines Klans zuständig für das Wohl aller seiner Mitglieder.

NA 3

Gesprächspartnerin (44 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 03.08.2004 in Kyzyl:

Jeder Klan hat seinen heiligen Platz. Zum Beispiel die Klane Monguš, Dongak, Küyüget oder Ooršak haben bestimmte geweihte/heilige Plätze. Diese Plätze weihen die Menschen und führen dort regelmäßig Opferrituale durch. Die Dongak (die Dongak des Övür-Gebietes) betrachten den Platz Téeli als heilig. Dort haben die Ahnen der Dongak gelebt. Dieser Platz gehört heute zur Mongolei. Deshalb können die Dongak nicht dorthin gelangen. Doch wenn die Dongak in der Nähe des Platzes Téeli vorbeifahren, opfern sie unbedingt Speisen, indem sie sie verstreuen. Der heilige Platz der Dongak hat einen Herrengeist.

Die Herrengeister der Kraft geladenen Wildnis sorgen für ein gesundes Gleichgewicht in der natürlichen Umwelt (tyvanische Erde – *tyva čer*) und gleichen die Entkräftung der direkten Siedlungsgebiete mit ihren an Reinheit bzw. Unberührtheit gebundenen religiösen Kräften wieder aus. Aus diesem Grunde ist man bestrebt, bestimmte Gebiete vor menschlicher Nutzung, teilweise sogar vor dem Betreten zu schützen. Dazu gehört das Tabu, bestimmte Berge zu besteigen, wofür gegenwärtig das Aufblühen des alpinen Tourismus vor allem in West-Tyva zum Problem wird.

Am Beispiel des benachbarten Altai erarbeitete vor allem Halemba (z. B. 2002, 2006) Möglichkeiten des Ausgleichs zwischen Politik (russländischer Wirtschafts- und Umweltpolitik), Wirtschaft (Nutzung natürlicher Ressourcen und aufblühender alpiner, Ethno- und sonstiger Tourismus) und den Interessen der ansässigen Bevölkerung (traditionelle Umweltwahrnehmung sowie Vorgaben, wie sich der Mensch in seiner natürlichen Umgebung zu verhalten hat). Halemba zeigt den permanenten Verhandlungsprozess zwischen den drei Interessengruppen, die über die Nutzung der natürlichen Ressourcen des Altai und das Verhalten in seiner natürlichen Umwelt mitbestimmen wollen.

NA 6

Gesprächspartner (54 J., Schamane, Ak Dovurak) erzählte am 05.10.2004 in Mugur Aksy über Natur und reine Erde:

Was man Natur nennt, sind hauptsächlich das Wild, die Wälder und die sumpfigen Quellen. Reine Erde ist alles, was nicht Stadt oder Dorf ist. Die reine Erde ist

kräftiger als die Städte und Dörfer. Auch in der Stadt gibt es Herrengeister, doch die der reinen Erde sind stärker als die in der Stadt. Erstere helfen den Menschen, sie helfen, wenn man sie bewirkt.

Gleichzeitig möchten viele Tyva an der religiösen Kraft dieser Orte partizipieren. Dazu gibt es viele Möglichkeiten. Zum einen können für bestimmte Gebiete *ovaa* als Ritualplätze errichtet werden, an denen man mit den Herrengeistern der Orte in Kontakt treten und sie für menschliche Probleme um Hilfe bitten kann (detailliert Oelschlägel 2004a: 61–72). Zum zweiten können sich Menschen durch Jagd bzw. den Genuss von Wild oder durch das Sammeln von Kräutern, Zwiebeln und Beeren die Kräfte dieser Gebiete aneignen. Eine weitere Möglichkeit besteht im Sammeln von Orakelsteinen, die von 41 verschiedenen Gewässern und anderen heiligen Plätzen weitab von menschlichen Siedlungen stammen sollten (detailliert Oelschlägel 2004a: 97–116 und dieselbe 2005a).

OK 2

Gesprächspartnerin (44J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 21.07.2004 in Kyzyl über Orakel:

Z.B. lieben sie [die Tyva] es nicht, mit Karten zu orakeln. Denn das Orakelergebnis lässt sich hier nicht verhindern. Das Orakelergebnis geht unbedingt in Erfüllung. Beim *chuvaanak* [Orakel mit 41 Steinen] dagegen lässt sich ein Ergebnis mit guten Gedanken und Worten erwirken. Man hält die Steine für kräftig, belebt und voller kluger Gedanken. Diese Kraft haben ihnen die Natur und auch die Herrengeister der Gewässer und der Plätze gegeben. Die reinsten Steine, die sich nie irren, sammelt man aus reinen Flüssen in menschenleeren Gegenden, die von Menschen nicht betreten werden. Man hält Wälder, Flüsse, Gewässer, Seen, die von Menschen nicht betreten werden, für religiös rein und sauber. Diese Plätze hält man für die stärksten Plätze.

Zu den Eigenschaften, die symbolisch in der Interpretation der Wirksamkeit der Energien eines Ortes und seines Herrengeistes mitschwingen, gehören auch die Wuchsformen heiliger Bäume und die Beschaffenheit von Gewässern, wie z. B. verschiedener Arten von Quellen (detailliert Oelschlägel 2004a: 72–79).

Y 4: *sug éezi* (Wasserherr)

Gesprächspartnerin (54J., Schamanin und Lehrerin, Kyzyl) erzählte am 01.11.2004 in Kyzyl über Quellen und ihre Herrengeister:

Weihe einer Quelle: Wenn ein Mensch krank wird, dann erbittet der Schamane Kraft für den Kranken beim Herrn eines Gewässers.

Quelle: Sie fließt unterirdisch und kommt aus der Erde. Von dort hat sie ihre große Kraft, und sie hat Verbindung zum Kosmos an der Stelle, an der sich die Quelle mit dem Himmel verbindet. Deshalb ist dort der Herrengeist sehr stark.

Eine weitere Kategorie heiliger Orte sind die heiligen Bäume. So soll ein Baum, der sich durch eine größere Anzahl Stämme (mindestens drei) auszeichnet, für Frieden im sozialen Umfeld einer Person sorgen. Darüber hinaus steht der Wohlstand einer Familie oder Person in Beziehung zur Bezeichnung dieses Baumes (*baj yjaš*, „Reicher Baum“). Deshalb werden Reiche Bäume gern für Rituale von Personen oder Familien aufgesucht, die wirtschaftliche Probleme oder Probleme in ihrem sozialen Umfeld haben (Oelschlägel 2004a: 83).

Eine weitere Gattung heiliger Bäume zeichnet sich dadurch aus, dass die zahlreichen Stämme des Baumes zu verschiedenen botanischen Arten gehören. Wachsen mehrere Baumarten „aus einer Wurzel“, spricht man von einem *tel yjaš* (keine Übersetzung möglich). Dieser heilige Baum steht für gesunden und zahlreichen Nachwuchs. Er wird gern von kinderlosen Paaren aufgesucht, die seinen Herrengest um Nachwuchs bitten. Außerdem ist er Ansprechpartner für Familien, deren Kinder häufig krank sind oder die Kinder verloren haben (Oelschlägel 2004a: 83f.).

Aufgrund der religiösen Kraft, die der „Reinen Erde“ inhärent ist, gelten Menschen, die in der Taiga nomadisieren, als kräftiger und gesünder. Denn sie sind beständig einer höheren aber anscheinend verträglichen Dosis der Kräfte und Energien der Wildnis ausgesetzt. Städtern und in den Dörfern Sesshaften mangelt es dagegen an dieser Kraft. So erklären viele Tyva, dass Städter öfter krank werden, ungesünder aussehen, gestresst wirken und mit vielen Problemen konfrontiert sind, die Noma den scheinbar nicht haben. Auch die geringere Fruchtbarkeit und die Kinderarmut in der Stadt wird mit dem unausgeglichenen Energiehaushalt der Städter, die seltener an den Kräften der Wildnis partizipieren, begründet. Gesundheit, Glück und Wohlstand eines Menschen werden mit der Ausgeglichenheit der religiösen Kräfte in Verbindung gebracht. Viele Städter versuchen deshalb bewusst, ab und an in den Genuss der Kräfte der Wildnis zu kommen. Sie holen sich regelmäßig ihr Schlachtvieh von Verwandten auf dem Land und bringen es in die Städte, wo es von ihnen selbst geschlachtet wird. Sie kaufen ihren Verwandten Milchprodukte ab, kaufen oder sammeln Wildbeeren, Wildkräuter oder Wildzwiebeln und verarbeiten sie zu Marmelade und Würzmischungen. Die meisten Städter versuchen, wenigstens einmal im Jahr Verwandte auf dem Land zu besuchen. Viele Familien schicken regelmäßig ihre Kinder während der Sommerferien zu Verwandten in die Jurten, wo sie den normalen Alltag der Hirtennomaden mitleben und sich an den Arbeiten der Viehzüchter beteiligen. Alles das sind, neben den damit verbundenen wirtschaftlichen Interessen, Methoden und Mittel, Kräfte der Wildnis aufzutanken und so Gutes für die eigene Gesundheit und Lebensqualität zu tun.

Zusammenfassung

Die vorangegangenen Kapitel widmeten sich Beispielen verschiedener Formen der Interaktion im *Kollektiv* menschlicher und nichtmenschlicher *Akteure*. Die Beispiele wurden der tyvanischen Volksreligion entlehnt, die dieser Arbeit in Form von Ereignis- und Erlebnisberichten, Interviews, Aufzeichnungen von Ritualtexten sowie zeitgenössischen Folkloretexten zu Grunde liegen. Um die vielfältigen Interaktionen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten darzustellen, folgte ich der emischen Perspektive meiner Gesprächspartner. Für detaillierte und weiterführende Erläuterungen muss eine frühere Monografie (Oelschlägel 2004a) herangezogen werden, die die tyvanische Volksreligion nach eigenen Recherchen und nach Vorbild tyvanischer und russländischer Ethnografen zu beschreiben versucht.

Als Interaktionspartner des Menschen sind im gegenwärtigen Tyva vor allem die Herrengeister von großer Bedeutung. Ihre Präsenz im tyvanischen Denken und Deuten ist für jeden Fremden sofort sichtbar. Alle Orte von religiöser Bedeutung sind mit flatternden bunten Opferbändern geschmückt, die sie weithin sichtbar zum Blickfang machen. Dieser Tradition liegt der Gedanke zu Grunde, dass alles Irdische von Herrengeistern dominiert wird, die als eigentliche Eigentümer alles Existierende schützen und damit auch den menschlichen Umgang damit überwachen. Unter dem Schutz der Herrengeister stehen nicht nur die Bestandteile der Landschaft, sondern auch der menschliche Besitz, ob Herdfeuer, Gebrauchsgegenstände, Vieh, Jurte, Jurtensitz oder das ganze Weidelager. Die Gesundheit, der Wohlstand und das Glück der Menschen unterliegen ihrer Entscheidungsgewalt. Darüber hinaus werden auch die verschiedenen Talente und Fertigkeiten des Menschen in direkter Abhängigkeit von den Herrengeistern gesehen, so dass alle menschlichen Aktivitäten als Interaktionen zwischen Menschen und Herrengeistern gedeutet werden können.

Ein zentraler Gedanke des Interaktionsmodells ist für viele Tyva daher die Anerkennung der Oberhoheit der Herrengeister über alles Existierende und die Ausrichtung des menschlichen Handelns auf deren Vorgaben zum Umgang damit. Mit diesem Grundsatz sind die Aufrechterhaltung einer regelmäßigen achtsamen Interaktion sowie die Wiedergutmachung von Fehlern und Irrtümern verbunden. Letzteres betrifft z. B. Situationen, in denen die Interaktion aus dem Gleichgewicht geraten ist und man sich den Zorn der Herrengeister zugezogen hat. Interaktionen sind die Befolgung oder Zu widerhandlung der durch die Herrengeister gesetzten Regeln und Normen als auch die kleineren oder größeren regelmäßigen Rituale (Versöhnungs-, Bitt- und Dankesrituale).

Schon aufgrund der Uneindeutigkeit pluraler Weltinterpretationen gehören Zu widerhandlungen gegen die Normen und Regeln des Interaktionsmodells zum Alltag vieler Tyva. Diese befinden sich stetig in dem Konflikt, wenigstens zwei einander widersprechende normative Verhaltensmodelle erfüllen zu müssen. Neben der Einhaltung ihrer religiösen Vorgabe, die Interaktion mit den Geistern in einem

ausgeglichenen Maß zu halten, arbeiten sie an ihrer Umwelt auch rein pragmatisch. Dabei wird das Anrecht der Herrengeister auf Mitsprache die meiste Zeit ausgeblendet. Alltägliche Verrichtungen verlaufen häufig allein nach Ziel orientierten Handlungsvorgaben. Getragen von dem Wunsch, schnell zu wirtschaftlichem Erfolg zu gelangen, wird die Umwelt zum Instrument der menschlichen Bedürfnisse. Geschieht dann ein Unglück, halten viele Tyva in ihrer Tagesbeschäftigung inne und besinnen sich auf die Normen des Interaktionsmodells. Danach bedarf der Menschen für alle Eingriffe in die Natur die Erlaubnis ihrer Herrengeister. Auch kann der Mensch nichts erschaffen und nichts erreichen, ohne zuvor deren Einwilligung und Wohlwollen erworben zu haben. Die Einhaltung bestimmter Verhaltensregeln sorgt dafür, die Herrengeister nicht gegen sich aufzubringen. Daneben dienen Bitt- und Dankesrituale der Verständigung darüber, was der Mensch sich aneignen und zu seinen Zwecken gebrauchen kann. Gerade die Erlebnis- und Ereignisberichte liefern zahlreiche Beispiele dafür, wie Negativsituationen und -ereignisse nachträglich mit Verstößen gegen die Normen des Interaktionsmodells in Zusammenhang gebracht werden. Die regulierende Einflussnahme der Herrengeister rückt wieder ins Bewusstsein, und es entsteht das Bedürfnis, die aus dem Gleichgewicht geratene Interaktion zu korrigieren. Diese Korrektur verläuft in mehreren Schritten. Zunächst erfolgt eine Deutung der Ereignisse nach dem Interaktionsmodell. Dann werden häufig religiöse Spezialisten wie Schamanen oder Orakelkennner eingeladen, die Situation zu durchdenken und zu lösen. Darauf folgen Versöhnungs- und Bittrituale und das Gelöbnis einer langfristigen Verhaltensänderung, d. h. eine bewusste Entscheidung für die Einhaltung der von den Herrengeistern gesetzten Regeln und Normen.

Als Strafen für fehlerhaftes Verhalten kommen häufig auch Schadensgeister ins Spiel, die den Menschen mit Krankheit und anderem Übel befallen. Davon kann man nur mit Hilfe der besonderen Kenntnisse eines Schamanen sowie dessen Partniergeistern befreit werden. Er ist mit seinen besonderen Fähigkeiten als Vermittler zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten dazu berufen, sowohl die Ursachen des Unheils zu klären, die beteiligten Schadensgeister zu besiegen und weitere nichtmenschliche Subjekte, wie strafende Herrengeister, zu versöhnen. Dazu gibt er Ratschläge und vermittelt Verhaltensregeln, die weiteren Schaden verhindern sollen.

Zusammengefasst ergeben sich folgende charakteristische Merkmale des spezifisch tyvanischen Interaktionsmodells:

1. Die Tyva sehen sich nicht als die einzigen intelligenten Wesen und wirksamen Mächte in der Welt. Sie sind in einem Netzwerk mit nichtmenschlichen Subjekten verbunden, mit denen sie stetig bewusst oder unbewusst interagieren. Vom Erfolg dieser Interaktionen hängt auch das menschliche Wohlergehen ab, wes-

halb der Einhaltung der Regeln und Normen des Interaktionsmodells und der bewussten achtsamen Interaktion mit den nichtmenschlichen Subjekten große Bedeutung beigemessen wird.

2. Nach der Häufigkeit der Erwähnung und der Interaktionen mit ihnen, sind die Herrengeister die wichtigsten nichtmenschlichen Interaktionspartner des Menschen, die als eigentliche Eigentümer aller Existierende schützen, Regeln und Normen im Umgang damit setzen, deren Befolgung überwachen und deren Zu widerhandlung strafen.
3. Alle menschlichen Aktivitäten können als *Interaktionen zwischen Menschen und Herrengeistern* gedeutet werden. Im Positiven gehören dazu: Die Berücksichtigung der Oberhoheit der Herrengeister über alles Existierende; die Ausrichtung des menschlichen Handelns und Verhaltens auf die Vorgaben dieser Geister; die Befolgung der durch die Herrengeister gesetzten Regeln und Normen; Dank-, Bitt- und Versöhnungsrituale; die verschiedenen Bereiche der geistigen Kultur sowie die Umsetzung der verliehenen Talente und Begabungen. Im negativen Sinne ist auch jede Zu widerhandlung gegen die Normen und Regeln des Interaktionsmodells als Interaktion zwischen Menschen und Herrengeistern zu verstehen.
4. Das Deuten, Verhalten und Handeln vieler Tyva nach dem Interaktionsmodell wird in gegenwärtiger Zeit vor allem durch die Erzähltradition wach gehalten. Zu einer der wichtigsten Gattungen gehören die sogenannten *Wahren Begebenheiten* (Erlebnis- und Ereignisberichte bzw. *zeitgenössische Sagen*). Typische Inhalte dieser sind Verstöße des Menschen gegen die achtsame Interaktion und nachfolgende Strafen (Unglück, Krankheit, Tod). Beliebt sind auch Ereignisberichte, die von wundersamen Belohnungen derjenigen Personen erzählen, die sich durch einen besonders korrekten Umgang mit den Normen und Regeln des Interaktionsmodells auszeichnen.
5. Normbrüche werden den Menschen meist dann bewusst, wenn sich in ihrem Leben ein Unglück einstellt. Die *Korrektur der Folgen solcher Normbrüche* erfolgt in mehreren Schritten: nachträgliche Deutung eines Unglücks nach dem Interaktionsmodell; Bitte an einen Schamanen, die Situation zu durchdenken und Anleitungen für eine Lösung zu geben; Versöhnungs- und Bittrituale (eventuell unter Leitung eines Schamanen); Gelöbnis einer Verhaltensänderung hin zu achtsamer Interaktion.
6. Im Zusammenhang mit den Herrengeistern werden auch die *Begabungen* der Menschen gesehen. Begabungen sind keine besonderen, angeborenen Eigenschaften und werden nicht als Auszeichnung der Begabten verstanden. Sie sind vielmehr eine Inpflichtnahme des Menschen durch den entsprechenden Herren-

geist. Eine Person, die von dem Herrenteist eines Talents erwählt wurde, dieses Talent in der Menschenwelt zu vertreten und umzusetzen, ist bei Androhung von Strafen dazu verpflichtet, nicht mit seiner Begabung zu geizen, sie nicht zu missbrauchen, sich keine unlauteren Vorteile durch sie zu verschaffen und hinsichtlich der Umsetzung des Talents das Maximum seiner Fähigkeiten einzusetzen.

7. Das Interaktionsmodell ist darauf angelegt, *Harmonie, Ausgleich und Stabilität* im Feld der gegenseitigen Abhängigkeiten zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten zu sichern. Gefährdet ein Tyva die ausgeglichene Interaktion, dann begibt er sich in Gefahr. Folgen sind von Herrenteistern verursachte Unglücksfälle. Auch Geister können die Stabilität achtsamer Interaktion gefährden. Z. B. Übergriffe der als verspielt oder bösartig geltenden Schadensgeister schaffen immer wieder Gefahren für einzelne Menschen.
8. Der Mensch sieht sich permanent in Abhängigkeit vom Wohlwollen der verschiedenen Geistwesen. Aber auch die Existenz und das Wohlergehen der Geister wird in Abhängigkeit vom Verhalten und vom Handeln der Menschen gesehen. Auf der einen Seite ist der Mensch abhängig von dem, was ihm die Herrenteister zur Verfügung stellen. Auf der anderen Seite hat die falsche Behandlung des zur Verfügung Gestellten negative Folgen für die Herrenteister und damit auch wieder für die Menschen. Der zerstörerische Umgang mit dem Eigentum eines Herrenteistes zerstört auch den Herrenteist selbst; falscher Umgang mit dem Eigentum eines Herrenteistes, nimmt letzterem die Kraft; die Nichtausübung eines Talentes und das Vergessen des Wissens über seine Umsetzung, lässt mit seinem Verschwinden auch seinen Herrenteist verschwinden.
9. So finden auch die von den Geistern begabten *Schamanen* ihre Funktion im Interaktionsmodell. Sie sind Vermittler zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten. Sie klären mit Hilfe ihrer Partnergeister Situationen auf, die die Interaktion gefährden. Sie helfen, wenn die Interaktion aus dem Gleichgewicht geraten ist, diese wieder in einen Zustand von Stabilität und Harmonie zurückzuführen. Dabei haben sie die Aufgabe, die Herrenteister zu versöhnen und die Umtriebe der Schadensgeister zu bekämpfen. Sie leiten Versöhnungs-, Bitt- und Dankesrituale, und sie weisen als Ratgeber und Mahnende den Menschen Wege zu achtsamer Interaktion mit den nichtmenschlichen Subjekten.
10. Auf diese Weise stehen menschliche und nichtmenschliche Subjekte über alle Gegebenheiten der tyvanischen Welt miteinander in Verbindung und sind von einander abhängig.

Wirtschaft



Abb. 63: Schaf- und Ziegenherden sind der Reichtum der Hirtennomaden (Süt Chöl, 2004).



Abb. 64: Der Platz „Zwei Lärchen“ bei Mugur Aksy (2004). Abb. 63, 65-76: Die traditionellen fünf Herdentierarten der Tyva-Nomaden sind Schaf, Ziege, Yak, Kamel und Pferd (64, 65: 2005, 68: 2005).





Abb. 66: Die Ziegen werden von den Kindern gemolken (Süt Chöl, 2004).





Abb. 67: Die Yakkühe melken die Frauen und Mädchen im Sommer am Morgen und am Abend (Toolajlyg, Möngün Tajga, 2005). Abb. 68: Yaks und Jurte (Toolajlyg, Möngün Tajga, 2005).





Abb. 69: Das Yak transportiert die Jurte und die Ausrüstung der Hirtennomaden durch die Gebirgsstaiga im äußersten Westen der Republik Tyva (Toolajlyg, Möngün Tajga, 2005).

Abb. 70-73: Pferde werden vor allem als Reittiere gehalten (70, 72: Bij Chem, 1997; 71: Toolajlyg, 2005; 73: Kyzyl, 1995).







Abb. 74: Das zweihöckrige Kamel ist vor allem in Nord-, Zentral- und Süd-Tyva verbreitet (Kyzyl, 2005). Abb. 75: Kamelherde in Érzin (2005).





Abb. 76: Kamelherde in Ulug Chem (2004).

Abb. 77: Rinder ergänzen häufig die fünf Herdentierarten der Tyva (Baj Tajga, 2005).





Abb. 78: Sehr selten halten tyvanische Hirten auch Schweine (Kyzyl, 1995).



Abb. 79-80: Im Nordosten der Republik leben die Tožu-Tyva als Rentiernomaden (2004).



Abb. 81: Eines der wichtigsten Ereignisse im Wirtschaftsjahreszyklus ist das Kastrierfest. Die Knaben fangen die Tiere ein und ein Veterinärmediziner kastriert die Jungtiere vom Vorjahr (Ulug Chem, 2004).



Abb. 82: Die meiste Zeit verbringen die Frauen der Hirtennomaden mit der Verarbeitung von Milch zu verschiedenen Milchprodukten (Kyzyl, 1995).

Abb. 83: Melkeimer (Ulug Chem, 1995).





Abb. 84-85: Die frisch gemolkene Milch wird aufgekocht, durch ein Tuch gefiltert und mit der Zentrifuge entrahmt (1995).

Abb. 86: Die entrahmte Milch wird zu *Chojtpak* vergoren (Ulug Chem, 1995).



Abb. 88: Die Ziegen naschen gern vom trocknenden Quark (Bij Chem, 1997).



Abb. 89-91: Um grobes Mehl herzustellen, entfernen die Tyva-Frauen die Spreu vom Getreide, rösten und mahlen es mit einer Steinmühle (Baj Tajga, 1997).





Abb. 92: Einige alte Jäger stellen ihre Jagdmunition noch selbst her. Sie füllen die Patronen mit selbst gegossenen Bleikugeln und Schwarzpulver (Ulug Chem, 1995).

Abb. 93: Um Hirsche und Marale anzulocken, ahmen die Jäger im Herbst ihren Brunftschrei nach. Das abgebildete Instrument besteht aus mehreren gerollten und gezogenen Negativfilmen. Ursprünglich besteht es aus einem Streifen Birkenrinde (Ulug Chem, 1995).





Abb. 94-95: Zur Jagd gehören das abendliche Erzählen oder Musizieren als Unterhaltungsopfer, der Jägertee sowie das Opfer des ersten Teils der Mahlzeit an die Herrengeister der Taiga (Ulug Chem, 1995).

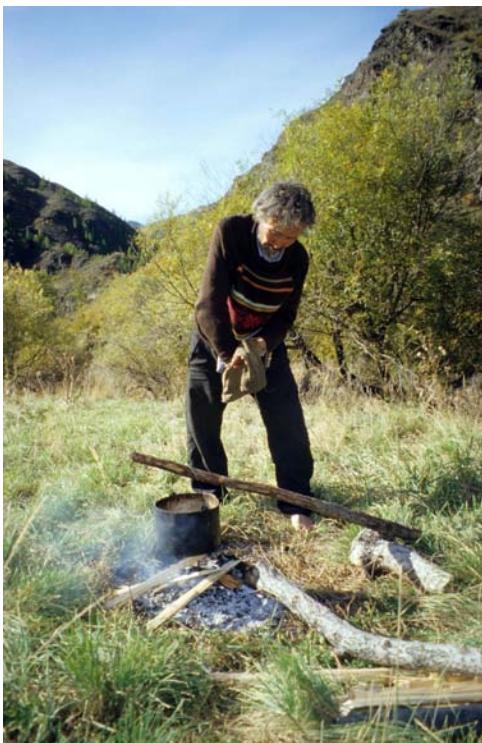


Abb. 96: Jägermesser (Ulug Chem, 2004).





Abb. 97-98: Der „Große Jäger“ zu Pferd und sein Sohn am Eingang einer Bärenhöhle mit Wintervorrat (Ulug Chem, 1995).

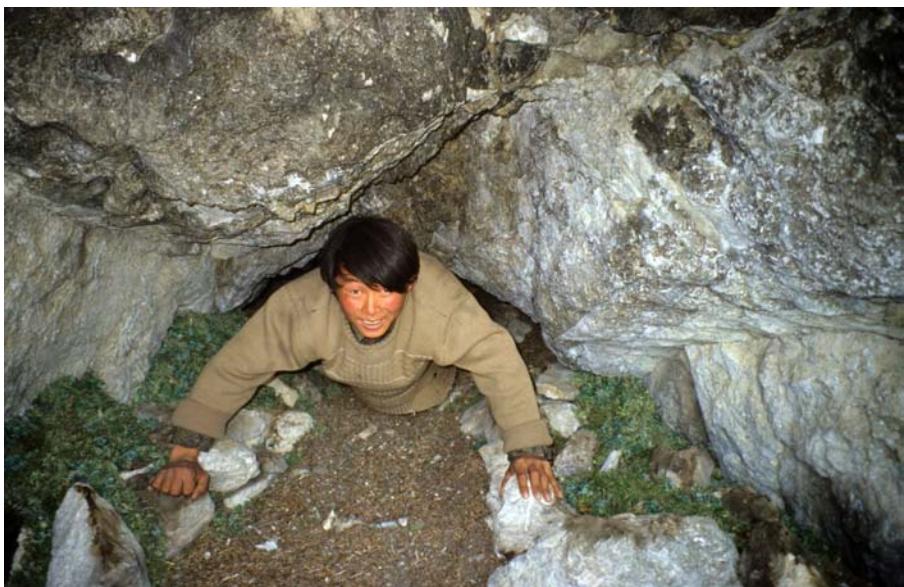




Abb. 99: Der Kühlschrank ist ein Bach
(Ulug Chem, 1995).

Abb. 100: Geschlachtetes Schaf (Möngün
Tajga, 2004).





Abb. 101: Der Ulug Chem (Jenissej) ist Verkehrsstraße und Fischlieferant.



Abb. 102: Der „Große Jäger“ und zwei Trophäen (Ulug Chem, 1995).



Abb. 103: Die Jagd lieben Russen und Tyva gleichermaßen (Bij Chem, 1997).

PRAXIS II: PLURALE WELTINTERPRETATIONEN DER TYVA

Einleitung

„The Kombinat Tuvaasbest in Ak-Dovurak, Tuva, is said to be one of the largest open pit asbestos mines in the world. Half the mine is no longer operating and of the 3000 people who used to work there only 600 now have jobs. We asked the ones we met about the risks of asbestos poisoning. They smiled and said they had heard it was dangerous but quickly added that they felt fine and, besides, at least they had a job.“¹¹⁶ Tyvanischer Asbest und das als Arbeitgeber schrumpfende Kombinat sind Realität im Alltag der in Ak Dovurak („Weißer Staub“) lebenden Tyva, die mehrheitlich in irgendeiner Form mit dem Asbest zu tun haben oder hatten. Einer von ihnen, ein 54 Jahre alter Schamane, gab mir bei Nachfragen über die zur „traditionellen Kleidung“ gehörigen Stiefel mit abgerundeten und nach oben gebogenen Spitzen eine Erklärung, wie aus dem ethnografischen Lehrbuch. Die Form der Stiefel verhindere, dass beim Gehen Mutter Erde verletzt wird, die sich mitsamt den Herrengeistern, den Wächtern der tyvanischen Natur, spürbar rächen könnte (s. Oelschlägel 2004a und 2005a, b). Die Tyva Ak Dovuraks erschienen mir keineswegs weniger dem Interaktionsmodell verbunden, als die in anderen Gebieten der Republik. Wie der zitierte Schamane, der früher selbst im Kombinat beschäftigt war, haben sie sich dennoch mit der Grube und den Abraumhalden neben ihrem Wohnort arrangiert. Sie schaffen damit einen Widerspruch zur Sichtweise achtsamer Interaktion mit nichtmenschlichen Subjekten, der typisch für viele meiner Gesprächspartner in Tyva ist. Ich sah Männer, die sich vor heiligen Quellen verneigten, die aber dennoch auf ihrem Anfahrtsweg per Jeep die Flüsse durchquert hatten, ohne vorher die Geister um Erlaubnis zu bitten. Ich sah unbefestigte Straßen in der Steppe, die auf ca. 80 Meter Breite ausgefahren waren, und ich sah die Insassen dieser Autos, die ihr Gefährt mit einem Milchtee- und Wodkaspritzopfer vor Gefahren zu schützen versuchten. Auch typisch sind Hausherrinnen, die täglich am Morgen dem Herrengeist des Weidelagers ein Libationsopfer vom ersten Milchtee darbringen und am Abend ihren Hausmüll an einem Abhang hinter der Jurte entsorgen. Und für alle diese Personen scheint der flexible Umgang mit beiden hier vorgestellten, widersprüchlichen Interpretationsmodellen unhinterfragt zu gelten.

Das wichtigste Anliegen dieser Arbeit besteht in der Darstellung, wie zwei sich gegenseitig widersprechende Modelle der Weltinterpretation, das *Dominanzmodell* und das *Interaktionsmodell*, von einer Person oder Personengruppe flexibel eingesetzt werden können. Folgende Kapitel zeigen das bereits beschriebene Interaktionsmodell als Alternative zu dem stark durch die Sowjetisierung der Tyva geprägten Dominanzmodell. Auf den ersten Blick scheinen beide Modelle einander auszu-

¹¹⁶ www.fetchaphrase.com/russia/tuva/asbestos/asbestoso1.html, 19.07.2008.

schließen, sich zu ignorieren oder gar zu bekämpfen. Dennoch sind sie im Denken und Handeln vieler Tyva parallel existent, gleichermaßen glaubhaft bzw. wahr oder richtig und kommen in Tendenzen oder in ihren extremen Ausformungen abwechselnd zum Einsatz. In der Praxis können sie sich zum Vorteil ihres Trägers ersetzen, ergänzen oder vermischen. *Während das Ersetzen dem Pendeln von einem Extrem der Weltinterpretation zum anderen entspricht, zeigen die Ergänzung und die Vermischung den transdifferenten Raum zwischen beiden Extremen. Bildlich entsprechen die Ergänzung und Vermischung beider Formen der Weltinterpretation einer situationalen und kontextbezogenen Neupositionierung im Kontinuum der Transdifferenz, indem eine Person mal mehr zu dem einen und dann wieder mehr zu dem anderen Extrem tendiert.* Der zweite Teil dieser Arbeit versucht deshalb nachzuvollziehen, wie beide Modelle von Einzelpersonen in den unterschiedlichsten Situationen angewendet werden, um ein Ereignis oder Erlebnis zu deuten, in einer Situation zu handeln oder darüber zu kommunizieren.

Die Reflexion von Ereignissen, die Reaktion darauf und das Handeln und Verhalten vieler Tyva sind daher von Widersprüchen durchzogen, die für eine realitätsnahe Darstellung tyvanischer Weltinterpretationen berücksichtigt werden müssen. Gerade die Widersprüche geben uns tiefe Einblicke in die (heutige) Situation der Volksreligion und damit verbunden auch in die verschiedenen Modelle der Weltinterpretation. Sie sind es wert, nicht ignoriert und ausgeklammert, sondern erfasst und untersucht zu werden. Sie zeigen uns, wie Menschen ihren Alltag vielfältig erklären und gestalten können. Darüber hinaus zeigen sie uns die Vorteile, Nachteile und Grenzen des jeweiligen Modells anhand von Ereignissen sowie deren Begegnung und Bewältigung durch den Menschen.

In der zweiten Feldforschungsphase (Mai – Oktober 2005) konzentrierte ich mich deshalb auf folgende Fragen:

1. Durch welche Merkmale sind die beiden Modelle der Weltinterpretation, das *Dominanzmodell* und das *Interaktionsmodell* charakterisiert?
2. In welcher Situation wird welches Interpretationsmodell und welche Erklärung und Reaktion bevorzugt?
3. Wie kommt es zu einem Wechsel zwischen beiden Modellen der Weltinterpretation? Welche Ursachen kann er haben?
4. Welche Richtung des Wechsels tritt häufiger auf und ist deshalb typisch?
5. Welche Konsequenzen kann ein Wechsel haben?
6. Welche Konsequenzen hat die Anwendung eines der beiden Modelle?

Die neuen Fragestellungen in Teil II erfordern, den Blickwinkel zu ändern. In den folgenden Kapiteln verlasse ich die emische Perspektive und werde von außen blickend (etisch) die Ereignisse bei den Tyva verfolgen, erklären und deuten.

Zwei Modelle der Weltinterpretation und ihre parallele Existenz

Die Selbstdarstellung vieler Tyva legt den Schluss nahe, dass sie vor allem einem Modell der Weltinterpretation folgen. Im Kapitel „Theorie: Plurale Weltinterpretationen“ nannte ich dieses Bekenntnis zu einer Form der Weltinterpretation *narrativ idealisierte Reinform*. Es handelt sich dabei um ein Bekenntnis zur Moderne *oder* zur Tradition. Damit einher geht die Darstellung des bevorzugten Modells als *Ideal*, nach dem sich ein Tyva verpflichtet fühlt, das menschliche Sein in der Welt zu deutern und sein Handeln und Verhalten auszurichten. Indem er sich zu einer narrativ idealisierten Reinform bekennt, erzeugt er einen *idealen Soll-Zustand*. Die Deutung eines Ereignisses oder eines Sachverhalts nach so einer Reinform wird von vielen Tyva vor allem in Interviewsituationen angewendet. Sie ist *narrativ*, d.h. auf erzählende Weise, von anderen Modellen der Weltinterpretation *gereinigt* und wird häufig anderen Modellen als richtiges oder falsches Modell gegenübergestellt. Die Beobachtung von Widersprüchen in der tyvanischen Realität gegenüber dem Idealzustand erschließt den *Ist-Zustand* pluraler Weltinterpretationen.

Als Ethnologin forderte ich bei meinen Gesprächspartnern besonders häufig das narrativ idealisierte Bekenntnis zum Interaktionsmodell (zur tyvanischen Tradition) heraus. Daher scheint dieses Modell das von vielen Tyva bevorzugte Ideal zu sein (Soll-Zustand). Das Interaktionsmodell ist damit Stifterinstanz sowohl der allgemein anerkannten *kodifizierten Normen* (orale oder schriftlich tradierte Normen) als auch der *sozialen Normen* (soziale Erwartungen an das Verhalten des Einzelnen), die jedoch nicht unbedingt dem empirisch wahrnehmbaren Verhalten (*Praxis*) entsprechen.

Machte ich einen Tyva darauf aufmerksam, dass er sich nicht immer an die Normen und Regeln desjenigen Modells hält, zu dem er sich mir gegenüber bekannt hat, dann reagierte er entweder mit einer umständlichen Erklärung, die mich zurück zu diesem Ideal führen sollte, oder er entlarvte den Widerspruch als „falsches“ Verhalten und sprach von den Strafen der Geister, die denjenigen treffen, der ihrem Willen zuwiderhandelt.

Seit der Zeit der Perestrojka führt die „Rückbesinnung“ auf sogenannte „traditionelle Werte“ zu einem Prioritätenwechsel bezüglich der Weltinterpretation. Während sich zur Zeit der Sowjetunion der politisch anerkannte Soll-Zustand allein am Dominanzmodell orientierte, trat seit den 90er Jahren wieder das Interaktionsmodell in den Vordergrund.

Diese Beobachtung führte zu der Erkenntnis, dass das Interaktionsmodell heute wieder von vielen Tyva als idealer *Soll-Zustand* der tyvanischen Kultur betrachtet wird. Dafür spricht auch, dass sich viele meiner Gesprächspartner sofort und eindeutig in ihren Äußerungen zum Interaktionsmodell bekannten. Mein Interesse und meine Fragen als Ethnologin führten zu einer Selbstdarstellung vieler Tyva, die ihren Idealen entsprach. Sie erzählten mir nur den Teil ihres Denkens und Han-

delns, den sie in meiner Arbeit wiederfinden wollten. Sie zeichneten von sich ein Porträt, das ihnen selbst gefiel.

Nach meinen Beobachtungen ist die tyvanische Weltinterpretation jedoch vielseitig. Gerade weil in ihr auch das sogenannte „moderne Weltbild“ einen bedeutenden Platz einnimmt, ist sie geprägt von Widersprüchen, die sich vor allem im Handeln und dabei in erster Linie in spontanen Reaktionen und nachfolgenden Erklärungen ausdrücken. Gerade diejenigen Daten, welche sich auf Beobachtung und nicht auf Befragung beziehen, zeigen den *Ist-Zustand* (die *Praxis*) des Umgangs mit Weltinterpretationen, der sich erheblich von der Selbstdarstellung vieler Tyva (*Soll-Zustand*) unterscheidet. Vielleicht ist die Interpretation der Welt als Feld der Interaktionen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten das ältere, doch wahrscheinlicher hat es nie eine Weltinterpretation gegeben, die ausschließlich auf diesem Denken beruhte. Heute jedenfalls besteht das Interaktionsmodell nur neben dem Dominanzmodell. Letzteres ist aus dem tyvanischen Leben nicht wegzudenken und muss deshalb in einer vollständigen Darstellung berücksichtigt werden.

Der *Ist-Zustand* bzw. die beobachtbare *Praxis* besteht in einem permanenten Wechsel zwischen Interaktions- und Dominanzmodell. Die menschliche Dominanz über die „Natur“ zum Beispiel wird auf der üblichen ethnologischen Suche nach dem Besonderen, nach Informationen über „original“ tyvanisches Denken (Tradition) häufig ausgeblendet, sollte jedoch als Teil der tyvanischen Kultur akzeptiert werden und ist vermutlich nicht allein auf westliche Einflüsse zurückzuführen.

Mit folgendem Beispiel, das die parallele Existenz und die Möglichkeit des Wechsels zwischen beiden Modellen belegt, möchte ich meine Analyse beginnen:

In der Möngün Tajga klagte man immer wieder über Viehdiebstahl. Schuld daran waren die Nomaden der Baj Tajga. Dort wiederum versicherte man mir, dass Räuber aus der Möngün Tajga bei ihnen über den Pass einfallen und ganze Herden Vieh davonführen würden.

Dass Menschen Vieh stehlen, ist in Tyva eine unschöne Tatsache. Sie steht im Widerspruch zu einer weiteren tyvanischen Tatsache, der Oberhoheit der Herrenteister über allen Besitz der Tyva. Diebstahl gilt als Normbruch im Interaktionsmodell. Als solcher wird er von den Herrenteistern geahndet. Dennoch verlassen sich viele Tyva nicht ausschließlich auf die Rache der Herrenteister. Wurde eine Herde weggetrieben, versammelten die Besitzer ihre Nachbarn und Freunde und verfolgten die Diebe.

Aus der Perspektive des Interaktionsmodells könnte man annehmen, dass bei geglücktem Viehdiebstahl der Wille der Geister im Spiel sei. Eine solche Annahme verneinten die Tyva. Sie versicherten mir, dass Viehdiebe aus eigenem Interesse heraus handelten. Geister lassen kein Vieh stehlen. Ihren Unwillen bringen sie eher mit einer Epidemie zum Ausdruck.

Den scheinbaren Widerspruch in diesem Beispiel kann man auflösen, indem man von der Anwendung einer doppelten Weltinterpretation ausgeht. Es scheint nämlich, dass viele Tyva bezüglich des Besitzes in zwei Richtungen denken.

Zum Einen ist aller Besitz des Menschen, einschließlich der von ihm selbst hergestellten Gebrauchsgegenstände, Eigentum bestimmter Herrenteister. Der für sie gebrauchte Begriff „éézi“ bedeutet „Herr von etwas“ oder „sein/ihr Herr“. Aus der Perspektive des Interaktionsmodells ist also der Mensch nur zweitrangiger Besitzer. Er befindet sich innerhalb einer Hierarchie zwischen den Herrenteistern, an erster Stelle, den wahren Eigentümern und Schutzherrn aller Bestandteile der Welt, und allem was ihn sonst umgibt, an dritter Stelle seien es Bestandteile der Natur, Wirtschaftsgeräte oder Vieh. Auch letzteres kann als eine Ansammlung von Subjekten verstanden werden, mit denen der Mensch interagiert. Die Welt ist ein kompliziertes Netzwerk von Interaktionspartnern, deren Wirken aufeinander bezogen ist.

Zum Zweiten verfügt der Mensch über Besitz, den er zu seinen Zwecken nutzt und vor Übergriffen verteidigt. Er tut dies, weil er seinen Besitz als sein Eigentum betrachtet, das er sich geschaffen hat und von dem er existentiell abhängig ist. Im urbanen Kontext fürchten sich die Tyva vor Einbrüchen und Diebstahl in so hohem Maße, dass sie ihre Wohnungen mit Stahltüren sichern. Die Jurtentüren in der Taiga stehen dagegen offen. Eine andere Form des Diebstahls als den Viehraub haben die Nomaden nicht zu fürchten.

Menschlicher Besitz wird bedingt durch die Überlegenheit des Menschen über all das, was er besitzt. Besitz erscheint aus dieser Perspektive als etwas, das dem Menschen passiv zur Verfügung steht. Er wird durch den Menschen geschaffen, erhalten, vermehrt, geschützt, gepflegt und benutzt. Der Mensch dominiert seinen Besitz als eher passive Objekte seines Wirkens.

Dass Tyva sich nicht immer sicher sind, welchem Interpretationsmodell sie bezüglich ihres Besitzes folgen sollen, zeigt folgender von mir beobachtete Fall:

Eines Abends bemerkte man, dass ein Teil der Herde von Dieben fortgetrieben worden war. Als sich Gewissheit darüber eingestellt sowie die Aufregung gelegt hatte, ließ man durch einen kundigen Orakelkenner das Orakel mit 41 Steinen befragen. Auf meine Frage hin erklärte man mir, man wolle in Erfahrung bringen, ob man die Diebe samt Vieh noch einholen könne. Wenn das Orakel das glückliche Auffinden des Viehs verneinen würde, dann würde es keine Verfolgung geben.

Das Orakel antwortete negativ und nach einigen Diskussionen entschlossen sich die Männer, dennoch das Vieh zu suchen. Das Orakelergebnis hatte jedoch die Stimmung beeinflusst. Der Mut schien gesunken.

Nach wenigen Stunden kehrten die Männer bereits zurück und begründeten ihr Aufgeben mit dem schlechten Orakelergebnis.

Zwar bezog sich die Begründung der Verfolger auf das Orakelergebnis, doch kann man sie auch als einen Ausweg aus einer misslichen Lage verstehen. Es sei hier angemerkt, was ich in weiteren Fällen (2004/5) erfahren habe. Viehdiebstahl wird im Allgemeinen von einer Gruppe bewaffneter und kampflustiger junger

Männer durchgeführt, die zwar häufig nicht professionell diesem Gewerbe nachgehen, aber jeden „Feldzug“ gut planen und auch bereit zum Gebrauch ihrer Waffen sind. Es ist wahrscheinlich, dass beim Abbruch der Verfolgung auch die Angst vor einer tätlichen und gefährlichen Auseinandersetzung eine Rolle spielte. Denn die Bestohlenen waren nicht vorbereitet, und es gab nur wenige Männer, die sich der Verfolgung anschließen konnten. Deshalb zog man es vor, die Polizei einzuschalten und hoffte zusätzlich auch auf eine Bestrafung durch die Herrenteister.

Das beschriebene Ereignis zeichnete sich dadurch aus, dass alle beteiligten Personen in einem Maße von der Situation gefesselt waren, dass sie kaum auf mich achteten. Wegen der angespannten Situation gehe ich von spontanem, nicht durch meine Gegenwart verfälschtem Handeln aus, das typisch für solche Situationen ist. Dabei wird auffällig, wie meine Gefährten in dieser Situation mehrfach im Kontinuum zwischen den beiden Modellen hin und her pendelten, anscheinend ohne, dass sie selbst darüber nachdachten.

Zunächst stellten die beteiligten Tyva den Raub des Viehs fest. Dann befragten sie durch ein Orakel die Herrenteister ihrer Umgebung nach den Erfolgschancen einer Verfolgung der Diebe. Hier zeigt sich ganz offensichtlich eine Interaktion der Viehbesitzer mit den Herrenteistern, denen die Menschen eine bessere Einschätzung der Situation zutrauten, als sich selbst (Oelschlägel 2004a: 100f., 117ff.). Die Tyva waren sich offensichtlich unschlüssig, ob sie ihr Recht als Besitzer (Dominanzmodell) eigenverantwortlich einfordern sollten, die Diebe verfolgen und ihnen das Vieh, ihren Besitz, abjagen oder der Entscheidung der Herrenteister folgen, die von einer Verfolgung abrieten. Die eigenverantwortliche Verfolgung des Viehs wiederum wäre ein gefährlicher Kampf mit den zumeist gut bewaffneten Dieben. Die Viehzüchter entschieden sich für die Verfolgung (Dominanzmodell), ließen aber bald wieder davon ab. Die schnelle Entmutigung der Verfolger scheint einerseits beeinflusst durch das negative Orakelergebnis (Interaktion zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten) und gleichzeitig durch objektive Gefahren, denen sich die Verfolger ausgesetzt hätten (menschliche Dominanz über das Geschehen). Die Reaktion der Betroffenen auf die Situation stellt sich als eine ergänzende Anwendung beider Interpretationsmodelle dar.

Das Beispiel belegt die parallele Existenz der hier behandelten Interpretationsmodelle sowie ihren selbstverständlichen abwechselnden und ergänzenden Einsatz, um eine Situation einzuschätzen und darauf zu reagieren. Wie dies im Einzelnen geschieht, soll im Folgenden ausführlich dargestellt werden.

Der Widerstreit zwischen den Modellen in ihren extremen Ausformungen

Der Widerstreit zwischen beiden Interpretationsmodellen wird von vielen Tyva vor allem in Bezug auf die Sowjetzeit thematisiert. Letztere war geprägt von Ausschluss und Verfolgung der sogenannten „traditionellen“ Weltinterpretation, besonders aber der aktiv praktizierten Religionen und der Schamanen. Wie die Tyva selbst diese Epoche in Erinnerung haben, sie reflektieren und über sie erzählen, davon soll uns exemplarisch eine „Wahre Begebenheit“ berichten, die ich 2004 in Kyzyl aufnehmen konnte.

SCHA 9: Der Schamane und die Schlange

Gesprächspartnerin (43 J., Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 23.07.2004 in Kyzyl über ihren Großvater, der Schamane war:

Ich habe einen Großvater, man nannte den Alten, der ein großer Schamane war, Šagar-Schamane. Er war einer der großen Schamanen des Övür-Gebietes. Er ist mit 70 Jahren gestorben. Die Kommunisten beschimpften den Alten immer wieder mit den Worten: „Du Schamane“. Der Großvater selbst verschwieg, dass er schamanierte. Einmal warf ihn der Polizeivorsteher ins Gefängnis. Da sagte der Alte zu ihm: „Lass mich frei, mein Sohn, ich kann nicht im Gefängnis sitzen!“ Doch der Vorsteher beachtete ihn nicht und er blieb im Gefängnis. Da wurde der Alte ärgerlich und sagte: „Dir werd ich's zeigen. Ich werde meine schreckliche Schlange schicken.“ Der Polizeivorsteher lachte nur. Nachts, als der Polizeivorsteher schlief, steckte er seine Hand unter das Kopfkissen. Plötzlich spürte er etwas, das sich bewegte. Er stand auf und sah nach. Es war eine Schlange. Der Polizeivorsteher erschrak so, dass er sofort zur Polizeistation lief, um den Šagar-Schamanen freizulassen. In Chandagajty sind Schlangen sehr selten, es gibt sie eigentlich nicht, sagt man. So war es bezeichnend, dass die Schlange unter dem Kopfkissen lag. Die Leute unterhielten sich noch lange über die Schlange des Šagar-Schamanen. Mir hat die Geschichte meine Mutter erzählt.

Dieser Ereignisbericht erzählt von der Schamanenverfolgung seit der Angliederung Tyvas an die Sowjetunion (1944) bis zu deren Ende. Schon der Besitz von Schamanenutensilien führte zu harten Strafen. Deshalb gingen Schamanen in dieser Zeit dazu über, entweder ganz auf Séancen zu verzichten, oder, wenn dies aus gesundheitlichen Gründen nicht möglich war,¹¹⁷ ohne Schamanenkleidung und Trommel zu arbeiten. Ihre Tätigkeit hielten sie geheim. In der Erzählung wird deutlich gesagt, dass die Bezeichnung „Schamane“ von Kommunisten als Schimpfwort gebraucht wurde. Und doch zeigt sie, dass die Meinung der Tyva über die Schamanen nicht einheitlich war. Denn in ihr findet sich viel Sympathie für sie.

¹¹⁷ Schamanen sind bei Gefahr von Krankheit und Tod durch ihre Partnegerister verpflichtet, der Schamanentätigkeit nachzugehen.

Was die Gesprächspartnerin gleichnishaft und unterhaltsam erzählte, bestätigt Schütz' Ausführungen zu der Existenz verschiedener, sich widersprechender „Sinnbereiche“, die im Denken eines einzelnen Menschen verankert sein können (unter anderem Schütz und Luckmann [1975] 2003). „Sinnbereiche“ sind auch die beiden sich widersprechenden Modelle der Weltinterpretation. In der hier zitierten Erzählung findet nicht nur ein Kampf zwischen einem Polizeivorsteher und einem Schamanen statt, sondern es handelt sich darüber hinaus um einen Kampf zwischen zwei Modellen der Weltinterpretation, der kommunistischen Version des Dominanzmodells und dem schamanistischen Interaktionsmodell. Zunächst wird das Dominanzmodell am Beispiel der kommunistisch motivierten Ächtung von Schamanen eingeführt. Über die Gefangennahme des Schamanen wird es dem schamanischen („traditionellen“) Interpretationsmodell gegenübergestellt. Indem der Polizeivorsteher die Drohung des Schamanen verlacht, zeigt er, dass er nicht an die Macht der Schamanen und damit an das Interaktionsmodell glaubt. Doch die Androhung des Schamanen geht in Erfüllung. Der Schamane liefert einen Beweis für seine Kraft und für seine Beziehung zu nichtmenschlichen Subjekten. Dadurch überzeugt er den Polizeivorsteher auch von der Wahrheit des Interaktionsmodells. Im zweiten Teil dieser sogenannten „Wahren Begebenheit“ behält daher der Schamane seine Weltinterpretation bei, der Polizeivorsteher aber ändert seine. Letzterer ersetzt das Dominanzmodell durch das Interaktionsmodell, indem er an die Macht des Schamanen zu glauben beginnt, und lässt daraufhin den Schamanen frei. Dieser Wechsel geschieht aufgrund seines Erschreckens über das Erscheinen der Schlange unter seinem Kopfkissen, ein Ereignis, das ihn von den außerordentlichen Fähigkeiten des Schamanen und damit von der inhärenten Wahrheit des Interaktionsmodells überzeugt. Denn der Schamane verfügt über seine Macht aufgrund seiner guten Beziehungen zu seinen Partnern.

Zusammen mit dem Polizeivorsteher gelangt auch der Zuhörer zu der Überzeugung, dass das Interaktionsmodell wahr sein muss, wenn der Schamane tatsächlich die erzählte Fähigkeit besitzt, mit dem Erscheinen einer Schlange einen kommunistischen Polizeivorsteher in Angst zu versetzen und von seinen Fähigkeiten zu überzeugen. In der Überzeugung des Zuhörers von der Bedeutung des Interaktionsmodells für das menschliche Leben liegt auch eine wichtige Funktion der Ereignisberichte bzw. zeitgenössischen Sagen. Das Erzählen von Beispielen dieser Art hält den Glauben an das Interaktionsmodell wach und intensiviert die Auseinandersetzung des Menschen mit seinen Rechten und Pflichten im Rahmen des Interaktionsmodells.

Überzeugte Kommunisten propagierten häufig eine Weltinterpretation, die keine „übernatürlichen“, d. h. andere als wissenschaftlich erklärbare Phänomene zulässt. Damit war die Tätigkeit der Schamanen, ihre Vermittlerrolle zwischen der Geister- und der Menschenwelt obsolet geworden. Wo es keine Geister gab, die das menschliche Schicksal mitbestimmten, war auch keine Kommunikation und Interaktion

mit ihnen notwendig. Den Schamanen wurde aus Sicht des spezifisch sowjetischen, kommunistischen Dominanzmodells nicht nur das Vertrauen entzogen, sondern sie wurden als bewusste Lügner und Betrüger hingestellt. Gerade sie mussten es ja besser wissen. Sie gaukelten ihren Klienten die Existenz von nichtmenschlichen intelligenten Wesen vor und schufen in dramatischen Aufführungen einen ganzen Kosmos von angenommenen und vorgetäuschten Wechselwirkungen zwischen den Welten der Geister und der Menschen. Den Schamanen wurde vorgeworfen, sie nutzten die Gutgläubigkeit des Volkes aus, häuften Macht und Reichtum an und behinderten damit den ersehnten Fortschritt in eine gerechtere Welt. Religion sei Blendwerkzeug zum unberechtigten Ansammeln von Macht und Reichtum einzelner Personen, oder wie Religionskritiker Karl Marx feststellte: „Sie [die Religion] ist das *Opium* des Volkes.“¹¹⁸ Religion galt als bewusste Irreführung, die dazu diente, bestehende Herrschaftsverhältnisse aufrechtzuerhalten und zu legitimieren.

Während das kommunistische Weltbild sich über alle Übernatürlichkeit erhaben zeigte, liegt dem Interaktionsmodell die Möglichkeit des vom Menschen nicht Bestimmbaren zugrunde. Nichtmenschlichen Subjekten wird bis heute neben ihrer Wirksamkeit auch Intelligenz, Verstand, Vernunft und Wille zugeschrieben. So begegnet der Mensch im Geflecht der Interaktionen immer wieder Unvorhersehbarem und Unbestimmbarem. Um glücklich, erfolgreich, fruchtbar und gesund leben zu können, ist der Mensch nach dem Interaktionsmodell gezwungen, auch mit den nichtmenschlichen Subjekten seiner Welt in Beziehung zu treten, sie für sich zu gewinnen oder wenigstens auf sie Rücksicht zu nehmen. Der Mensch muss die Bedingungen seines Lebens immer wieder aushandeln. Für schwierigere Fälle gibt es deshalb Schamanen, die die Kommunikation übernehmen und den sicheren Weg für eine Interaktion herausfinden, ihn den religiösen Laien erläutern und damit auch vorgeben.

Die beiden hier angesprochenen extremen Formen der Weltinterpretation widersprechen sich grundlegend. Und doch geschieht es dem zunächst ungläubigen Polizisten in der Geschichte, dass er vom Extrem eines kommunistisch geprägten Dominanzmodells zum Interaktionsmodell (zurück-)findet. Auslöser des spontanen Wechsels ist der Schock, den das Erscheinen einer vom Schamanen angekündigten Schlange auslöst. Durch die „unerklärliche“ Schlange unter dem Kopfkissen des Polizisten ist der Schamane mit seiner Art der Weltinterpretation für ihn wieder glaubwürdig geworden, weshalb der Polizeivorsteher sich genötigt sah, seine Weltinterpretation zu korrigieren.

Die Existenz von zwei Interpretationsmodellen bietet den Tyva die Möglichkeit, ein Ereignis auf zweierlei Weise zu betrachten, zu erklären und darauf zu reagieren.

¹¹⁸ Geschrieben (1843/44); Marx, K.: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels 1976: Werke, Bd. 1. Berlin/DDR: (Karl) Dietz Verlag, S. 378–391, S. 378. (http://www.mlwerke.de/me/me01_378.htm)

Beide Interpretationsmodelle sind so widersprüchlich in ihren Deutungsspielräumen, dass eine Vermischung zu logischen Irritationen führen kann. Häufig erscheinen sie als die beiden Seiten einer Medaille, die man nicht gleichzeitig betrachten kann. Es fällt schwer, sich vorzustellen, dass man sich zur gleichen Zeit ein und demselben Phänomen aus der Perspektive beider Arten der Weltinterpretation nähern kann. Sieht man die Welt auf die eine Art – so scheint es – dann blendet man automatisch die andere Art des Deutens aus. So erscheinen in einigen Beispielen das Dominanzmodell und das Interaktionsmodell als absolut und in sich rein.

In ihrer Reinheit konnte ich beide Modelle vor allem im Verlaufe vieler Gespräche über das „traditionelle tyvanische Weltbild“ erfassen. Dann versuchte man, vor mir das Interaktionsmodell unverfälscht und frei von Einflüssen des Dominanzmodells erstehen zu lassen. Manchmal erklärte man mir auch ein Ereignis zunächst eindeutig auf eine Art, um dann hinzuzufügen, wie man es noch sehen könnte.

Mit der Entscheidung für eine Deutung können auch innere Konflikte der Beteiligten verbunden sein, z.B. wenn das Bekenntnis zu einem Modell als Ideologie betrachtet wird. In folgendem Beispiel erzählte ein Mann seiner Frau ein Erlebnis nach dem Interaktionsmodell und bekannte sich im Nachhinein gegen diese Deutung, die er mit Aberglauben in Verbindung brachte. Seiner Frau gestattete er nur deshalb, mir davon zu berichten, weil ich mich bereit erklärte, seinen Namen nicht zu erwähnen. Er selbst verstand sich als „aufgeklärter Atheist“ und wollte mit dem Interaktionsmodell nicht in Verbindung gebracht werden.

AZ 6

Gesprächspartnerin (27J., Systemadministrator in der Rayonverwaltung in Mugur Aksy, Möngün Tajga) erzählte am 04.10.2004 in Mugur Aksy über *aza*:

Vor zwei, drei Jahren ist ein Bekannter [mein Mann] von Mugur Aksy nach Kyzyl gefahren. Er fuhr zusammen mit einem Freund in einem Auto der Marke ČAZ über den Ort Adar Töš. Dort aber gibt es *aza* [Schadensgeister]. Wie sie so [im Auto] saßen, versuchte dort im Dunkeln ein Alter auf dem Weg das Auto anzuhalten. Es war schon ein wenig dunkel, und er [der Fahrer] war gereizt, deshalb hielt er nicht an. Sein Gefährte schlief hinten. Nach einer Weile, ca. einen Kilometer weiter, saß plötzlich der Alte, der das Auto stoppen wollte, neben ihm auf dem Beifahrersitz. Er sah genauso aus. Der Fahrer fuhr weiter. Als er wieder hinschaute, war der Alte verschwunden. Als sie in Šagonar angekommen waren, weckte er seinen Gefährten, und nachdem er ihm alles erzählt hatte, reinigten sie ihr Auto rituell mit Wacholderrauch. Doch das Auto ging kaputt. Der Weg war nicht mehr weit, doch sie brauchten [wegen der Schäden] sehr lange.

Dass ihr Auto kaputt ging, brachte die Gesprächspartnerin augenscheinlich mit dem Alten, den sie für einen *aza* hielt, in Verbindung. Diese Interpretation zeigt eine Interaktion zwischen einem *aza* und dem Fahrer des Autos sowie seinem Beifahrer. Der *aza* versucht, das Auto zu stoppen, der Fahrer hält nicht, plötzlich sitzt

der *aza* neben ihm, und schließlich ist das Auto defekt, was man als durch den *aza* verursachten Schaden interpretieren kann. In dieser Variante ist der Mensch Interaktionspartner eines Schadensgeistes. Es war die Entscheidung des Fahrers, nicht anzuhalten, aber es war die Entscheidung des *aza*, neben dem Fahrer zu erscheinen und das Auto zu manipulieren.

Der Mann meiner Gesprächspartnerin glaubte, entgegen der Annahme seiner Frau, an einen Schaden am Motor. In seiner Deutung steht der Fahrer im Zentrum der Ereignisse. Der Fahrer war müde und hatte schlechte Laune. Wegen der Übermüdung gaukelten ihm die Sinne etwas vor. Und das Auto ging kaputt, weil es alt und in einem schlechten Zustand war. Der Fahrer und sein Begleiter versuchten, es zu reparieren, was nur unter großer Mühe gelang. Dabei handelt es sich um eine Deutung nach dem Dominanzmodell, das keine unerklärlichen Phänomene wie nichtmenschliche Interaktionspartner zulässt.

Die unterschiedlichen Deutungen der Erzählerin und ihres Mannes, zeigen die Widersprüche zwischen beiden Modellen der Weltinterpretation.

Die scheinbare Unvereinbarkeit der beiden Interpretationsmodelle klingt heute vor allem aus tyvanisch-emischer Perspektive an, die häufig das „traditionelle Weltbild“ (Interaktionsmodell) als Soll-Zustand propagiert und das Handeln aus dem Dominanzmodell heraus als „falsch“ ablehnt. Vielleicht führt gerade dieser Umstand viele Wissenschaftler dazu, fälschlicherweise das Dominanzmodell ausschließlich als russischen oder modernen Einfluss zu identifizieren, während das Interaktionsmodell mit original tyvanischem Handeln und Verhalten in Verbindung gebracht wird. Richtiger wäre es m. E. anzunehmen, dass beide Modelle in einer spezifisch tyvanischen Variante existieren und auch in Tyva älter als der Anschluss der Republik an die Sowjetunion sind.

Auch wird durch die Zuweisung von „richtig“ und „falsch“ klar, warum man sich mir gegenüber konsequent für eine Form der Erklärung der Welt entschieden hat und diese im Allgemeinen bei allen Gesprächen mit mir durchhielt. Viele Tyva wollten mir das „richtige“ Verhalten erklären. Wies ich aber Gesprächspartner darauf hin, dass die von ihnen berichteten religiösen Normen allgemein nicht eingehalten wurden, wurden regelmäßig die Strafen genannt, die denjenigen treffen, der den Normen zuwiderhandelt.

HG 40

Gesprächspartner (54 J., Schamane, Ak Dovurak) erzählte am 05.10.2004 in Mugur Aksy über Herrengeister:

Wenn man einen Herrengeist trifft, muss man sich nicht übermäßig fürchten. Man sollte sich selbst an die Hand nehmen und sich in seiner Nähe ruhig verhalten. Wenn man den Herrengeist nicht erzürnen will, sollte man keinen Alkohol trinken, keinen Unrat wegwerfen und nichts zerstören, dann tut der Herrengeist

den Menschen nichts Böses. [Nachfrage: Was geschieht, wenn man es doch tut?] Wenn ein Herrengeist zornig wird, kann er den Betroffenen, die Schlechtes getan haben, in kurzer Zeit das Leben nehmen.

Folgendes Beispiel ist die Antwort eines Gesprächspartners, der mir erklärte, was denen geschieht, die gegen den Willen der Herrengeister verstößen. Dazu gehört auch der in Tyva weit verbreitete Alkoholismus.

ÜG 3

Gesprächspartner (58 J., Lehrer für Biologie und Chemie, Mugur Aksy) erzählte am 09.10.2004 in Mugur Aksy über Alkohol und böse Geister:

Bei Menschen, die viel Alkohol trinken, befinden sich *albys* und *šulbus*. Letztendlich befällt sie auch das *diireŋ*. Ein Mensch, der schwankt oder andere angreift, hat das *aza*, das *četker* oder das *diireŋ*. Solche Leute sind für andere sehr gefährlich. Sie können einen Menschen ermorden oder erschlagen. Deshalb ist es gut, wenn man vor Betrunkenen davonläuft.

Alkoholismus wird hier als ein Pakt mit Schadensgeistern dargestellt. Alle genannten Wesen sind Geister, die als Strafe an Menschen von anderen höheren Wesen oder Schamanen geschickt werden oder die Menschen aus eigenem Willen befallen. Sie sind die Träger der Ängste vor Krankheit und anderem Unglück.

Ich vermute, dass die Aufrechterhaltung der Perspektive auch damit zusammenhängt, dass die von mir befragten Tyva sich bewusst nicht unglaublich machen wollten. Man kann eben nicht in einem ernsten Gespräch behaupten, in Interaktion mit Geistern zu stehen und sein Leben im Einklang mit dem Willen nichtmenschlicher Subjekte zu führen, und im gleichen Atemzug die Freiheit der Entscheidung des Menschen proklamieren.

Der spontane Wechsel und seine häufigste Richtung

Zahlreiche teilnehmende Beobachtungen zeigen übereinstimmend, dass eine erste spontane Reaktion (Handlung oder Aussage) auf ein Ereignis meist dem Dominanzmodell folgt, wobei die zeitlich später einsetzende Reflexion desselben Ereignisses und das darauf folgende Verhalten sich tendenziell mehr am Interaktionsmodell orientieren. Die eine Art der Weltinterpretation kann durch die andere Art vollkommen ersetzt oder mit ihr ergänzt bzw. vermischt werden. Zur Illustration ein Beispiel:

Als wir den Sarg einer Verstorbenen in einer Autokolonne ihrer Angehörigen und Bekannten aus Kyzyl in ihre Heimat transportierten, eine Fahrt von ca. 10 Stunden, die wir wegen des typisch tyvanischen späten Aufbruchs und der vielen wodkagetränkten Unterbrechungen und kleinen Rituale an *ovaa's* vor allem in

der Nacht bewältigten, geriet das Fahrzeug, in dem sich der Sarg befand, plötzlich von der Straße ab und rutschte den Hang zu einem Bach hinunter. Da der Abhang steil war, hatten die Männer im Tross große Mühe, den Wagen mit Hilfe anderer Autos wieder auf die Straße zu ziehen.

Die Töchter der Verstorbenen und ich waren hinter dem Leichenwagen gefahren, und als wir stoppten, ausstiegen und nach dem Grund der Unterbrechung fragten, erklärte man, der Fahrer sei aus Übermüdung und wegen seines Alkoholkonsums am Steuer eingeschlafen und deshalb von der unbefestigten Straße abgekommen.

Am nächsten Tag im Wohnhaus der Verstorbenen kamen ihre Töchter und einige Gäste wieder auf diesen Vorfall zu sprechen. Ohne erkennbaren Grund hatte sich die Argumentationsweise geändert: Der Leichenwagen war in der Nacht ca. 3.30 Uhr von der Straße abgekommen. Die Zeit zwischen 3.00 und 5.00 Uhr ist aber die aktivste Zeit der Geister, deshalb ist es zu dieser Zeit gefährlich, sich im Freien zu bewegen, was im Allgemeinen auch vermieden wird. So war es plötzlich für einige Gäste und für die Töchter der Verstorbenen klar, dass die Verstorbene selbst sich in das Geschehen eingemischt und ihre Unzufriedenheit bekundet hatte. Man dachte einige Zeit nach und kam schließlich zu dem Schluss, sie verlange ihren Opfertisch und eine Kerze, die ihr den Weg in die „andere Welt“ erleuchten sollte, sowie ausreichend Nahrungsmittel, damit sie während ihres schweren Ganges nicht hungrig müsse. Beides hatte man ihr bislang in Kyzyl vorenthalten. Man hatte den Opfertisch erst nach der Rückkehr in den Heimatort herrichten wollen, also einige Tage nach ihrem Tod.

Der Unfall, welcher zunächst spontan so beurteilt wurde, als seien der Fahrer und die Straßenverhältnisse schuld („...der Fahrer sei am Steuer eingeschlafen und deshalb von der Straße unbefestigten abgekommen.“), erhält nach einer längeren Zeit („Am nächsten Tag ...“) eine völlig neue Deutung, die sich aus dem idealen Soll-Zustand des Interaktionsmodells herleitet. Ein Ereignis, das zunächst als rational erkläbares Unglück betrachtet wurde, wird plötzlich als von der Verstorbenen bestimmt wahrgenommen und aus ihrem Willen heraus erklärt („...dass die Verstorbene sich mit diesem Vorfall bemerkbar gemacht habe und ihre Unzufriedenheit darüber bekundet hätte“). Aus der konkreten Schuld des Fahrers, der aus Trunkenheit und Müdigkeit die Situation nicht mehr beherrschte, wurde eine Erklärung, die von einer Interaktion zwischen der Verstorbenen und ihren Verwandten ausgeht. Der Sarg wurde von den Verwandten in den Heimatort der Verstorbenen gebracht, deren Seele schaltete sich zur „Geisterzeit“ ein und forderte ihr Recht auf Opfergaben, wie es die Tradition verlangt. Sie wurde von ihren Hinterbliebenen verstanden, und ihr wurde der Opfertisch bereitgestellt.

Somit folgte in diesem Fall auf eine spontane Erklärung aus Perspektive des Dominanzmodells eine nachträgliche Reflexion aus Perspektive des Interaktionsmodells. Das Wirken der Verstorbenen wurde aufgegriffen, gedeutet und führte zu einer Handlung der Verwandten. Von außen schien keine Notwendigkeit für die

Änderung der Deutung bestanden zu haben, weshalb man hier einen spontanen Wechsel des Interpretationsmodells annehmen kann.

Das Erklärungsmuster, nach dem man negative Ereignisse für eine Strafe oder Warnung der Geister für vorhergehendes Fehlverhalten hält, findet man in vielen zeitgenössischen Sagen bzw. Erlebnisberichten. Dazu ein Beispiel:

HG 12

Gesprächspartnerinnen, drei Schwestern (34J., Ärztin, Moskau; 30J., Händlerin, Kyzyl und 27J., Systemadministrator in der Rayonverwaltung in Mugur Aksy) erzählten am 24.08.2004 in Mugur Aksy (Möngün Tajga):

Ortsherren können sich in wilde Tiere verwandeln. Deshalb weisen solche Tiere eine Besonderheit auf. Wenn ein Jäger ein solches Tier schießt, wird es dem Jäger oder seinen Nächsten schlecht ergehen. Unser alter Onkel jagte leidenschaftlich. Deshalb hat er seine Söhne verloren. Weil er viel jagte, hat er den Ortsherrn erzürnt, sagen die Leute.

Solche Erzählungen sind Reflexionen und Interpretationen des Geschehenen. Sie greifen Ereignisse im Leben von Verwandten und Bekannten auf und deuten diese nachträglich nach dem Interaktionsmodell. Diese Interpretationen finden im Zusammenhang mit einem Wechsel vom Dominanzmodell zum Interaktionsmodell statt. Dabei scheint die Chance, dass ein Pendeln von ersterem zu letzterem stattfindet, umso höher, je intensiver ein Ereignis erlebt wurde (Schockerlebnis) und je länger es zurückliegt. An das Wirken der Geister denken viele Tyva erst, wenn es zu spät ist, d.h. wenn ein Unglück geschehen ist. Dann treten sie mit Hilfe eines Schamanen oder Lama *bewusst* in Interaktion mit der Geisterwelt, um den Schaden zu mildern oder das Schicksal noch einmal positiv zu wenden.

Die spätere Deutung eines Ereignisses als Strafe vorhergehenden Fehlverhaltens findet sich insgesamt häufig, sowohl auf dem Land als auch in der Stadt. Folgendes Beispiel zeigt wieder die häufigste Richtung des Wechsels zwischen den Interpretationsmodellen, wonach zunächst eine spontane Reaktion nach dem Dominanzmodell erfolgt und erst einige Zeit darauf eine Erklärung im Sinne des Interaktionsmodells. Von diesem Wechsel zwischen beiden Modellen sind auch Schamanen nicht ausgeschlossen, bei denen man aufgrund ihres professionellen Umgangs mit dem Interaktionsmodell am ehesten davon ausgehen könnte, dass sie Vertreter nur dieses Modells sind. Da auch sie nicht auf das Dominanzmodell verzichten können, nehme ich an, dass es tatsächlich nie ein vom Dominanzmodell völlig unabhängiges Interaktionsmodell bezüglich der Deutung von Ereignissen gegeben hat.

Direkt nach meiner Ankunft in Tyva im Juli des Jahres 2004 bot mir dankenswerter Weise eine Kollegin des Institutes für geisteswissenschaftliche Forschung in Kyzyl an, mit zwei weiteren Ausländerinnen eine ihr gut bekannte Schamanin

und ihre drei jüngeren Geschwister (eine Schwester und zwei Brüder), die auch als Schamanen tätig sind, in deren Heimat zu begleiten. Der Grund ihrer Reise war religiöser Art. Schamanen suchen regelmäßig ihre Heimat auf, um mit den dortigen Geistern Kontakt aufzunehmen und in der Wildnis (in diesem Falle der Taiga) ihre Kräfte aufzuladen. Die Wildnis weitab der menschlichen Siedlungsgebiete gilt als energiegeladen. Deshalb ist es vielen Schamanen wichtig, einmal im Jahr an den Kräften der Natur zu partizipieren, um ihre eigenen Kräfte zu erneuern. Außerdem fühlen sich die meisten Schamanen verpflichtet, sich auch mit den Geistern ihrer Heimat, von denen sie meist berufen worden sind, in Kontakt zu setzen, um ihre professionelle Interaktion mit ihnen am Laufen zu halten. Denn die Geister wollen gepflegt sein, sonst entziehen sie den Schamanen die Kraft.

Für die Reise in die Taiga liehen die vier Schamanengeschwister bei Bekannten zwei Geländewagen.

Auf unserer Tour ging einer der beiden Wagen kaputt. Die Panne nahmen alle beteiligten Personen, auch die Schamanengeschwister, mit folgender Deutung auf: Das Auto war alt. Einige Teile des Motors waren verschlissen. Die Strecke, die wir durch die schlammige Taiga, durch Flüsse und Wald ohne befestigte Straße bewältigt hatten, war sehr schwierig. Die Beteiligten reagierten, indem sie versuchten, den Jeep zu reparieren. Es handelte sich um eine spontane rationale Deutung des Problems und den Versuch einer Problemlösung nach dem Dominanzmodell. Die Beteiligten sahen ihre Fahrweise, den schlechten Zustand der Geländewagen und die schlechten Wege als Ursache für das Problem, und sie sahen es allein als ihre Aufgabe an, einen Weg zu finden, das Auto wieder in einen nutzbaren Zustand zu versetzen.

Während der Reparatur machte die älteste Schwester der vier Schamanen den Vorschlag, zusätzlich ein Ritual für diejenigen Geister durchzuführen, die auf den Zustand des Autos und auf eine unproblematische Weiterreise Einfluss haben könnten. Da die Männer aber mit der Reparatur beschäftigt waren, es immer später wurde und wir noch eine weite Reise bis zu unserem Quartier vor uns hatten, ließ man diesen Plan fallen und beeilte sich stattdessen, mit der Reparatur voranzukommen. Diese aber gelang nicht. Einer der Männer begab sich in der Abenddämmerung zu Fuß zu einem nahen Weidelager und kam mit dem dortigen Hausherrn und einem weiteren Geländewagen zurück. Unserer wurde abgeschleppt. Das Besorgen eines Ersatzteiles und die weiteren Versuche, den Wagen notdürftig zu reparieren, dauerten noch einige Tage an.

Zehn Tage begleiteten wir die Schamanen durch ihre Heimat. Dann trennten wir uns von ihnen und fuhren allein zurück in die Hauptstadt Kyzyl. Nach etwa zwei Monaten traf ich die älteste Schwester der Schamanen wieder. Ich fragte nach dem

Geländewagen und sie erzählte mir Folgendes:

1. Beide Geländewagen wiesen nach unserem Ausflug in die Taiga erhebliche Schäden auf, und ihre Besitzer traten mit Forderungen nach hohen Geldsummen an sie heran, die sie begleichen musste. Ich bot an, ihr etwas dazuzugeben, doch sie lehnte mit der Begründung ab: „Was sollen die Geister dazu sagen, wenn ich mir von dir die Rechnungen bezahlen lasse.“
2. Die Schamanin brachte die kaputten Autos und die Forderungen ihrer Besitzer mit dem Umstand in Verbindung, dass sie uns mitgenommen und in ihre Geheimnisse eingeweiht hatte. Die Geheimnisse der schamanischen Praxis hätten ihr die Geister anvertraut, damit sie mit ihnen zusammenarbeiten könne, aber nicht, um sie an uns auszuplaudern. Denn wir waren keine Schamanen und wollten auch nicht Schamanen werden. Deshalb kamen unsere Interviews einem Vertrauensbruch gegenüber den Partnergeistern der Schamanengeschwister gleich. Die Schamanin zeigte im Gespräch große Reue darüber, dass sie diesen Fehler begangen hat. Sie erzählte mir, dass sie aus diesem Grund von ihren Partnergeistern u. a. mittels der finanziellen Folgen hart bestraft worden war.
3. Die Schamanin erklärte, es wäre ihr auch nach unserer Abreise nicht gelungen, so intensiv wie nötig mit den Geistern Kontakt aufzunehmen und Kräfte in der Wildnis zu sammeln. Die Geister hätten sich ihr vor allem deshalb lange Zeit entzogen, weil wir Ausländer sie gestört hätten und sie als Hüterin des Wissens über die Geister uns gegenüber zu offen gewesen sei.
4. Die Schamanin beteuerte, eine solche Reise nie wieder mit „neugierigen“ Ausländern, auch nicht mit Wissenschaftlern durchzuführen.
5. Als ich sie fragte, wie sie nun den Schaden finanzieren wolle, erklärte sie, sie hätte diesen Fehler nicht wiederholt und mehrere Versöhnungsrituale durchgeführt. Es hätte sich in letzter Zeit gezeigt, dass die Partnergeister ihr wieder helfen würden, in der Schamanenambulanz *Adyg Ééren* (Bärengeist) das nötige Geld zu verdienen. Die Arbeit laufe gut, sie hätte sehr viele Klienten und wäre derzeit die teuerste Schamanin der Ambulanz. Den gegenwärtigen Erfolg führte sie auf ihre Einsicht und die Hilfe durch ihre Geister zurück.

Ausgangslage und Ziel der Reise der vier Schamanengeschwister waren bestimmt vom Interaktionsmodell und beruhten auf ihrem Vertrag mit den Partnergeistern ihrer Heimat. Die geplante Kontaktaufnahme mit den Geistern ihrer Heimat diente dem Auftanken von spirituellen Kräften.

Während der Reise folgte der Defekt des Geländewagens. Die Männer versuchten, rational das Problem zu beheben. Hier wurde das Deuten und Handeln vom Dominanzmodell bestimmt.

Der Vorschlag der ältesten Schamanin, ein kleines Ritual entsprechend dem Interaktionsmodell durchzuführen, wurde abgelehnt. Das Handeln nach dem Dominanzmodell setzte sich durch.

Mit zeitlichem Verzug erfolgte dennoch eine Deutung der Ereignisse nach dem Interaktionsmodell und bestimmte das weitere Handeln wenigstens der ältesten

Schamanin. Als Grund für die Schäden an den Autos und die darauf folgenden hohen finanziellen Forderungen ihrer Besitzer wurde nun die erzählerische Freizügigkeit der Schamanen uns gegenüber erkannt. Das Geschehen wurde als Strafe der Partnergeister der Schamanen interpretiert. Die Schamanengeschwister führten Versöhnungsrituale durch und versprachen ihren Partnergeistern eine Verhaltensänderung. Sie wollten ihr schamanisches Wissen in Zukunft keinem Unbeteiligten und keinem Fremden mehr preisgeben.

Nach den Versuchen, ihre Partnergeister wieder zu versöhnen, änderte sich die Situation der Schamanin. Die Partnergeister halfen ihr, den finanziellen Schaden auszugleichen. Die älteste der vier Schamanengeschwister hatte in den Monaten nach den Ereignissen viel Erfolg bei der Behandlung ihrer Klienten, verdiente gut und wurde zur begehrtesten und teuersten Schamanin ihrer Ambulanz.

Das Beispiel der Schamanengeschwister ist in Bezug auf die Richtung des Wechsels der Modelle typisch. Die Reihenfolge: aktuelle Situation → Dominanzmodell → Reflexion → Interaktionsmodell, ist die Regel aber keine Gesetzmäßigkeit. Wie das Beispiel Viehdiebstahl zeigte, kann der Wechsel mehrfach und in beide Richtungen erfolgen. Die Interpretation eines Sachverhaltes nach dem Interaktionsmodell muss nicht stabil bleiben, sondern kann auch wieder hin zum Dominanzmodell verschoben werden.

Gleichzeitig zeigen der Grund der Reise unserer vier Schamanengeschwister, die Suche nach wiederholter Interaktion mit den Partnergeistern der Heimat und den Energien der Wildnis, sowie die Tatsache, dass sie davon unabhängig drei Fremde mitnahmen, die Möglichkeit der Kombination, d.h. der Ergänzung und Vermischung beider Arten der Weltinterpretation. Dass eine Kombination beider Interpretationsmodelle trotz ihrer Widersprüche möglich ist, wird im Folgenden gezeigt werden.

Der spontane Wechsel zum Interaktionsmodell und seine Konsequenzen

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich gezeigt, dass das Dominanzmodell und das Interaktionsmodell trotz gegenseitiger Widersprüche gleichzeitig und gleichwertig existieren und damit als *parallele Wahrheiten* von ein und derselben Person zur Anwendung gebracht werden können. Ihre parallele Existenz im Deutungs-, Verhaltens- und Handlungsrepertoire einer Person scheint von einem permanenten Wechsel der Position im Kontinuum zwischen den Extremen gekennzeichnet zu sein. Viele Tyva ändern je nach Situation, Ort, Zeit und Gegenüber ihre Meinung zum Geschehen und ihr Verhalten und Handeln.

Besonders häufig lässt sich ein Wechsel des Deutungsmodells am Beispiel negativer Ereignisse oder schwierig zu meisternder Situationen beobachten. Dabei ist

das Dominanzmodell Orientierung für eine erste spontane Reaktion. Der Betroffene versucht zunächst, die Situation selbstbestimmt, pragmatisch und nach seinen Kenntnissen der Sachlage zielorientiert zu lösen. Das Dominanzmodell erreicht seine Grenzen, wenn es sich um ein unumkehrbares Unglück handelt (z. B. der Tod eines Menschen, Verluste durch Viehsterben, Unfälle, schwere Schicksalsschläge) oder dem Menschen das Instrumentarium für eine Verbesserung der Situation fehlt (z. B. Krankheit, Kinderlosigkeit, Armut, Viehseuchen, Dürre). Aber auch weniger spektakuläre negative Ereignisse können den Menschen die Grenzen des Dominanzmodells erfahren lassen (Autopannen, Streit in der Familie oder Nachbarschaft, Unglücklichsein, Diebstahl, ein häufig kränkelndes Kind). Fühlt ein Tyva, dass er in einer schwierigen Situation selbst nur wenig ausrichten kann, hält er in seinen Lösungsversuchen inne und tritt in eine Phase der Reflexion der Ereignisse ein. Die Reflexionsphase ist häufig der Moment, in dem man Deutungen nach dem Interaktionsmodell in Betracht zieht und nach ihrer Tauglichkeit für die Lösung der Situation prüft. Hält das Interaktionsmodell eine passende Deutung der Ereignisse bereit und bietet es einen Lösungsweg für die Situation, dann wird der Wechsel des Interpretationsmodells vollzogen und das Handeln auf die Regeln des Interaktionsmodells ausgerichtet.

Auf diese Weise wird das Ereignis neu gedeutet, und es werden neue Wege erprobt, um darauf zu reagieren oder es zu verarbeiten. Das Interaktionsmodell bietet dabei zunächst die Möglichkeit, auf eine alternative Weise die Gründe für das Unglück in Erfahrung zu bringen. Konkret beginnt man in einer schwierigen Situation darüber nachzudenken, ob man durch sein Verhalten Geister erzürnt haben könnte. Denn Unglück soll häufig auf dem Willen nichtmenschlicher Subjekte beruhen, die auf Regelverstöße gegen das Interaktionsmodell aufmerksam machen. Könnte der Zorn der Geister Ursache für das Unglück sein, folgt häufig der Entschluss, Wege zu finden, die Geister zu versöhnen. Daran richten sich die nachfolgenden Handlungen aus. Zunächst muss mit den zornigen Geistern in Verbindung getreten werden. Dazu wird ein Schamane eingeladen. Der Schamane hört sich die Probleme der Menschen an und plant mit ihnen die Kontaktaufnahme mit den Geistern. Er legt fest, wo und wann das Ritual durchgeführt wird, welche Opfergaben vorbereitet werden sollen und welche Form das Ritual haben soll. Ist der Termin für das Ritual gekommen und sind die Vorbereitungen beendet, tritt der Schamane über eine Séance mit den Geistern in Kontakt. Er versucht herauszufinden, welche Geister für das Unglück verantwortlich sind und warum sie es über die Menschen gebracht haben. Er überreicht die Opfergaben der Menschen und verhandelt mit den Geistern darüber, was sie von den Betroffenen erwarten. Der Schamane versucht darüber hinaus, mit Wörtern Versöhnung herbeizuführen. Hat er genügend Kenntnisse über die Situation gewonnen, die Geister bewirkt und verabschiedet, teilt er das Ergebnis des Rituals den Anwesenden mit. Eine wichtige Forderung erzürnter Geister ist dabei häufig eine langfristige Verhaltensänderung der Menschen. Sie fordern nicht nur regel-

mäßige Rituale und Opfergaben, sondern vor allem eine achtsame Interaktion mit ihnen. Das Vorhaben, sich im alltäglichen Verhalten wieder stärker an die Vorgaben des Interaktionsmodells zu halten, klingt häufig eine längere Zeit in den beteiligten Personen nach, die dann tatsächlich versuchen, ihr Verhalten umzustellen.

Es ließ sich nicht mehr ändern, dass an den geliehenen Geländewagen der Schamanen schwerwiegende Schäden entstanden waren. Eigene Reparaturversuche waren gescheitert. Die Geländewagen mussten professionell repariert werden. Die hohen Kosten dafür verlangten die Besitzer von den Schamanen zurück. Die Schamanen wiederum hatten keine finanziellen Reserven, die es ihnen ermöglicht hätten, den Schaden zu zahlen. Die Möglichkeiten des Dominanzmodells zur Lösung der Situation schienen ausgeschöpft.

Erst die Anwendung des Interaktionsmodells bot einen Ausweg aus der Situation. Die neue Deutung der Ereignisse brachte nicht nur eine Erklärung für die Ursache des Unglücks (*unsere Neugier, die Offenheit der Schamanen uns gegenüber, der damit verbundene Vertrauensbruch gegenüber ihren Partnergeistern und deren daraus resultierender Zorn*), sie ließ auch Taten folgen. Durch die Interpretation der Ereignisse nach dem Interaktionsmodell wurden die Schamanen wieder handlungsfähig. Sie führten Versöhnungsrituale durch, bereuten den Vertrauensbruch an den Geistern und versprachen letzteren eine langfristige Verhaltensänderung (*der Vorsatz, solche Reisen nicht mehr in Begleitung von Ausländern durchzuführen*).

Die Änderung des Verhaltens bezog sich dabei nicht auf das Auto, wie nach dem Dominanzmodell zu erwarten gewesen wäre, sondern auf nichtmenschliche Subjekte, denen die Schamanen verpflichtet waren. Sie fanden einen Weg, ihrem Unglück zu begegnen und Ähnliches in Zukunft zu vermeiden. Die folgenden Ereignisse zeigten den Schamanen, dass sie richtig gehandelt hatten. Nach ihren Versöhnungsritualen und durch ihre konsequente Verhaltensänderung hatten sie wieder gute Beziehungen zu ihren Partnergeistern. Diese würden ihnen nun zu hohen Verdiensten verhelfen, um den Schaden doch ersetzen zu können.

Das Interaktionsmodell hatte sich bei der Bewältigung der Krise als nützlicher erwiesen als das Dominanzmodell.

Kann jemand sein Problem nicht selber lösen, sind seine Bemühungen, eine Situation entsprechend dem Dominanzmodell durch *aktives Handeln* zu meistern, gescheitert. Nach einem Wechsel hin zum Interaktionsmodell, versucht er nun, indirekt auf die Situation Einfluss zu nehmen. Das *interaktive Handeln* besteht in dem Versuch, nichtmenschliche Subjekte dafür zu gewinnen, die Situation für den Menschen zu verbessern. Dabei bleibt er abhängig vom Willen, von der Gunst und der Entscheidung derjenigen nichtmenschlichen Subjekte, mit denen er interagiert.

Ein Mensch, der über mehrere Modelle der Weltinterpretation verfügt, kann davon nur profitieren. Die Möglichkeit des flexiblen Einsatzes verschiedener Modelle, bietet ihm zahlreiche Alternativen, sein Leben mit allen Vorkommnissen und Schicksalsschlägen leichter und psychisch gesünder zu bewältigen.

Da vor allem negative Ereignisse, an denen das Dominanzmodell scheitert, einen Wechsel zum Interaktionsmodell provozieren, ist weiterhin anzunehmen, dass das Interaktionsmodell umso seltener zum Einsatz kommt, je mehr Probleme vom Menschen selbst gelöst werden können. Die meisten alltäglichen und unkomplizierten Verrichtungen im Alltag der Viehzüchter sind höchstens geringfügig von Interpretationen nach dem Interaktionsmodell betroffen. Das Viehtrieben, das Melken, das Schlachten und die Behandlung leichter Erkrankungen des Viehs standen kaum in einem sichtbaren Zusammenhang mit nichtmenschlichen Subjekten, wie Geistern oder Energien. Sie wurden auf Basis der Erfahrungen der Viehzüchter und von diesen eigenständig gelöst. Diese Beobachtung zeigt, dass mit dem Voranschreiten der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und den daraus hervorgehenden Möglichkeiten, Probleme wirksam zu lösen (z. B. Veterinärmedizin), das Interaktionsmodell seltener angewendet wird. Damit wird klar, warum der Einfluss des Interaktionsmodells seit der Zeit der Sowjetisierung Tyvas (ab 1944) nachgelassen hat.

Die situationale und kontextbezogene Ergänzung und Vermischung

Im Zentrum des tyvanischen Alltags steht die Viehzucht, die die Erwerbsgrundlage der Landbevölkerung darstellt. Im Folgenden möchte ich deshalb an diesem Beispiel zeigen, wie sich das Dominanz- und das Interaktionsmodell sinnvoll ergänzen und vermischen können. Ich beginne mit den Erzählungen eines Viehzüchters, der mir einige Strategien erfolgreicher Viehzucht aus der Perspektive des Interaktionsmodells erklärte.

NL 12

Gesprächspartner (46J., Viehzüchter, Süt Chöl) erzählte am 27.07.2004 auf dem Platz Chamnar Tej (Kleines Schamanengebirge) am Fluss Ak-Oj über die Schutzenherren des Viehs:

Neben dem Herrengeist des Jurtenplatzes (*chonaaš éezi*) hat auch der Platz, auf dem die Viehhürden oder der Stall stehen, einen Herrengeist (*kažaan éezi*, russ. *duch otary*). Man nennt ihn auch *mal suzu*. Er schützt unser Vieh. Wir bringen ihm regelmäßig Opfer, Gebete und Rituale dar. So versichern wir uns seiner Hilfe und Unterstützung.

Damit die Fruchtbarkeit der Herde und die Kraft des Herrengeistes der Herde nicht verloren gehen, sind einige Regeln zu beachten, wenn man z.B. einzelne Tiere verschenkt, verkauft oder aus anderen Gründen weggibt. Man streift die Nase und das Maul des Tieres am Gatter ab, reißt einige Haare aus dem Fell und dem Schwanz des Tieres und deponiert sie im Gatter. Außerdem achtet man darauf, Tiere niemals in der Dunkelheit wegzugeben. Sollte ein Käufer die Jurte der Hirtenfamilie erst in der Dämmerung erreichen, so lädt man ihn ein, in der

Jurte zu übernachten und übergibt ihm das Tier erst in der Morgendämmerung. Diese Vorkehrungen sollen helfen, dass mit dem weggegebenen Tier nicht auch die Kraft des Herrengeistes der Herde oder der Herrengeist selbst die Familie verlassen. Denn ohne den Schutz des Herrengeistes können die Herden Schaden nehmen, Wölfe können Tiere reißen oder Viehseuchen können ausbrechen.

Ein Mal im Jahr, zur Zeit des čagaa (asiatisches Neujahr), wird das Ritual „Schließung der Pforten des Pferches“ (tyv. *kodan chaalgazy chaar*) durchgeführt, damit das *mal suzu* den Ort nicht verlässt und gegenüber der Familie freundlich gesinnt bleibt. Dazu lädt man einen Schamanen oder Lama ein, spricht Anrufungen (tyv. *algyštar*) und führt ein Rauchopfer (tyv. *sar salyr*) durch.

Erläuterungen wie diese sind unter den Tyva selten geworden. Stattdessen erscheint die Viehzucht dem Betrachter stark geprägt durch das Dominanzmodell. Die Hirtennomaden betreuen ihre Herden selbstbewusst und unter Zuhilfenahme von ererbtem Wissen darüber, wie man die Tiere vor Krankheiten und Seuchen, Raubtieren und anderen Bedrohungen schützt, wie die Entwicklung der Herde gefördert werden kann und wie man die Produkte der Viehzucht gewinnt und verarbeitet. Viehzucht ist eine vom Menschen selbst bestimmte, pragmatische und Ziel orientierte Wirtschaftsform, die dem Wohl des Menschen dient. Der Mensch ist bestrebt, für das Gedeihen der Herden zu sorgen. Er setzt dafür seine Fähigkeiten ein und nutzt bewusst und auf intelligente Weise die umweltbedingten Möglichkeiten. Viehzucht geschieht zum Nutzen des Menschen und nach seinem Willen.

Trotz offenkundiger menschlicher Dominierung der Viehzucht scheinen die Tiere in der Lage zu sein, dem Menschen etwas entgegenzusetzen. Ich nenne es Instinkt oder „Eigenwillen“ (Spittler 1998, 2003). Im Sinne Spittlers (ebd.) kann „Hirtenarbeit“ als „interaktive Arbeit“ (Interaktion zwischen Subjekten) beschrieben werden. Aber wie deuten die tyvanischen Hirtennomaden selbst ihre Viehzucht im Spannungsfeld zwischen Dominanz- und Interaktionsmodell? Ich vermute, dass sie eine Ergänzung beider Modelle praktizieren.

Zum Ersten kann Viehzucht nach dem Dominanzmodell als das Wirken der Menschen auf ihre Herden beschrieben werden. Die Tyva unterscheiden zwischen erfolgreichen und weniger erfolgreichen Viehzüchtern und nehmen dabei häufig Bezug auf Besitz und Fähigkeiten der einzelnen Personen.

Zum Zweiten sehen viele Tyva die Tiere ihrer Herden als Individuen. Jedes einzelne Tier hat charakterliche Eigenschaften, die es von den anderen Tieren unterscheidet, worüber lebhafte Gespräche unter den Hirten geführt werden. Sie geben ihren Tieren individuelle Namen, die sich häufig an äußerlichen Merkmalen orientieren (z. B. das Yak mit der Blesse, das gescheckte Pferd oder das hinkende Schaf). Die Benennung der Tiere ermöglicht erst den Austausch ihrer Besitzer über Vorfälle und Vorhaben mit einzelnen Tieren. Kinder wiederum beeindrucken dadurch, jedes Tier der Herde persönlich und beim Namen zu kennen. Durch die Individualität der einzelnen Herdentiere werden diese unabhängig von religiösen Deutungen zu

Subjekten und damit auch zu Interaktionspartnern ihrer Besitzer. Letztere bestimmen zwar darüber, was mit einem Tier geschieht, haben aber dennoch das Gefühl, einem Wesen gegenüberzustehen, das seinen eigenen Willen hat, das als Subjekt den Menschen seinen Willen spüren lässt und mit ihm interagiert.

Zum Dritten kann Viehzucht auch aus religiöser Sicht als Interaktion zwischen Subjekten beschrieben werden. Die Erfolge und die Misserfolge der Viehzucht werden nicht allein durch die Fähigkeiten und das Handeln der Menschen bestimmt. Viele Tyva sprechen auch den Herrengeistern einen wesentlichen Einfluss auf das Gedeihen der Herden, auf Unglücksfälle, Seuchen, auf Viehdiebstahl, verirrte und verlorene Tiere, Dürrejahre und magere oder fette Weiden sowie andere Einflüsse zu. Die Herrengeister der Herden, des Viehgatters, des Weidelagers, der umliegenden Taiga oder Steppe und der nahe gelegenen heiligen Plätze bestimmen das Leben und Wirtschaften einer Nomadenfamilie mit. Alles, was den Menschen und Tieren geschieht, kann als Folge der Interaktionen zwischen Menschen und Geistern gedeutet werden.

Die Mischung beider Modelle der Weltinterpretation gehört – wie gezeigt – zum Alltag der meisten Viehzüchter. Folgendes Beispiel im Zusammenhang mit der Kastration männlicher Jungtiere¹¹⁹ einer Schaf- und Ziegenherde soll veranschaulichen, wie sich das Dominanzmodell und das Interaktionsmodell sinnvoll ergänzen können.

Die alljährliche Kastration der männlichen Jungtiere stellt einen Eingriff in die Fortpflanzung der Herden durch ihre Besitzer dar.

Am 01.06.2005 fand im Frühjahrsweidelager auf dem Doora-Chovu-Platz im Ulug-Chem-Gebiet, nördlich des Ulug Chem (Jeniszej) die Kastration der männlichen Jungtiere statt. Zu diesem Zweck hatte man einen Tierarzt gerufen. Im Verlaufe der Arbeit, die den ganzen Tag in Anspruch nahm, wurden die Jungtiere einzeln aus der beim Lager eingepferchten Herde gefangen und nach einer kurzen Untersuchung kastriert. Die Kastration diente nicht nur der Auslese der für die Fortpflanzung bestimmten Tiere, sondern führt bei den kastrierten Tieren auch zu einer besseren Futterverwertung und Fleischqualität.

Beim Einfangen der Tiere, das nicht ganz leicht war, halfen die Kinder mit, die zur allgemeinen Belustigung lange mit jedem Tier zu kämpfen hatten. Der Tierarzt, der die Kastration selbst durchführte, hatte ein kleines spitzes Messer, das vorher gut geschärft worden war. Jedes zu kastrierende Tier wurde auf den Rücken gelegt, und die Hoden wurden aus dem Hodensack entfernt. Danach kamen die Hoden in einen Eimer, der mit Milch und *artyš* (Wacholder) gefüllt war, und wurden am Abend für ein Festmahl zubereitet.

Soweit der Vorgang. Die von Spittler (2003) so genannte interaktive Arbeit findet hier vor allem im spielerischen Kampf der Knaben mit den männlichen Jungtie-

¹¹⁹ Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre konnte E. Taube (1974b) einen noch wesentlich stärkeren Einfluss des Interaktionsmodells auf das Kastrierfest bei den Altai-Tuwinern beobachten.

ren der Schaf- und Ziegenherde ihren Ausdruck. Das Einfangen der Tiere ist eine Arbeit, die zwischen zwei Subjekten, dem Fänger und dem Jungtier, die beide über ihren Eigenwillen verfügen, interaktiv stattfindet. Die Knaben bekommen den Willen oder Fluchtinstinkt des Jungviehs deutlich zu spüren. Die Interaktion wird zu einem für die Zuschauer amüsanten Kräftemessen zwischen den Knaben und den Tieren. Doch der Überlegene in diesem nicht nur spielerischen Kampf ist der Mensch, und das Fangen verfolgt einen rationalen Zweck, nämlich, dass eben jenes eingefangene Tier sich nicht fortpflanzen soll und damit es gut Fett ansetzt, kastriert wird. Zum einen folgt die Handlung in diesem Beispiel dem Dominanzmodell, da Planung und Durchführung der Kastrationen allein dem Willen und den Interessen der Menschen unterliegen. Zum Zweiten bekommen diese in der Interaktion mit dem Vieh, den Widerstand und die Wehrhaftigkeit jedes einzelnen Tieres zu spüren. Die Tiere erscheinen als Subjekte mit Interessen, die dem Willen ihrer Besitzer entgegenstreben. Die bewusste Auswahl der zu kastrierenden Tiere und die Kastration selbst folgen dem Dominanzmodell, die direkte Arbeit mit dem Tier kann als Interaktion gewertet werden. Religion spielt dabei auf den ersten Blick keine Rolle.

Aber auch die Herrengeister waren bei der Kastration anwesend. Zu den Hilfsmitteln oder Werkzeugen der Kastration gehörten zwei, die vor allem bei Ritualen eine zentrale Rolle spielen. Es scheint, als wollten sich die Besitzer der Herde nicht nur auf ihre Fähigkeiten als Viehzüchter verlassen, sondern sich auch nach dem religiösen Interaktionsmodell absichern, nach dem das Gedeihen der Herde vom Willen und Wohlwollen der Herrengeister und anderer dominanter nichtmenschlicher Interaktionspartner abhängt. Neben dem Tierarzt stand ein Eimer mit Milch und Wacholder, in den er die herausoperierten Hoden warf. Milch (vgl. dazu Oelschlägel 2000) und Wacholder fehlen in Tyva bei keinem Ritual. Milch steht für Reinheit und ist neben Milchbranntwein das Lieblingsgetränk der Geister. Deshalb wird die reine Milch bei jedem Ritual als Spritzopfer dargebracht. Auch Wacholder steht für Reinheit. Sein Rauch verjagt böse Geister, lockt gutgesinnte herbei und dient der rituellen Reinigung von Gegenständen und Räumen. Milch und Wacholder sollen – nach Erklärung der Tyva – dafür sorgen, dass (spirituelle, religiöse) Reinheit herrsche, dass die Wunden schnell heilen und nicht schmerzen, sowie allgemein, dass nur Gutes über die Herde komme. Die Verwendung von Milch und Wacholder stand für eine Interaktion zwischen den beteiligten Menschen und der „reinen und gutes spendenden Milch“, den „Kräften der Wildnis“, in der der Wacholder wächst, der reinigenden Kraft des Wacholders selbst sowie den Herrengeistern, die große Freude an Milch und Wacholder haben. Beide werden von den Viehzüchtern dazu verwendet, etwas zu bewirken, das außerhalb der Macht der Menschen steht. Medizinische Hygiene konnte ich dagegen nicht beobachten. Das Messer wurde vor jeder Operation nur an der Hose des Arztes abgewischt, und die Wunden wurden nicht desinfiziert. So scheint der wichtigste Besitz der tyvanischen Nomaden, das Vieh, in gleicher Weise sowohl von dem selbstbestimmten Handeln der Züchter als auch

von einer geglückten Interaktion zwischen Natursubjekten (Milch, Wacholder), Menschen, Vieh und Herrengeistern abzuhängen. Beide Interpretationsmodelle, so unterschiedlich und widersprüchlich sie auch sind, ergänzen sich hier zu einem für viele Tyva sinnvollen Ganzen.

Situation, Ort, Zeit und Gegenüber als Gründe des Wechsels

Ein spontaner Wechsel vom Dominanz- zum Interaktionsmodell ist besonders nach negativen und einschneidenden Ereignissen feststellbar. Es gibt Schicksalsschläge, die nahezu generell einen Wechsel zum Interaktionsmodell auslösen. Dazu gehört der Tod einer nahen Person:

Das Unglück suchte eine Familie unerwartet heim. Im Juni 2005 starb ein junger Verwandter meiner Freundin. Er wurde nur 26 Jahre alt.

Als man ihn beerdigen wollte, verbot sie ihrer Tochter (14 Jahre), bei der Bestattung anwesend zu sein. Sie begründete ihre Entscheidung aus Perspektive des Interaktionsmodells. Sie hatte von einer Schamanin aus Horoskopen erfahren, dass ihre Tochter besonders sensibel für den Zugriff von Geistern sei. Deshalb sollte sie Kontakte mit den Geistern meiden. Zu den Geistern zählen aber auch die Seelen gerade Verstorbener.

Die Tochter litt sehr unter dem Verbot. Sie hätte gern von ihrem Cousin Abschied genommen. Nach der Beerdigung erzählte sie plötzlich, sie hätte die Seele des Cousins am Tag und im völligen Wachzustand durch ihre Wohnung gehen sehen. Sichtbar war nur sein Gesicht, das ihr wie lebendig erschien. Bei seinem Anblick habe sie sich nicht gefürchtet, sondern beide hätten sich traurig in die Augen geschaut. So konnte sie nun doch von ihm Abschied nehmen, erklärte sie. Das Gleiche geschah ein weiteres Mal kurze Zeit später. Danach erschien ihr der Tote nicht mehr.

Sie war nicht die Einzige, welche den Toten innerhalb der ersten 49 Tage nach seinem Tod zu sehen bekam. Eine weitere Verwandte berichtete uns bei einem Treffen, dass sie der Tote in der Nacht aufgesucht hätte. Sie wäre plötzlich erwacht und hätte ihren Verwandten in einem weißen T-Shirt gesehen, wie er es zum Zeitpunkt seines Todes getragen hatte.

Die Verwandte erklärte uns, dass sie sich vor ihrem jüngeren Bruder [entfernte Verwandte werden auch als Geschwister bezeichnet] nicht fürchten wollte. Sie hätten sich traurig angesehen, worauf sie zu ihm sagte: „Geh nun, es ist alles in Ordnung. Beruhige dich und ruhe dich aus.“ Daraufhin sei er verschwunden. In der Verwandtschaft traten ähnliche Fälle auf, weshalb man davon sprach, dass der Tote verzweifelt ob des unerwarteten Todes alle Verwandten und Freunde aufsuche.

In Tyva sind viele Menschen davon überzeugt, dass bis zum 49. Tag nach dem Tod die Verstorbenen durch die Welt der Menschen irren. Meine Gesprächspartner

erklärten mir, dass die Toten zunächst ihren Tod nicht erkennen und später nicht akzeptieren würden. Stattdessen suchen sie ihre Verwandten und Freunde auf in der Hoffnung, dass diese sie erkennen und durch ihr Verhalten ihnen zu verstehen geben, dass sie noch am Leben seien. Außerdem erklärte man mir, dass die Toten in den ersten 49 Tagen hungrig und durstig und deshalb ihre Verwandten um Nahrung bitten, bis sie in die andere Welt übergehen. Für die Beleuchtung des dunklen Weges in die andere Welt würden sie außerdem um ein Licht bitten. Deshalb wunderte sich niemand, dass der Verstorbene sich verschiedenen Verwandten zeigte.

Der Fall zeigt, dass die Tochter meiner Bekannten durch den Tod ihres Cousins und durch das Verbot ihrer Mutter für das Interaktionsmodell sensibilisiert worden war. Die Tochter wechselte hier nicht nur ihre Erklärung für die Ereignisse, sondern sie sah den Toten als Geist in ihrer Wohnung umgehen.

Vor allem der Einsatz des Interaktionsmodells bei schweren Schicksalsschlägen hält dieses im Gedächtnis der Menschen wach. Für einen Einsatz in glücklichen Situationen scheint es dagegen keinen Grund zu geben. Etwas, das gegückt ist, muss nicht zum Besseren gewendet werden. Es zeigt sich für den Betroffenen bereits optimal. Deshalb gibt es hier keinen Bedarf für eine nachträgliche Verarbeitung des Ereignisses aus einer alternativen Perspektive. Eine nachträgliche, ergänzende Deutung glücklicher Ereignisse aus dem Interaktionsmodell ist daher in Tyva eher selten.

Dennnoch gibt es Fälle der sofortigen Deutung positiver Ereignisse aus der Perspektive des Interaktionsmodells. In solchen Fällen hat nicht der Mensch aus eigener Kraft eine glückliche und erfolgreiche Situation herbeigeführt, sondern es waren ihm überlegene Mächte behilflich. Beispiele dieser Art konnte ich vor allem dann beobachten, wenn ihnen ein Ritual vorausgegangen war. Typisch sind Zeitphasen nach regelmäßigen Ritualen im Jahresverlauf (z. B. jährliche Weihe eines *ovaa*). Folgte einem Ritual eine glückliche Lebensphase, dann hielt man das Ritual für besonders gelungen oder den Ritualleiter (Schamanen, Lama) und seine ortsansässigen Helfer für besonders begabt. Sie galten als fähig, eine erfolgreiche Interaktion mit nichtmenschlichen Subjekten durchzuführen, über längere Zeiträume zu erhalten und zu pflegen. Die Menschen hatten mit einer übernatürlichen Macht Verbindung aufgenommen, erfolgreich verhandelt, ihren Willen erfahren und erfüllt, und sie hatten die Geister bewegen, den Ritualteilnehmern ihre Gunst zu gewähren.

Ein Ritual sensibilisiert für das Interaktionsmodell. Noch einige Zeit nach dem Ritual klingen die Gefahren und Chancen der Interaktion zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten im Bewusstsein der Menschen nach. Regelmäßige Rituale bestärken ihre Teilnehmer, öfter das Interaktionsmodell als Vorbild und Leitfaden für ihr Deuten, Handeln und Verhalten einzusetzen. Deshalb kam es nach Ritualen häufiger zu einer Interpretation aus Perspektive des Interaktionsmodells, als zu anderen Zeiten. Die Menschen bezogen ihr Glück, ihren Wohlstand und ihren Erfolg auf die Hilfe der Mächte und Geister, mit denen sie im Verlaufe des

Rituals kommuniziert hatten und auf deren Willen sie ihr Handeln und Verhalten ausrichteten.

Folgender Bericht steht unter dem Eindruck des Ortes der Erzählung (*der Wohnort eines wichtigen Herrenteistes*), ihres Zeitpunktes (*Zeitraum nach der frühjährlichen Weihe des ovaa dieses Herrenteistes*) sowie des Gegenübers (*eine Ethnologin, die sich für das „traditionelle tyvanische Weltbild“ interessiert*). Diese Kombination von Ort, Zeit und Gegenüber veranlasste meinen Gesprächspartner zu einer Interpretation der erzählten Ereignisse als Folge einer besonders gelungenen Interaktion mit einem Herrenteist. Das Gespräch fand am Abhang der Udur-Tajga statt, der als Aufenthaltsort des Herrenteistes des Toolajlyg-Tales gilt.

HG 16

Gesprächspartner (50 J., Lehrer und Schuldirektor, Toolajlyg) erzählte am 28.08.2004 über den Ooržak-Klan-ovaa im Toolajlyg:

Mein Vater hat sich mit dem Schriftsteller Monguš Kenin-Lopsaŋ getroffen. Kenin-Lopsaŋ sagte zu ihm: „Bei euch gibt es einen vergessenen ovaa, einen heiligen Ort. Diesen ovaa solltet ihr neu aufbauen.“

Als mein Vater sieben Jahre alt war, hatte er diesen ovaa gesehen. Das war im Jahr 1931. Danach wurde der ovaa aufgegeben. Nichts ist von ihm geblieben. Es sind seither 70 Jahre vergangen.

Im Jahre 2001, am 1. Mai, hat mein Vater mit [seinen] Kindern den ovaa wieder aufgebaut. Als wir den ovaa wieder aufbauten, luden wir auch einen Schamanen aus der [Kzylyr] Schamanenvereinigung „Trommel“ ein. Wir waren mehr als sieben Personen, und nachdem wir den ovaa wieder aufgebaut hatten, weihten wir ihn.

In den Jahren 2002, 2003 und 2004 weihten wir den ovaa nochmals und nochmals. Die Anwohner freuten sich sehr über den Wiederaufbau des ovaa. Im Jahr 2001 erklärte uns der Schamane Folgendes: „Der Herrenteist des Toolajlyg wohnt auf der Udur-Tajga. Er ist ein Mann und sagte: „Danke, meine Kinder, dass ihr den ovaa wieder aufgebaut habt. Ich werde euch, euer Vieh und euer Heimatland beschützen!“

Im Jahre 2002 kam ein anderer Schamane. Auch er sprach wie der erste: „Der Herrenteist des Toolajlyg ist ein Mann. Er lebt auf der Udur-Tajga. Der Ortsherr sagte mir Folgendes: „Im Frühling und im Sommer werde ich es viel regnen lassen. Das Gras wird gut gedeihen.“

In den Jahren 2002 und 2003 hatten wir daraufhin sehr regnerische Sommer. Das Gras war gut. Das Vieh wurde fett. Die Zicklein und die Yakkälber starben nicht. Wie der Ortsherr versprochen hatte, verbesserte sich das Leben in allen Beziehungen. Nun hatten die Herdenbesitzer viel fettes Vieh.

Im Jahr 2003 kam ein anderer Schamane der (Kzylyr) Schamanenvereinigung „Neun Himmel“. Auch dieser Schamane sagte, wie der erste und der zweite: „Der Herrenteist ist von der Udur Tajga herabgestiegen. Die Worte des Ortsher-

ren waren folgende: „Euer Leben hat sich verbessert. Es gab keine Epidemien, das Vieh ist fett, gesund und kräftig. Außerdem kamen keine Diebe.“

Meine Mutter hat mir außerdem Folgendes erzählt: „Vor zwei Generationen haben die Menschen im Toolajlyg einen weißbärtigen Alten mit einem weißen Pferd gesehen. Die Menschen, welche ihn getroffen haben, sind krank geworden oder gestorben.“

Die Herrengeister der Orte wechseln. Dieser weißbärtige Alte war damals der Ortsherr. Jetzt haben wir einen anderen Herrengeist. Nachdem wir den heiligen *ovaa* des Toolajlyg wieder aufgebaut hatten, haben die Schamanen einen anderen Ortsherrn gesehen. Dieser ist hochgewachsen, stark und ein Mann in den besten Jahren. Der Ortsherr ist sehr ruhig und warmherzig.

Als Ausgangspunkt der Geschehnisse nannte der Lehrer den Besuch seines Vaters bei M. B. Kenin-Lopsaj, der nicht nur Schriftsteller, sondern auch Autor vieler in Tyva sehr populärer religionsgeschichtlicher Werke ist und der auch als Schamane praktiziert. Aus diesen Gründen war er für den Vater des Gesprächspartners eine Autorität des Interaktionsmodells.

Ohne einen vorhergehenden Unglücksfall – zumindest wird ein solcher nicht erwähnt – kamen beide Männer auf einen früheren *ovaa* im Toolajlyg-Tal zu sprechen und beschlossen, diesen wieder aufzubauen und zu weihen. Die *ovaa* gelten in Tyva als die Orte, an denen man Kontakt mit den Herrengeistern eines bestimmten Gebietes oder Klans aufnehmen und mit ihnen kommunizieren kann. Die Initiative zur Kontaktaufnahme ging damit von M. B. Kenin-Lopsaj und dem Vater des Erzählers sowie allen Helfern aus, die beim Wiederaufbau des *ovaa* mitwirkten sowie einen Schamanen bestellten und bezahlten, der die Kommunikation mit dem Herrengeist des Toolajlyg übernehmen sollte. Der nahm das Angebot einer Wiederaufnahme der Kommunikation und Interaktion an. Die Männer hatten ihm eine Heimstatt und einen Ort für Opfer sowie die Möglichkeit zum kommunikativen Austausch mit den Bewohnern seines Tales gegeben. Der Herrengeist reagierte darauf, indem er sich zu erkennen gab, bereitwillig die Opfer annahm, die Zukunft des Tales positiv mitbestimmte und den Menschen darin fruchtbare Weiden und Herden bescherte sowie Krankheiten und Diebstahl abwendete. Der Wiederaufbau des *ovaa* hatte auch in den anderen Bewohnern des Tales das Bedürfnis geweckt, wieder mit dem lange vergessenen und zu Sowjetzeiten verleugneten Herrengeist in Interaktion zu treten, wovon sie zu profitieren hofften. Das Bedürfnis, den Pflichten des Interaktionsmodells nachzukommen, scheint sich nun in jedem Frühjahr, wenn die *ovaa*-Weihe stattfindet, aufs Neue einzustellen. Das regelmäßige Ritual beeinflusst weiterhin auch das Denken und Deuten der Toolajlyg-Bewohner im Jahresverlauf. So werden die Erfolge in der Viehwirtschaft, das Ausbleiben von Krankheiten und Dürreperioden und der gute Zustand der Weiden mit dem „sehr ruhigen und warmherzigen“ Herrengeist und der erfolgreichen Interaktion mit ihm begründet. Im Sommer des Jahres 1997, während meines ersten Besuches in diesem Tal, hatte

es eine Viehseuche gegeben, die ganze Yakherden vernichtete. Durch die Weihen, an denen mein Gesprächspartner beteiligt war, und die Aussagen der drei verschiedenen Schamanen, war er auch in weiterer Zukunft für das Interaktionsmodell als Erklärungsvariante von Ereignissen sensibilisiert. Die positiven Ereignisse, die er mit der Weihe in Beziehung brachte, die gute wirtschaftliche Entwicklung der Kooperative im Tal Toolajlyg, nahm er auch im Gespräch mit mir als Dankbarkeit und Gegenleistung des Herrengeistes gegenüber den Bewohnern wahr, die nach 70-jähriger Unterbrechung wieder mit ihm in Verbindung getreten waren.

Wichtig sind darüber hinaus auch die Worte seiner Mutter über den ehemaligen Herrengeist des Tales, der vor allem negative Vorkommnisse provoziert haben soll. Eventuell könnte man eine Beziehung zwischen der Verweigerung der Bewohner des Tales gegenüber dem Herrengeist zu Sowjetzeiten und der Bösartigkeit des Herrengeistes sehen. Die Erläuterungen der Mutter zeigen aber auch, dass die frühere Interpretation negativer Ereignisse sowohl den Gesprächspartner als auch seine Mutter für die spätere Interpretation der positiven Entwicklung im Tal aus der Interaktionsperspektive heraus vorbereitet hatte.

So können nach meinen Beobachtungen bestimmte Orte den Wechsel vom Dominanzmodell zum Interaktionsmodell auslösen. Dazu gehören alle in Teil I behandelten „heiligen Orte“, wie *ovaa*, heilige Bäume, -Pässe, -Berge, -Quellen, -Landstriche und die Wildnis an sich. An einem solchen Ort ändert sich das Verhalten vieler Tyva sichtbar. Aus dem selbstbestimmt handelnden und überlegenen Menschen wird an diesen heiligen Plätzen häufig ein demütiger, bedächtiger, vorsichtiger und bittender Mensch.

Auffällig für jeden Besucher sind die heiligen Orte entlang stark befahrener Straßen und unbefestigter Trassen, aber auch häufig genutzter Routen, die nur zu Pferd oder zu Fuß passierbar sind. All diese Straßen und Wege haben ihre eigenen heiligen Orte, ob vom Menschen errichtete *ovaa* auf Pässen oder an gefährlichen Passagen bzw. Quellen, oder heilige Bäume, denen man auf dem Weg begegnet. An solchen Plätzen verweilen sowohl Autofahrer als auch Reiter und besonders die Fußgänger, um dem Herrn des Platzes in einem kleinen spontanen Ritual zu dienen. Dabei können die Passanten den *ovaa* im Uhrzeigersinn drei Mal umrunden, Steine auf dem *ovaa* hinterlassen oder bunte Opferbänder an heiligen Bäumen oder am Gesträuch neben einer heiligen Quelle oder am *ovaa* befestigen. In jedem Fall gilt es als Vorteil, bei einem solchen Ort am Wegrand zu verweilen und auszuruhen, etwas zu essen und dabei vor der Mahlzeit den ersten Teil der mitgeführten Speisen dem Herrn des Ortes anzubieten, indem man etwas von der eigenen Mahlzeit verstreut und von den mitgebrachten Getränken Milchtee und Wodka oder *araka* verspritzt.

Bei dieser Praxis geht es darum, mögliche Gefahren des Weges abzuwenden. Ob ein Passant heil diesen Gefahren entgeht, liegt nicht nur an ihm oder an der physischen Beschaffenheit des Weges, sondern hängt auch davon ab, ob die Herrengeister

ihm ihren Schutz gewähren. Um Schutz bittet der Passant an den verschiedenen dafür vorgesehenen Orten. Er tritt mit den Herrengeistern in Kontakt, die für eine bestimmte Wegstrecke verantwortlich sind. Nicht nur der Dienst an den Herrengeistern auf den Ritualplätzen, sondern auch das Einhalten der Normen und Regeln des Interaktionsmodells, sollen ihr Wohlgefallen sichern. Der Passant sollte nichts zerstören oder verschmutzen, wenn er nicht ihren Zorn auf sich ziehen will.

Schutz auf der Reise gilt vielen Tyva als sehr wichtig. Denn die Straßen sind häufig unbefestigt, führen an steilen Abhängen entlang und durch Flüsse hindurch. Sie verbinden Ortschaften und Weidelager in der Einsamkeit der Taiga oder Steppe fernab von menschlichen Ansiedlungen. Damit kann ein Schaden am Fahrzeug, ein Unfall oder die Verletzung eines Reiters oder Fußgängers dem Passanten enorme Probleme bereiten. Die physischen Gefahren und die damit verbundenen Ängste werden an oben genannten Ritualplätzen in Zusammenhänge übersetzt, denen Deutungen nach dem Interaktionsmodell zugrunde liegen. An den heiligen Orten wird dieser Zusammenhang und damit der Wechsel zum Interaktionsmodell offensichtlich.

Die heiligen Orte entlang der Trassen und Wege können als eine Art Merkorte betrachtet werden, die die Regeln, Normen und Tabus des Interaktionsmodells immer wieder ins Gedächtnis rufen. Sie halten das Interaktionsmodell im Bewusstsein wach und sensibilisieren für Deutungen nach diesem Modell. Kurz, trifft ein Mensch auf seiner Reise auf einen solchen Ort, stellt sich in ihm das Bedürfnis ein, die Perspektive des Interaktionsmodells einzunehmen. Dann zelebriert er ein kleines Ritual und wird daran erinnert, wie er sich in der ihn umgebenden Wildnis zu verhalten hat, um den Ortsherren zu gefallen.

Nicht nur bestimmte Orte, sondern auch bestimmte Tage im Jahr können mit dem Interaktionsmodell verbunden sein und einen Wechsel in dasselbe provozieren. Einige Tyva, mit denen ich mich unterhielt, richteten sich ganz oder teilweise in verschiedenen Tätigkeiten (wie Einkauf, Haare und Nägel schneiden, Treffen mit Freunden, Reisen etc.) nach einem buddhistisch-astrologischen Kalender, der für jeden Tag des Jahres genaue Angaben darüber macht, welche Tätigkeiten günstige oder ungünstige Folgen haben können. Diejenigen Tyva, die den Angaben eines solchen Kalenders sporadisch oder regelmäßig folgen, sehen ihr Schicksal und ihr Befinden in direkter Abhängigkeit von der Einhaltung der Vorgaben dieses Kalenders. Ein bestimmter Tag fordert ein bestimmtes Verhalten.

Bestimmte Tage im Jahr sind Festen und Ritualen vorbehalten. In diesen Fällen führt der Zeitpunkt zu einem Wechsel des Modells der Weltinterpretation. Rückt das Datum eines solchen Festes oder Rituals näher, wird das Interaktionsmodell zum beherrschenden Deutungsschema für vieles, was das Leben der Menschen prägt.

Als Beispiel dafür soll uns ein Fest dienen, das auf einen russischen Brauch zurückgeht, aber durch tyvanische Inhalte angereichert wurde:

In der Nacht vom 06.07. zum 07.07.2005 erlebte ich mit Freunden die Sommersonnenwendfeier.

Wir gingen gegen 23.00 Uhr zu einer sauberen Stelle des Kaa-Chem, einem Zufluss zum Ulug Chem (Jenissee). Dort entzündeten wir ein Feuer, grillten, aßen und tranken. Nach 24.00 Uhr gingen wir ins Wasser, wuschen uns und übersprangen schließlich das Feuer.

Am 07.07.2005, dem Tag nach der Sommersonnenwende, hatte ich noch einige Erlebnisse. Auf dem Weg ins Internet-Café sah ich, wie vor allem Jugendliche und Kinder andere Passanten mit Wasser bespritzten und sich gegenseitig mit Luftballons bewarfen, die mit Wasser gefüllt waren. Man erklärte mir, das Wasser sei an diesem Tag reinigend, heilsam und förderlich für die Schönheit. Es handele sich um ein Sommersonnenwende-Ritual. Das Ritual heißt *Праздник Ивана купалы* (das Fest: man hat Ivan gebadet).

Die Erklärung für dieses Spektakel, an dem vor allem Jugendliche ihre Freude zu haben schienen, besteht in den Energien, die man der Natur und damit auch dem Wasser in der Zeit der Sommersonnenwende zuspricht. Diese stehen wiederum mit der Konstellation der Gestirne im Zusammenhang. Meine Freunde erklärten mir, dass Wasser in dieser Zeit – vor allem aber in der Nacht zwischen dem 06.07. und 07.07. – heilsame und Schönheit fördernde Kräfte besitzt. Denn Wasser überträgt besonders gut die Energien und Kräfte der Natur. Es ist ein Medium. Deshalb solle man in dieser Nacht unbedingt baden. Man braucht dafür aber keine der vielen Heilquellen Tyvas aufzusuchen, denn jedes Wasser trägt in dieser Zeit maximale Energien in sich. Das nachträgliche Überspringen des Feuers hatte zudem reinigende Wirkung.

Auch das gegenseitige Übergießen mit Wasser folgt diesem Gedanken. Es ist ein Wunsch und ein Geschenk, das man sich gegenseitig gibt. Man übergießt sich und andere mit Wasser und schenkt sich damit Gesundheit und Schönheit, die aus den Kräften des Wassers und der Natur zu dieser Zeit hervorgehen. Der Mensch nutzt Energien der Natur, indem er dafür sorgt, dass er selbst und andere damit in Berührung kommen. Was an anderen Tagen lautet Protest auslösen würde, ist an diesem Tag erwünscht. Der Spaß ist bei diesem Ritual inbegriffen.

So tritt der Mensch am Tage der Sommersonnenwende mit mindestens zwei Subjekten in Interaktion, nämlich mit den besonderen Energien und Kräften der Natur und des Wassers.

Die Sommersonnenwende ereignet sich nur einmal im Jahr. Doch ganzjährig gibt es in Tyva eine Vielzahl an Heilquellen, die von vielen Tyva – auch Atheisten – mit oder ohne Begleitung eines Schamanen aufgesucht werden. Diese Quellen sind für viele Tyva nicht etwa gesundheitsfördernd durch die chemische Zusammensetzung ihres

Wassers, sondern Energieträger. Deshalb schreiben die Tyva gerade den Quellen die stärkste Wirksamkeit zu, die weit entfernt von menschlichen Siedlungsgebieten in der Wildnis liegen. Dazu kommt, dass man sie zu bestimmten Zeiten des Jahres bevorzugt aufsucht, besonders im Herbst, der goldenen Jahreszeit (September-Oktober). Denn das Wasser reift nur zu bestimmten Zeiten. Wie die Früchte in der Reife ihren Geschmack entfalten, so entfalten die Quellen in der Reife ein Maximum an Heilkraft. Ist die Zeit der Reife des Wassers herangekommen, dann wenden sich diejenigen Tyva, die regelmäßig Heilquellen aufsuchen, gehäuft dem Interaktionsmodell zu.

Tyva, die eine Quelle aufsuchen, beginnen die Interaktion mit einem kleinen Opferritual, in dessen Verlauf sie ihren Herrengeist um Genesung bitten und die zu heilende Krankheit ansprechen. Sie opfern Nahrungsmittel, hängen Stoffstreifen an die Bäume und Sträucher in der Umgebung und übergießen sich schließlich mit dem Wasser, waschen sich damit oder trinken davon. Die Heilung vollziehen einerseits die Kräfte und Energien der Natur, die durch das Wasser übertragen werden, und andererseits der Herrengeist der Quelle (*aržaan éézí*). Er muss mittels des Opferrituals positiv gestimmt werden und die Kräfte der Quelle für die Heilung zur Verfügung stellen. Der Herrengeist der Quelle entscheidet, ob die Behandlung des Kranken Erfolg haben wird. Seine oder ihre Bereitwilligkeit aber hängt – nach Aussage meiner Gesprächspartner – von dem Lebensstil und den Taten dessen ab, der sich heilen lassen will. So ist das Aufsuchen einer Quelle durch einen Tyva als eine Interaktion zwischen verschiedenen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten zu sehen. Wie Folgendes Beispiel zeigt, können bei einer Heilung an einer Quelle sechs Parteien beteiligt sein: der Patient, ein Schamane oder eine Schamanin, der Herrengeist der Quelle, das Medium Wasser, die Kräfte und Energien des Ortes (Natur bzw. Wildnis) sowie die Zeit als Faktor für die Reife des Wassers.

Y 5

Gesprächspartnerin (54J., Schamanin und Lehrerin, Kyzyl) erzählte am 01.11.2004 in Kyzyl über eine Heilung an einer Quelle:

Einmal kam eine Frau zu mir und bat mich um Hilfe: „Seht, man will mein Bein amputieren. Der Arzt aber ist nach Moskau zu einer Konferenz gefahren. Das Bein schmerzt jeden Tag.“ Ich überlegte, ob ich bei einem Schamanenbaum oder bei einem „Reichen Baum“ um Kraft [für sie] bitten sollte. Dann kam ich auf den Gedanken, beim Herrn einer Quelle Kraft zu erbitten. Wir fuhren zu einer Quelle, und ich führte das Ritual „Weihe der Quelle“ durch. Dabei ging ich folgendermaßen vor: Ich baute eine Herdstelle und schichtete Holz auf. Auf das Holz legte ich Wacholder, Butterschmalz, Milch, Tee, Sahne, Trockenquark, Käse, Getreide und grobes tyvanisches Mehl. Meine Klientin setzte ich in die Nähe des Feuers neben die Quelle. Während des Rituals sang ich Segenssprüche und bat beim Herrn des Gewässers um Hilfe, dass sie genese. Nach einem Jahr traf ich sie auf der Straße wieder. Ich sah sie sehr vergnügt. Nun sind schon

fünf oder sechs Jahre vergangen, und sie fühlt sich gut. Sie gab mir darauf ihre Adresse. Seht, so heilt der Herr eines Gewässers.

[Die Schamanin ergänzte allgemein zu Quellen:] Sie fließen unterirdisch und strömen aus der Erde. Von dort hat die Quelle ihre große Kraft, und sie hat Verbindung zum Kosmos an der Stelle, an der sie sich [mit ihm] verbindet [das heißt, aus der Erde tritt]. Deshalb ist der Herrengeist einer Quelle sehr stark.

Neben der Situation, dem Ort und der Zeit kann auch das Gegenüber d.h. der Gesprächspartner den Wechsel der Weltinterpretation auslösen. Besonders auffällig ist dies bei dem Eindruck, den Schamanen bei religiösen Laien hinterlassen:

So geschah es auf unserer Reise in das Süt Chöl Gebiet im Juli des Jahres 2004 mit den bereits erwähnten vier Schamanengeschwistern. Für einige Tage waren wir zu Gast bei Verwandten der Schamanen. Die Männer der Familie und einige Bekannte und Verwandte waren bei unserer Ankunft gerade mit dem Bau eines Holzhauses beschäftigt und planten das Fällen von Bäumen. Dazu mussten die Hausbauer nur in die nahe gelegene Taiga gehen, die Bäume absägen und mit Pferden und einiger Mühe eine kurze Strecke aus dem Wald schleppen. Genau das wollten sie auch tun, bis die vier Schamanengeschwister auf das Vorhaben aufmerksam wurden.

Nachdem sie sich mit den Hausbauern ausgetauscht hatten, änderten sich plötzlich deren Pläne. Das Fällen der Bäume wurde verschoben, um ein aufwendiges Opfer- und Bitritual für den Herrengeist der Taiga sowie für die zu fällenden Bäume durchzuführen. Dieses fand an einem verregneten Tag unter Leitung der Schamanen in der Taiga statt.

Nach dem Ritual fragte ich die Verwandten der Schamanen, inwieweit sie sich in ihrem Alltag an die Regeln des Interaktionsmodells halten. Ich wollte herausfinden, wie selbstverständlich es für unsere Gastgeber ist, vor dem Fällen von Bäumen, dem Sammeln von Beeren und Kräutern sowie vor der Jagd ein Ritual für die Herren der Taiga durchzuführen. Das Ergebnis meiner Befragung passte zu meinen Erfahrungen, die ich in anderen Regionen gemacht hatte. Es ist – so erklärten meine Gesprächspartner – für sie keineswegs selbstverständlich, vor jedem Eingriff in die Natur ein aufwendiges Ritual durchzuführen. Sie befolgten diese Norm des Interaktionsmodells nur selten. Dennoch wüssten Sie, dass sie sich damit gegenüber ihrer Tradition und gegenüber den Herrengeistern falsch verhielten.

Ich gewann im Gespräch mit unseren Gastgebern den Eindruck, dass es ihnen bei der Durchführung von Ritualen um ein sinnvolles Maß ging. Vor jeder wirtschaftlichen Tätigkeit ein Ritual durchzuführen, hielten sie nicht für angebracht. Es sei zu aufwendig. Rituale würden regelmäßig im Jahresverlauf oder nach negativen Ereignissen durchgeführt, erklärten sie mir. Das Wirtschaften im Weidelager, mit den Herden und mit den Produkten der Viehzucht wurde dagegen pragmatisch gesehen und folgte dem Dominanzmodell. Der Erfolg der Viehzucht hänge von den Menschen ab, die sie betreiben. Eine allzu starke Einbeziehung der Geister sei dabei überflüssig.

Obwohl gerade unsere Gastgeber im Süt Chöl viele zeitgenössische Sagen zu meiner Sammlung beitragen, die gleichnishaft von der Bedeutung achtsamer Interaktion zwischen Menschen und nichtmenschlichen Subjekten erzählten, wollten sie sich nicht in ihrem gesamten Alltag den Normen und Regeln des Interaktionsmodells unterordnen. Stattdessen suchten sie nach einem *sinnvollen Kompromiss* zwischen Dominanz- und Interaktionsmodell. Der harte Arbeitsalltag der Nomaden erlaubt es nicht, permanent in Interaktion mit Geistern zu treten. Rituale müssen zwar durchgeführt werden, aber einige wenige Rituale im Jahresverlauf reichen aus, um den Verpflichtungen des Interaktionsmodells gerecht zu werden.

Unsere Gastgeber wiesen darauf hin, dass sie das Opfer- und Bittritual vor allem auf Grund der Anwesenheit der Schamanengeschwister durchgeführt hätten. Die Schamanengeschwister erfüllten in der beschriebenen Situation die Funktion, an die achtsame Interaktion zu erinnern und einen Wechsel zum Interaktionsmodell herbeizuführen. Die Schamanen erklärten uns und ihren Verwandten, man dürfe die Taiga nicht ohne Einwilligung der Herrengeister plündern. Tue man es doch, so ziehe man gefährliche Strafen dieser Wächter der Natur auf sich. Unsere Gastgeber folgten den Vorgaben der Schamanen, wobei sie wussten, dass sie nach deren Abreise auf weitere Rituale verzichten würden. Die Anwesenheit der Schamanen hatte also zu einem Wechsel des Modells der Weltinterpretation geführt, dem unsere Gastgeber folgten, obwohl sie ihn nicht für unbedingt notwendig hielten.

Die Tyva, denen ich begegnete, ignorierten das Interaktionsmodell gern. Das Dominanzmodell ermöglicht, die Aktivitäten des Tages nur mit dem unbedingt nötigen Aufwand anzugehen und abzuschließen. Um Bäume zu fällen, benötigt man Wald, Werkzeug und Erfahrungen im Fällen, Bearbeiten und Transportieren der Bäume. Die Auseinandersetzung damit, ob es sich bei Bäumen um nichtmenschliche Subjekte handelt oder ob das Fällen im Zusammenhang mit den Herren der Taiga geschehen werden muss, wird häufig nicht geführt. Und die Durchführung von aufwendigen Rituale kostet zusätzliche Anstrengungen, auf die die meisten Tyva in ihrem arbeitsreichen Alltag gern verzichten.

Das Leid auslösende Moment des spontanen Wechsels zum Interaktionsmodell

Das Dominanzmodell zieht Schwierigkeiten nach sich, die vielfältig in der Öffentlichkeit diskutiert werden. Dazu gehören die rücksichtslose Ausbeutung der Natur, die Umweltzerstörung sowie die Misshandlung von Tieren.

Aber auch das Interaktionsmodell kann für Menschen zum Problem werden, besonders dann, wenn es zu zwischenmenschlichen Spannungen, psychischem Druck oder sozialer Isolation führt.

1997 lernte ich in einer tywanischen Kooperative einen jungen Mann kennen. Er galt als erfolgreicher Jäger und begabter Orakelkenner, wurde aber gleichzeitig als Mensch nicht angenommen. Die Menschen in seiner Umgebung hielten ihn für sonderbar und verrückt. Sie suchten die Ursachen für seine Abnormalität in den Energien der Wildnis, denen er als Jäger in der Taiga permanent ausgesetzt war. Er sei ein Freund der Herren der Taiga, sagte man. Deshalb habe er solch überdurchschnittliches Jagdglück. Deshalb sei er aber auch für seine Mitmenschen gefährlich. Außerdem sei er vollgetankt mit Energien der Wildnis. Daher kämen seine besonderen Fähigkeiten in der Orakelkunst. Aber er würde mit seinen teilweise mehrmonatigen Jagdausflügen übertreiben. Die Energien der Wildnis hätten ihm bereits den Verstand getrübt und den Geist verwirrt. Er sei phasenweise völlig unzurechnungsfähig, erklärte man mir die spürbare Ablehnung des jungen Mannes. Dass er – ebenfalls aus diesen Gründen – keine Frau fand und keine Familie gründen konnte und damit auch keine eigene Jurte und keine Herden besaß, verstärkte seine Ausgrenzung. Seine soziale Isolation, die Missachtung durch die Mitmenschen und deren Gerede über ihn ertrug er nicht, weshalb er vor Jahren immer stärker dem Alkohol zugesprochen hatte und bald in Abhängigkeit geraten war. Dann hörte er für mehrere Jahre mit dem Trinken auf und bemühte sich, ein anerkanntes Mitglied der Gesellschaft zu werden. Er brachte sich verschiedene Handwerke bei und versuchte mit seiner Kunst, bei Viehzüchtern zu dienen und auf diese Weise Unterkunft und Nahrung in den Wintermonaten zu bekommen, während er im Sommer weiter für lange Zeiträume auf die Jagd in die Taiga ging. Als ich ihn 2005 das letzte Mal traf, hatte sich jedoch seine Situation kaum geändert.

Das Beispiel des Jägers zeigt, wie das Interaktionsmodell zwischenmenschliche Spannungen, Mobbing und soziale Ausgrenzung verursachen kann. Die positiven Eigenschaften, die man dem jungen Mann zusprach (*ein erfolgreicher Jäger und Orakelkenner zu sein*), wurden gleichzeitig mit seiner Absonderlichkeit in Verbindung gebracht. Grund für das alles waren seine langen Aufenthalte in der Taiga. Die Taiga ist als Wildnis aufgeladen mit Energien, die der Mensch einerseits in Maßen braucht, weil sie ihn gesund und kräftig halten und die dem Jäger zu seiner besonderen Fähigkeit als Orakelkenner verhalfen, die aber gleichzeitig in zu großen Mengen genossen den Verstand verwirren können. Genau dieses Phänomen bemerkten die Mitmenschen bei dem Jäger. Sie schlossen ihn als Sonderling aus ihrer Gemeinschaft aus und trieben ihn in die Einsamkeit.

Den Ausschluss einer Person aus der Gemeinschaft aufgrund eines Wechsels zum Interaktionsmodell beobachtete ich mehrfach. Hier ein besonders detailliertes Beispiel:

Eine tywanische Bekannte, Ina,¹²⁰ war seit ihrem 24. Lebensjahr (Mitte der 80er Jahre) verheiratet. Sie hatte ihren zukünftigen Mann beim Studium in St. Peters-

¹²⁰ Alle Namen wurden geändert.

burg kennengelernt. Sie bekam zwei Kinder und befand ihr Leben als sehr glücklich. Ina ist mit einigen ihrer ehemaligen tyvanischen Kommilitoninnen bis heute eng befreundet. Eine der Freundinnen aus ihrer Studienzeit, Aljona, lernte ich 1995 kennen. Sie war nicht verheiratet, hatte aber Kinder. Neun Jahre lebte sie mit einem Mann zusammen, dann zerbrach die Partnerschaft und seither wechselten ihre Beziehungen recht häufig.

Dann veränderte sich das Verhältnis zwischen den beiden Frauen. An einem Abend im Herbst des Jahres 2004 lud Ina ihre Freundin Aljona sowie ihre eigene Schwester ein. Im Verlauf des Abends erzählte Ina ihrer Freundin, dass der Mann ihrer Schwester als Soldat eingezogen und in den Kaukasus geschickt worden war, wo zu dieser Zeit Krieg mit tschetschenischen Separatisten herrschte. Die Schwester Inas reagierte auf die Erzählung sehr zornig. Sie fuhr Ina an, dass Aljona die Probleme mit ihrem Mann nicht wissen müsse. Gleichzeitig weigerte sie sich, ihre schroffe Reaktion Aljona gegenüber zu begründen. Ihre Reaktion war umso seltsamer, als es in Tyva üblich ist, bei Festen und Feierlichkeiten gemeinsam auf das Leben und die gesunde Heimkehr der Soldaten anzustoßen. Ina und Aljona versuchten, sie zu beruhigen, doch über den Abend war Streit bis zur Verabschiedung gekommen.

In einem Gespräch mit mir klagte Aljona über das Verhalten der Schwester Inas. Sie sagte, dass diese vermute, Aljona hätte durch Neid den Tod des Mannes einer Freundin verursacht. Dieser war vor einigen Jahren durch einen Verkehrsunfall ums Leben gekommen. In ihrem Freundeskreis rede man schon länger darüber, dass Aljona darunter leide, nie geheiratet zu haben. Man unterstelle ihr, sie sei neidisch auf glückliche Ehen und besonders neidisch sei sie auf diejenige gewesen, in der es den Todesfall gegeben hatte. Neid kann nach Ansicht der Tyva zerstörerisch auf das wirken, was ihn hervorruft. Nach dieser Ansicht war Aljonas Neid die Ursache für die Zerstörung des Glücks anderer gewesen. Die Schwester Inas hatte also befürchtet, dass der Neid Aljonas auch ihrem Mann Unglück bringen werde oder ihn sogar das Leben kosten könne. Aljona litt sehr unter diesen Vorwürfen. Sie beteuerte deshalb, sie sei glücklich mit ihrem Leben und habe keinen Grund zu Neid. Sie würde auch keinen Schadenszauber betreiben. Niemand hätte je gesehen, dass sie mit Mitteln der Hexerei oder Zauberei versucht hätte, anderen Schaden zuzufügen.

Die Situation Aljonas in ihrem Freundeskreis verschlechterte sich zunehmend. Inas Schwester hatte große Sorge darüber, dass ihrem Mann etwas zustoßen könne. Sie sprach viel davon und schien nun nach und nach auch Ina davon zu überzeugen, dass Aljonas Neid eine echte Gefahr darstelle. Das Gerede nahm zu, und Ina begann plötzlich, ihre beste Freundin Aljona offen deswegen zu beschuldigen. Als Folge des zunehmenden Geredes brachen einige Freundinnen den Kontakt zu Aljona ab. Um sich vor ihrem gefährlichen Neid zu schützen, wurde sie zunehmend gemieden. Bei Begegnungen auf der Straße verweigerten ihr Ina und einige andere ehemalige Freundinnen den Gruß. Aljona fühlte sich ohnmächtig dem Tratsch und Klatsch ausgesetzt und hatte keine Möglichkeit, sich dagegen zu wehren. Ihr soziales Netzwerk wurde empfindlich gestört. Die

Situation zog ihr den Boden unter den Füßen weg und stürzte sie in eine tiefe Krise. Es ging ihr sichtbar schlecht.

Dieser Zustand währte mehrere Monate. Danach schien sich die Situation beruhigt zu haben. Aljona berichtete bei einem Telefonat, sie hätte nach und nach wieder Kontakt zu ihren Freundinnen aufgenommen. Besonders Ina und sie hätten sich ausgesprochen und einander verziehen. Bald besuchten sie sich wieder regelmäßig. Aljona erklärte mir jedoch, sie habe oft Angst, dass der Vorwurf über ihren angeblich gefährlichen Neid wieder ein Thema unter ihren Freundinnen werden könnte.

Aljona wurde in diesem Beispiel Opfer eines Gerüchtes, das aus dem Interaktionsmodell heraus begründet wurde und bei einigen Beteiligten so starke Emotionen hervorrief, dass sie ihr Verhalten gegenüber Aljona änderten. Die Angst vor ihrem angeblich gefährlichen Neid, der Glück zerstöre und sogar töten könne, führte zu einem totalen Vertrauensverlust gegenüber Aljona. Einige Freundinnen brachen zu ihrer Sicherheit jeden Kontakt zu ihr ab. Auslöser des spontanen Wechsels zum Interaktionsmodell war die Sorge von Inas Schwester um ihren Mann, der in den Tschetschenienkrieg abkommandiert worden war und sich daher in Gefahr befand. Die angespannte, sehr emotionale Situation, unter der Aljona litt, löste sich jedoch nach einiger Zeit wieder. Es schien, als würde in die Diskussion Vernunft einkehren, als Ina und Aljona sich aussprachen. Aljonas Familienverhältnisse und die Tatsache, dass sie nie verheiratet gewesen war, spielten nun keine wesentliche Rolle mehr. Das Interaktionsmodell verlor an Bedeutung, so dass sich allmählich wieder „normale“ Verhältnisse einstellten und Aljona in ihren Freundeskreis zurückkehren konnte.

In dem geschilderten Fall tritt deutlich die Tragik zu Tage, die in zwischenmenschliche Beziehungen eintritt, wenn Personen zu Opfern negativer Deutungen aus dem Interaktionsmodell werden. Die Vorwürfe, die in solchen Fällen erhoben werden, sind zwar nicht beweisbar, aber auch nicht widerlegbar. Die Opfer werden stark emotionalisierenden Gerüchten, Klatsch und Tratsch ausgesetzt. Meist werden mit ihnen Gefahren in Verbindung gebracht, die den sozialen Kontext und die Beziehungen der Opfer zu ihren Mitmenschen empfindlich stören. Folgen sind öffentliche Ächtung, Ausgrenzung und soziale Isolation. Die Betroffenen leiden unter den (Vor-)Urteilen ihres sozialen Umfeldes und finden häufig keinen Weg, sich diesen Umständen zu entziehen.

Der strategische Wechsel der Weltinterpretation durch Laien

Ob die Beispiele des Wechsels der Weltinterpretation in den vorangegangenen Kapiteln eher bewusst oder unbewusst geschahen, ist schwer zu prüfen. Dennoch lassen sich bewusst und strategisch eingesetzte Veränderungen der angewandten Welt-

interpretation in der Argumentation vieler Tyva feststellen. Sie zeigen sich bei der Interpretation ihrer Erlebnisse, bei der Erklärung ihres Handelns und beim Handeln und Verhalten selbst.

Vor allem in den Jahren 1995 und 1997 erlebte ich, wie viele religiöse Laien Informationen über das Interaktionsmodell zurückhielten. Die Erfahrungen, welche ich im Laufe meiner ersten Begegnungen mit den Tyva machte, zeigten mir, dass viele es vorzogen, sich in ihren Äußerungen gegenüber Fremden ausschließlich zum Atheismus oder – wenn schon zur Religion – dann nur zum Buddhismus zu bekennen. Vor allem gegenüber Fremden passten sie ihre Interpretationen des Erlebten dem Dominanzmodell an. Das heißt, sie versuchten strategisch, sich allein zum Dominanzmodell zu bekennen. Mit Sicherheit spielen hier die Erfahrungen eine Rolle, die allen Völkern der Sowjetunion gemeinsam sind, die Abwertung der autochthonen Religionen bis hin zur Verfolgung und Ermordung religiös aktiver Menschen. Das Programm der Kommunistischen Partei diktierte eine Entwicklung der noch feudalen Strukturen hin zur Sowjetgesellschaft, in der Entwicklungsdifferenzen zwischen den verschiedenen Völkern, aber auch die Klassengesellschaft aufgehoben werden sollte. Spätestens seit der Angliederung Tyvas an die Sowjetunion (1944) wurde die Rückständigkeit des mit Magie, Aberglaube und Zauberei in Verbindung gebrachten animistischen und buddhistischen Glaubens propagiert. Religion, und sei es Volksreligion, galt als eines der wesentlichen Hindernisse auf dem Weg zu einer „besseren“, sozialistischen und später kommunistischen Gesellschaftsform. Sie manifestierte und legitimierte Unterschiede zwischen den Mitgliedern verschiedener sozialer Schichten, zwischen der Macht der politischen und wirtschaftlichen Eliten (Feudalherren bzw. Klanoberhäupter) und der Ohnmacht des einfachen Volkes. In Tyva wurde zu dieser Zeit der Begriff *Araten* zu einem politischen Kampfbegriff für die Angehörigen des einfachen Volkes oder der von den Feudalherren unterdrückten und ausgebeuteten untersten Klasse der Nomadengesellschaft. Auf diese Weise politisch aufgewertet, fand der Begriff *Araten* Eingang in einen der ersten in tyvanischer Sprache geschriebenen Romane. Für das autobiografische Werk: *Das Wort des Arat* (dt. Toka 1951) erhielt sein Autor, Saltschak Toka, 1950 den Stalpreis.

Noch in den Jahren 1995 und 1997 waren in den Argumentationen meiner Gesprächspartner die rhetorischen Normen der kommunistischen Partei spürbar. Kritik, Verfolgung, Schulbildung und jahrelange Umbildungsmaßnahmen hatten eine äußerliche Abwendung vieler Tyva von ihrer religiösen Weltinterpretation bewirkt. Blieben sie in Gedanken dem Interaktionsmodell treu, dann erlaubten sie sich entsprechende Deutungen nur hinter vorgehaltener Hand. In der Phase des sowjetischen Tyvas kam es daher zur Herausbildung einer religiösen Praxis, die ich hier – nach Streck (2007) – als stille Religion¹²¹ bezeichnen möchte. Sie war durch Schamanenséancen ohne Trommel und Schamanenkleidung gekennzeichnet und

¹²¹ Unter anderem dem Phänomen des Verbergens von Kulturelementen widmet sich der Sammelband: *Die gezeigte und die verborgene Kultur*, herausgegeben von B. Streck (2007).

verzichtete auf die öffentliche Kennzeichnung heiliger Orte. Die stille Religion hatte in dieser Form die Funktion, entsprechend der religiösen Normen die Interaktionen aufrechtzuerhalten und damit einen Kollaps des Netzwerkes menschlicher und nichtmenschlicher Subjekte zu verhindern. Gleichzeitig sollte sie ihre Träger vor dem Zugriff der politischen Macht schützen. Ich nehme an, dass viele Tyva der Sowjetzeit, die nicht in der Lage waren, sich von religiösem Denken und Handeln zu distanzieren, die Zwiespältigkeit von „außen“ und „innen“, von einem öffentlichen Bekenntnis zum Dominanzmodell und einem privat praktizierten zum Interaktionsmodell, bewusst lebten.

Erst nach der Jahrtausendwende verbreiteten sich wieder die Symbole der Religionen im öffentlichen Leben der Tyva. Seit meiner ersten Forschungsreise in die südsibirische Republik (1995) nahm ich eine Steigerung der öffentlichen Religiosität wahr. Doch erst ab dem Jahr 2004 gelang es mir, zahlreiche Bekenntnisse meiner Gesprächspartner zu ihrer religiösen Weltinterpretation aufzuzeichnen.

Dazu ein Beispiel: 1997 lernte ich in Mugur Aksy eine Frau kennen, in deren Haushalt ich mehrere Monate lebte. Damals zeigte sie sich mir gegenüber als überzeugte Atheistin, die die „tyvanische Tradition“ als längst überholt betrachtete. Ihre Überzeugung war so stark, dass sie sich trotz meiner Bitten weigerte, tyvanische Texte für mich zu korrigieren, die ich über das Interaktionsmodell gesammelt hatte. Sie lehnte die Korrektur mit der Begründung ab, was sie in meinem Heft gelesen hätte, sei alles Unsinn und nicht wert, es zu sammeln und zu verbreiten. Im Gegenteil, sie sei froh, dass ihr Volk diese Art der Weltinterpretation überwunden hätte. 2004 erzählten mir ihre Töchter folgende „Wahre Begebenheit“, die sie selbst ihren Töchtern weitergegeben hatte und die ein Beweis dafür ist, dass sie 1997 ihre eigenen religiösen Ansichten bewusst geleugnet und so vor mir verborgen hatte.

NA 12

Drei Gesprächspartnerinnen (34J., Ärztin, Moskau; 30J., Händlerin, Kyzyl und 27J., Systemadministrator in der Rayonverwaltung in Mugur Aksy) erzählten mir am 24.08.2004 in Mugur Aksy (Möngün Tajga) folgendes Erlebnis ihrer Mutter mit einem Tajga-éézi:

Als [in der Sowjetzeit] unsere Mutter in der Bibliothek arbeitete, sollten vom Ministerium in Kyzyl Kontrollen durchgeführt werden, und dazu sollte eine Kommission kommen. Man empfand sie als lästig [man ärgerte sich]. Mit den Kollegen, die mit ihr zusammenarbeiteten, ging sie deshalb zu einem feuchten Flussufer, und sie begannen, dort Blumen abzureißen. Nachdem sie die Blumen abgerissen hatten, verschlechterte sich das Wetter. Es regnete und Sturm kam auf. So konnten die Flugzeuge nicht landen, und die Kommission konnte nicht aussteigen. Weil sie Blumen abgerissen hatten, ist der Herrengeist der Möngün Tajga zornig geworden.

Die Erzählung scheint einerseits eine Antwort auf die Religionsfeindlichkeit der kommunistischen Eliten zu sein. Die Ironie besteht darin, dass Letztere mit Waffen geschlagen wurden, an die sie selbst nicht glaubten. Zum Zweiten scheint die Erzählung darauf hinzuweisen, dass es Handeln und Deuten nach Vorbild des Interaktionsmodells auch in sowjetischer Zeit gegeben hat. Die Erzählung weist sie darauf hin, dass der ironisch erzählte Tabubruch den Frauen half, die Überprüfung durch die Kommission zu verhindern. Die Bibliothekarinnen rissen Blumen ab und verstießen so bewusst und strategisch gegen die Normen, die dem Menschen von den Herrengeistern auferlegt sind, nämlich nichts in der Natur zu zerstören. So forderten sie eine Reaktion des Herrengeistes der Möngün Tajga heraus. Dessen Rache (schlechtes Wetter) hinderte das Flugzeug der Kommission zu landen. Dieser heimliche Sieg der Interaktionen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten über das importierte kommunistische Dominanzmodell wird bei jeder Erzählung „Wahrer Begebenheiten“, die auf Ereignisse in der Sowjetzeit anspielen, von Erzählern und Zuhörern enthusiastisch gefeiert.

Der professionelle Wechsel als Instrument der Schamanen

Schamanen sind professionell Bekennende zum Interaktionsmodell. Sie präsentieren sich und ihre Aufgaben aus seiner Perspektive und schöpfen ihre Legitimation aus ihm. Schamanen dürfen das Interaktionsmodell nicht leugnen, ansonsten würden sie sich selbst und ihre Funktion in der tyvanischen Gesellschaft in Frage stellen. Auf Zweifel am Interaktionsmodell reagieren sie deshalb auch häufig zornig.

Die Schamanen von heute kämpfen um einen stärkeren Einfluss dieses Modells auf die tyvanische Lebensweise. Dabei lässt sich besonders gut ihr kreativer Einfluss auf die Inhalte des Interaktionsmodells beobachten, mit dem sie das Interaktionsmodell gegegartauglich machen und erhalten. Die praktizierenden Schamanen schaffen nicht nur neue Rituale und rituelle Praktiken, die sie zusammen mit ihren Diensten den religiösen Laien anbieten, sie schöpfen auch neue Deutungen, mit denen sie wiederum für eine stärkere Verbreitung des Interaktionsmodells werben. Mit ihren Neuerungen reagieren sie ganz konkret auf die Bedürfnisse der aktuellen Lebenssituation in Tyva und passen so die uralte Tradition des Schamanismus als Teil des Interaktionsmodells an diese an.

Trotz ihres Bekenntnisses zum Interaktionsmodell sind Schamanen von Berufs wegen von einem permanenten professionellen Wechsel der Modelle betroffen. Denn die heutigen Schamanen verkaufen ihre Vermittlungsfähigkeit und damit auch ihre Interaktionsfähigkeit zwischen menschlichen- und nichtmenschlichen Subjekten. Das Markt orientierte Wirtschaften der heutigen Schamanen, dessen Erfolg nicht unwesentlich von ihren Managementfähigkeiten abhängt, ist auch von dem Wunsch

getragen, mittels der Schamanentätigkeit ein Auskommen zu finden und soziales Prestige zu erlangen. Viele Schamanen scheinen sich und ihre Familien vorwiegend über diesen Beruf zu finanzieren. Mit dieser neuen Qualität des Schamanenberufes scheint die Tätigkeit des Schamanierens so stark vom Dominanzmodell geprägt, dass viele Laien darin einen Widerspruch zum Interaktionsmodell sehen. Als Beispiel möchte ich einen Einblick in eine Schamanenambulanz geben:

2004/05 arbeiteten die meisten Schamanen Tyvas zeitweilig oder permanent in den drei Schamanenambulanzen „Düngür“ (Trommel), „Tos déér“ (Neun Himmel) und „Adyg èéren“ (Bären Partnergeist) in Kyzyl oder in einer weiteren Ambulanz in West-Tyva (Ak Dovurak), wo sie Klienten gegen ein festgesetztes Entgelt behandelten. Noch 1995 und 1997 pendelte die Mehrheit der Schamanen zwischen ihren Heimatgebieten, wo sie häufig zusätzlich Viehzucht betrieben, und der Schamanenambulanz, wo sie mehrere Wochen oder Monate im Jahr tätig waren und einen Großteil ihres Einkommens verdienten. 2004/05 hatten sich bereits wesentlich mehr Schamanen in Kyzyl niedergelassen und die Betreuung der Herden an Verwandte oder Nachkommen abgegeben. In der Tendenz verlassen die Schamanen ihre Heimatgebiete und ziehen in die Hauptstadt, um diesem lukrativen Gewerbe vollberuflich nachzugehen.

Eine Schamanenambulanz lässt sich mit einem Ärztehaus vergleichen. Es gibt eine Vorzimmerdame, welche die Klienten nach ihren Wünschen befragt, ihnen den gewünschten Schamanen vermittelt und das Honorar kassiert. Bis Klienten zu dem behandelnden Schamanen vorgelassen werden, können sie in einem Warterraum Platz nehmen. Die Schamanen mieten einen Behandlungsraum, wo sie die bestellten Beratungen, Behandlungen oder Rituale durchführen. Publikum ist dabei nicht vorgesehen und wird auch nicht gern zugelassen. Es gibt teure und billigere Schamanen, je nach dem wie sehr sie von Klienten nachgefragt werden. Von ihren Einnahmen zahlen die Schamanen einen festgelegten Anteil an die Angestellten und Miete an die Besitzer der Ambulanz.

Die Veränderung der schamanischen Praxis wird von Laien nicht kritiklos hingenommen. Historische Quellen und heutige Laien in Tyva sind sich darin einig, dass der „wahre“ Schamane bei Nacht arbeitet, in der aktivsten Zeit der Geister. An diese Vorgabe halten sich aber nicht die Öffnungszeiten der Ambulanzen. Wichtig für das Gelingen einer Séance sei auch das Publikum, dass emotional teilnehmend das Geschehen begleiten sollte, das aber aus den Schamanenambulanzen ausgeschlossen ist. Darüber hinaus verfolgen Laien auch einige zur heutigen Schamanentätigkeit gehörige Strategien kritisch, wie Werbung, internationale Netzwerkarbeit, Management, Herstellung und Handel mit Devotionalien. All das erscheint stark vom Dominanzmodell geprägt. Es dient dem finanziellen Gewinn, den ein Schamane aus seiner Tätigkeit zieht. Dass dieser Gewinn nicht gering ist, zeigt sich darin, dass die meisten Schamanen in die Nähe der Schamanenambulanzen ziehen, um vollberuflich diesem einträglichen Gewerbe nachzugehen. Nahezu alle Schamanen, die ich kennen lernte, waren in der Lage, über ihre Schamanentätigkeit sich und ihre Fami-

lien zu ernähren. Die im Vergleich zu anderen Berufen hohen finanziellen Forderungen und Verdienste der Schamanen stoßen auf Einspruch durch religiöse Laien. Im Gegensatz dazu stehen die Überlieferungen über historische Schamanen, die häufig sehr arm waren. Schamanen waren vor 1944 Viehzüchter, wie ihre Klienten, die sie zu Hilfe riefen. Sie hatten am Tage alle Arbeiten der Viehzüchter zu leisten, wie ihre Mitmenschen auch. Bei Nacht hatten sie die zusätzliche und kraftraubende Pflicht, ihre schamanischen Fähigkeiten in den Dienst der Menschen und Geister zu stellen. Daher waren sie oftmals stark belastet. Es war nicht ihr Interesse, Werbung für ihre Künste zu machen, und sie mussten häufig lange gebeten werden, bis sie einwilligten, eine Behandlung durchzuführen. Dazu die Aussage einer Gesprächspartnerin:

SCHA 1

Gesprächspartnerin (43 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 26.09.2004 in Kyzyl über heutige Schamanen:

In der heutigen Zeit verkaufen sich die Schamanen selbst. Sie stellen sich dem einfachen Volk vor, machen Reklame für sich und geben bekannt: „Ich bin ein Schamane, ich kann mit 41 Steinen orakeln, ich kann Menschen heilen, das Haus rituell reinigen und das Totenritual am 49. Tag vollziehen.“ Früher gab es diese Situation nicht. Die Schamanen haben sich selbst nicht herausgestellt, sie haben ihre Gabe verborgen und sich den Leuten nicht erklärt. Das Volk selbst hat gewusst, welche Schamanen echte Schamanen sind. Sie sind selbst zu einem Schamanen gegangen. Wenn es notwendig war, haben sie mit ihm über ihr Problem gesprochen. Sie haben bei ihnen um Hilfe ersucht. Ein echter Schamane ist nicht sofort einverstanden (zu helfen), er wird um seinen Dienst gebeten, überredet. Nur nachdem man ihn lange überredet und gebeten hat, folgt manchmal der Schamane der Einladung.

Für ihre anstrengende Tätigkeit bekamen historische Schamanen nahezu nichts von Wert. Sie wurden nur mit kleinen Geschenken entlohnt, ein Stück Stoff, etwas Fleisch vom Opfertier und andere eher symbolische Gaben. Diese Art der symbolischen Entlohnung hatte einen religiösen Sinn. Damit die „Gabe“ des Schamanen wirksam wird, muss sie durch eine Gegengabe wirksam gemacht werden:

SCHA 2

Gesprächspartnerin (43 J., Ethnologin und Folkloristin, Kyzyl) erzählte am 21.07.2004 in Kyzyl über heutige Schamanen:

Schamanen und Orakelkennern des *chuvaanak* muss man unbedingt „die Hände weiß machen“. Man kann ein kleines Geschenk, Geld, Nahrungsmittel, weiße Speisen und andere Dinge (wie Bücher, Souvenirs, Ohrringe, einen Ring und ähnlichen Schmuck, aber keine sehr teuren Dinge) geben. Man gibt, damit die Worte und Gedanken des Orakelkenners in Erfüllung gehen und damit

schlechte Orakelergebnisse verhindert werden. [In tyvanischer Sprache bezeichnet man dieses Geben als „etwas gut machen“.]

Schamanen, wie sie von religiösen Laien rückblickend (vor 1944) gern erinnert werden, standen im Dienste der Geister. Die Erfüllung ihrer Pflicht erhielt sie bei psychischer und physischer Gesundheit. Verweigerte ein Schamane seine Pflichten, begab er sich in Gefahr, durch seine eigenen Partnegerister mit Unglück, Krankheit oder gar Tod geschlagen zu werden. Die Ursache für das Tätigsein eines Schamanen bestand also in seinem Interesse, sich eine gute Beziehung mit seinen Partnegeristern zu sichern, diese nicht zu erzürnen und seiner Funktion als Vermittler zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten nachzukommen.

Die Motivation vieler Schamanen scheint sich also bei genauem Hinsehen verändert zu haben. Aber auch heute erklären Schamanen, sie seien durch ihre Partnegerister gehalten, ihre Gaben zu nutzen und regelmäßig zu schamanieren. Die Partnegerister, die ihnen die Gabe verliehen hätten, würden über ihre Schamanentätigkeit wachen. Auf Zweifel über ihren Verdienst reagieren Schamanen heute sehr kreativ mit neuen Erklärungen aus Perspektive des Interaktionsmodells. Der Verdienst, als Motivation des Schamanen, wird an das alte Modell angepasst. Eine Schamanin erklärte mir, ihr hohes Einkommen sei der Dank der Partnegerister für ihre Dienste. Sie verriet mir weiter, an der Höhe ihres Verdienstes könne ich ersehen, dass sie sehr mächtige Partnegerister habe und ihre Beziehung zu diesen, dank ihrer unermüdlichen Arbeit, sehr gut sei. Wären ihre Partnegerister mit ihrem Wirken in der Schamanenambulanz nicht einverstanden, dann würde sie auch nicht so viel verdienen. Auf diese Weise ließ sie mir gegenüber keinen Zweifel darüber aufkommen, dass Schamanentätigkeit und Verdienstmöglichkeiten zusammenpassen.

Heute geniert sich kein ein Schamane, seine Gabe in bare Münze umzuwandeln, für sich zu werben und hohe Forderungen zu stellen. Sätze, wie: „Ich brauche Geld. Ich müsste mal wieder arbeiten“, konnte ich ebenso von Schamanen hören, wie die selbstverteidigende Aussage: „Wir müssen auch von etwas leben“, mit der Schamanen auf Kritik aus unberufenem Munde reagieren.

Trotz der Sekundärerklärungen, mit deren Hilfe aktuelle Verhaltensweisen von Schamanen in das historische Interaktionsmodell eingepasst werden, lassen sich viele Aspekte, die heute zum Beruf des Schamanen gehören, auch dem Dominanzmodell zuordnen. Das Management, die Anwerbung von Kunden, die Entlohnung, das Geld, die Nutzung der Räume der Schamanenambulanzen, die Selbstorganisation, der Handel mit Devotionalien und vieles mehr sind stark vom Dominanzmodell geprägt und lassen sich als Gewinn orientiertes Handeln beschreiben. Aspekte des Dominanzmodells scheinen in der zeitgenössischen Schamanentätigkeit das Interaktionsmodell zu durchdringen und zu ergänzen.

Den Wechsel der Interpretationsmodelle vom Abschluss eines mündlichen Vertrages zwischen Klienten und Schamanen bis zu ihrer Verabschiedung zeigt folgendes Beispiel:

Am 03.10.2004 nahm ich an einem Ritual in Mugur Aksy teil. Es handelte sich um den 49. Tag nach dem Tod einer Bekannten. Das Ritual wurde von einem Schamanen geleitet (57 J., Kyzyl). Seine Aufgabe bestand darin, die Seele der Verstorbenen zu bewirken und ihre letzten Worte an ihre Familie zu übermitteln.

An dem Ritual nahmen viele Verwandte und Nachbarn teil. Die Familie der Verstorbenen traf sich bereits eine Woche vor dem Ritual. Es fanden viele Vorbereitungen statt, die alle von den detaillierten Wünschen und Vorgaben geleitet waren, die durch die Verstorbene bereits am 7. Tag nach ihrem Tode in einem Ritual mit demselben Schamanen bekannt gegeben worden waren.

Es wurde eingekauft, die Wohnung wurde gereinigt, Verwandte und Freunde wurden eingeladen, zwei Schafe geschlachtet und in den letzten Tagen vor dem Ritual bereitete man die Festspeisen für die Gäste und die Opfergaben vor. Der Schamane wurde kontaktiert und eingeladen, das Ritual durchzuführen.

Kurz vor dem Ritual begannen die letzten Vorbereitungen, diesmal in Anwesenheit des Schamanen. Da er genau wusste, wie mit den Seelen der Verstorbenen umzugehen ist und welche Bedingungen für eine glückliche Kontaktaufnahme notwendig sind, gab er die Anweisungen.

Bald trafen die Ritualteilnehmer ein. Die Opfergaben, einige Speisen und das Holz wurden zusammengepackt. Zwei größere Wagen fuhren vor das Haus, und wir fuhren zu dem Berghang unterhalb des Friedhofs. Dort baute man den Holzstoß für das Opferfeuer auf und legte die Opfergaben hinein. Über den Teilnehmern lag eine konzentrierte Anspannung.

Schließlich setzten sich alle in einen Halbkreis in ca. 3 Meter Entfernung zum Opferfeuer nieder. Der Schamane zog mit einer rotgriffigen Peitsche ein Viereck um das Feuer, das der Aufenthaltsort der Seele der Verstorbenen sein würde, wobei er nur die ihm zugewandte Seite offen ließ. Wie der Schamane später erklärte, hatte er auf diese Weise den Aufenthaltsort der Verstorbenen zur Sicherheit der religiösen Laien umzäunt und nur für sich selbst einen Zugang zum Feuer gelassen. Auf seiner Seite durfte sich deshalb auch kein Laie aufhalten, um nicht in die Gefahr eines Kontaktes mit der Seele zu geraten, die sich von oben dem Opferfeuer nähert und es auch wieder verlässt.

Der Schamane hockte sich vor das Feuer und konzentrierte sich. Dann zündete er mit einem Wacholderzweig das Opferfeuer an. Er nahm seinen Spiegel, brachte ihn mit einem Metallstab zum Klingeln und begann, die Seele der Verstorbenen zu rufen. Es folgte ein langes Gespräch zwischen dem Schamanen und der Seele der Verstorbenen. Die Angehörigen sprach er nur selten an, um sich einen Sachverhalt erklären zu lassen.

Der Schamane hatte auch die Aufgabe, die Seele der Verstorbenen zu bewirken. Immer wieder bot er ihr Getränke und Speisen an. Er ließ das Gewünschte von einem Helfer bringen und sprengte es ins Feuer. Im Laufe der Bewirtung

stellte er Fragen und ließ sich erzählen, was die Verstorbene ihren Verwandten und Freunden mitteilen wolle.

Das Gespräch dauerte nur so lang, bis das Feuer niedergebrannt war. Das Niederbrennen galt als Zeichen dafür, dass die bewirtete Seele gesättigt sei und sich entfernen wolle. Der Schamane verabschiedete sie und schloss mit der rot-griffigen Peitsche das Viereck um das Feuer. Darauf untersuchte er die verkohlten Reste der Opfergaben und schloss aus dem, was er sah, was die Verstorbene in welcher Menge zu sich genommen hatte, woraus er wiederum über ihr Befinden und ihr zukünftiges Leben Rückschlüsse zog. Dann wendete er sich den Teilnehmern zu. Er erzählte ihnen ausführlich, was die Seele der Verstorbenen ihm mitgeteilt hatte.

Während des Rituals hatte niemand unaufgefordert zu sprechen gewagt. Doch nun war die Stimmung entspannt, und die Beteiligten fragten, diskutierten und deuteten die Worte der Verstorbenen, die der Schamane vermittelte. Man begann, auf ihr Wohl zu essen und zu trinken.

Vom Ritual ins Haus zurückgekehrt, begann das Gedenkfest. Doch bevor die Ritualteilnehmer das Haus betraten, wuschen sie sich mit Milch und Wacholder die Hände. Diese Form der rituellen Reinigung sei notwendig, um die negativen Energien und Unreinheiten, die von einer gerade verstorbenen Person ausgehen, zu beseitigen.

Auf dem Fest wurde reichlich auf das Wohl der Verstorbenen in ihrem zukünftigen Leben angestoßen. Auch der Schamane hielt bei der Feier mit. Erst als sich die Gäste nach und nach verabschiedeten, schickte sich auch der Schamane an zu gehen. Sein Abschied von den Töchtern der Verstorbenen war das Zeichen, dass er nun seine Entlohnung wünsche. Die Töchter gaben ihm eine für tyvanische Verhältnisse sehr hohe Summe. Doch der Schamane zeigte sich erzürnt. Zwar sagte er nicht direkt, dass ihm der Lohn zu niedrig erschien, doch ließ er sich seine Unzufriedenheit anmerken. Als der Schamane mit knappen Worten gegangen war, äußerten die Töchter, sie hätten nun Angst, dass der Schamane ihnen wegen seines Zornes Schaden schicken könne. Das Thema beherrschte noch die Gespräche des nächsten Tages.

Der gesamte Hergang des 49. Tages zeigt den mehrfachen Wechsel des Schamanen und der Angehörigen zwischen Dominanz- und Interaktionsmodell. Die Vorbereitungen im Familienkreis kann man als eine Interaktion der Angehörigen mit der Seele der Verstorbenen betrachten. Denn selbst die Einladungen und die reichliche Verköstigung vieler Gäste hatte die Verstorbene von ihren Töchtern während des Rituals am 7. Tag nach ihrem Tod erbeten. Rituale und nachfolgende Erinnerungsfeste am 7. und am 49. Todestag sind ein Dienst an den Verstorbenen, ihre korrekte Durchführung wird von ihnen selbst bestimmt und überwacht, und Fehler können von den Seelen der Verstorbenen geahndet werden. Nicht zuletzt dienen die Riten nach dem Tod eines Menschen auch der Befriedung der Seele, die sich nach dem Tod nicht nur friedlich, sondern auch rachstüchtig zeigen kann oder – wie häufig angenommen wird – von dem Wunsch geleitet, einen nahen und geliebten Verwandten

mit auf die Reise in die andere Welt zu nehmen. So wird von vielen Tyva die Häufung von Todesfällen innerhalb eines kurzen Zeitraums erklärt. Gleichzeitig entsprechen die Rituale des Verabschiedens einer Person auch dem Interesse der Hinterbliebenen, die ihren verstorbenen Anverwandten gern letzte Dienste leisten wollen und aus diesem Grund für die Verköstigung, Versöhnung und Befriedung aufkommen.

Während der Verhandlungen mit dem zu Hilfe gerufenen Schamanen handelten die Töchter der Verstorbenen in Übereinstimmung mit den Wünschen ihrer Mutter. Sie mussten einen Schamanen anwerben, um den Wünschen der Mutter, die auch in ihrem eigenen Interesse lagen, nachzukommen.

Der Schamane dagegen verkaufte seinen Dienst. Auf der einen Seite ist er durch seine Partnergeister verpflichtet, seine Fähigkeiten in den Dienst der Menschen und nichtmenschlichen Subjekte zu stellen, d.h. bei Bedarf als Schamane tätig zu werden. Auf der anderen Seite war er aber nicht verpflichtet, genau dieses Ritual durchzuführen. Denn er war kein Angehöriger des Klans der Familie und stammte auch nicht aus der Region, sondern aus Kyzyl. Eher war er an dem Verdienst interessiert, den ein Ritual dieser Art einbringt. Die Entscheidung, ob er das Ritual durchführt, d.h. das Arbeitsangebot annimmt, lag allein in seinem Ermessen. Er wollte Geld verdienen und hätte jederzeit ablehnen können. Er handelte also vorwiegend aus dem Dominanzmodell heraus.

Nachdem er im Haus der Verstorbenen eingetroffen war, begann er, die Vorbereitungen zu kontrollieren und zu beeinflussen. Sein Wissen stammte aus der Erfahrung mit ähnlichen Fällen. Es handelt sich um Wissen, dass ihm die Geister vermittelt haben, damit er ihnen diene. Durch seine Begabung ist der Schamane verpflichtet, dieses Wissen im Sinne des Interaktionsmodells und im Dienste der Geister, Seelen und anderer nichtmenschlicher Subjekte einzusetzen, um Fehler bei den Vorbereitungen zu vermeiden. Eine fehlerhafte Vorbereitung und Durchführung des Rituals würde nicht nur die Seele der Verstorbenen, sondern auch seine Partnergeister erzürnen. Nicht nur den Angehörigen, sondern auch ihm drohen Strafen.

Während die Angehörigen der Verstorbenen sich seit den ersten Vorbereitungen in ihren Deutungen und Handlungen vorwiegend am Interaktionsmodell orientierten, hatte auch der Schamane mit seinem Eintreffen zum Interaktionsmodell gefunden. Er war zwar der Meister, aber nicht mehr der Herr der Situation.

Der gesamte Ablauf des Totenrituals am Berghang wurde von der Interaktion zwischen dem Schamanen und der Verstorbenen getragen. Letztere hatte nicht nur die Speisen und Getränke festgelegt, sondern auch um ein Buch gebeten und die Anwesenheit bestimmter Personen gewünscht. Der Schamane hatte sich für das Ritual in ihren Dienst gestellt. Er musste nicht nur ihre Fragen beantworten, sondern auch ihren Wünschen entsprechen und ihre letzten Worte an ihre Hinterbliebenen weiterleiten. Auch die Dauer des Rituals wurde von der Verstorbenen bestimmt. Mit Erlöschen des Opferfeuers galt die Anwesenheit der Verstorbenen als beendet. Der Erfolg der Interaktion resultierte letztendlich aus dem Zusammenwirken aller beteiligten.

ligten Parteien, der Partnergeister, der Seele der Verstorbenen, des Schamanen und der gesamten Verwandtschaft.

Das an das Ritual anschließende Fest schien eine Fortsetzung des interaktiven Handelns zu sein. Es wurde auf ausdrücklichen Wunsch der Verstorbenen durchgeführt. Sie ließ die Gäste ihres letzten Festes durch ihre Töchter reichlich bewirten, und niemand schien an bedachter Fröhlichkeit sparen zu wollen.

Die erste Person, die für mich spürbar wieder das Dominanzmodell zum Einsatz brachte, war der Schamane. Er tat dies, indem er sich entschied, das Fest zu verlassen und seine Entlohnung einzufordern. Wieder Herr der Situation, verstimmt ihn die Höhe der Entlohnung. Seine Unzufriedenheit zeigt beispielhaft, dass viele gegenwärtige Schamanen bei weitem nicht mehr mit den freiwilligen Geschenken ihrer Klienten zufrieden sind, sondern eigenen Preisvorstellungen folgen. In einer Situation, in der der Schamane eine höhere Entlohnung erwartete, als seine Klienten aufbringen konnten, wird er zum professionellen Manager seiner beruflichen Tätigkeit. Der Preis für die Vermittlertätigkeit eines Schamanen scheint der Interaktion mit nichtmenschlichen Subjekten eher enthoben zu sein und ist einer pragmatischen geschäftlichen Interaktion zwischen Menschen gewichen. Die Funktion des Schamanen beim Ritual wird Mittel zum Zweck des Geldverdienstes. Der Verdienst bildet hier den ergänzenden Rahmen des Dominanzmodells um die Pflichten des Schamanen nach dem Interaktionsmodell.

Der Ablauf aller mit dem 49. Tag in Verbindung stehender Handlungen scheint von den Vorbereitungen bis zur Verabschiedung der Gäste tendenziell dem Interaktionsmodell näher zu stehen, zeigt aber auch Züge, die eine Mischung mit dem oder Ergänzung durch das Dominanzmodell annehmen lassen. Das betrifft vor allem die geschäftliche Seite des Vertrages zwischen dem Schamanen und der Familie der Verstorbenen, aber auch die Tätigkeiten des Schlachtens und der Zubereitung der Speisen, die Vorbereitung der Tische und Sitzgelegenheiten für die Gäste in Haus und Hof sowie natürlich die vorangegangenen Einkäufe in Kyzyl.

Es gab also wenigstens zwei Verträge: Der erste Vertrag bestand zwischen Menschen und Geistern. In ihm bestimmten vorwiegend die Seele der Verstorbenen und die Partnergeister des Schamanen die Regeln, an die sich die Menschen zu halten hatten. Nach dem Willen der Geister, aber auch im Sinne der Menschen wurde der gesamte Ablauf des Rituals ausgerichtet. So handelten die Menschen in Interaktion mit den beteiligten nichtmenschlichen Subjekten. Der zweite Vertrag hingegen war geschäftlicher Art. Er bestand zwischen Menschen, nämlich den Hinterbliebenen und dem Schamanen. Dieser Vertrag beruhte auf der freien Entscheidung beider Seiten. Die Hinterbliebenen suchten sich einen Schamanen aus. Der Schamane entschied sich für die Annahme des Auftrags und trat in den Dienst der Hinterbliebenen, die ihn dafür zu entlohen hatten. Dieser Vertrag folgte dem Dominanzmodell. Beide Verträge wurden erfüllt.

Man könnte Schamanen als Spezialisten bezeichnen, die das Geschick haben, permanent und bewusst, nach eigenem Willen, in ihrem eigenen Interesse und dem ihrer Klienten zwischen beiden Modellen zu wechseln, sie zu ergänzen und zu mischen. Sie handeln einerseits zum Wohle der religiösen Laien, für welche die Schamanen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten vermitteln. Auf der anderen Seite handeln sie aber auch in ihrem eigenen Interesse, um sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Beides zusammen ergibt den für gegenwärtige Schamanen typischen professionellen Wechsel. In Tyva heute als Schamane tätig zu sein, ist Arbeit (Job, nach dem Dominanzmodell) und religiöse Verpflichtung und Verantwortung (nach dem Interaktionsmodell). Zu beiden Seiten, dem „Schamanenberuf“ (Dominanzmodell) und der „Schamanenberufung“ (Interaktionsmodell) gehören eigene Deutungs-, Verhaltens- und Handlungsstrategien, die Schamanen geschickt kombinieren und zum Einsatz bringen. Im Brennpunkt der Aufmerksamkeit steht dabei immer die Legitimation und die Glaubwürdigkeit der Schamanen in Tyva, besonders aus der Perspektive der religiösen Laien. Um sich beides zu erhalten, entwickelten die Schamanen der Gegenwart die Fähigkeit, neue Strategien, die auffällig den Einfluss des Dominanzmodells verraten, mittels Sekundärerklärungen in das Interaktionsmodell einzupassen (s.o.) und auf diese Weise beständig an der Anpassung des Interaktionsmodells an die Gegenwart zu arbeiten.

Ich befürworte nicht, die gegenwärtigen Schamanen zu Betrügern zu erklären. Denn sie kommen den Bedürfnissen ihrer Klienten nach und erfüllen ihre Funktion im Interaktionsmodell. Auch wenn sie auf dem religiösen Markt verdienen, so gibt es doch diesen Markt. Die Mehrheit des Volkes ist bis heute auf die Hilfe und Vermittlungstätigkeit von Schamanen angewiesen, um den Ansprüchen des Interaktionsmodells gerecht werden zu können. Ein betrügerischer Berufszweig würde sich dagegen herumsprechen, seine Glaubwürdigkeit und damit auch seine Klienten verlieren. Bewusster Betrug würde kaum verborgen bleiben und sich deshalb auch nicht in der Akzeptanz der potentiellen Kunden halten. Mit der Nachfrage nach ihnen, würden auch die Schamanen aus der Gesellschaft der Tyva verschwinden. Wie gut die Schamanen Tyvas den Zwiespalt zwischen Kommerz (Dominanzmodell) und religiöser Pflicht (Interaktionsmodell) meistern, das wird die Zukunft dieses etwas widersprüchlichen Berufes zeigen.

Der Umgang mit inhaltlichen Weiterentwicklungen des Interaktionsmodells

Die Inhalte des Dominanzmodells verändern sich rasant. Seine inhaltlichen Weiterentwicklungen werden sowohl durch die Wissenschaft, die industrielle Entwicklung und die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen beschleunigt als auch durch Medien, Tourismus und Bildung ins Volk transportiert. Da die Moderne selbst für eine schnelle und globale Weiterentwicklung in allen Bereichen des

menschlichen Lebens steht, erscheint der Umgang mit den sich schnell verändernden Inhalten des Dominanzmodells positiv und natürlich. Die Übernahme neuer Entwicklungen oder Erkenntnisse in das Interaktionsmodell erscheint dagegen als schwieriger und fragwürdiger. Denn in Bezug auf die Tradition drängt sich die Frage nach der „Echtheit“ auf. Sie wird emisch eher als eine kulturelle Essenz verstanden, die kontinuierlich und unveränderlich seit der Vergangenheit besteht. Dennoch werden auch die Inhalte des Interaktionsmodells permanent an den aktuellen Entwicklungen geprüft und an sie angepasst. Im vorigen Kapitel zeigte ich diesen Prozess der Anpassung bereits am Beispiel der Schamanen, die ihren eigennützigen Verdienst vor kritischen Laien legitimieren müssen. Zu den Weiterentwicklungen im tyvanischen Interaktionsmodell gehört aber auch der Diskurs zwischen den Religionen, wie die Veränderung der Seelenvorstellungen auf Grund buddhistischer und christlicher Einflüsse zeigt. Aber auch die wechselseitige Beeinflussung der schamanischen Praxen in den westlichen Staaten und in Tyva tragen zur Veränderung und Weiterentwicklung des Schamanismus bei. Ähnlich ergeht es New Age, Esoterik und tyvanischem Animismus als inhaltliche Ausdrucksformen des Interaktionsmodells.

In Bezug auf das Dominanzmodell reagieren viele Tyva auf Einflüsse aus der westlichen Kultur, z. B. wissenschaftliche Erkenntnisse, Marktwirtschaft, Konsumgüter sowie modernes Wohnen, Leben und Arbeiten, durch Anpassung. Sie übernehmen Neues und bauen es in ihr Verhalten und in ihre Argumentation ein, wenn es ihnen einen Vorteil verspricht.

Auch in Bezug auf das Interaktionsmodell kann es passieren, dass neues Wissen in Widerspruch zu tradiertem gerät. Lässt sich Neues mit Altem, vor allem mit den Normen des Interaktionsmodells, nicht vereinbaren und will man es dennoch in diese einfügen, so muss es vereinbar gemacht werden. Das geschieht, indem man mit einer Sekundärerklärung aus Perspektive des Interaktionsmodells auf die Neuerung reagiert, sie dadurch anpasst und auf diese Weise legitimiert.

In der tyvanischen Taiga und Steppe verbreiten sich zusehends geländetaugliche Fahrzeuge. Die meist professionellen Fahrer halten kaum noch an den *ovaas* und an anderen heiligen Orten, um den Dienst an den Herrengeistern zu vollziehen, wie es Wanderer und Reiter häufig noch tun. Eine Erklärung für diese Nachlässigkeit war, die Ortsherren würden nicht erwarten, dass Autofahrer an jedem *ovaai* hielten. Mit dem Auto fahre man sicher und schnell, nur Fußgänger und Reiter seien gefährdet, weshalb diese tatsächlich an einer Vielzahl von *ovaas* und anderen heiligen Orten Pausen für den Dienst an den Ortsherren einlegten. Autofahrer dagegen halten nur an besonders wichtigen heiligen Orten, den *ovaas* auf höheren Pässen und denen des eigenen Klans.

Mit einem Geländewagen möchte man möglichst schnell und bequem weite Strecken zurücklegen. Dabei würde sich aber ein Stopp und eine Pause an jedem *ovaai* – wie es das Interaktionsmodell vorsieht – störend auswirken. Denn im Laufe einer

längerer Autoreise passiert man eine große Zahl heiliger Orte. Mit der schnelleren Autofahrt war das dichte Netz an heiligen Orten zur Behinderung geworden. Das neue Verhalten, nämlich nicht an den *ovaas* anzuhalten, steht aber im Widerspruch zu den Pflichten des Interaktionsmodells. Die Tyva, die beides miteinander vereinbaren wollten, suchten deshalb eine Erklärung, um ihr Verhalten nach dem Interaktionsmodell vor sich selbst und anderen zu rechtfertigen. Sie besagt, dass es betreffs der Stopps an *ovaas* und anderen heiligen Orten um die Sicherheit des Reisenden gehe, die aber bei Autofahrern eher gegeben ist als bei Fußgängern und Reitern. Deshalb habe es der Autofahrer nicht nötig, an jedem heiligen Ort zu rasten, und die Herrengeister verlangen es auch nicht.

Schamanen sind – wie im vorigen Kapitel gezeigt – Meister der Anpassung westlicher Einflüsse oder aktueller Entwicklungen an das Interaktionsmodell, da sie sich stets vor ihren Klienten legitimieren müssen. Folgendes Beispiel betrifft die Schamanenambulanz „Tos déér“ (Neun Himmel) in Kyzyl:

Ovaa sind Markierungen für heilige Orte bzw. Ritualplätze für Herrengeister, die an besonders wilden und kraftgeladenen Orten, z. B. Pässen und am Fuße markanter Berge, möglichst weit von einer menschlichen Siedlung entfernt, angelegt werden, um dem dortigen Ortsherrn zu dienen und an seiner Macht teilhaben zu können.

Bei meinem ersten Besuch der Schamanenambulanz „Tos déér“, die sich am Ufer des Jenissej mitten im Zentrum der tyvanischen Hauptstadt Kyzyl befindet, fiel mir sofort der dort angelegte *ovaa* auf. Der Ort, an dem er sich befand, widersprach grundlegend der eben genannten Regel. Im Mai 2005 befragte ich eine Schamanin (55 J., Kyzyl und Toolajlyg) dazu. Sie arbeitete in jenem Jahr in der Schamanenambulanz, zu der der *ovaa* gehörte. Ohne zu zögern, räumte sie ein, dass ein *ovaa* mitten in der Stadt ungewöhnlich sei. Sie erklärte mir, als die Ambulanz gegründet wurde und die Schamanen dort zu praktizieren begannen, hätte sich bald gezeigt, dass der Herr des Ortes, den sie in ihren Rituale immer mit einbeziehen müssten, von ihnen einen *ovaa* verlange, damit man ihm dienen und opfern könne. Nur unter dieser Bedingung sei er bereit, sie bei ihrer Arbeit zu unterstützen.

Auf meine Frage, wieso der Herrengeist seinen *ovaa* mitten im urbanen Kyzyl fordere, antwortete sie: Der Herrengeist des Ortes, auf dem die Ambulanz stehe, habe eine enge Verbindung zum Herrn des Jenissej. Über diesen schöpfe er Kraft aus der Wildnis. Der Herr des Jenissej weile besonders gern an diesem Ort, da hier der Jenissej (Ulug Chem) aus dem Zusammenfluss des Bij-Chem und des Kaa-Chem entstehe. Diese wiederum durchfließen von ihren Quellen bis nach Kyzyl nur Wildnis und tragen deren Kräfte in sich. Daher stamme seine Macht. Die Schamanen aber seien verpflichtet, seinen Anweisungen zu folgen.

Es handelt sich hier um eine Erklärung aus Perspektive des Interaktionsmodells, scheinbar ohne Ergänzungen durch das Dominanzmodell. Eine Diskussion über

eine eventuell zugrunde liegende marktorientierte Strategie, die dem Dominanzmodell entspricht, hatte die Schamanin nicht zugelassen.

Kommerzielles Denken unterstellen jedoch einige tyvanische Laien den Schamanen, die mitten in der Stadt einen *ovaa* errichteten:

Eine Bekannte, die meinem Gespräch mit der Schamanin sehr ernsthaft gefolgt war, befragte ich auf dem weiteren Spaziergang nach ihrer Meinung zu dem *ovaa*.

Sie meinte, ein *ovaa* gehöre nicht in die Stadt. Außerdem nehme sie an, dass die Schamanen den *ovaa* der Publikumswirksamkeit wegen an der Promenade am Jenissej installiert hätten. Die Schamanenambulanz „Tos déér“ stehe in Konkurrenz zu zwei weiteren Ambulanzen. Alle diese Einrichtungen werben um Klienten, von denen sie existieren. Mit dem *ovaa* hätte „Tos déér“ einen strategischen Vorteil, zahlungskräftige Klienten, vor allem aber ausländische Touristen anzuziehen. Sie zweifte daran, ob es sich hier um „echte“ Schamanen handele und hielt sie eher für Scharlatane, die Geld verdienen wollten. Als ich auf den Wunsch des Herrengeistes hinwies, meinte sie, wenn es bisher keine *ovaa* in Siedlungen gegeben hätte, wieso sollten dann jetzt plötzlich solche richtig sein.

Hier steht Meinung gegen Meinung. Wichtig ist, dass sich die Schamanen für ihre Markt orientierten Interessen, nämlich Kunden zu werben, eine Erklärung aus dem Interaktionsmodell bereitgelegt hatten. Diese ist eine inhaltliche Neuerung des Interaktionsmodells und erscheint einleuchtend, wird aber von einigen Laien, die an alten Regeln festhalten, nicht akzeptiert. Wie der Erfolg der Schamanenambulanz letztendlich zeigt, hat jedoch diese Erklärung ausreichend Überzeugungskraft, den *ovaa* in der Stadt gegenüber einer Vielzahl von Laien zu legitimieren.

Zusammenfassung

Beide hier behandelte Modelle der Weltinterpretation, das *Dominanzmodell* und das *Interaktionsmodell*, wurden in den vorangegangenen Kapiteln am Beispiel der Lebenspraxis der südsibirischen Tyva in ihrer Anwendung durch Einzelpersonen oder Personengruppen dargestellt. Sie sind – obwohl einander widersprechend – parallele Bestandteile der geistigen Kultur aller meiner Gesprächspartner und können von ein und demselben Tyva als Deutungsmöglichkeiten und als Leitlinien für Verhalten oder Handeln zur Anwendung gebracht werden. Kommuniziert wurden sie mir gegenüber oft in *narrativ idealisierter Reinform*. Zur Anwendung gelangten sie dagegen eher in Tendenzen, d.h. in situationaler und kontextbezogener Vermischung und Ergänzung.

Die tendenzielle Entscheidung für eines der beiden Interpretationsmodelle in einer Situation unterliegt verschiedenen Regeln, die sich wie folgt zusammenfassen lassen:

1. Das *Dominanzmodell* ist das derzeit häufiger angewendete Interpretationsmodell. Es gelangt als Leitlinie für die Deutung eines Ereignisses und die Reaktion darauf meist zuerst zur Anwendung.
2. *Spontane Wechsel* der Interpretationsmodelle geschehen entsprechend häufig von einer ersten Deutung und Problembehandlung nach dem Dominanzmodell zu einem zeitlich verzögerten Einbezug des Interaktionsmodells.
3. Häufig findet eine *Ergänzung*, d.h. eine Verschiebung der Tendenz von einem mehr zum anderen statt.
4. Seltener kommt es zu einem ersten spontanen Einsatz des Interaktionsmodells und einem späteren *Wechsel* zum Dominanzmodell.
5. *Spontane Wechsel* vom Dominanz- zum Interaktionsmodell betreffen vor allem *problematische Situationen*, in denen pragmatische und rationale Lösungsversuche scheitern.
6. Der Wechsel zum Interaktionsmodell geht häufig mit einer *nachträglichen Reflexion* der Ereignisse einher.
7. Nach einem Wechsel zum Interaktionsmodell werden als *Ursachen* negativer Situationen Zu widerhandlungen gegen die Regeln achtsamer Interaktion zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Subjekten gesehen.
8. Typische Beispiele für solche nachträglichen Reflexionen aus der Perspektive des Interaktionsmodells sind die sogenannten *Wahren Begebenheiten* (Ereignis- und Erlebnisberichte bzw. zeitgenössische Sagen). Sie beziehen sich häufig auf Normbrüche durch den Menschen und auf nachfolgende Bestrafungen durch nichtmenschliche Subjekte.
9. Typische Folgehandlungen nach einem spontanen Wechsel vom Dominanz- zum Interaktionsmodell sind *Versöhnungsrituale*.
10. Diesen folgen wiederum *langfristige Verhaltensänderungen*, die mit dem Versprechen einhergehen, achtsamer den Vorgaben des Interaktionsmodells Folge zu leisten.
11. Vor allem *Unglücksfälle* und *Schicksalsschläge*, die häufig zum Wechsel des Interpretationsmodells führen, halten die Interpretationsmöglichkeit nach dem Interaktionsmodell wach.
12. Neben der Situation können weitere Umstände zu einem Wechsel vom Dominanz- zum Interaktionsmodell führen: das Aufsuchen bestimmter Orte (z.B. heilige- oder Ritualplätze), das Eintreten bestimmter Zeiten (z.B. für Rituale reservierte Termine) und die Begegnung mit bestimmten Menschen (z.B. religiöse Spezialisten).
13. Zeitnahe Interpretationen von Ereignissen nach dem Interaktionsmodell, ohne dass ein Wechsel vom Dominanz- zum Interaktionsmodell nötig wird, lassen sich vor allem in *Zeitphasen nach Ritualen* nachweisen. Rituale halten noch nach ihrer Ausführung eine Zeitlang das Interaktionsmodell in den beteiligten Menschen wach.

14. Wechsel zwischen den Interpretationsmodellen können spontan oder strategisch erfolgen. *Strategische Wechsel* kommen in beide Richtungen häufig dann vor, wenn eine Person oder eine Personengruppe mit den Ergebnissen der Anwendung eines Interpretationsmodells nicht zufrieden ist. Typisch war der strategische Gebrauch des Dominanzmodells zu Sowjetzeiten, um die eigene Religiosität zu verbergen. Letztere überlebte jedoch als *stille Religion*.
15. Der bewusste *strategische Wechsel* kann besonders häufig und gut bei Schamanen beobachtet werden. Schamanen müssen in heutiger Zeit verschiedene Strategien ihres Geschäfts beherrschen, die ihre Werkzeuge dem Dominanzmodell entlehnen. Dazu gehören Netzwerkarbeit, Werbung, Buchhaltung, Aufbau und Organisation der Schamanenambulanzen, Anfertigung von und Handel mit Devotionalien.
16. In den zahlreichen Selbstdarstellungen der tyvanischen Interviewpartner besteht eine Tendenz zu Erklärungen über richtiges oder falsches Verhalten und Handeln. Eine solche Unterscheidung ging häufig damit einher, beide Interpretationsmodelle einander als richtig oder falsch gegenüberzustellen und so eine *Unvereinbarkeit* beider Modelle zu postulieren.
17. Dabei kann die *narrativ idealisierte Reinform* eines Modells erreicht werden. Die Deutung einer Situation oder eines Ereignisses nähert sich dem Extrem dieses Modells an.
18. Neben der *strukturellen Stabilität* beider Interpretationsmodelle fällt in Tyva die für unsere Zeit charakteristische, beschleunigte *Veränderbarkeit der Inhalte* des Dominanz-, aber auch des Interaktionsmodells auf. Beide Modelle werden immer wieder den neuen Erfordernissen angepasst.
19. Veränderlich ist auch die Häufigkeit der Anwendung beider Interpretationsmodelle. Das Dominanzmodell wird heute häufiger angewendet, das Interaktionsmodell seltener und auf bestimmte Umstände konzentriert.

ESSAY: MEINUNGSVIELFALT VERSTEHEN – WAS WIR DARAUS LERNEN

Die Geistes- und Kulturwissenschaften werden innerhalb der akademischen Welt oft als Orchideenfächer marginalisiert. Dabei leisten sie einen konkreten und nicht zu unterschätzenden Beitrag für die intellektuelle Entwicklung unserer Gesellschaft. Ethnologische Forschungen z. B. untersuchen am Beispiel fremder Kulturen und Gesellschaften Probleme, die zentral für unsere eigenen gesellschaftlichen Zusammenhänge sind und deren Ergebnisse wir auf unser Leben anwenden sollen. Dabei geht die ethnologische Forschung den Umweg über das Fremde, weil der Blick von außen auf eine fremde häufig einfacher strukturierte Kultur oder Gesellschaft Zusammenhänge offenbart, die aus verschiedenen Gründen am Eigenen nur schwer beobachtbar sind. Zum einen erweist es sich als schwieriger, sich selbst zu erkennen, als am Anderen zu sehen. Zum anderen erschwert uns die Komplexität der westlichen Moderne den Blick auf Zusammenhänge. Die Ethnologie folgt deshalb dem Motto, dass alles Selbstverstehen dem Fremdverstehen vorausgeht, wie auch das Fremdverstehen uns zu Selbstverstehen befähigt. Aus dem Verstehen aber erwächst das Verständnis, das wir in unserer von Pluralitäten durchzogenen Gesellschaft so nötig haben. Unsere Gesellschaft ist multikulturell, unsere Demokratie basiert auf einem Mehrparteiensystem, unsere Bevölkerung differenziert sich in verschiedene gesellschaftliche Gruppen und soziale Schichten, unsere Kinder lernen in einem mehrgliedrigen Schulsystem, in unserem Arbeitsumfeld müssen mehrere Berufe, Tätigkeitsbereiche und Zuständigkeiten effektiv miteinander kooperieren und unsere Überzeugungen schöpfen wir aus einem pluralen Meinungsmarkt. Es gibt nichts, was in unserer Gesellschaft nicht von Pluralität betroffen ist. Schon deshalb sollten wir unser Wissen über die eigene komplexe Gesellschaft stetig erweitern, um daraus Verständnis für uns selbst und den jeweils anderen ableiten zu können.

In diesem Sinne verstehe ich meine Arbeit als einen Versuch, zum besseren Verständnis der für unsere zeitgenössische Kultur so charakteristischen Flexibilität und Pluralität des menschlichen Deutens, Handelns und Verhaltens beizutragen. Meinungsfreiheit und Meinungsvielfalt sind häufig gebrauchte Begriffe. Weniger verbreitet sind jedoch Kenntnisse darüber, was Meinungsvielfalt in einer menschlichen Gesellschaft ursächlich ist, woher sie röhrt, wie sie gestaltet ist und wie wir abseits aller politischen Begriffe ganz alltäglich mit ihr umgehen.

In anderen Worten, die vorliegende Arbeit soll einen Beitrag zum theoretischen Verständnis dessen liefern, was als tragende Kraft der Demokratie im Grundgesetz (Art. 5 [1]) verankert ist: „Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten“. Voraussetzung und Folge der Meinungsfreiheit ist die Meinungsvielfalt und damit die Pluralität von Deuten, Verstehen, Argumentieren, Handeln und Verhalten. Die Ergebnisse vorliegender Arbeit versetzen uns in die Lage, uns das Phänomen des Meinungpluralismus bewusster zu machen.

Mehr Kenntnisse darüber, warum das Nebeneinander verschiedener Ansichten und Überzeugungen eine grundlegende menschliche Eigenschaft ist, was es in uns hervorbringt und wie es ganz alltäglich, wenn auch teilweise unbewusst, von uns gelebt wird, können unseren ganz persönlichen Umgang damit positiv beeinflussen. Denn wer Meinungsvielfalt ursächlich versteht, wird sie als demokratischen Wert auch schätzen, fördern und verteidigen.

Eine erste Erkenntnis meiner Studie besagt, dass menschliches Deuten und Interpretieren modellhaft erfolgt. Das heißt, es orientiert sich an Deutungs- oder Interpretationsmodellen, die uns durch Gesellschaft, Kultur sowie soziale Kontexte vorgegeben sind und zu denen wir durch Sozialisation Zugang erhalten. In Hinblick auf unser Ausgangsziel, Meinungsvielfalt zu verstehen, möchte ich zunächst die Frage beantworten, wie Deutungsmodelle entstehen, um dann zu erklären, warum wir aus einer Vielzahl dieser schöpfen.

Deutungsmodelle gehören zu und sind konstitutiv für ein Phänomen, das Peter L. Berger und Thomas Luckmann ([1969] 2012) in ihrem wegweisenden Werk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* als „Welten“ oder „Wirklichkeiten“ (ebd., S. 24, 28) bezeichnen. Es handelt sich dabei um „Speicher von Wissensvorräten“ (ebd., S. 43). Sie bestehen aus „Rezeptwissen“ (ebd., S. 44) und dienen „zur Lösung von Routineproblemen“ (ebd., S. 44). Als solche sind sie auch „soziale Konstruktionen“. Sie werden von uns Menschen über die kreative Bewältigung von Problemen stetig neu mit Inhalten angereichert. Über Nachahmung und Wiederholung werden sie zu „Routinen“ (ebd., S. 57ff.) und schließlich zum Allgemeingut und zur faktischen Realität („Institutionen“, ebd., S. 58ff., 62). Als solche üben sie Zwang auf uns aus, sie zur Bewältigung von Alltagssituationen einzusetzen. Über verschiedene Sozialisationsprozesse (ebd., S. 63ff.) eignen wir sie uns an und machen sie so zu unserer subjektiven Realität (ebd., 71ff.), der wir weiterhin freiwillig und zu großen Teilen unhinterfragt folgen. Das alles kann als ein Kreislauf betrachtet werden, der ununterbrochen im breiten Feld unserer alltäglichen sozialen Interaktionen abläuft.

Deutungsmodelle sind als „soziale Konstruktionen“ auch „soziale Wirklichkeit“. Wirklichkeit, die wir als solche erkennen und anerkennen, weil wir von Bezugspersonen (z.B. Eltern) und Autoritäten (z.B. Lehrer) in sie eingeführt wurden (Sozialisierung, ebd., S. 63ff.) und weil wir sie mit anderen Mitmenschen teilen (Intersubjektivität, ebd., S. 25). Indem wir an Vorbildern sehen, dass sie einem Deutungsmodell folgen, meinen wir, uns richtig zu verhalten, wenn wir es ebenso tun. Wir schöpfen aus diesen Deutungsmodellen unsere ‚Wahrheiten‘, zu denen auch unsere Meinungen gehören. Als Vorbilder und Leitfäden für unser Interpretieren von Ereignissen und Situationen, für unser Verstehen von Zusammenhängen und als Anweisung für richtiges Handeln und Verhalten, geben sie uns die Sicherheit, alles ‚richtig‘ zu tun, was wir an ihnen orientieren. Damit stillen sie grundlegende Bedürfnisse des Men-

schen und geben uns die Gewissheit, sinnvoll zu Handeln und Ordnung in unser Leben zu bringen.

Das Zurechtfinden in einem bestimmten Deutungsmodell ist ein lebenslanger Lernprozess, zum einen weil jedes Deutungsmodell ein sehr hohes Maß an Komplexität aufweist, zum anderen weil die Deutungsmodelle inhaltlich einem stetigen Erneuerungs- und Veränderungsprozess unterworfen sind. Immer wieder kommen zu den bekannten Routinen neue hinzu. Besonders stark spüren wir dies an der rasanten Entwicklung der Informationstechnologie und daran, wie diese unser alltägliches Leben prägt und verändert. Ob Computer oder Unterhaltungselektronik, Software oder Hardware, immer wieder gelangen neue Produkte auf den Markt, die innerhalb kürzester Zeit unser Leben mitbestimmen.

Nun sind menschliche Gesellschaften aber viel zu komplex, als dass sie nur einem Deutungsmodell folgen könnten. Ihre pluralen Weltinterpretationen verdanken alle Gesellschaften einer mehr oder weniger starken „Ausdifferenzierung“ in verschiedenartigste Deutungsmodelle. Berger und Luckmann (2012: 47) nennen dieses Phänomen die „gesellschaftliche Distribution des Wissens“ (ebd., S. 148), „das heißt sowohl seine Auf- als auch Zuteilung. Wissen in der Alltagswelt begegnet mir distribuiert, das heißt, verschiedene Individuen sind seiner zu verschiedenen Teilen und auf verschiedene Weise inne. Ich teile mein Wissen nicht zu gleichen Teilen mit allen Mitmenschen. Und es mag sogar Wissen geben, das ich mit niemand teile. Mein Berufswissen habe ich mit meinen Berufskollegen gemein, nicht aber mit meiner Familie“ (ebd., S. 47).

Gemein haben die Mitglieder einer Gesellschaft aber eine Wirklichkeit, die als allgemeine Wirklichkeit allen weiteren Wirklichkeiten zugrunde liegt. Die Wissenssoziologie nennt sie „Alltagswelt“, „Alltagswirklichkeit“ oder „Wirklichkeit der Alltagswelt“ (ebd., S. 21–31). Einige zu ihr gehörigen Modelle der Weltinterpretation, die zusammen das Grundmodell einer bestimmten Gesellschaft bilden, eignen wir uns bereits im Verlaufe unserer „primären Sozialisation“ (ebd., S. 139ff.), d.h. in unserer Kindheit, an und teilen sie in großen Zügen mit den meisten Mitgliedern unserer Gesellschaft. Das Grundmodell einer Gesellschaft bildet das Fundament allen Deutens, Handelns und Verhaltens in ihr. Wie alle weiteren Wirklichkeiten Bezug auf die Alltagswirklichkeit nehmen, so nehmen auch deren Deutungsmodelle in irgend-einer Weise Bezug auf das Grundmodell einer Gesellschaft. Es bildet also die Basis für alle Submodelle (siehe „Subwelten“, ebd., S. 148ff.), die unsere Kultur und Gesellschaft für uns bereit hält und die wir uns nur selektiv und besonders im Verlaufe unserer „sekundären Sozialisation“ (ebd., S. 148–154) aneignen. Als Submodelle bezeichne ich diejenigen Deutungsmodelle, die vor allem „Spezialwissen“ (ebd., S. 148ff.) in sich vereinen, das der Integration eines Individuums in eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe und der Handhabung der zu ihr gehörigen Institutionen bzw. Routinen dient.

Während es nicht unsere Entscheidung ist, dass wir bereits in früher Kindheit in die Alltagswelt unserer Gesellschaft sozialisiert werden, d. h. das Grundmodell von unseren Eltern und anderen Bezugspersonen erlernen, haben wir durchaus Spielraum bei der Entscheidung, zu welchen der Subwelten wir Zugang suchen und zu welchen nicht. Zwar sind wir auch dabei verschiedensten sozialen Einflüssen und Zwängen unterworfen, doch können wir uns wenigstens an der Entscheidung beteiligen, welchen Beruf wir erlernen oder welche Sportart wir trainieren möchten.

Ein Mensch orientiert sich demnach am Grundmodell der „Alltagswelt“, das alle Mitglieder der Gesellschaft mehr oder weniger teilen, und schöpft darüber hinaus aus zahlreichen Submodellen, die Enklaven seines persönlichen, privaten und öffentlichen Lebens sind und die er jeweils mit einem engeren Personenkreis teilt. Die Submodelle können dabei durch Familie und Verwandtschaft, Berufsleben, religiöse Zugehörigkeit, politische Interessen und Einstellungen, Ausübung von Sportarten oder andere Freizeitbeschäftigungen, Vereinstätigkeiten und vieles andere mehr geprägt sein. Und alle beinhalten ihre eigenen Deutungs-, Argumentations-, Handlungs- und Verhaltensroutinen. In jedes dieser Submodelle muss der Mensch über Sozialisation eingeführt werden, er eignet es sich lernend an. Zum Teil benötigen wir dafür Autoritäten bzw. Spezialisten (z. B. Lehrer, Trainer, Pfarrer), vieles können wir aber auch über bloße Beobachtung und Nachahmung oder über Selbststudium erlernen (politische Einstellungen, religiöse Anschauungen, moralische Werte, Kenntnisse über Kunst, Musik, Literatur, Dresscodes, Verhaltensregeln etc.). Dabei erlernen wir nicht alle der uns zur Verfügung stehenden Submodelle in der gleichen Intensität. In einigen sind wir mehr zu Hause als in anderen, einige bringen wir öfter und gekonnter zum Einsatz als andere, und für einige bringen wir mehr Sympathie und Überzeugung auf als für andere. Wir wollen schlicht nur zu manchen Submodellen Zugang haben, anderen verweigern wir uns. Zugangswünsche und Verweigerungen zeigen sich besonders deutlich in politischen oder religiösen Zugehörigkeiten, die einer bewussten Entscheidung für ein bestimmtes Deutungsmodell gleichkommen. Nicht jeder Deutsche möchte zum Islam überreten, und ein ökologisch orientierter Politiker möchte nicht aus dem Deutungsmodell einer konservativen Partei heraus argumentieren. Verschiedene Deutungsmodelle liefern uns auch verschiedene Hintergründe für die Betrachtung desselben Gegenstandes. Ein Angler betrachtet einen Fluss unter anderen Gesichtspunkten als ein Arbeiter in einem Wasserkraftwerk, und ein Städter, der in einem Supermarkt einkauft, hat einen anderen Bezug zu Nahrungsmitteln als ein Bauer.

Die Deutungsmodelle unserer Gesellschaft lassen sich, wie oben bereits gezeigt, Kategorien zuordnen. Dazu gehören Familie und Verwandtschaft, berufliche-, religiöse- oder politische Zugehörigkeiten, Freundeskreise, Freizeitbeschäftigungen und vieles mehr. Wie stark sich die verschiedenen Deutungsmodelle bereits innerhalb einer Kategorie voneinander unterscheiden und wie sie unser Deuten, Argumentieren, Handeln und Verhalten zu unterschiedlichen Äußerungen führen, soll

uns die Gegenüberstellung zweier Berufe veranschaulichen, die jeweils ihre eigenen, sehr markanten Submodelle ausgeprägt haben. Stellen wir einen Naturwissenschaftler und einen Theologen einander gegenüber, so lässt sich leicht erkennen, dass beide denselben Sachverhalt auf völlig unterschiedliche Weise interpretieren und darüber zu verschiedenen, einander grundlegend widersprechenden Meinungen gelangen.

Die Naturwissenschaften folgen den Grundsätzen und Methoden des Empirismus. Der Empirismus ist eine Strömung in der Wissenschaft, die objektives Wissen aus der Sinneserfahrung schöpft. Erfahrung und Beobachtung sind dabei die allein zugelassenen Fundamente wissenschaftlicher Theoriebildung. Alle wahren Erkenntnisse stammen aus Sinneserfahrungen, Beobachtungen und reproduzierbaren Experimenten. Nur was beobachtbar ist, ist beweisbar, und nur was beweisbar ist, ist Wahrheit. Gleichzeitig sind ausschließlich Fragen nach der Wahrheit sinnvoll, alles andere ist Spekulation oder Einbildung.

Theologie als die Lehre von Gott (Christentum, Judentum, Islam) oder den Göttern (z. B. in der Antike) ist die Lehre vom Glauben, seinen Quellen (kanonische Schriften) und der Glaubensspraxis (Rituale, Gebete, Normen, Tabus). In Erkenntnisprozesse, die vor dem Hintergrund religiöser Deutungsmodelle geschehen, werden Erscheinungen einbezogen, die der empirischen Beweisbarkeit entbehren und dennoch als wahrhaftig und grundlegend gelten. Der Einfluss eines oder mehrerer nichtmenschlicher, intelligenter Wesen auf das menschliche Leben gilt dabei ebenso unhinterfragt, wie die allgemeine Gültigkeit kodifizierter bzw. kanonischer Normen, die als Anweisungen das „richtige“ Deuten, Handeln und Verhalten für die jeweilige religiöse Gemeinschaft prägen. Kurz, was ein Naturwissenschaftler auf Basis empirischer Tatsachen zu Naturgesetzen erklärt, kann ein Theologe auf den Willen und das Wirken Gottes zurückführen.

Ähnlich kann der Konflikt zwischen einem ökologisch orientierten und einem konservativen Politiker beschrieben werden. Wenn der erste – vereinfacht dargestellt – auf den Grundsatz baut, nur wenn wir unsere Umwelt schützen, können auch wir sicher und gut leben, und der zweite dagegen argumentiert, nur wenn es der Wirtschaft gut geht, wird es auch den Menschen gut gehen, dann werden beide unterschiedliche Strategien entwickeln und notfalls auch gegeneinander durchzusetzen versuchen, obwohl sie doch das Gleiche im Sinn haben, das Wohl unserer Gesellschaft. Dass beide Politiker auf ein gemeinsames politisches Grundmodell zurückgreifen, das über die deutsche Verfassung und Gesetzgebung weit hinausgeht, hindert sie nicht daran, unsere Gesellschaft und ihre Entwicklung nach ihren individuellen Submodellen (dargelegt in Parteisitzungen, Parteitagsbeschlüssen und Wahlkampfprogrammen) zu deuten und ihre Schlussfolgerungen über die Konkurrenz der Meinungen und die demokratischen Wahlen gegeneinander durchzusetzen. Nur durch die Existenz der zahlreichen politischen Submodelle haben wir überhaupt eine parlamentarische Demokratie.

Beide Beispiele sollen auch zeigen, dass zwei Personen über denselben Gegenstand unterschiedlicher Meinung sein und doch beide Recht haben können. Das bedeutet, die Erkenntnisse unterschiedlicher Deutungsmodelle können gleichwertig sein, obwohl sie zueinander in Widerspruch stehen.

Ein Grund dafür ist, dass die Richtigkeit eines Urteils logisch konsequent nur innerhalb des Deutungsmodells festgestellt oder bewiesen werden kann, das für seine Findung angewendet wurde. Die Erkenntnisse eines Theologen können nur innerhalb der Theologie beurteilt werden, und die Erkenntnisse eines Naturwissenschaftlers können nur innerhalb der Naturwissenschaften verifiziert werden. Die Strategien der Politiker unterschiedlicher Parteien können in Hinblick auf ihr gemeinsames politisches Grundmodell beurteilt, müssen aber auch im Lichte der ihnen eigenen Submodelle verstanden werden. Alle Deutungsmodelle, besonders aber die theoriebildenden, haben für ihren Gebrauch einerseits Grundsätze (Voraussetzungen) ausgebildet und stellen andererseits auf diesen Grundsätzen aufbauende Methoden bereit. Die Naturwissenschaft folgt der Voraussetzung, nur Empirie zur Erkenntnisgewinnung zuzulassen, und nutzt wissenschaftliche Verfahren, wie die Beobachtung oder das Experiment. Die Theologie stützt sich – im Falle des Christentums – dagegen auf das kanonische Wissen der Bibel und wendet dieses auf alle zu klärenden Fragen an. Das Ergebnis der Anwendung eines Deutungsmodells ist daher richtig, wenn die Voraussetzungen des Deutungsmodells richtig in die Argumentation einbezogen und die zugehörigen Methoden richtig angewendet wurden.

Ein weiterer Grund für die Gleichwertigkeit von Erkenntnissen unterschiedlicher Deutungsmodelle ist, dass die Widerlegung der Erkenntnis eines Deutungsmodells aus der Perspektive eines anderen logisch falsch wäre. Ein Naturwissenschaftler kann die Nichtexistenz Gottes nicht empirisch beweisen, weil sich Gott jeder Sinneserfahrung entzieht. Sein Werkzeug ist für einen solchen Beweis nicht geschaffen. Die Frage nach der Existenz Gottes steht für ihn außerhalb aller sinnvollen Fragen. Gleichermassen müssen Politiker verschiedener Parteien ihre Argumentationen gegenseitig nachvollziehen, um Kritik üben zu können. Fundierte Kritik zu üben heißt generell, die Perspektive des anderen einzunehmen, seine Argumentation nachzuvollziehen und Fehler innerhalb der Anwendung seines Deutungsmodells zu finden.

Auch der Versuch, aus der Perspektive eines Deutungsmodells ein anderes als Gesamtheit, d.h. mit seinen Voraussetzungen und Methoden, zu widerlegen, erscheint logisch sinnlos, wenn man in Betracht zieht, dass alle Deutungsmodelle soziale Konstruktionen sind, das heißt der gleichen Fehlerhaftigkeit oder Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes unterliegen. Man würde in diesem Fall eine menschliche Konstruktion gegen eine andere ausspielen. Wichtig ist zwar, dass die Konstruktionen in sich geschlossen und konsequent sind, aber das lässt sich nicht aus der Perspektive einer anderen Konstruktion beurteilen, sondern nur aus der, die sich selbst auf den Prüfstand stellt. Als menschliche Konstruktionen sind alle

Deutungsmodelle gleichwertig. Dennoch kann ein Deutungsmodell in sich zusammenbrechen und an Glaubwürdigkeit verlieren, wenn sich herausstellt, dass seine Voraussetzungen und Methoden fragwürdig oder inkonsequent sind.

Trotz alldem hat der Mensch einen Hang dazu, permanent über die Güte von Erkenntnissen zu richten. Diese Art des Vergleiches von Erkenntnissen verschiedener Deutungsmodelle beruht jedoch auf nichts weiter als auf persönlichen Entscheidungen des urteilenden und richtenden Menschen. Wir entscheiden uns für die Anwendung eines Deutungsmodells auf ein zu bewältigendes Problem. Dabei hilft uns langfristig unsere Sozialisation, kurzfristig werden unsere Entscheidungen durch Situation und Kontext bestimmt. Wer in einem christlichen Elternhaus aufgewachsen ist, hat eine größere Chance, sich in seinem späteren Leben öfter auf ein christliches Deutungsmodell zu beziehen. Er entscheidet sich dafür. In bestimmten Situationen und Kontexten wird er das jedoch vermeiden, z. B. als Schüler im Mathe- matikunterricht oder bei der Ausübung bestimmter Berufe, für die sich christliche Deutungen nicht eignen. Die Situation und der Kontext (Mathematik oder Beruf) bestimmen in dem Fall, welches Deutungsmodell zum Einsatz kommt.

Der Einzelne kann sich bei der Entscheidung für ein Deutungsmodell unter einem stärkeren oder schwächeren sozialen Druck fühlen, denn der Wunsch nach Glaubwürdigkeit vor seinen Mitmenschen erzwingt nicht selten die Anwendung eines bestimmten Deutungsmodells, das für die Situation und in der jeweiligen Gruppe geeignet ist. Er kann auch einen unangepassten Weg gehen, hat dann aber unter Umständen Folgen wie soziale Ausgrenzung zu ertragen.

Die Naturwissenschaften und die Theologie als theoretische und wissenschaftliche Deutungsmodelle sind im Gegensatz zu den meisten anderen durch geschlossene Grenzen voneinander getrennt. Ihr Beispiel soll uns deshalb nicht in die Irre führen. Die meisten Submodelle unseres Alltags sind durch fließende Übergangsbe- reiche (Transdifferenzbereiche) miteinander verbunden. Das heißt, die meisten Submodelle überlappen und überlagern sich gegenseitig. Eine Orientierung an ihnen lässt sich nur tendenziell feststellen, da sie häufig in Mischungen und Ergänzungen zur Anwendung kommen.

Durch das ersetzende, mischende und ergänzende Zusammenspiel der Deutungsmodelle als Anwendungen des Menschen kommen plurale Weltinterpretationen zustande, die meiner Arbeit den Namen gegeben haben. Plurale Weltinterpretationen, zu denen auch die Meinungsvielfalt gehört, betreffen jedoch nicht nur unsere Gesellschaft als Ganzes, sondern auch das einzelne Individuum. Das heißt wir treffen nicht nur auf verschiedene Meinungen unterschiedlicher Personen, sondern auch eine Einzelperson bildet – abhängig von Situation und Kontext – unterschiedliche Meinungen aus. Im Folgenden soll deshalb die Frage geklärt werden, wie Einzelpersonen zu widersprüchlichen Deutungen gelangen können.

Gesellschaft und Kultur stellen dem Einzelnen eine unzählbare Menge an Submodellen zur Verfügung. Wir gehen selektiv mit diesem Angebot um. Zum einen

unterliegt es unserer Entscheidung, uns ein Submodell anzueignen oder uns diesem zu verweigern. Zum zweiten erlernen wir Submodelle in unterschiedlicher Intensität. Obwohl wir uns nicht alle Submodelle aneignen, sondern eine Auswahl treffen, machen wir uns doch mit einer großen Anzahl vertraut. Das bedeutet, der einzelne Mensch kann für die Bewältigung seines Alltags auf verschiedenartige Submodelle zurückgreifen. Sie alle gehören zu unserem persönlichen Deutungs-, Verhaltens- und Handlungsrepertoire. Sie können einander widersprechen und einander ergänzen. Sie bilden in uns ein Netz einander mehr oder weniger überlappender Teilmengen an Routinen und Strategien. Wir verwenden in Familie, Beruf und Freizeit jeweils eine Vielzahl unterschiedlicher Deutungsmodelle, die unsere Sicht auf die Dinge beeinflussen. Je nach Situation und Kontext bringen wir deshalb eine Auswahl der uns zur Verfügung stehenden Submodelle, selten in Reinform, häufig aber in Kombinationen, in Vermischung und Ergänzung zum Einsatz. Die Vielfältigkeit der uns zur Verfügung stehenden Submodelle sorgt dabei für unsere eigene Deutungpluralität. Ich erinnere, dass die Deutungsmodelle Rezepte zur Lösung von Routineproblemen enthalten. Für die Deutung und Lösung eines Problems können daher unterschiedliche Deutungsmodelle unterschiedliche Rezepte bereithalten. Je nach Situation und Kontext entscheiden wir, welchem Deutungsmodell oder welcher Kombination von Deutungsmodellen wir den Vorrang geben, und gelangen so in unterschiedlichen Situationen zu unterschiedlichen Deutungen, Handlungs- und Verhaltensentscheidungen.

Der Blick auf ein Kleinkind gestaltet sich aus der Perspektive seiner Mutter anders als aus den Perspektiven der Kinderärztin oder der Kita-Erzieherin. Alle drei Rollen betrachten das Kind vor dem Hintergrund des ihnen eigenen Submodells und setzen in ihrer Argumentation über das Wohl des Kindes einen anderen Schwerpunkt. Die Ärztin prüft die Entwicklung und die klinische Gesundheit, die Erzieherin interessiert sich für die Integrationsfähigkeit und das Verhalten in der Gruppe und die Mutter sieht ein über alle Maßen geliebtes Kind, das sie schützen, umsorgen und zu einem guten Menschen erziehen möchte. Die Rolle, die die jeweilige Bezugsperson einnimmt, bestimmt ihr Deuten, Handeln und Verhalten in Bezug auf das Kind. Dabei kennen alle drei, wenigstens bis zu einem gewissen Maße, auch die Perspektiven der anderen. Und nicht zu vergessen, kann eine Ärztin oder eine Erzieherin auch Mutter sein, muss sich aber in der Wahl des Deutungsmodells an die Situation anpassen, die im Augenblick ihr Deuten, Handeln und Verhalten vorgibt.

Durch unseren flexiblen Umgang mit vielfältigen Deutungsmodellen, gelangen wir als Akteure in verschiedenen Situationen und Kontexten zu Deutungen, die einander widersprechen und ergänzen können oder die gänzlich nicht miteinander vergleichbar sind. In anderen Worten, aufgrund der Gleichwertigkeit der Deutungsmodelle erschaffen wir mit ihrem Einsatz *parallele Wahrheiten*, die der Situation und dem Kontext, auf die sie jeweils Bezug nehmen, angepasst sind. Obwohl wir

häufig unbewusst mit pluralen Weltinterpretationen umgehen, legen wir viel Wert darauf, geschickt mit ihnen umzugehen. Wer gute Kenntnisse über eine Vielzahl von Deutungsmodellen besitzt und das Talent hat, sie geschickt, der Situation und dem Kontext angemessen, zur Anwendung zu bringen, der wird seine Mitmenschen überzeugen und sozialen Erfolg erreichen.

Deutungspluralität, parallele Wahrheiten und mit ihnen unser demokratischer Grundwert der Meinungsvielfalt gehören nach meinen Recherchen und Analysen zu den grundlegenden Eigenschaften des Menschen. Der Mensch – gleichgültig in welcher Gesellschaft er lebt – bezieht sein Deuten und Interpretieren der Welt auf verschiedene, gleichzeitige und gleichwertige Modelle und gestaltet es deshalb plural und flexibel. Diese Erkenntnis weist uns einen Weg weit über sich selbst hinaus. Denn unsere Anerkennung von Deutungspluralität und Meinungsvielfalt als natürliche Eigenschaft selbst des einzelnen Menschen fördert unsere Bereitschaft zum Perspektivwechsel, das Einnehmen und Nachvollziehen der Perspektive des jeweils anderen. Wenn schon der einzelne Mensch in unterschiedlichen Situationen und Kontexten zu einander widersprechenden und ergänzenden Deutungen gelangt, dann wird es auch zwischen verschiedenen Menschen nur selten Einstimmigkeit geben. Verstehen können wir unser Gegenüber deshalb nur, wenn wir seine Erkenntniswege nachvollziehen, d.h. seine Perspektive einnehmen und seinem aktuellen Deutungsmodell folgen.

An die Fähigkeit zum Perspektivwechsel schließen direkt unsere Fähigkeit und unsere Bereitschaft zu gegenseitiger Empathie an. Wir bringen automatisch mehr Verständnis für denjenigen auf, dessen Perspektive wir kennengelernt und dessen Erkenntnisweg wir nachvollzogen haben.

Um dieses Essay zu beschließen, greife ich deshalb auf die wichtigste Erkenntnis meiner Arbeit zurück: Jede Meinungsmacht oder -diktatur zielt nicht nur gegen demokratische Werte, sondern auch und vor allem gegen die Natur des Menschen. Es sollte also unser innerstes Bedürfnis sein, die Meinungen des anderen zu achten wie unsere eigenen.

SELECTED READINGS

Vor allem im Kontrast zum westlichen, modernen Weltbild sind in den letzten Jahrzehnten zahlreiche ethnologische Arbeiten über alternative Weltbilder erschienen. Vielen dieser Studien gemeinsam ist die Kritik an der Annahme einer allgemeinen Gültigkeit der westlichen Moderne und der Verweis auf ein meist außereuropäisches Weltbild, dessen wesentliche Charakteristika seit Tylors *Animismus* (1871) bekannt sind.¹²² Die vorliegende Arbeit schließt hauptsächlich an zwei Konzepte an, die nicht nur im außereuropäischen Kontext, sondern auch mitten in der westlichen Welt, neben dem modernen ein ganz unmodernes Weltbild finden und diese Alternative ernst zu nehmen empfehlen. Das sind die *Akteur-Netzwerk-Theorie* (ANT, zusammengefasst in Belliger und Krieger 2006, Law und Hassard 1999) und Spittler's *Interaktive Arbeit* (1998, 2003). Während vor allem die Vertreter der ANT eine Entscheidung zugunsten der von ihnen beschriebenen Alternative des modernen Weltbildes herbeizuführen versuchen, sucht die vorliegende Darstellung *keine Entscheidung*. Es soll hier nicht darum gehen, wie realistisch ein Weltbild oder ein Modell der Weltinterpretation ist. Stattdessen versuche ich herauszufinden, welche Modelle ein einzelner Akteur für sein Deuten der Welt und für sein Handeln und Verhalten in ihr zur Verfügung hat und wie er sie flexibel zum Einsatz bringt. Voraussetzung für eine solche Darstellung ist die Feststellung und Beobachtung mehrerer Modelle der Weltinterpretation nicht nur am Beispiel verschiedener Kulturen, auch nicht verschiedener Vertreter einer Gesellschaft, sondern am Beispiel einzelner Vertreter ein und derselben Kultur.

Am Beispiel der Tyva habe ich versucht, zwei von mehreren Modellen der Weltinterpretation herauszuarbeiten und zu definieren, das *Interaktionsmodell* und das *Dominanzmodell*. Ihre Abstraktion hilft, die unübersichtliche Wirklichkeit zu ordnen und beschreibbar zu machen. Für das darauf aufbauende Verständnis der Pluralität von Weltinterpretation erwies sich Schütz' Theorie der *mannigfaltigen Wirklichkeiten* („*multiple realities*“, James 1890, Schütz 1945, 1955, 1971a,b, Schütz und Luckmann [1975] 2003) als außerordentlich hilfreich. In Anlehnung an seine Ausführungen hat sich eine Beschreibung *Pluraler Weltinterpretationen* ergeben, die auf *verschiedenen, gleichzeitigen Modellen der Weltinterpretation* beruht, die als in sich stimmige Systeme von Inhalt und Struktur, sowohl gleichwertig als auch einander widersprechend, zum Wissens-, Verhaltens- und Handlungsrepertoire eines Menschen gehören können. Dem Konzept der *Transdifferenz* (Allolio-Näcke et al. 2005) folgend, existieren die verschiedenen Modelle der Weltinterpretation nicht nur in Konkurrenz und gegenseitiger Bekämpfung, sondern bilden in einer Person ein

¹²² Die „cartesiansche und die nicht cartesianische Weltanschauung“ (Bargatzky 2007), Organismen-Personen (Ingold 1986, 1994, 1996, 2000, 2002), die „quantitative und die qualitative Umweltwahrnehmung“ (Streck 2000a, 2001, 2003), „Ritual Topography“ (Schlee 1990) und andere.

Netzwerk von Kontinua, in dem sich ihr menschlicher Träger je nach Situation und Kontext stetig neu positioniert. Der Akteur lässt verschiedene Weltinterpretationen situations- und kontextbezogen, einander ersetzend, ergänzend und vermischtend zum Einsatz kommen.

Im Folgenden werde ich die für meine Untersuchung wichtigsten Arbeiten im Einzelnen vorstellen und diskutieren.

Organismen-Personen

Ingolds Ausführungen über Organismen-Personen (1996, 2002) am Beispiel von Jäger- und Sammlerkulturen dienen dieser Arbeit als Anregung für das Verständnis des spezifisch tywanischen Interaktionsmodells.

Ingold trifft im Rahmen der Erforschung von Umweltwahrnehmung eine grundlegende Unterscheidung zwischen der „Ontologie des Bewohnens einer Welt“ durch Jäger und Sammler und der „westlichen Konstruktion eines Weltbildes“. Er versucht in seinem Aufsatz „Jagen und Sammeln als Wahrnehmungsformen der Umwelt“¹²³ (Ingold 2002) zu zeigen, dass Jäger und Sammler den Gedanken einer Dichotomie von Natur und Kultur ablehnen (Ingold 2002: 69). Das bedeutet für ihn, „dass wir unsere eigenen Begrifflichkeiten von menschlichem Handeln, von Wahrnehmung, Kognition, eigentlich auch unser Verständnis von der Umwelt und unsere Beziehungen und Verantwortung ihr gegenüber, [nach dem Vorbild der Jäger und Sammler] neu überdenken müssen“ (ebd.). Ingold kritisiert in seinem Aufsatz die herkömmliche Position innerhalb der Sozial- und Kulturanthropologie, dass „Natur ein kulturelles Konstrukt“ sei (Ingold 2002: 71). In dieser Formel erscheine Natur in doppelter Weise: einmal als Produkt einer Konstruktion (konzeptuelle Form), zum anderen als deren Vorbedingung (physische Substanz) und damit als Rohmaterial für Konstruktionen (Ingold 2002: 90). Nur eine solche Unterscheidung mache die Annahme möglich, dass die Naturwissenschaften, die sich allein mit der „physischen Substanz“ beschäftigen und diese zu erklären suchen, in dem Selbstverständnis existieren, eine Realität wiederzugeben (Ingold 2002: 71). Im Gegensatz zu dieser modernen Annahme stehe das Selbstverständnis der Jäger und Sammler. „In deren Auffassung gibt es keine zwei von einander getrennte Welten, Natur und Gesellschaft, sondern nur eine mit persönlichen Kräften ausgestattete Welt“, die sowohl Menschen, Tiere und Pflanzen als auch Landschaft umfasst. Innerhalb dieser Welt stellen die Menschen keine Komposita aus Körper und Geist, sondern ungeteilte Wesen dar – Organismen-Personen, die als solche sowohl zu anderen Menschen als auch zu nicht-menschlichen Wirkungskräften und Wesen der Umwelt in Beziehung

¹²³ Original: Ingold 1996: Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment. In: Ellen, R. Fukui, K. et al.(eds.): *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: Berg, S. 117–155.

stehen. Zwischen diesen Bereichen der Involviertheit gibt es keine *absolute* Trennung, sie sind nur kontextuell abgegrenzte Segmente eines einzigen Feldes“ (Ingold 2002: 79).

Vorliegende Studie geht am Beispiel der Tyva von wenigstens zwei *Interpretationsmodellen* aus, dem *Dominanzmodell* und dem *Interaktionsmodell*. Nur indem beide als „Bilder von der Welt“ (Weltbilder; Ingold 2002: 72) dargestellt werden, können sie sowohl voneinander getrennt, als auch als gleichberechtigt existent beschrieben werden¹²⁴. Andererseits könnte ich nur eine originale Wahrnehmung der Welt annehmen. Davon geht Ingold aus, wenn er darstellt, Jäger und Sammler würden „nur eine Welt bewohnen, welche gleichwertige Beziehungen mit menschlichen wie auch nicht-menschlichen Komponenten der Umwelt umschließt“ (2002: 75). Eine solche Annahme scheint mir aber die Tatsache zu ignorieren, dass man in Tyva, wie in anderen Kulturen, neben dem kulturspezifischen Interaktionsmodell auch auf fest etablierte Variationen des Dominanzmodells trifft, die dem ersten zwar radikal entgegenstehen, aber dennoch in bestimmten Situationen regelmäßig zum Einsatz kommen. Darüber hinaus kann es einem Tyva bewusst sein, dass er sich in einem Moment für eines der beiden Interpretationsmodelle entscheidet. Die Gleichwertigkeit beider, ihre parallele Existenz und ihr situationaler und kontextbezogener Einsatz sprechen für eine Gleichbehandlung durch den Forscher. Mein Ziel ist nicht, das menschliche Sein in der Welt zu beschreiben, wie Ingold (2002: 72) es ausdrückt: „Ich behaupte, dass diese Ontologie des Bewohnens [Jäger und Sammler] uns einen besseren Ansatz zum Verständnis der menschlichen Existenz liefert als ihre Alternative, die westliche Ontologie“. Stattdessen versuche ich, zwei (von vielen) Möglichkeiten der *tyvanischen* Interpretation des Seins in der Welt in paralleler Existenz zu verstehen und dabei nachzuvollziehen, wie diese gleichzeitigen und gleichwertigen Möglichkeiten zur Anwendung gebracht werden. Gleichwertigkeit bedeutet aber, anzuerkennen, dass es sich gleichermaßen um Modelle der Weltinterpretation handelt, die wiederum *gesellschaftliche Konstruktionen* (Berger und Luckmann 1980) sind, da ich ansonsten einer Alternative einen „realeren“ Gehalt zugestehen müsste als ihrer Opposition. Ingold (2002: 72) formuliert eine andere Meinung: „Nur eine davon, die westliche, kann als eine Konstruktion eines Bildes charakterisiert werden, als ein Prozess mentaler Repräsentation. Für die andere [Jäger und Sammler] ist das Begreifen der Welt nicht eine Sache der Konstruktion, sondern eine Auseinandersetzung, nicht eine Sache des Bauens, sondern des Bewohnens, nicht eine Sichtweise der Welt, sondern eine Sichtweise *in der Welt*.“ Mir geht es darum, im Gegensatz zu

¹²⁴ Ingold argumentiert dagegen: „Genausowenig bin ich um einen Vergleich zwischen den ‚internationalen Welten‘ von Jägern und Sammlern und jenen von westlichen Wissenschaftlern oder Humanisten bemüht. Es ist offensichtlich eine Illusion anzunehmen, dass solch ein Vergleich auf gleichwertiger Basis durchführbar ist, denn die Dominanz der westlichen Ontologie, die ‚Gegebenheit‘ von Natur und Kultur, ist bereits in den Prämissen selbst, auf denen der Vergleich beruht, beinhaltet.“

Ingold, auf eine Unterscheidung zwischen „Realität“ und „Konstruktion“ zu verzichten und diese durch „gleichzeitige und gleichwertige Existenz“ zu ersetzen.

Vorbild bleiben Ingolds „Organismen-Personen“ in dieser Arbeit für die Beschreibung des spezifisch tyvanischen Interaktionsmodells.

Akteur-Netzwerk-Theorie

Die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT, Law und Hassard 1999, Belliger und Krieger 2006, Latour 1998, 2000) ist eine Analysemethode der Wirklichkeit mit grundlegend anderen Voraussetzungen, als sie sich im modernen Weltbild spätestens seit Descartes (1596-1650) durchgesetzt haben. Die ANT soll im Folgenden nicht direkt angewendet werden. Sie erscheint mir jedoch als überaus nützliches Mittel für den Versuch einer Grenzziehung zwischen den in dieser Arbeit beschriebenen Modellen der Weltinterpretation.

Die Akteur-Netzwerk-Theorie, von Bruno Latour, John Law, Michel Callon und Madeleine Akrich entwickelt, scheint die Überzeugungskraft zu haben, die Darstellung von Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Existzenzen grundlegend zu verändern. Ausgangspunkt einer Analyse im Sinne der ANT ist nicht mehr der Mensch als schöpferisch-dominantes Subjekt und dessen Sicht auf eine passive Umwelt, sondern die Beziehung zwischen Akteuren, wobei der Mensch genauso Akteur ist wie die nichtmenschlichen Bestandteile der erfahrbaren Welt.

Die Wurzeln der Moderne reichen nach Belliger und Krieger (2006: 17) in die Antike zurück. Die bereits in der „Antike vorhandene und in der philosophischen Anthropologie der Neuzeit weiter entwickelte Auffassung der Technik als künstlich hergestelltes Werkzeug bzw. Artefakt einerseits oder als Kunstfertigkeit menschlichen Handelns andererseits“ ebnete den Erkenntnisweg zu einer Unterscheidung zwischen Natur und Kultur sowie Subjekt und Objekt (ebd.). Latour bezeichnet die strikte Trennung der isolierten Bereiche Natur, Kultur, Psyche und Gott als *Verfassung der Moderne* (Latour 1998: 22) bzw. als *Übereinkunft der Moderne* (Latour 2000: 23; Belliger und Krieger 2006: 17).

Seit der Etablierung einer der für die „Moderne typischen Entsozialisierung der Wissenschaft [...] definiert sich die Moderne über die Entmystifizierung der Natur und die Subjektivierung der Gesellschaft. Schon zu Beginn der Moderne zeichnet sich eine grundlegende Trennung zwischen Natur und Gesellschaft ab. Das mechanistische Weltbild vertrieb die Geister aus der Natur und schuf damit einen Bereich außerhalb jeder intentionalen Beschreibung. Naturereignisse fanden innerhalb eines Bereiches statt, der durch deterministische Kausalität umgrenzt war. [...] Geister, Illusionen und Vorurteile wurden durch die neue Wissenschaft des Spielfeldes der Wahrheit über die Natur verwiesen. Nur noch mathematisch formulierbare und empirisch verifizierte ‚Tatsachen‘ durften für die Natur ‚sprechen‘. Im Gegenzug wurde die

Gesellschaft vom Einfluss des Natürlichen bereinigt und als Ergebnis eines Sozialvertrags unter freien Individuen verstanden. [...] Als dritter Teil des spezifisch modernen Weltbildes wurde das Göttliche aus Natur und Gesellschaft verbannt. Toleranz ist der Grundpfeiler der Moderne. Sie beinhaltet nicht nur die Akzeptanz anderer Überzeugungen in der Gesellschaft, sondern die Privatisierung von Religion und ihre Verbannung aus dem öffentlichen Bereich politischer Entscheidungen und wissenschaftlicher Wahrheitsfindung. Glauben darf jede und jeder, was er oder sie will. Religiöse Überzeugungen, die absolute Wahrheit beanspruchen, erscheinen in der öffentlichen Arena als bloße Meinungen, deren Geltung nicht vorausgesetzt werden kann, sondern wie andere Meinungen begründet werden müssen“ (ebd., S. 18f.; kursiv von A.C.Oe.).

Der „moderne Dualismus von Subjekt und Objekt“ scheint eines der „größten Hindernisse für die Wissenschaftsforschung“ zu sein (Belliger und Krieger 2006: 22): „Es gibt entweder Objekt oder Subjekt und nichts kann beides zugleich sein. Was als Objekt erscheint, verliert dadurch seine Subjektivität. Technischen Artefakten, obwohl vom Menschen gemacht, haftet eine natürliche Materialität an. Ontologisch gesehen sind sie bloße Dinge. [...] Unabhängig davon, wie die Erkenntnistheorien der Moderne das Problem des Wissens zu lösen versuchen, gehen sie von der gleichen Annahme *eines aller Objektivität bereinigten Subjekts und eines aller Subjektivität bereinigten Objekts* aus. Mischwesen darf es nicht geben. Zwischen Objekt und Subjekt tut sich eine unüberbrückbare Kluft auf, die derjenigen zwischen Natur und Gesellschaft ganz ähnlich ist. Wissenschaft und Technik, auch wenn sie eindeutig menschliche und gesellschaftliche Errungenschaften darstellen, gehören wegen ihrer Objektivität nicht zur Gesellschaft, sondern viel eher zur Natur. Sie erscheinen als außerhalb des Subjektes, als etwas, dessen Erkenntnis nunmehr einer wundersamen Überbrückung einer unüberwindbaren Kluft gleicht.“

An dieser grundlegenden Voraussetzung, nämlich der radikalen Trennung von Gesellschaft, Natur (inkl. Wissenschaft und Technik) und Gott, die mit der Trennung von Subjekt und Objekt einhergeht, setzt die „Kritik der Moderne“ (Latour 1998, 2000) durch die ANT an. Letztere fordert eine *methodologische Symmetrie bezüglich menschlicher und nicht-menschlicher Akteure* und möchte die Wissenschafts- und Technikforschung der Erforschung der menschlichen Gesellschaft gleichstellen. Sie basiert auf der Erkenntnis, dass weder die Auffassung von Wissenschaft und Technik als etwas, das außerhalb der Gesellschaft liegt und Mensch und Gesellschaft bestimmt (Technikdeterminismus), noch die Auffassung einer Natur, die nach menschlichen und gesellschaftlichen Vorstellungen geprägt wird (Sozialdeterminismus), mit den empirischen Daten übereinstimmt (Belliger und Krieger 2006: 15f.). So gehört zu den Voraussetzungen der ANT die Sozialität der Natur, die Maschine als Partnerin (nicht als bloßes Werkzeug) und damit übergreifend die „bekannteste und zugleich umstrittenste These der ANT, die methodologische Forderung, sämtliche Entitäten – Menschen wie technische Apparate – als *soziale Akteure* zu behandeln. ... Latour

spricht von einem ‚*Kollektiv*‘ (2000) menschlicher und nicht-menschlicher Akteure. Es handelt sich dabei um Netzwerke von Artefakten, Dingen, Menschen, Zeichen, Normen, Organisationen, Texten und vielem mehr, die in Handlungsprogramme ‚eingebunden‘ und zu hybriden Akteuren geworden sind. Die Hybriden entfalten sich in einem Bereich zwischen Natur und Kultur, zwischen Objekt und Subjekt und bilden eine bis heute theoretisch kaum erfasste Form *kommunikativer Ordnung*, deren Erforschung neue konzeptionelle Modelle und einen radikalen methodologischen Perspektivwechsel in der Soziologie verlangt“ (Belliger und Krieger 2006: 15). Dazu gehört die „Umstellung von Was- auf Wie-Fragen“ (ebd., S. 17). „Es wird nicht mehr danach gefragt, was Wissenschaft und Technik sind, sondern wie sie sind, wie sie funktionieren, welche Zwecksetzung sie erfüllen, welche Subsysteme der Gesellschaft sie bilden oder durch welche gesellschaftlichen Subsysteme hindurch sie operieren – und zwar im Rahmen einer Gesellschaft, die nicht mehr aus Menschen, sondern nunmehr aus *Kommunikationen* besteht“ (Luhmann 1984 zit. nach Belliger und Krieger 2006: 17). Dazu entwickelt die ANT „eine besondere Methodologie mit eigener Terminologie, deren Absicht es ist, Realität so zu beschreiben, dass sie nicht in die Kategorien und den Rahmen der modernen Übereinkunft fällt, welche das wirkliche Geschehen – die Integration von Menschen und Nichtmenschen in das Kollektiv der Hybriden – verdeckt“ (Belliger und Krieger 2006: 23).

Die ANT beschreibt ein *Kollektiv von menschlichen und nichtmenschlichen Akteuren*: „Das Ziel [...] besteht [...] darin, [...] die Subjekt-Objekt-Dichotomie ganz zu umgehen und stattdessen von der *Verflechtung von Menschen und nichtmenschlichen Wesen* auszugehen“ (Latour 2000: 236f.; Belliger und Krieger 2006: 46; kursiv: A.C.Oe.).

Interaktives Paradigma der Arbeit

Gerd Spittler (2003) führt in zwei gleichzeitige und gleichwertige Modelle ein, nach denen Arbeit in allen Gesellschaften beschrieben werden kann. Sie sind beispielgebend für den Gedanken der Pluralität von Interpretationsmodellen in Bezug auf ein Individuum. Gleichzeitig bieten sie die Möglichkeit für eine klare Abgrenzung der in dieser Arbeit vorgestellten Modelle der Weltinterpretation.

In seiner Analyse von Arbeitsprozessen findet Spittler (ebd.) zwei Wege, in denen Arbeit beschrieben werden kann, als *Transformation eines Objekts* und als *Interaktion mit einem Subjekt*. Ersteres nennt er das ‚technische Paradigma‘. Der Prozess sei kontrollierbar und kann geplant werden. Wer das geeignete Wissen hat, die Fähigkeit und die Kraft, der kann ein Objekt nach seinen Vorstellungen formen. Die Mittel dafür sind Werkzeuge oder Maschinen (Spittler 2003: 327).

Das zweite Paradigma, das er „interaktiv“ nennt, setzt ein Objekt voraus, das nicht vollständig kontrollierbar ist. Denn es ist stets ein Element von Unvorherseh-

barkeit mit beteiligt. Man widmet dem Objekt eine große Aufmerksamkeit. Man interpretiert die Mitteilungen, die dieses Objekt aussendet und reagiert darauf. Dieses Objekt hat einen Subjektcharakter (ebd.).

Das erste Paradigma ist konstitutiv für die moderne Position. Wir „arbeiten an“ einem Stück Holz, um einen Löffel herzustellen. Wir transformieren den Boden, um ihn fruchtbarer für die Landwirtschaft zu machen. Produktion bedeutet für uns, ein Produkt herzustellen, indem wir Material oder Dinge umgestalten. In unseren Anschauungen ist es selbstverständlich, totes Material zu transformieren. Aber wir produzieren nicht nur Löffel und Autos, wir produzieren auch Weizen, Weintrauben, Milch und Schweinefleisch, indem wir an Pflanzen und Tieren arbeiten. Das Umgehen mit Tieren als Dinge ist nicht ohne Kontroversen geblieben, aber es wird akzeptiert im technischen Paradigma seit Descartes (ebd.).

Dagegen ist die Meinung, dass nicht nur Menschen über Willen und Eigensinn verfügen, sondern auch Tiere, Pflanzen und eben Dinge, welche wir als totes Material begreifen, in den nicht-industriellen Gesellschaften weit verbreitet (Spittler 2003: 328).

Indem Spittler die interaktive Arbeit am Beispiel von Jägern und Sammlern, Bauern und Hirten bis hin zu unserer heutigen modernen Industriegesellschaft zeigt, geht er über Ingolds (1994) Thesen hinaus, der zwar auf den interaktiven Charakter der Jagd, der den Jägern selbst bewusst sei, hinweist, dieses Bewusstsein aber bezüglich der Hirtenkulturen negiert. Während letztere nach Ingold ihre Tiere dominieren und deren Eigenwillen brechen, wird der Wille des Wildes von Angehörigen der Jägerkulturen akzeptiert. Spittler (1998: 400–405) zeigt am Beispiel der Kel Timia, einer Gruppe der Tuareg im Norden des Staates Niger, dass Tiere einen gut entwickelten Eigensinn haben. Dieser Eigensinn könne zu einem Widerstand werden, sobald der Mensch versucht, Einfluss auszuüben.

Spittler (2003: 334) findet Beispiele für interaktive Arbeit auch in modernen Industriegesellschaften, konkret bei der Arbeit an Maschinen. Vor ihm hatte Habermas (1968a, 1968b) – auf den Ausführungen von Hegel und Marx basierend – zwischen „Arbeit“ und „Interaktion“ unterschieden. Das technische Paradigma wandte er dabei nur auf die Arbeit an, die eine „instrumentale“ Tätigkeit sei und technischen Regeln folge. „Inter-Aktion“ dagegen sei „kommunikative“ Tätigkeit und folge ihren eigenen Normen. Wie Interaktion nicht von Arbeit herstammen kann, könne Arbeit auch nicht als eine Interaktion organisiert werden (Spittler 2003: 327f.). Spittler wendet sich gegen Habermas’ klare Unterscheidung von Arbeit und Interaktion, indem er zeigt, dass Maschinen nicht ausschließlich als Objekte menschlichen Wirkens, sondern auch als Subjekte mit Eigenwillen gesehen werden können, als Partner und Widerpart des Menschen. Maschinen sind schwierig und unkalkulierbar. Jede Maschine ist ein Individuum, gerade, wenn es vom selben Typ viele gibt. Sie werden individuell benannt durch ihre Nutzer. Ein Techniker kann zwischen den Maschinen in seiner „Herde“ differenzieren. Die Maschinen sind (wie eine Herde)

im Prinzip domestiziert, aber nur im Prinzip. Beschreibt man die negativen Charakteristika der Maschinen, so gebraucht man moralische Werturteile. Maschinen können „dreckig“, „launisch“, „schrullig“ und „merkwürdig“ sein. Diese Charaktereigenschaften kann man nicht nur negativ betrachten. Die Maschinen sind beides: launisch und faszinierend. D.h. ein guter Techniker zu sein erfordert, Katastrophen mit Maschinen durchstanden und behoben zu haben. So werden Maschinen auch Gegenstand von Geschichten. Die scheinbar „tote“ Materie ist ein Partner dessen, der mit ihr interagiert (Spittler 2003: 334f.).

Spittlers Differenzierung der Arbeit in *Transformation von Objekten* und *Interaktion zwischen Subjekten* zeichnet gegenüber anderen Konzepten¹²⁵ aus, dass er beide Formen als gleichzeitige und gleichwertige Modelle gelten lässt. Beide sind Bestandteil der geistigen Kultur, auch in den „modernen Industriegesellschaften“. Damit ist Spittler ein Wegbereiter des Gedankens der Pluralität von Interpretationsmodellen, wie er in vorliegender Arbeit vertreten wird.

Mannigfaltige Wirklichkeiten

Der Gedanke der Pluralität von Weltinterpretation bezogen auf ein Individuum schließt direkt an Schütz' Theorie von den *mannigfaltigen Wirklichkeiten* an.

In Anlehnung an die psychologische Arbeit von William James (1890) kommt Alfred Schütz (1945, 1955, 1971a, 1971b und 2003) zu der Erkenntnis, dass der Mensch über „mehrere, wahrscheinlich sogar unendlich viele Wirklichkeitsbereiche“ verfügt (James 1890: 290ff.; Schütz 1971a: 237, 263; 1971b: 392). „James nennt sie ‚sub-universa‘ („sub-universes“ Schütz 1945: 551) und führt die Welt der Sinne oder der physischen Dinge (als ausgezeichnete Wirklichkeit), die Welt der Wissenschaft, die Welt ‚idealer Beziehungen‘, die Welt der ‚Stammesidole‘, die verschiedenen übernatürlichen Welten der Mythologie und Religion, die verschiedenen Welten individueller Meinungen sowie die Welten des reinen Wahnsinns und der Hirngespinste als Beispiele an“. Allen diesen „Welten“ ist gemein, dass sie, während man ihnen zugewandt ist, ihre eigene Art von Wirklichkeit besitzen: „nur verringert sich ihr Wirklichkeitsgehalt mit dem Nachlassen der Aufmerksamkeit“ (Schütz 1971b: 392f.; 1971a: 237, 263). Der Mensch ist demnach in der Lage, direkt erfahrbare Ereignisse und Gegenstände auf unterschiedliche und widersprüchliche Art und Weise zu deuten. James erklärt: „*Einmal neigen wir dazu, über ein und dasselbe in verschiedener Weise zu denken. Haben wir das einmal getan, so können wir andererseits wählen, welche Denkweise wir beibehalten und welche wir missachten wollen*“¹²⁶ (zit. nach Schütz 1971: 263; kursiv gesetzt durch A. C. Oe.).

¹²⁵ Die „cartesianische und die nicht cartesianische Weltanschauung“ (Bargatzky 2007) sowie die „quantitative und die qualitative Umweltwahrnehmung“ (Streck 2000a).

¹²⁶ „*first, that we are liable to think differently of the same; and second that, when we have done so, we can choose which way of thinking to adhere to and which to disregard*“ (Schütz 1945: 551)

Trotz der Möglichkeit des Wechsels zwischen den verschiedenen Sinnbereichen, hält Schütz die Grenzen jedes Sinnbereiches für „geschlossen“: „Wir nennen daher einen bestimmten Komplex unserer Erfahrungen [...] einen geschlossenen Sinnbereich“ (Schütz 1971a: 264). So sind die Deutungen der Gegenstände und Ereignisse nach den Inhalten von Sinnbereich P auch nur innerhalb der Grenzen dieses Sinnbereichs stimmig und vereinbar. Sie sind es jedoch nicht, wenn man den Deutungen in Sinnbereich P die Deutungen in Sinnbereich Q gegenüberstellt (Schütz 1971a: 267).

Nach Schütz' Einschätzung bezeichnet William James „ganz richtig das *sub-universum* der Sinne, der physischen Dinge, als ausgezeichnete Wirklichkeit.“ Er zieht es aber vor, „den geschlossenen Sinnbereich, den wir [A. Schütz] die *Wirklichkeit des Alltags* genannt haben, als ausgezeichnete Wirklichkeit zu betrachten“ (Schütz 1971b: 394). Die Wirklichkeit des Alltags (Alltagswelt) sei demnach ein *sub-universum* und die *oberste und ausgezeichnete Wirklichkeit*.

„Diese Wirklichkeit erscheint uns als natürlich, und wir sind nicht bereit, diese Einstellung aufzugeben, ohne einen spezifischen *Schock* erlebt zu haben, der uns zwingt, die Grenzen dieses ‚geschlossenen‘ Sinnbereichs zu durchbrechen und den Wirklichkeitsakzent auf einen anderen zu verlegen“ (Schütz 1971a: 265; Schütz 1971b: 397; Schütz und Luckmann [1975] 2003: 69). Diese Schocks „lassen uns erkennen, dass die Wirkwelt in der Standardzeit nicht der einzige geschlossene Sinnbereich ist, sondern nur einer unter vielen anderen, die meinem intentionalen Leben zugänglich sind“ (Schütz 1971a: 266). Dabei gibt es „... so zahlreiche Arten verschiedener Schockerfahrungen, wie es verschiedene geschlossene Sinnbereiche gibt, denen ich den Wirklichkeitsakzent erteilen kann“ (ebd.).¹²⁷

Der Mensch ist demnach in der Lage, zwischen den einzelnen Sinnbereichen zu wechseln. Schütz (1971a: 267) weist darauf hin, dass wir innerhalb eines Tages nacheinander den verschiedensten Sinnbereichen den Wirklichkeitsakzent erteilen können. Andererseits zeigt Schütz, dass „Erfahrungen nur in den Grenzen des Sinnbereichs, dem sie angehören und der jeweils den Wirklichkeitsakzent trägt, und nur mit dessen besonderem Erkenntnisstil verträglich und auf diesen Erkenntnisstil hin stimmig sind. So wird das, was innerhalb des Sinnbereichs P verträglich ist, auf keinen Fall im Sinnbereich Q verträglich sein. Im Gegenteil, falls P als wirklich gilt, erscheinen von P aus sowohl Q wie auch alle Erfahrungen, die zu Q gehören, als lediglich fiktiv, unstimmig und unvereinbar. Das gleiche trifft auf P zu, wenn Q den Wirklichkeitsakzent hat“ (Schütz 1971b: 397).

Der Häufigkeit des Wechsels eines Menschen zwischen verschiedenen Sinnbereichen, sind keine Grenzen gesetzt. Vor allem „symbolische appräsentative Beziehungen“ (Schütz 1971b: 396, Schütz und Luckmann [1975] 2003: 653f.) schlagen „Brücken“ von einem „geschlossenen Sinnbereich“ zum anderen. Das „gegenwärtig Gegebene“, der „Bedeutungsträger“, ist dabei (begrenzt) variabel.

¹²⁷ Schütz nennt an dieser Stelle auch die religiöse Erfahrung und den Übergang in die Welt des Traumes etc. (Schütz 1971a: 266).

So verweist in Tyva ein mit Stoffbändern geschmückter Baum mit einer bestimmten kugeligen Wuchsform als Bedeutungsträger auf den „geschlossenen Sinnbereich“ der tyvanischen Form des Animismus. Das geschieht, wenn er z. B. nicht als Baum in seiner Gegebenheit (Welt des Alltags) und auch nicht als Baum in seiner biologischen Beschaffenheit (Welt der Wissenschaft) betrachtet wird, sondern wenn er als Schamanenbaum (Welt der Religion) mit bestimmter Bedeutung und bestimmten Funktionen für die religiöse Realität gedeutet wird.

Die „symbolischen Bedeutungen“ selbst sind „intersubjektiv“ festgelegt (Schütz 1971b: 395), das heißt, es sind die gemeinsamen Deutungsmuster einer Gruppe von Menschen, die diese verbinden und gleichzeitig nach außen von Gruppen mit anderen „intersubjektiven symbolischen Bedeutungen“ abgrenzen. Sie bilden die geschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge und sind u.a. das, was die Ethnografie kulturspezifisch beschreibt. Schütz und Luckmann ([1975] 2003: 658) formulieren: Historisch gesehen, konnte „*die intersubjektive Festlegung symbolischer Bedeutungen zu einer außerordentlichen Vielfalt gesellschaftlich-geschichtlicher Formen*“ führen (kursiv: A.C.Oe.).

Transdifferenz

Zur Beschreibung des Raumes zwischen den Extremen der Modelle der Weltinterpretation bei den Tyva bietet sich das Konzept der *Transdifferenz* an, wie es derzeit im Graduiertenkolleg: „Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz“ an der Universität Erlangen¹²⁸ erarbeitet wird. Im Rahmen dieses Graduiertenkollegs soll eine Sichtweise entwickelt werden: „[...] die sowohl der Orientierung stiftenden Funktion von (binärem) Differenzdenken als auch den zusätzlich auftretenden Momenten der Unsicherheit, der Unreinheit und der Figur des ‚Dritten‘ gerecht wird“ (Allolio-Näcke und Kalscheuer 2005: 16). Das orientierungsstiftende, binäre oder dichotome Denken in Differenzen soll erhalten bleiben und gleichzeitig mit dem häufig übersehenen Bereich der Transdifferenz ergänzt werden: “Heuristically speaking, transdifference is an *umbrella concept* that allows us to inspect phenomena that do not neatly fit models of clear-cut difference, thus defying – at least to a certain extent – explanation on the basis of binary logic. [...] Transdifference can be seen as a part of the wide range of phenomena of non-linearity that has come increasingly under investigation in recent times” (Breinig und Lösch 2002: 22).

Transdifferenz hebt die Differenz dabei nicht auf, sondern ergänzt sie: “It [transdifference] does not do away with the originary binary inscription of difference, but rather causes it to oscillate” (ebd., S. 23).

¹²⁸ Thesen und Publikationen des Graduiertenkollegs finden sich im Internet unter der Adresse: <http://www.kulturhermeneutik.uni-erlangen.de/>.

„Intendiert wird *nicht*, Differenz zugunsten einer höheren Einheit zu überwinden, sondern sie als genuin notwendige Orientierungsbedingung zu erhalten und zu würdigen. Sowohl eine ausschließliche Fokussierung auf Differenz wie auch deren radikale Dekonstruktion werden somit als unzureichende Ansätze zurückgewiesen. Transdifferenz wird vielmehr als bisher vernachlässigtes Supplement der Differenz gedacht“ (Allolio-Näcke und Kalscheuer 2005: 17).

“Transdifference [...] denotes all that which resists the construction of meaning based on an exclusionary and conclusional binary model. While there can be no transdifference without difference – transdifference does not mean indifference –, the term refers to whatever runs ‘through’ the line of demarcation drawn by binary difference” (Breinig und Lösch 2002: 23).

Keitel und Allolio-Näcke (2005: 105) sehen die Reduktion von Komplexität als „Grundproblem abendländischen Denkens [...]. Reduziert wird vorwiegend dichotom“. So entstehen die Vorstellungen von „reinen Differenzen“ oder von „polar Differentem“. „Unter Differenzen“ versteht Lösch (2005: 27) „vor allem binäre Oppositionen als Ordnungskategorien.“ Das Konzept der Transdifferenz soll nun helfen, „Momente der Ungewissheit, der Unentscheidbarkeit und des Widerspruchs, die in Differenzkonstruktionen auf der Basis binärer Ordnungslogik ausgeblendet werden“, darzustellen bzw. zu beschreiben (Lösch 2005: 27).

Dazu gehört die Betrachtung der Überschreitbarkeit einer Grenze. Die Grenze, welche Gegensätze, nämlich das Eigene und das Andere, voneinander trennt, schafft auf der einen Seite eine Differenz, bezieht aber auf der anderen Seite immer die Möglichkeit der Transdifferenz mit ein, indem sie unter bestimmten Bedingungen überschreitbar ist: „... eine Grenze ist nur dann eine Grenze, wenn sie die Möglichkeit offen hält, überschritten zu werden: Grenze [Differenz] und Überschreitung [Transdifferenz] bilden demnach eine untrennbare Einheit“ (Keitel und Allolio-Näcke 2005: 108). „Die Grenze und die Überschreitung verdanken einander die Dichte ihres Seins: Eine Grenze, die absolut nicht überquert werden könnte, wäre inexistent; umgekehrt wäre eine Überschreitung, die nur die scheinbare schattenhafte Grenze durchbrechen würde, nichtig“ (Foucault 2001: 325, zit. nach Keitel und Allolio-Näcke 2005: 108f.).

Daher steht der Begriff „Transdifferenz“ für eine Sichtweise, die einerseits Differenzen berücksichtigt und andererseits den Raum dazwischen darstellt bzw. beschreibt. Transdifferenz hebt die Differenz nicht auf, sondern ergänzt sie. Es gibt keine Transdifferenz ohne Differenz und kann auch keine „pure Differenz“ geben.

SUMMARY OF “PLURAL WORLD INTERPRETATIONS: THE CASE OF THE TYVANS IN SOUTH SIBERIA”

Anett C. Oelschlaegel

Plural world interpretations stands for the plurality of world interpretation models that can be observed in the world today and for the human ability to handle them in a flexible manner. By analysing the plurality of world interpretations among the southern Siberian Tyvans, the present book proposes to complement socio-cultural studies that characterise societies in categories such as “traditional” and “modern.” Instead of making a strict distinction between traditional and modern elements of culture, the present study demonstrates their co-existence and co-operation. In addition, the term “plural world interpretations” will help to meet the challenge of adopting a broader perspective that shows tradition and modernity as equal, co-existing side by side.

The Tyvans themselves use the term “tradition” in the conventional way to date best described by Handler and Linnekin (1984: 286): “The prevailing conception of tradition, both in common sense and in social theory, has envisioned an isolable body or core of unchanging traits handed down from the past.” Regarding to this “naturalistic paradigm, which presumes boundedness and essentiality,” Handler and Linnekin argue that while “tradition is a symbolic process ... ‘traditional’ is not an objective property of phenomena but an assigned meaning.” In this understanding of the term, “the past is always constructed in the present.” The concept agrees furthermore with Hobsbawm und Ranger (1992) who understand tradition as being “invented.” With this in mind it becomes clear how all phenomena commonly called “traditional” are permanently changing and how difficult it is to distinguish historical elements of culture from contemporary ones. Both traditional and modern elements of culture are in a process of development and the object of external influences. The continuing debates on “tradition” and “modernity” are reasons for avoiding these terms in the present work and for replacing them with more appropriate terms, which are not contaminated by scientific and daily usage and which I solely derive from the structures of the models of world interpretation presented here.

Using the practice of individual actors as a frame of reference, the term “plural world interpretations” enables us to describe contemporary culture as comprising many parallel models of world interpretation that are both co-existent and equally valued and at the same time both complementary and contradictory. Based on field data collected in the Republic of Tyva (Russian Federation) in 2004–2005, I demonstrate how individual local actors deal with the choice of many different models of world interpretation and how they use them flexibly in order to respond to events and act in daily life situations. In doing so, I propose to study both the actual plural-

ity of world interpretation models and the human ability to handle them flexibly in everyday life.

In this case study, two of many different possible models of world interpretation will be highlighted. Both exist as equally valued realities but can be differentiated structurally as a *model of human dominance* and a *model of interaction between human and non-human subjects*. The first stresses the *human dominance over an environment, that is regarded as a series of more or less passive objects of human agency*, the second emphasises the *interactions in a world including and encompassing humans and consisting of both human and non-human subjects*. Both models are coherent systems and are part of the repertoire of knowledge, behaviour and action of West Tyvan actors. To them, these models are both equal and mutually contradictory. The models compete and oppose each other, but form a continuum within a single person to the effect that the human actor is constantly positioning him- or herself depending on the specific situation and context. The empirical material reveals that West Tyvans use these models in various ways – replacing, complementing and mixing them according to their individual needs in specific contexts.

The case study demonstrates how local actors deal with the plurality of world interpretation models, how they switch from one to another and how they mix them in different situations and contexts. The rules of their flexible handling of plural world interpretations, the reasons behind their choices between one or for a mixture of several models, as well as the consequences of their choices are analysed.

Theoretical background

The term *plural world interpretations*, which gave this book its title, is based on phenomenological and constructivist insights that view human beings as the creators of multiple realities. Socially constructed realities shape human interpretations of the world as well as human actions and behaviour that are based on these interpretations. The following definition clarifies how I use this term in the present book: *Plural world interpretations refer to human interpretation as well as human action and behaviour based on these interpretations, which rest upon the flexible use of simultaneous and equivalent models for interpreting the world. These models of world interpretation (Deutungsmodelle) are coherent systems, having both structure and substance. Supplementing and contradicting each other they are part of the knowledge, behavioural and action repertoire of human beings.*

In studying the flexible handling of just two of many possible models of world interpretation by individual Tyvan actors, I use the term *model* in the sense of a “social construction” as defined by Peter L. Berger and Thomas Luckmann (2012 [1966]). Since the world interpretation of an individual Tyvan actor at any given moment comprises a selection of many different patterns, I propose to regard these

patterns as models and *intersubjective constructions of society*. As models, they are neither natural realities nor human biological characteristics but products of human creativity.

In the following descriptions of plural world interpretations I will also use the term *interpretation*. This term is not equivalent to *perception*. Interpretation means the human behaviour that follows human perception. People perceive something with their senses before they interpret it. For interpreting the perceived, humans use patterns predefined by our culture, which I call models of world interpretation. Our subsequent behaviour is then based on these interpretations.

The term *world* – as a component of the terms plural world interpretations and models of world interpretation – is based on the constructivist concept of “lifeworld” (Lebenswelt) that goes back to the phenomenology of Edmund Husserl (1936, 1954). It was introduced into sociology by Alfred Schütz (Schütz 1945: 533, Schütz und Luckmann 2003 [1975]) as “paramount reality” (ausgezeichnete Wirklichkeit). Berger and Luckmann developed it further as “world of daily life” (Alltagswelt) or “everyday reality” (Alltagswirklichkeit) (Berger und Luckmann 2012 [1966]: 23–25).

Both models of world interpretation presented here, i.e. the dominance and the interaction model, must be allocated to the “everyday reality.” They are part of and constitute the socially constructed “world of daily life” (“everyday reality,” *ibid.*, S. 18–26).

The dominance and the interaction model can be understood as “social stocks of knowledge” (*ibid.*, S. 41ff.), consisting of *recipes for mastering routine problems* (*ibid.*, S. 43). In this sense, both models of world interpretation are shared by all Tyvans. They are intersubjective parts of Tyvan everyday reality.

In the present book I have examined two of several Tyvan models of world interpretation. People living in industrial societies most often apply a *model of human dominance (dominance model)* in the sense defined above. This term denotes a model of world interpretation that postulates *the human dominance over the environment that is regarded as a series of more or less passive objects of human agency*. The model shows the following characteristics: (1) It separates human beings from their non-human environment and opposes them. (2) It differentiates between active subjects (humans) and the passive objects of human agency as the constituent parts of the non-human environment and presupposes that the act takes place from the subject to the object. (3) The non-human components of the environment follow the laws of nature. Therefore humans are able to understand them and use them to their own advantage. (4) Interaction is possible only between conscious subjects (human beings). Animal instincts are a border case: they appear to modern humans as interactions between humans and animals, but they are not regarded as equal to the rationality and intelligence of humans. (5) Non-human components of the environment have no rationality, intelligence or will. Only humans have the ability to consciously and deliberately create human lives, even if the possibilities for

doing so are limited by natural principles. (6) In shaping their own lives, human beings shape their environment too. Only mistakes and an incorrect understanding of natural connections limit human ambitions to create their own world, the world they live in.

The Tyvan form of the model of human dominance is not opposed to but attended by a model of world interpretation that many Tyvans call *their* “traditional world view.” All norms of proper behaviour in the Tyvan world point to the absolute necessity of a respectful interaction between human and non-human components of that world. This model of world interpretation, and the actions and behaviour patterned on it, obligates Tyvan actors to interact with the various components of the Tyvan world, such as stones, trees, fire, cars and even spirit masters. The knowledge that they are part of a world consisting of human and non-human subjects or “actors” (actor-network theory, see Law and Hassard 1999, Belliger and Krieger 2006), and comprising humans as well as spirits and other non-human subjects, gives Tyvans the certainty of being in permanent interaction with all non-human components of the Tyvan world. According to this model for interpreting the world, humans participate in the power of non-human elements of the Tyvan world (for example, religions considered as energies), undergo the influences and the will power of non-human subjects and perceive the reasons why they are chosen, controlled and dominated by non-human subjects (for example spirits), which they have to fear or are afflicted by. The model described is a Tyvan version of the *interaction model* I defined above as a *model of interactions in a world encompassing both human and non-human subjects*. It has the following five attributes: (1) Humans are an integral part of the world. (2) Apart from humans, the world includes many non-human subjects. (3) Interactions take place between human and non-human subjects (partners or actors). The term “interactions between subjects” is not limited to human beings. (4) Not only humans but all parts of the world are seen as acting subjects. (4.1) In the case of the Tyvans these are spirits and gods, animals and plants, articles of daily use such as tools and machinery, as well as natural energies und powers, the earth, the heavens, the stars, the sun and the moon, the landscape, e.g. water, springs, rivers and lakes, mountains and valleys, woods, trees, glades and much more. (5) A self-consciousness similar to human self-consciousness is not ascribed to all subjects. But all parts of the world continuously influence the lives of humans. (5.1) Among the Tyvans spirits and gods without will, intelligence, rationality and intention are unthinkable. (5.2) The subjects of the Tyvan interaction model are hierarchically ordered. The highest rank is held by the spirits and the gods, the second by humans. Placed parallel are energies and powers that influence all parts of the world, but without a specific self-consciousness. Wild and domestic animals, plants, parts of the landscape, tools and articles of daily use are subordinated to humans and spirits, energies and powers. (5.3) This hierarchy is not universally valid, however. Depending on the situation in which an interaction takes place, various subjects can be superior, equal or inferior

to one another. For example, a tree may not consent to being cut and a wild animal may avoid being killed and may do so by laying obstacles in a human's path.

The definitions of both models of world interpretation include a separation between structure and substance. For Schütz and Luckmann (2003 [1975]: 657; 1973) substance stands for "intersubjective symbolic meanings" (intersubjektive symbolische Bedeutungen) that are specific for various cultures and time periods. They lead to an enormous "diversity of socio-historical forms" (ibid.). Whereas the substance of both models of world interpretations is in a permanent process of modification and development, their structure, by contrast, appears as being global and permanent through time.

The concept of Plural World Interpretations

The present work focuses on two models of world interpretation that are widespread in Tyva and on how they are applied flexibly by individuals and groups. On the one hand, there is a Tyvan version of the *dominance model* that Tyvans usually perceive as their "modern" worldview, influenced by their being part of Russia (since 1944). On the other hand there is the Tyvan form of the *interaction model* that Tyvans identify as their "traditional" animistic-shamanistic worldview. Apart from other models of world interpretation, such as the Tyvan lamaistic worldview of Tibetan import, all models mentioned are part of Tyvan every-day reality, which they together constitute simultaneously. Although mutually contradictory in many of their aspects, they are parallel components of the mental culture of all my research partners in Tyva and can be applied by every Tyvan as possibilities for interpreting events and as guidelines for proper action and behaviour. To me they were often communicated in a *narratively idealised pure form* (*narrative idealisierte Reinform*). However, they were applied in mixed, complementary form according to the situation and context.

These plural world interpretations and their flexible use follow several rules that can be summarised as follows:

1. Both types of world interpretation, the *interaction model* and the *dominance model*, can be found side by side among the Tyvans, each with specifically Tyvan substance.
2. In their extreme forms the models contradict each other in such a fundamental way that the interpretation of a situation from one of them must necessarily appear "fictitious", "dissonant" and "inconsistent" (Schütz 1971b: 397), when seen from the perspective of the other and conversely.
3. The Tyvans describe both models of world interpretation often in a *narratively idealised pure form*. Many Tyvans claim to profess to only one of them.

4. The actions and behaviour of many Tyvans I observed and their conversations among themselves allow the conclusion that both models of world interpretation appear in supplemented and mixed forms. According to their specific contextual needs, Tyvans shift from one extreme to another or change their positions on the continuum of transdifference, the space between them.
5. My conversation partners knew how to distinguish between both types of world interpretation and attributed their statements to the emic concepts of “modernity” or “tradition”.
6. Neither of these models can be attributed to exclusively “the” Tyvans: many Tyvans feel at home in both models as well as in the space of transdifference between them.
7. Both models of world interpretation appear stable in their structure. However, their substance can change rapidly. The reason for these changes can be found in the impact of the media, schools and professional education, science, tourism and travel as well as esoterism and the New Age movement.
8. The immediate world interpretation of one person results from his or her position in the transdifferent space, i.e. the position that one Tyva adopts at a particular moment of time, in a particular situation and context and that he or she is momentarily willing to follow.
9. Accordingly, Tyvan world interpretations are not only subject to a permanent process of change in their substance but also in structure. Rather than being unambiguous or one-dimensional and static, they are ambiguous, flexible, situational and plural.

The Ethnography of the Tyvan interaction model

In order to describe the multifaceted interactions between human and non-human subjects, I used examples from Tyvan civil religion in the form of reports of events, experiences or adventures (e.g. contemporary legends), interviews, records of ritual texts or oral literature. From this material the following characteristic attributes can be derived:

1. Tyvans do not perceive themselves as the only intelligent beings or as masters of their world. They are connected to non-human subjects in a network and interact constantly with them, both consciously and unconsciously. Human well-being depends on the success of these interactions. That is why Tyvans attach great importance to compliance with the rules and norms of the interaction model and a consciously respectful interaction with non-human subjects.

2. Considering the frequency of references to and interactions with the *spirit masters* (Tyvan: *ééj*), these are the most important non-human interaction partners for humans. As their real owners, the spirit masters watch over all existing parts of the world, provide norms and rules for dealing with them, ensure their abidance and punish non-compliance.
3. All human activities can be seen as *interactions between humans and spirit masters*. Positive aspects include the acknowledgement of the spirit master's mastery over all existing parts of the world, the observance of standards, norms and rules prescribed by the spirit masters, rituals of gratitude, requests and reconciliations, different aspects of spiritual culture and the utilisation of aptitudes and talents bestowed upon a person by the spirit masters. Every non-compliance with the norms and rules of the interaction model and the result thereof must be understood as a negative element in interaction between humans and spirit masters.
4. With help of their narrative tradition the Tyvans keep alive their interpreting, behaving and acting according to the interaction model. One of the most important narrative genres are so-called "*true occurrences*" (Tyvan: *bolgan tavarylgalar*, i. e. contemporary legends or reports of events, experiences or adventures). Typical subjects of such contemporary legends are human failings in the respectful interaction between human and non-human subjects as demanded by the spirits and the resulting punishments, such as crises, illness or death. Legends that inform about wondrous rewards by spirits to those who distinguish themselves in their handling of rules and norms as per the interaction model are also popular.
5. Humans often only become aware of breaches of norms after a crisis occurs in their lives. To avert the consequences of such transgressions, Tyvans have to take several steps: (1) interpret the crisis retrospectively according to the interaction model; (2) invite a shaman to review the situation, find out which spirits were involved in what way and give advice on how the problem may be solved; (3) conduct rituals of reconciliation (possibly under the direction of a shaman); and (4) promise to behave in a more respectful way with the non-human subjects.
6. Tyvans consider human talents as connected to the activities of the spirit masters as well. Talents are not inborn attributes and are not considered a form of distinction. Special talents – for the Tyvans – are obligations. In fact, the spirit master of specific talents select and oblige individuals bestowed with such talents to serve these talents by using them in the world of human beings. A person chosen by the spirit masters of a specific talent has to represent it in the human world, is obliged to practice and apply it with the best of his or her ability, not to hold it back or misuse it and not gain unfair advantages because of it. To do otherwise incurs punishment.

7. The interaction model ensures harmony, balance and stability in the field of reciprocal dependencies between human and non-human subjects. If a Tyvan compromises this balance, he or she runs the risk of being punished by the spirits. The spirit masters will call forth a crisis. But spirits can also compromise the stability of respectful interactions. For example, attacks by evil spirits, who the Tyvans regard as playful or vicious, are a constant source of danger for humans.
8. The people see themselves as being permanently dependent on the goodwill of various spirits. But the existence and the well-being of the spirits is seen as depending on human behaviour and action as well. On the one hand, people depend on that, which the spirit masters provide them with. On the other, if people apply incorrectly that which the spirits have given them or destroy it, this may have negative consequences for the spirit masters, not only for the people. If people destroy the property of a spirit master, they destroy the spirit master as well, the incorrect handling of a spirit master's property may rob them of their power; neglecting to use a bestowed talent or forgetting bestowed knowledge about its proper practice may cause the spirit master of the talent to disappear.
9. Shamans endowed with powers by the spirit masters find their function here in the interaction model. They are intermediaries between human and non-human subjects. With the help of their partner spirits they clarify situations that endanger the interaction. When interactions become unbalanced, they help to return them to a state of stability and harmony. In so doing, they are obliged to reconcile the spirit masters and fight against several evil spirits. They conduct rituals of reconciliation, appeal and gratitude. Furthermore, they act as advisers and remind people of the correct path in the respectful interaction with non-human subjects.
10. Thus all aspects of all human and non-human subjects in the Tyvan world are interconnected and interdependent.

Plural World Interpretations among the Tyvans of southern Siberia

From the summary of the concept of *plural world interpretations* presented above there emerges the question what rules for their flexible use can be extracted? The following synopsis therefore deals with the flexible application of both models of world interpretation and discusses the connections and regularities, reasons and consequences, as well as strategies for changing positions on the continuum between their extremes.

1. The *dominance model* is currently the most frequently used model of world interpretation in Tyva. As an initial guideline for interpreting events, acting in and reacting to them, Tyvans usually employ this model first.

2. *Spontaneous shifts* from an initial model of world interpretation to another often occur after the first attempt at interpretation or a solution to a problem fails.
3. Often the interpretation of a situation is *complemented*, which means, a shift in the tendency from the one model of interpretation towards the other takes place.
4. A shift from the initial spontaneous application of the interaction model towards the dominance model is rare.
5. *Spontaneous shifts* from the dominance to the interaction model occur particularly in *problematic situations*, after pragmatic and rational attempts to solve the problem fail.
6. The shift towards the interaction model usually accompanies a *retrospective reflection* on the events.
7. After a shift to the interaction model, a breach of the rules of respectful interaction between human and non-human subjects is identified as the cause of the negative situations.
8. Typical examples of such retrospective reflections from the perspective of the interaction model are so-called “*true occurrences*” (Tyvan: *bolgan tavarylgalar*, i. e. contemporary legends or reports of events, experiences or adventures). They often refer to a breach of norms by people and their subsequent punishment by non-human subjects, such as spirits.
9. After the spontaneous shift from the dominance towards the interaction model, *rituals of conciliation* (Versöhnungsrituale) are a typical next step.
10. These are followed by *long-term modifications of behaviour*, accompanied by the promise to follow the rules of the interaction model for respectful interactions between human and non-human subjects more carefully.
11. Accidents and strokes of fate that often cause the shift from the dominance model to the interaction model are especially relevant in maintaining the possibility for interpreting events according to the interaction model.
12. Depending on the situation, further reasons for shifting from the dominance to the interaction model may include particular spaces (e. g. holy or ritual places), moments in time (e. g. days reserved for rituals) and encounters with specific people (e. g. religious specialists or a researcher working on animism and shamanism).
13. Interpretations of events directly on the interaction model, i. e. not preceded by a shift from the dominance to the interaction model, take place most frequently in the days *after rituals*. Rituals keep awake the interaction model in the people involved for a while after conducting them.

14. Shifting between the models of world interpretation can occur spontaneously or strategically. *Strategic shifts* in both directions often take place when a person or a group of persons is not satisfied with the results of applying one of the models of world interpretation. The strategic use of the dominance model during the Soviet period was a characteristic tactic for hiding personal religiousness.
15. The conscious *strategic shift* can often and best be observed with shamans. Today, shamans need to command several strategies in their work that borrow instruments from the dominance model. These include networking, publicity, book-keeping, the installation and organisation of shaman-clinics as well as the manufacture and trade of devotional items.
16. Tyvan self-descriptions reveal a tendency to explanations of proper and improper behaviour and action. Such a distinction was often accompanied by an effort to oppose the two models of world interpretation as right or wrong and thus postulate their incompatibility.
17. In such cases, many Tyvans created a *narratively idealised pure form* of one model of world interpretation. Therein the interpretation of events and situations approximated the extreme form of that model.
18. Apart from the *structural stability* of both models of world interpretation, in Tyva an accelerated *changeability of the content* of both the dominance and the interaction model is typical today.
19. The frequency of applying both models of world interpretation is also changing. Today the dominance model is more often employed than the interaction model, the use of which is concentrated on specific circumstances.

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ: «МНОЖЕСТВЕННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МИРА. ПРИМЕР ТУВИНЦЕВ ЮЖНОЙ СИБИРИ.»

Аннетт К. Ольшлегель

Мы используем *множественные интерпретации мира* (нем. *plurale Weltinterpretationen*) ежедневно и, в большинстве случаев, неосознанно. Осуществляется это за счёт одновременного и равнозначного сосуществования различных моделей мировоззрения. Они являются продуктом творческой деятельности человека и существуют в качестве параллельных реальностей, дополняя и, одновременно, противореча друг другу. На примере тувинцев Южной Сибири данная книга знакомит с двумя моделями мировоззрения, а также с практикой их применения. Показывается, как локальные *акторы* гибко применяют две из существующего множества моделей: и для того, чтобы действовать в складывающихся ситуациях, и чтобы толковать их. Станет понятным, каким правилам при этом следуют тувинцы, какими мотивами руководствуются и какие это имеет последствия. Результатом явится картина современной культуры, которая будет отвечать имеющимся на данный момент запросам гибкости и многообразия в мировоззрении, действиях и поведении человека.

Введение

Название «Множественные интерпретации мира» отражает актуальную и наблюдаемую во всем мире множественность мировоззренческих моделей и человеческую способность гибко обращаться с ними. На примере тувинцев, живущих на юге Сибири, данное исследование представляет дополнение к тем гуманитарным работам, которые описывают культуры в категориях „традиции“ и „современности“. В центре данной работы находится не строгое проведение границ между традиционными и современными культурами и культурными элементами, а описание их сосуществования. Помимо этого, понятие „множественных мировоззрений“ должно помочь нам занять необходимую для заданной цели более широкую позицию, которая представляет традицию и современность равноправно рядом друг с другом.

Термин „традиция“ используется самими тувинцами в соответствии с „конвенциональным понятием традиции“, как это определяют Хандлер и Линнекин (Handler, Linnekin 1984: 286), то есть как непрерывная последовательность культурных основ: «Превалирующая концепция традиции, как в общем смысле, так и в социальной теории, рисует ее изолированным телом

или сердцевиной неизменяемых элементов, передаваемых по наследству из прошлого» („The prevailing Conception of tradition, both in common sense and in social theory, has envisioned an isolable body or core of unchanging traits handed down from the past.“). Относительно такого натуралистического взгляда на традицию авторы высказывают мысль, что «традиция – это символический процесс [и] заданный смысл» („tradition is a symbolic process [and] an assigned meaning“). Такое понимание термина базируется на взгляде, согласно которому «прошлое всегда конструируется в настоящем» (там же). В этом смысле мои собственные наблюдения в Туве также убеждают в том, что „традицию“ нужно понимать „как изобретение“ (нем. „Tradition als Erfindung“) (см. также: Hobsbawm, Ranger 1992). Таким образом становится ясно, каким образом то, что мы в обиходе называем „традицией“, постоянно видоизменяется и почему так сложно отдельить исторические культурные элементы от недавних. Использование концептов „традиционности“ и „современности“ не только в языке российской повседневности, но отчасти и в языке науки упускает зачастую из виду тот факт, что как „традиционные“, так и „современные“ культурные элементы постоянно изменяются и подвергаются влияниям извне. Продолжающиеся дискуссии о терминах „традиция“ и „современность“ являются причинами неиспользования мною этих терминов в этой работе; вместо них я формулирую свои собственные, которые не столь нагружены с научной и бытовой точек зрения, и которые я вывожу лишь из структур представленных здесь моделей интерпретаций мира.

Новое понятие „множественных интерпретаций мира“, вводимое здесь в научный дискурс, позволяет осуществить такое описание современной культуры, которое на примере отдельных *акторов* охватывает множество параллельно существующих, равнозначных, но также и противоречащих друг другу моделей интерпретаций мира. В работе будет показано, как люди обращаются с ассортиментом различных моделей интерпретаций мира, насколько гибко их применяют с тем, чтобы реагировать на происходящие события или действовать в определенных ситуациях. Таким образом, я исследую существующее на данный момент множество моделей интерпретаций мира и способность человека свободно/гибко применять их в повседневной жизни.

После подробного введения в концепт *множественных интерпретаций мира* на примере тувинцев, чьими верованиями являются анимизм и шаманизм, будут показаны и описаны две модели таковых интерпретаций. С использованием терминов «*модель доминирования*» и «*модель взаимодействия*» будет осуществлен поиск стабильных структурных элементов, а также освещена изменчивость их содержания. Специфически тувинская модель доминирования основывается на современном понимании *доминирования человека в*

природе, каковая состоит в основном из пассивных объектов человеческой деятельности. В противовес ей в повседневной жизни тувинцев присутствует особая тувинская модель взаимодействия. Она исходит из представления о взаимодействиях в мире, окружающем и включающем человека, и состоящем из человеческих и не-человеческих субъектов.

Поскольку множество моделей интерпретаций мира является в равной мере неотъемлемой частью информационного, поведенческого, акционального репертуара локальных акторов, то данная работа уделяет большое внимание описанию свободного, гибкого обращения с ними. На основе большого числа примеров прослеживается, как отдельные тувинцы при толковании событий или при поведении в неких ситуациях осознано применяют две модели интерпретаций мира в зависимости от контекста или потребности, заменяя при этом одну другой или же смешивая их обе / дополняя одну другой. При этом анализируется то, какие правила регулируют гибкое использование этих моделей. Также рассматриваются причины и следствия смены моделей толкования, а также различие между спонтанной и стратегической их сменой у обычных или же профессиональных у тувинских шаманов.

Теоретические основы

Используемое в данной работе понятие „множественные интерпретации мира“ основывается на феноменологико-конструктивистских представлениях, согласно которым человек понимается как творец многообразных реальностей, которые определяют одновременно его толкования, а также основанные на этих толкованиях поведение и действия. Нижеприведенное определение проясняет употребление этого термина в данной работе: *множественные интерпретации мира обозначают толкования, и базирующиеся на этих толкованиях действия и поведение человека. Они основываются на гибком использовании различных одновременно существующих и равноценных моделей интерпретации мира. Будучи внутренне как содержательно, так и структурно непротиворечивыми, модели интерпретации мира, дополняя друг друга и одновременно друг другу противореча, относятся, таким образом, к репертуару знаний, поведения и действий человека.*

При моментальном толковании ситуаций и событий, а также при принятии решений о поведении и действиях люди выбирают из множества моделей, которые в этой работе обозначаются как модели интерпретации мира. Употребление термина „модель“ указывает на то, что для интерпретации конкретных ситуаций и событий акторы пользуются множеством „комплектов“ с примерами или шаблонами, которые следует понимать, как логичные внутри

себя системы, имеющие содержание и структуру. Большое число и многообразие моделей, а также гибкость в обращении людей с ними, подтверждают их модельный характер. В качестве моделей они не являются ни природной данностью, ни биологическим свойством человека, но лишь продуктом человеческого воображения. В данной работе они понимаются как общественные конструкции и, соответственно, как общественный продукт (нем. *Produkte der Gesellschaft*) (Berger und Luckmann 2012 [1966]).

Используемые термины интерпретация и толкование не являются тождественными восприятию. Интерпретация и толкование подразумевают поведение человека, которое следует процессам его же человеческого восприятия. Воспринятая в конкретной ситуации информация впоследствии может быть интерпретирована по-разному. В этом случае тувинцы следуют тем приметам и шаблонам, которые обусловлены их культурой и которые обозначаются здесь как интерпретационные модели. Последующие же действия актор выстраивает также в соответствии с принятой моделью толкования.

Понятие „мир“ (англ. „World“) – как составная часть понятий „множественные интерпретации мира“ и „модели интерпретации мира“ – основывается на конструктивистском понятии „жизненного мира“ (англ. „lifeworld“), которое восходит к феноменологии Эдмунда Гуссерля (Husserl 1954). Альфред Шютц (Schütz 1945: 533, Schütz und Luckmann [1975] 2003) ввел его в форме „выдающаяся действительность“ (англ. „paramount reality“) в социологический анализ). Позже это понятие развили Петер Бергер и Томас Лукман (Berger u. Luckmann [1966] 2012: 21–31), использовав его в виде термина „повседневный мир“ (англ. *world of daily life*) или „повседневная действительность“ (англ. *social everyday reality*).

Обе представленные в этой работе модели интерпретации мира – доминирования и взаимодействия – следует отнести к „повседневной действительности“. Они являются частью и одновременно основополагающим элементом социально конструированной „действительности повседневного мира“ (там же: с. 21–29).

Модели доминирования и взаимодействия можно представить как „хранилище знаний“ (нем. *Speicher von Wissensvorräten*) (там же: с. 43). Они состоят из „знания рецептов“ (там же: 44) и служат для „решения рутинных проблем“ (там же: 44). Будучи частью специфически тувинской повседневной реальности их можно смело расценивать как общие (интерсубъективные) для всех тувинцев.

В данном исследовании были рассмотрены две из множества существующих моделей интерпретации мира. Люди, живущие в индустриальном обществе,

обычно ориентируются на модель мировоззрения, которую я в дальнейшем буду обозначать как *модель доминирования*. Это определение является собой модель интерпретации мира, которая исходит из *доминирования человека над окружающей средой, состоящей скорее из пассивных объектов человеческого воздействия*. Эта модель характеризуется следующими чертами: (1) Она разделяет человека и окружающую его среду и противопоставляет их друг другу. (2) Она различает между активным действующим субъектом (человек) и скорее пассивными объектами человеческого воздействия (компоненты окружающей среды). Действие всегда исходит от субъекта – человека по направлению к как минимум одному объекту, который принадлежит к окружающей человека среде. (3) Активному человеку противопоставляется пассивная окружающая среда, которая следует законам природы, и которая поэтому может быть понята человеком, контролируема и подвержена его влиянию. (4) Взаимодействия возможны только между сознательными субъектами (людьми). Пограничными случаями являются инстинкты животных. Современному человеку они дают ощущение взаимодействия между человеком и животным. Тем не менее, инстинкты животных несравнимы с разумом и рассудком человека. (5) Осознанность, воля, разум и рассудок, как свойства человека, не являются свойствами окружающей его не-человеческой среды. Человек – единственный, кто способен осознанно работать над своей окружающей средой, однако законами природы ему поставлены границы. (6) При обустройстве жизни человек обустраивает и окружающую его среду. Лишь заблуждения и неверное понимание естественных взаимосвязей способны оттолкнуть человека от этого стремления.

Присутствие человека в мире с точки зрения *модели взаимодействия* выглядит иначе, чем в интерпретации согласно модели доминирования, хотя и не является его прямой противоположностью. Это понятие обозначает модель, которая исходит из *взаимодействий, происходящих в среде, окружающей и включающей в себя человека, и состоящей из человеческих и не-человеческих субъектов*. В его специфически тувинском выражении это определение имеет следующие свойства: (1) Человек является неотъемлемой частью мира. (2) Рядом с человеком существует множество не-человеческих субъектов (3) Между человеческими и не-человеческими партнерами или акторами происходит взаимодействие. Термин „взаимодействие между субъектами“ не ограничивается людьми. (4) Наряду с человеком, в качестве активных субъектов рассматриваются все элементы окружающей среды. (4.1) К ним принадлежат духи и божества; животные и растения; но также предметы обихода – инструменты и машины, а также источники естественной энергии и сил; земля, небо, звезды, солнце и луна; элементы ландшафта, такие как вода, источники, реки и озера, горы и долины, леса, деревья, поляны и многое другое. Все назван-

ные элементы мира постоянно влияют на человеческую жизнь. (5) Разум, схожий с человеческим, приписывается не всем не-человеческим субъектам. (5.1) Однако нельзя представить себе духов и божества без способности мыслить, без рассудка и разума, без осознанных действий. (5.2) Субъекты модели взаимодействия подчиняются иерархии, которая ставит духов и богов на первое место, а людей на второе. Параллельно существуют энергии и силы, которые неосознанно и без определенной воли влияют на все компоненты мира. Дикие и домашние животные, растения, части ландшафта, инструменты и предметы обихода подчинены людям и духам, энергиям и силам. (5.3) Однако эта иерархия не является абсолютной. В зависимости от ситуации, в которой происходит взаимодействие, различные субъекты могут быть сильнее, равносильны или слабее друг друга. Например, если дерево не хочет быть спиленным человеком или животное не хочет быть убитым, то они устраивают на его пути препятствия.

В данной работе выявление структур модели доминирования и модели взаимодействия основывается на разделении структуры и содержания. Содержанием является то, что Щютц и Лукманн (Schütz und Luckmann 2003: 657) обозначают как „интерсубъективные символические значения“, которые варьируют в зависимости и от культуры, и от исторического периода. Согласно формулировке Щютца и Лукманна (там же), они приводят к „невероятному множеству общественно-исторических форм“. В то время как содержание какой-либо модели мировоззрения находится в процессе постоянного изменения и развития, структуры обеих интерпретационных моделей, напротив, кажутся по тенденции глобальными и стабильными во времени.

Концепт множественных интерпретаций мира

Целью предыдущей главы было введение в теорию и практику множественных интерпретаций мира на примере тувинцев Южной Сибири. Данная работы сфокусирована на двух весьма распространенных в Туве моделях интерпретации мира и их гибком применении как отдельными персонами, так и группами людей. Это, с одной стороны, специфически тувинская модель *доминирования*, которую тувинцы охотно воспринимают как современное мировоззрение на основе русского влияния, и, с другой стороны, специфически тувинская модель *взаимодействия*, которую Тувинцы определяют как свою традиционную анимистско-шаманистическую картину мира. Наряду с еще одной моделью, специфически тувинской ламаистской картиной мира тибетского образца, все названные модели являются частью повседневной реальности тувинцев, которую они (модели) одновременно и формируют.

Несмотря на то, что они зачастую противоречат друг другу, эти модели параллельно являются составляющими духовной культуры всех, с кем я общалась. Один и тот же тувинец может применить их и как вариант толкования чего-либо и как принцип выбора правильного действия и поведения.

1. Обе модели интерпретации мира, *модель взаимодействия* и *модель доминирования*, можно найти у тувинцев как существующие параллельно и со специфически тувинским содержанием.
2. Крайние проявления обеих моделей настолько принципиально противоречат друг другу, что интерпретация какой-нибудь ситуации с точки зрения одной модели выглядит условной, противоречивой и неприемлемой с точки зрения другой, и наоборот.
3. В высказываниях тувинцев обе модели интерпретации мира зачастую проявляются в форме идеализированного нарратива. Многие тувинцы охотно причисляют себя только к одной из двух моделей интерпретаций мира.
4. Мои собеседники различали оба вида интерпретаций и соотносили свои высказывания с эмическим понятиями „современности“ или „традиции“.
5. По своей структуре обе модели интерпретации мира представляются стабильными. Однако их конкретного содержания может быстро меняться. Причиной тому могут быть медиа, школьное или профессиональное образование, наука, путешествия, туризм, но также и эзотерика и нью-эйдж.
6. Ни одну из этих двух интерпретационных моделей нельзя приписать лишь „тувинцам“: многие тувинцы чувствуют себя комфортно, пользуясь ими обеими, а также находясь между ними, в *трансдифферентном пространстве* (англ. *transdifference*).¹²⁹
7. Наблюдения за действиями и поведением тувинцев, а также за их разговорами друг с другом позволяют увидеть толкования и интерпретации, которые используют обе интерпретационные модели, смешивая их или дополняя одну другой. При этом тувинцы в зависимости от потребности обращаются то к одной, то к другой крайности или же меняют свою позицию в континууме *трансдифферентного пространства* между этими моделями.

¹²⁹ Термин *transdifference* в англоязычной научной литературе обычно рассматривается в паре с дополняющим его (и одновременно контрастирующим с ним) термином *transculturality*, и используется для обозначения феномена сосуществования (не обязательно множественных) контрастирующих объединений (аффилиаций) и признаков (атрибутирования), для указания тем самым на то, что остается после попытки распределения неких элементов по группам согласно логике включения/исключения (комментарий Д.А. Функа).

8. Сиюминутная интерпретация мира тувинцем зависит от его позиции в *трансдифферентном пространстве*, т. е. от той позиции, которую он занимает в определенный момент времени, в определенной ситуации и в определенном контексте в континууме, и от того, какой (позиции) он в данный момент желает следовать.
9. Из этого следует, что интерпретации мира у тувинцев подвержены постоянным изменениям не только с содержательной стороны, но также и структурно не являются однозначными, одномерными и статичными, а предстают скорее гибкими, ситуативными и множественными.

Этнография специфически тувинской модели взаимодействия

Для описания многообразных взаимодействий между субъектами человеческими и не-человеческими я использую примеры из тувинских народных верований (*Volksreligion*), которые легли в основание данной работы в форме отчетов о событиях и пережитых ситуациях, интервью, записях ритуальных текстов, а также современных фольклорных текстов. В обобщенной форме выявляются следующие характерные черты:

1. Тувинцы не считают себя единственными разумными существами и действующими силами, живущими в мире. Они связаны *сетью* с нечеловеческими субъектами, с которыми они постоянно осознанно и неосознанно взаимодействуют. От успеха этих взаимодействий зависит благополучие человека, почему соблюдению правил и норм модели взаимодействия, а также осознанной осторожности при взаимодействии с нечеловеческими субъектами придается большое значение.
2. Если судить по частоте упоминаний и взаимодействий с ними, то можно сказать, что *духи-хозяева* являются важнейшими нечеловеческими партнерами, взаимодействующими с людьми. Будучи истинными хозяевами, они защищают все сущее, устанавливают правила и нормы обращения с ним, следят за их соблюдением и наказывают за проступки.
3. Любая деятельность человека может быть интерпретирована как *взаимодействие между людьми и духами-хозяевами*. В положительном смысле к этому относятся: принятие во внимание того, что *духи-хозяева* имеют власть над всем сущим; соблюдение требований этих духов и ими установленных правил и норм; проведение ритуалов благодарения, прошения и умиротворения; различные области духовной культуры, а также реализация талантов и способностей, данных духами-хозяевами. В негативном смысле любое нарушение правил и норм модели взаимодействия также

следует понимать как взаимодействие между людьми и духами-хозяевами.

4. Толкование, поведение и действия многих тувинцев в соответствии с моделью взаимодействия поддерживается в настоящее время прежде всего за счёт устной традиции. К одному из важнейших жанров относятся так называемые *истинные случаи* (тувинск. *болган таварылгалар, современные предания*).¹³⁰ Типичным их сюжетом является нарушение человеком правил уважительного взаимодействия между субъектами-людьми и нечеловеческими субъектами, и, как следствие, наказание (несчастье, болезнь, смерть). Популярны также рассказы, повествующие об удивительных награждениях тех, кто отличился особо корректным обращением с правилами и нормами модели взаимодействия.
5. Нарушение какой-либо нормы осознается людьми в основном лишь тогда, когда в их жизни происходит какое-то несчастье. *Исправление последствий нарушений этих норм* осуществляется поэтапно: толкование несчастья в соответствии с моделью взаимодействия; обращение к шаману с просьбой продумать ситуацию и выяснить, какие духи и каким образом связаны с ситуацией, и дать руководство к решению проблемы; проведение ритуалов умиротворения и прошения, обращенных к соответствующему духу (возможно под руководством шамана); обещание изменить свое поведение в плане более уважительного взаимодействия.
6. В связи с *духами-хозяевами* рассматриваются также *способности* людей. Способности не являются какими-то особыми врожденными качествами и не воспринимаются как награда одаренных. Способности – в понимании тувинцев – это обязательства. *Духи-хозяева* различных талантов выбирают и обязывают людей служить какому-либо таланту, с тем, чтобы они занимались этим в мире людей. Человек, выбранный духом-хозяином какого-либо таланта, обязуется под угрозой наказания не скучиться на него, не злоупотреблять им, не создавать себе за счет этого таланта нечестных преимуществ и, что касается воплощения таланта, использовать максимум своих способностей.
7. Модель взаимодействия служит сохранению *гармонии, равновесия и стабильности* в сфере взаимной зависимости субъектов-людей и нечеловеческих субъектов. В случае если тувинец нарушает уравновешенное взаимодействие

¹³⁰ Аннет К. Ольшлегель 2013: *Современные предания и другие фольклорные материалы из Тувы*. //Annett C. Oelschlägel: Der Taigageist. Berichte und Geschichten von Menschen und Geistern aus Tuwa. Zeitgenössische Sagen und andere Folkloretexte / Дух-хозяин тайги – *Современные предания и другие фольклорные материалы из Тувы / Тайги ээзи – Болган таварылгалар болгаш Тывадан чыгдынган аас чогаалының өске-даа материалдары*. Marburg: tectum-Verlag, с. 206–217.

имодействие, то он подвергает себя опасности быть наказанным духами. Последствиями могут быть несчастные случаи, вызванные *духом-хозяином*. Духи могут так же нарушать стабильность уважительного взаимодействия. Например, опасность для отдельных людей могут представлять нападения заигравшихся или злых духов, которые считаются вредоносными.

8. Человек видит себя в постоянной зависимости от благосклонности различных духов. Однако, существование и благополучие духов рассматривается в зависимости от поведения и поступков людей. С одной стороны, человек зависит от того, что ему дают духи-хозяева. С другой стороны, неправильное обращение или даже разрушение данного ими ведет к негативным последствиям для самих *духов-хозяев*. Когда люди разрушают собственность какого-либо *духа-хозяина*, это значит, что они уничтожают его самого; неправильное обращение с собственностью духа-хозяина отнимает у него силы; неиспользование таланта и потеря знаний о том, как его использовать, ведет, вместе со своим исчезновением, к исчезновению самого *духа-хозяина*.
9. Одаренные духами *шаманы* также имеют свою функцию в модели взаимодействия. Они являются посредниками между субъектами-людьми и не-человеческими субъектами. При помощи *духов-помощников* они проясняют ситуацию, которая угрожает взаимодействию. В случае, если взаимодействие вышло из равновесия, они помогают снова восстановить состояние стабильности и гармонии. Их задача при этом – умиротворить духов-хозяев и побороть выходки вредоносных духов. Они руководят ритуалами умиротворения, прошения и благодарения и, в качестве предо-сторегающих советников, указывают людям путь уважительного взаимодействия с не-человеческими субъектами.
10. Таким образом, в тувинском восприятии человеческие и не-человеческие субъекты связаны между собой и зависят друг от друга при любых условиях.

Множественные интерпретации мира у тувинцев

Из изложенного выше концепта *множественных интерпретаций мира* возникает вопрос – на основе каких правил осуществляется гибкое обращение с ними. Именно поэтому основные пункты, приведенные ниже, посвящены теме гибкого обращения с обеими интерпретационными моделями и затрагивают связи и закономерности, причины и последствия, а также различные стратегии смены позиций в континууме между крайностями.

1. В качестве интерпретационной модели, *модель доминирования* чаще применяется в настоящее время. Она является в первую очередь руководящей линией для объяснения какого-либо события и реакции на него.
2. *Спонтанная смена* интерпретационных моделей часто происходит соответственно от первичного объяснения и решения проблемы согласно модели доминирования к последующему воздействию модели взаимодействия, однако с задержкой по времени.
3. Часто имеет место *дополнение*, т. е. смещение тенденции от одной модели к другой.
4. Реже и спонтанно применяется сначала модель взаимодействия, которая в последующем сменяется моделью доминирования.
5. *Неожиданная смена* модели доминирования на модель взаимодействия случается при проблемных ситуациях, в которых прагматичные и рациональные методы решения проблемы не действуют.
6. Переход к модели взаимодействия происходит часто как следствие *дополнительной рефлексии* относительно произошедших событий.
7. После перехода к модели взаимодействия, *причинами* негативной ситуации объявляются нарушения правил уважительного взаимодействия между человеческими и не-человеческими субъектами.
8. Типичными примерами таких дополнительных рефлексий, происходящих с точки зрения модели взаимодействия, являются так называемые *истинные случаи* (түвинск. *болган таварылгалар*, или же *современные предания*). Они описывают зачастую нарушение людьми норм и следующее за этим наказание, осуществляемое не-человеческими субъектами, например, духами.
9. Типичным последствием внезапной смены модели доминирования на модель взаимодействия являются *ритуалы умиротворения*.
10. За ними вновь следует *долгосрочное изменение поведения*, которое сопровождается обещанием уважительнее выполнять предписания модели взаимодействия.
11. Возможность интерпретации ситуаций в соответствии с моделью взаимодействия поддерживается, прежде всего, *несчастными случаями и ударами судьбы*, которые в свою очередь, часто ведут к смене интерпретационной модели моделью взаимодействия.
12. Наряду с такими ситуациями, к замене модели доминирования на модель взаимодействия могут вести и иные причины: посещение определенных мест (к примеру, священных мест или мест отправления ритуалов), наступ-

ление определенного времени (напр., дни, отведенные под определенные ритуалы) и встречи с определенными людьми (напр., с религиозными специалистами).

13. Интерпретацию, осуществляемую вскоре после событий в соответствии с моделью взаимодействия, когда переход к ней от модели доминирования не является необходимым, можно наблюдать прежде всего в *период после ритуала*. Ритуалы поддерживают в их участниках идею модели взаимодействия еще некоторое время после их (ритуалов) проведения.
14. Смена интерпретационных моделей может осуществляться спонтанно или стратегически/намеренно. *Стратегические смены* (моделей) часто происходят в обоих направлениях в случаях, когда человек или группа людей недовольны результатами применения той или иной интерпретационной модели. Применение модели доминирования было характерно для советского периода с целью сокрытия собственной религиозности.
15. Осознанную стратегическую смену (модели) можно особенно часто и отчетливо наблюдать у шаманов. В настоящее время шаманы должны владеть различными стратегиями своего ремесла, чьи инструменты заимствованы из модели доминирования. К этому же относятся сетевой бизнес, реклама, бухучет, строительство и организация шаманских клиник, изготавление и продажа специальной атрибутики.
16. В многочисленных самопрезентациях тувинцев, у которых я брала интервью, прослеживается тенденция к объяснению (ситуаций) через правильное или неправильное поведение и действия. Такое различие часто сопровождалось стремлением противопоставить друг другу обе модели как правильную и неправильную, и, таким образом, постулировать несовместимость обеих.
17. Таким путем можно получить модель, *имеющую нарративно идеализированную форму*. Толкование определенной ситуации или некоего события приближается в таком случае к экстремальному варианту модели.
18. В Туве, наряду со *структурной стабильностью* обеих интерпретационных моделей, бросается в глаза характерная для сегодняшнего времени ускоренная *изменчивость содержания* моделей доминирования и взаимодействия.
19. Изменчива также и частота применения обеих интерпретационных моделей. Модель доминирования применяется на сегодняшний день чаще, модель взаимодействия – реже, ограничиваясь при этом лишь определенными ситуациями.

Перевод с немецкого: Мария Петрова

BIBLIOGRAFIE

- Abramzon, S. M. und V. P. D'jakonova 1977. Zum 70. Geburtstag Leonid Pavlovič Potapovs. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 31: 13–26.
- Afanasjew, A. N. 1987. *Russische Volksmärchen*. Bd. 1–2. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Alekseev, N. A. 1987. *Schamanismus der Türken Sibiriens*. Hamburg: Reinhold Schletzer Verlag.
- Allolio-Näcke, L., B. Kalscheuer und A. Manzeschke (Hrsg.) 2005. *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Allolio-Näcke, L. und B. Kalscheuer 2005. Wege der Transdifferenz. In *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, L. Allolio-Näcke, B. Kalscheuer und A. Manzeschke (Hrsg.), 15–25. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Alphen, J. Van 1998. Schamanismus in Tuva. Holzhausen/Wien: Museum für Völkerkunde Wien.
- Anajban, Z. V. 1995. Dinamika čislennosti naselenija Respubliki Tuva [Entwicklung der Bevölkerungszahlen in der Republik Tuva]. *Učenye zapiski [Wissenschaftliche Schriften]. Seria istoričeskaja*, vyp. XVIII: 23–29. Kyzyl: Respublikanskaja tipografija.
- Anaiban, Z. V. and E. Walker 1998. On the Problem of Interethnic Conflict: the Republic of Tuva. In *Ethnic Conflict in the Post-Soviet World: Case Studies and Analysis*. L. Drobizheva et al. (eds.), 179–194. Armonk NY: Sharpe.
- Anaiban, Z. 1998–99. *The Republic of Tyva (Tuva). From Romanticism to Realism. Anthropology and Archeology of Eurasia* Volume 37, Issue 3. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- Anisimov, A. F. 1991. *Kosmologische Vorstellungen der Völker Nordasiens*. Hamburg: Reinhold Schletzer Verlag.
- Arakčaa, K. K. 1995. *Slovo ob Aršaanach Tyvy* [Einige Worte über die Heilquellen Tyvas]. Moskva: PoliKom.
- Arakchaa, T. 2009. *Household and Property Relations in Tuva*. Boise State University Theses and Dissertations. Paper 38. [<http://scholarworks.boisestate.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1037&context=td>]
- Arapčor, A. D. 1995. *Tyva ulustuň mifteri bolgaš toolčurgu čugaalary* [Mythen und Legenden des tyvanischen Volkes]. Kyzyl: Tyvanyň nom ündürer čeri.
- Auer, P. (Hrsg.) 1998. *Code-Switching in Conversation*. London: Routledge.
- Baecker, D. 1999. *Kultur begrifflich*. Witten: Wittener Diskussionspapiere.
- Bargatzky, Th. 2007. *Mythos, Weg und Welthaus. Erfahrungsreligion als Kultus und Alltag*. Münster: LIT-Verlag.

- Bazilow, W. N. 1995. *Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstans*. Berlin: Reinhold Schletzer Verlag.
- Belliger, A. und D. J. Krieger 2006. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. In *Anthology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. A. Belliger, A. und D. J. Krieger (Hrsg.), 13–50. Bielefeld: transcript Verlag.
- Berger, P. L. und Th. Luckmann 1966. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.
- Berger, P. L. und Th. Luckmann [1969] 2012. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Birtalan, A. 2001. *Die Mythologie der mongolischen Volksreligion*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Boikova, E. V. und R. B. Rybakov (Hrsg.) 2006. *Kinship in the Altaic World: Proceedings of the 48th Permanent International Altaistic Conference, Moscow 10–15 July, 2005*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Breinig, H. und K. Lösch 2002. Introduction: Difference and Transdifference. In *Multiculturalism in Contemporary Societies. Perspectives on Difference and Transdifference*. Erlanger Forschungen: Reihe A, Geisteswissenschaften, Bd. 101. H. Breinig, J. Gebhardt und K. Lösch (eds.), 11–36. Erlangen: Universitätsbund Erlangen.
- Breinig, H. und K. Lösch 2006. Transdifference. *Journal for the Study of British Cultures* 13 (2): 105–122.
- Brenner, P. J. 1999. *Kulturanthropologie und Kulturhermeneutik. Grundlagen interkulturellen Verstehens*. Unveröffentlichter Zwischenbericht.
- Broz, L. 2007. Pastoral Perspectivism. A View from Altai. *Inner Asia* 9 (2): 291–310.
- Brudnyj, D. und K. Èšmambetov 1981. *Kirgizkie narodnye skazki* [Kirgisische Volksmärchen]. Frunze: o. V.
- Brudnyj, D. und K. Èšmambetov 1981. *Živye geroi „Manasa“* [Die lebendigen Helden des „Manas“]. In *Kirgizkie narodnye skazki* [Kirgisische Volksmärchen]. D. Brudnyj und K. Èšmambetov (Red.), 326–327. Frunze: o. V.
- Budegeči, T. 1994. Mirovozzrenčeskie osnovy tuvinskogo šamanstva [Grundlagen der Weltanschauung des tyvanischen Schamanismus]. In *Šamanizm v Tuve* [Schamanismus in Tyva]. Materialy tuvinsko-amerikanskogo seminara učenich-šamanovedov i šamanov [Materialien des tyvanisch-amerikanischen Seminars der Schamanologen und Schamanen]. T. Budegeči (Red.), 11–14. Kyzyl: Gosudarstvennyj Licej Respubliki Tyva.
- Burn, L. 1996. *Griechische Mythen*. Stuttgart: Reclam.
- Chevalier, J. F. 2010. Bilingualism and Literacy in the Republic of Tyva. *Sibirica* 9 (1): 1–22.
- Conolly, V. 1933. *Soviet Economic Policy in the East: Turkey, Persia, Afghanistan, Mongolia and Tana Tuva, Sin Kiang*. London: Oxford University Press.
- Cotterell, A. 1999. *Die Enzyklopädie der Mythologie*. Reichelsheim: Anness Publishing.

- Čugunov, K. V., H. Parzinger und A. Nagler 2006: *Der Goldschatz von Aržan. Ein Fürstengrab der Skythenzeit in der südsibirischen Steppe*. München: Schirmer/Mosel.
- Cullen, B. 2003. Tradition, Moderne und interreligiöses Verstehen – Der Fall Nordirland. In *Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation*. M. Bongardt, R. Kampling und M. Wörner (Hrsg.), 210–224. Münster: Aschendorff.
- David, L. 2001. *Stalinism and Empire: Soviet Policies in Tuva, 1921–1953*. (Diss.) London: University of London.
- Darža, V. 2003. *Lošad' v tradicionnoj praktike tuvincev kočevnikov*. [Das Pferd in der traditionellen Praxis der tyvanischen Nomaden]. Kyzyl: TuvIKOPR SO RAN.
- Denaeghel, I. 1998. Der Schamanismus – zwischen Geheimnis und Postkommunismus. In *Schamanismus in Tuva*. Museum für Völkerkunde Wien. J. van Alphen (Red.), 14–23. Holzhausen/Wien: Museum für Völkerkunde Wien.
- Deusen, K. van 2004. *Singing Story, Healing Drum: Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*. Seattle: University of Washington Press.
- Devlet, M. A. 1998. Die alten Heiligtümer von Tuva und der Ursprung des Schamanismus. In *Schamanismus in Tuva*. Museum für Völkerkunde Wien. J. van Alphen (Red.), 36–51. Holzhausen/Wien: Museum für Völkerkunde Wien.
- Diószegi, V. 1962. Tuva Shamanism: Intraethnic Differences and Interethnic Analogies. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 11 (2): 143–190.
- (Hrsg.) 1963. *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest: Akadémiai Kiado.
- 1978. Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 8 (3–4): 269–292.
- Diószegi, V. and M. Hoppál (eds.) 1996. *Shamanism in Siberia: Selected Reprints*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Divaev, A. A. 1896. Ètnografičeskie materialy ... sobrannye i perevedennye [Ethnographische Materialien ... Sammlungen und Übersetzungen]. In *Sbornik materialov dlja statistiki Syr-Dar'inskoy oblasti* [Sammelband der Materialien für die Statistik des Syr-Darja-Oblast']. A. A. Divaev (Red.), 1–96. Taškent: t.v. S.
- D'jakonova, V.P. 1975. *Pogrebal'nyj obrjad tuvincev kak istoriko-ètnografičeskij istočnik* [Der Begräbnisritus der Tyva als historisch-ethnographische Quelle]. Leningrad: Izdatel'stvo Nauka.
- 1976. Religioznye predstavlenija altajcev i tuvincev o prirode i cheloveke [Religiöse Vorstellungen der Altaier und Tyva über die Natur und den Menschen]. In *Priroda i chelovek v religioznyh predstavlenijach narodov Sibiri i Severa* [Natur und Mensch in den religiösen Vorstellungen der Völker Sibiriens und des Nordens]. V.I. Stefanovich (Red.), 268–291. Leningrad: Izdatel'stvo Nauka.
- 1977: Religioznye kul'ty tuvincev [Religiöse Kulte der Tyva]. In *Pamjatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa* [Kulturdenkmäler der Völker Sibiriens und des Nordens]. S. 172–216. Leningrad: Izdatel'stvo Nauka.

- 1981. Materialien zum Schamanentum der südlichen Tuwiner. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 33: 36–42.
 - 1996. The Vestments and Paraphernalia of a Tuva Shamaness. In *Shamanism in Siberia: Selected Reprints*. V. Diószegi and M. Hoppál (eds.), 152–166. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - 2005: Das Schamanentum bei den Süd-Tuwinern. In „Roter Altai, gib Dein Echo!“ Festschrift für Erika Taube zum 65. Geburtstag. A. C. Oelschlägel, I. Nentwig und J. Taube (Hrsg.), 67–77. Leipzig: Universitätsverlag.
- Donahoe, B. 2002. *Hey, You! Get Offa My Taiga! Comparing the Sense of Property Rights Among the Tofa and Tozhu-Tyva*. Working Papers No. 38. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- 2003a. The Troubled Taiga: Survival on the Move for the Last Nomadic Reindeer Herders of South Siberia, Mongolia, and China. *Cultural Survival Quarterly* 27 (1): 12–18.
 - 2003b. Hunting for a Solution: Tozhu Wild Animal Resources Threatened. *Cultural Survival Quarterly* 27 (1): 48–52.
- Donahoe, B. and D. Plumley (eds.) 2003c. The Troubled Taiga. Special Issue of *Cultural Survival Quarterly* 27 (1).
- Donahoe, B. 2004a. *A Line in the Sayans: History and Divergent Perceptions of Property Among the Tozhu and Tofa of South Siberia*. Unpublished Ph.D. dissertation, Indiana University, Department of Anthropology.
- Donahoe, B. and G. Schlee 2004b. Interethnic Clan Relationships in Asia and Africa. *Max Planck Institute for Social Anthropology, Annual Report 2002–2003*: 79–88. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Donahoe, B. 2005. Southern Siberia. In *The Indigenous World 2005*. p. 56–63. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).
- 2006a. Who Owns the Taiga? Inclusive vs. Exclusive Senses of Property Among the Tozhu and Tofa of Southern Siberia. *Sibirica* 5 (1): 87–116.
 - 2006b. Olenevodstvo Tuvincev-Todžincev segodnja [Rentierhaltung der Tozhu-Tyva heute]. *Voprosy izučenija istorii i kul'tury narodov central'noj Azii i sopredel'nych regionov* [Forschungsfragen zu Geschichte und Kultur der Völker Zentralasiens und der Nachbarregionen]. S. 121–132. Kyzyl: Nacional'nyj muzej imeni Aldan-Maadyr.
- Donahoe, B. und A. Halemba 2006c. Die indigenen Völker Sibiriens: Landrechte, Legalismus und Lebensstil. In *Die Taiga im Tank: Russlands indigene Völker und das Erdöl*. INFOEMagazine 19. J. Rohr (Hrsg.), 18–22. Köln: Institut für Ökologie und Aktions-Ethnologie.
- Donahoe, B. und K.V. Istomin 2006d. Izmenenie praktik regulirovaniia dostupa k prirodnym resursam u olenevodčeskikh narodov Sibiri [Die Veränderung in der Praxis der Regulierung des Zugangs zu natürlichen Ressourcen unter den Rentiernomaden Sibiriens]. In *Rasy i narody: sovremennoye etničeskie i rasovye pro-*

- blemy [Rassen und Völker: zeitgenössische Probleme in Bezug auf Ethnien und Rassen]. D. A. Funk (Red.), 128–163. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
- Donahoe, B., J.O. Habeck, A. Halemba and I. Santha 2008a. Size and Place in the Construction of Indigeneity in the Russian Federation. *Current Anthropology* 49 (6): 993–1020.
- Donahoe, B. 2008b. Tuvincy-Todžincy: očerk sovremennoj kul'tury [Tožu-Tyva: Abriss der gegenwärtigen Kultur]. In *Turkskie narody vostočnoj Sibiri* [Turk-völker Ostsbiriens]. D. A. Funk und N. A. Alekseev (Red.), 186–204. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
- 2009. Comparative Analysis of Property Rights among the Tofa and Tozhu of Southern Siberia (Chinesisch). In *Makesi Pulangke shehui renleixue yanjiusuo: Xibolia huigu*. S. Namsaraeva, Ni Ma and Wang Yudeng (eds.), 2–22. Beijing: Minzu chubanshe.
- Donati, P.R. 2001. Die Rahmenanalyse politischer Diskurse. In *Handbuch Sozialwissenschaftlicher Diskursanalyse*, Bd. 1: Theorien und Methoden. R. Keller et al. (Hrsg.), 145–175. Opladen: Leske und Budrich.
- Douglas, M. [1966] 1985: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Dudeck, S. 2010. „Der Tag des Rentierzichters“: Repräsentation indigener Lebensstile zwischen Taigawohnplatz und Erdölstadt in Westsibirien. Unpublizierte Dissertation, Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften, Universität Leipzig.
- Dyrenkova, N. P. 1930. Bear Worship Among Turkish Tribes of Siberia. *Proceedings of the International Congress of Americanists* 23: 411–440.
- Eliade, M. 1975. *Schamanismus und archaische Ekstasetechniken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1976. *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1978–1983. *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. I–III/1. Freiburg: Herder.
- 1984. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1986. *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- 1988. *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fischhoff, B. 2002. *Environmental Cognition, Perceptions and Attitudes*. International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Pages 4596–4602. Available online: http://www.sciencedirect.com/science?_ob=ArticleURL&_udi=B6WVS-4DN8TNP-P. [Datum des Zugriffs 09.12.2011]

- Foucault, M. 2001. Vorrede zur Überschreitung. In *Dits et Ecrits*. Schriften in vier Bänden, Bd. 1. M. Foucault (Hrsg.), 320–342. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frobenius, L. 1921. *Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre*. München: C. H. Beck.
- Funk, D. A. 1997. *Teleutskoe šamanstvo: tradicionnye etnografičeskie interpretacii i novye issledovatel'skie vozmožnosti* [Teleutischer Schamanismus: traditionelle ethnographische Interpretationen und neue Forschungswege]. Moskva: Izdanie IĘA RAN.
- Funk, D. and L. Sillanpää (Hrsg.) 1999. *The Small Indigenous Nations of Northern Russia: A Guide for Researches*, No. 29. XII. Åbo Akademi University: Social Science Research Unit.
- Funk, D. A. 2005a. *Miry šamanov i skazitelej* (kompleksnoe issledovanie teleutskich i šorskich materialov) [Die Welten der Schamanen und Erzähler (eine umfangreiche Auswertung der teleutischen und schorischen Materialien)]. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
- Funk, D. A. 2005b. *Worlds of Shamans and Storytellers* (A Study of Teleut and Shors Materials), Résumé: http://www.iea.ras.ru/cntnt/levoe_meny/struktura/fotogalere/funk.html
- Furst, P. T. 1998. Die Wurzeln des Schamanismus in Asien und Amerika. In *Schamanismus in Tuva*. Museum für Völkerkunde Wien. J. van Alphen (Red.), 24–35. Holzhausen/Wien: Museum für Völkerkunde Wien.
- Gernet, K. 2012. *Vom Bleiben in Zeiten globaler Mobilität. Räume und Spielräume der Lebensgestaltung junger indigener Frauen im russischen Norden*. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang.
- Goffman, E. 2006 [1959]. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper Verlag [Original: 1959: The Presentation of Self in Everyday Life. New York: Doubleday & Company].
- Grimm, J. und W. 1986. *Deutsche Sagen*. Vollständige Ausgabe. Berlin: Verlag Neues Leben.
- Grjaznov, M. P. 1984. *Der Großkurgan von Aržan in Tuva, Südsibirien*. München: Verlag C. H. Beck.
- Grünwedel, H. 2008. *Schamanenbiographien zwischen Sibirien und Deutschland. Gegenwärtige Wanderbewegungen von Ritualen im Raum Dazwischen*. http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2008/Rituale_heute/Schamanenbiografien_zwischen_Sibirien_und_Deutschland/index.phtml [Datum des Zugriffs 09.12.2011].
- 2010. Shamanic Rituals from Siberia to Europe: Cultural Exchanges between Indigenous Healing Traditions of the Tyva and Neo-shamans in Germany. In *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Vol. 5: Transfer and Spaces*. G. Dharampal-Frick and N. H. Petersen (eds.), 89–105. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2012. *Schamanismus zwischen Sibirien und Deutschland: Kulturelle Austausch-*

- prozesse in globalen religiösen Diskursfeldern*. Bielefeld: transcript.
- Habeck, J. O. 2004. Introduction: Growing Research on Youth in Siberia. *Sibirica* 4 (1): 2–13.
- Habeck, J. O. and T. P. Karjalainen 2004. When ‘the Environment’ Comes to Visit: Local Environmental Knowledge in the Far North of Russia. *Environmental Values* 13 (2): 167–186.
- Habeck, J. O. 2005. Dimensions of Identity. In *Rebuilding Identities: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. E. Kasten (ed.), 9–25. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- 2005. Gender and Kul’tura at the Siberian and Northern Russian Frontier. In *Generations, Kinship and Care: Gendered Provisions of Social Security in Central Eastern Europe*. Haukanes, H. and P. F. Pine (eds.), 189–206. Bergen: University of Bergen, Centre for Women’s and Gender Research.
 - 2006. Gender, ‘kul’tura’, severnye prostory [Gender, Kultur und Nordexpansion]. *Étnografičeskoe obozrenie* 4: 59–68.
 - 2006. Zwischen Popkultur und Hochkultur: die Musikszene einer russischen Großstadt. In *Europäische Gruppenkulturen*. R. Fikentscher (Hrsg.), 121–138. Halle/Saale: Mitteldeutscher Verlag.
 - 2007. Rol’ domov kul’tury v translacji étničnosti [Die Rolle des Kulturhauses in der Translation der Ethnizität]. In *Étnosocial’nye processy v Sibiri: tematičeskij sbornik [Ethnosoziale Prozesse in Sibirien: Thematischer Sammelband]*, vypusk 8. Popkov, Y. V. (Red.), 63–66. Novosibirsk: Sibirske naučnoe izdatel’stvo.
 - 2008. *Conditions and Limitations of Lifestyle Plurality in Siberia: A Research Programme*. Working Papers, No. 104. Halle/Saale: Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung.
- Habeck, J. O., B. Donahoe, A. Halemba and I. Sántha 2008. Size and Place in the Construction of Indigeneity in the Russian Federation. *Current Anthropology* 49 (6): 993–1020.
- Habeck, J. O. and A. Ventsel 2009. Consumption and Popular Culture among Youth in Siberia. *Zeitschrift für Ethnologie* 134 (1): 1–22.
- Habeck, J. O. 2009. Does Life Make More Sense Now? Young People’s Life Projects and the New Feeling of Stability in Russia. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 41: 189–206. Available online at <http://www.folklore.ee/folklore/vol41/habeck.pdf> [Zugriff: 11.12.2011].
- Habeck, J. O., P. Vitebsky, J. Comaroff, A. Costopoulos and F. Navarrete 2010. Ethnographic Researches in the North and Their Contribution to Global Anthropology: an Attempt at Defining the Present Situation / Étnografičeskie issledovaniya na Severe i ich vklad v global’nuju antropologiju: popytka ocenit’ sovremennuju situaciju (English and Russian). In *Sever i jug: dialog kul’tur i civilizacii* (materi-aly meždunarodnogo seminara). I. V. Oktjabr’skaja (Red.), 63–66. Novosibirsk: Izdatel’stvo Instituta archeologii i étnografii SO RAN.

- Habermas, J. 1968a. Arbeit und Interaktion. In *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. J. Habermas (Hrsg.), 9–47. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1968b. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Halemba, A. 2002. *Power in Places and Politics in Altai*. http://www.anthrobase.com/Txt/H/Halemba_A_01.htm. [Datum des Zugriffs 09.12.2011]
- 2003. Contemporary Religious Life in the Republic of Altai – the Interaction of Buddhism and Shamanism. *Sibirica* 3 (2): 165–182.
 - 2006. *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. London and New York: Routledge.
 - 2008. Religion and Conflict over Land in the Republic of Altai: is there a Difference between Building a Shrine and Creating a Nature Park? In *Conflict and Social Order in Tibet and Inner Asia*. F. Pirie and T. Huber (eds.), 135–158. Leiden: Brill.
 - 2009. Who Protects What from Whom? Tourism and Nature Protection Initiatives in the Republic of Altai. (Chinesisch). In *Makesi Pulangke shehui renleixue yanjiusuo: Xibolia huigu*. S. Namsaraeva, Ni Ma and Wang Yudeng (eds.), 55–74. Beijing: Minzu chubanshe.
- Handler, R. and J. Linnekin 1984. Tradition, Genuine or Spurious? *Journal of American Folklore* 97 (385): 273–290.
- Hann, C. 2002. *Postsozialismus. Transformationsprozesse in Europa und Asien aus ethnologischer Perspektive*. Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Hann, C., C. Humphrey und K. Verdery 2002. Einleitung: Der Postsozialismus als Gegenstand ethnologischer Untersuchungen. In *Postsozialismus. Transformationsprozesse in Europa und Asien aus ethnologischer Perspektive*. Hann, C. (Hrsg.), 11–54. Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Hann, C. 2002. Abschied vom sozialistischen „Anderen“. In *Postsozialismus. Transformationsprozesse in Europa und Asien aus ethnologischer Perspektive*. Hann, C. (Hrsg.), 11–25. Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Harva, U. 1938. *Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*. [übers. aus dem Finnischen durch E. Kunze] Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Heyne, F. G. und A. M. Kajgorodov 2005. Hochzeitsbräuche der Rentier-Ewenken in der Bergtaiga des Großen Hinggan (Nordost-China). In „Roter Altai, gib Dein Echo!“ Festschrift für Erika Taube zum 65. Geburtstag. A. C. Oelschlägel, I. Nentwig und J. Taube (Hrsg.), 148–173. Leipzig: Universitätsverlag.
- Hobsbawm, E. and T. Ranger 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoppál, M. 1994. *Schamanen und Schamanismus*. Augsburg: Pattloch Verlag.
- Hoppe, Th. 1998. *Die ethnischen Gruppen Xinjiangs. Kulturunterschiede und interethnische Beziehungen*. Hamburg: Deutsches Überseeinstitut.

- Huck, Ch. 2005. Kultur – Transdifferenz – Gemeinschaft. In *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. L. Allolio-Näcke, B. Kalscheuer und A. Manzeschke (Hrsg.), 53–67. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hultkrantz, A. 1995. The Shaman in Myths and Tales. In *Shamanisms in Performing Arts*. T. Kim and M. Hoppál (eds.), 145–158. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Humphrey, C. 1978. The Role of Herdsman's Collectives in the National Economy of Mongolia. *Development and Change* 9: 133–160. London: Sage Publications.
- 1979. The Uses of Genealogy, a Historical Study of the Nomadic and Sedentarised Buryat. In *Pastoralism and Society*. L'Équipe Écologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales (ed.), 235–260. Cambridge: Cambridge University Press.
 - 1980. Theories of North Asian Shamanism. In *Soviet and Western Anthropology*. E. Gellner, E. (ed.), 243–254. London: Duckworth.
 - 1980. Introduction: Nomadism and the State. In *Nomads of South Siberia* (übersetzt von: M. Colenso). S. Vainshtein. New York: Columbia University Press.
 - 1983. *Karl Marx Collective: Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - 1984. Some Recent Developments in Ethnography in the USSR, *MAN*, N.S. 19: 310–320.
 - 1989. Perestroika and the Pastoralists: the Example of Mongun Taiga in the Tuva ASSR. *Anthropology Today* 5 (3): 6–10.
 - 1991. "Icebergs": Barter and the Mafia in Provincial Russia. *Anthropology Today* 7 (2): 8–13.
- Humphrey, C., M. Mongush and B. Telengit 1993. Attitudes to Nature in Mongolia and Tuva. A Preliminary Report. *Nomadic People* 33: 1–12.
- Humphrey, C. 1995. Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia. In *The Anthropology of Landscape*. E. Hirsch and M. O'Hanlon (eds.). London: Routledge.
- Humphrey, C. and D. Sneath 1996. *Pastoralism and Institutional Change*. In: *Inner Asia: Comparative Perspectives from the Findings of the MacArthur 'Environmental and Cultural Conservation in Inner Asia'*. Pastoral Development Network, 39 (b). London: Odi.
- Humphrey, C. and D. Sneath (Hrsg.) 1996. *Culture and Environment in Inner Asia*. Vol. 1 Economy and Environment; Vol. 2 Society and Culture. Cambridge: The White Horse Press.
- Humphrey, C. 1998. *Marx Went Away, but Karl Stayed Behind*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Humphrey, C. and D. Sneath 1999. *The End of Nomadism? Society, the State and the Environment in Inner Asia*. Durham/Cambridge: Duke University Press / White Horse Press.
- Humphrey, C. 1999. Shamans in the City. *Anthropology Today* 15 (3): 3–11.

- Husserl, E. [1936]1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. (Husserliana Band VI). Den Haag: Nijhoff.
- Ingold, T. 1986. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relation*. Manchester: Manchester University Press.
- 1994. Tool-use, Sociality, and Intelligence. In *Tools, Language, and Cognition in Human Evolution*. K. Gibson and T. Ingold (eds.), 429–445: Cambridge: Cambridge University Press.
- 1996. Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment. In *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. R. Ellen, K. Fukui et al. (eds.), 117–155. Oxford: Berg.
- 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London/New York: Routledge.
- 2002. Jagen und Sammeln als Wahrnehmungsformen der Umwelt. In *Metamorphosen der Natur: Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt*. A. Gingrich et al. (Hrsg.), 69–102. Wien: Böhlau Verlag.
- Ischakov, F. G. und A. A. Pal'mbach 1961. *Grammatika tuvinskogo jazyka. Fonetika i morfologija* [Grammatik der tyvanischen Sprache. Phonetik und Morphologie]. Moskva: Izdatel'stvo Vostočnoj Literatury.
- Istomin, K. and M. Dwyer 2006. Mobility and Technology: Understanding the Vulnerability of Two Groups of Nomadic Pastoralists to Reindeer Losses. *Nomadic Peoples* 10 (2): 142–165.
- Istomin, K. 2006. My smotrim na mir – mir smotrit na nas: predmetno-prostranstvennye otноšenija i ich oboznačenie kak element semiotičeskoj kartiny mira [Wir sehen auf die Welt – die Welt sieht auf uns: der linguistische Ausdruck von Raumbeziehungen als ein Element des semiotischen Weltbildes]. In *Semiosis i Kultura: Sbornik naučnyh statej. Vol. 2*. I. E. Fadeeva (Red.), 130–136. Syktyvkar: Komi Pedagogical Institute.
- Istomin, K. und B. Donahoe 2007. Izmenenie praktik regulirovaniij dostupa k prirodnym resursam u olenevodčeskikh narodov Sibiri [Veränderungen in der Praxis der Regulierung des Zugangs zu natürlichen Ressourcen unter den Rentiernomaden Sibiriens]. In *Rasy i narody: sovremennoye etničeskie i rasovye problemy* [Rassen und Völker: zeitgenössische Probleme in Bezug auf Ethnien und Rassen]. D. A. Funk (Red.), 128–163. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
- Istomin, K. and M. Dwyer 2008. Theories of Nomadic Movement: A New Theoretical Approach for Understanding the Movement Decisions of Nenets and Komi Reindeer Herders. *Human Ecology* 36 (4): 521–533.
- Istomin, K. and M. Dwyer 2009. Finding the Way: A Critical Discussion of Anthro-

- pological Theories of Human Spatial Orientation with Reference to Reindeer Herders of Northeastern Europe and Western Siberia. *Current Anthropology* 50 (1): 29–49.
- Istomin, K. and M. Dwyer 2009. Komi Reindeer Herding: the Effects of Socialist and Post-Socialist Change on Mobility and Land Use. *Polar Research* 28 (2): 282 –297.
- Istomin, K. and M. Dwyer 2009. Technological Carrying Capacity Renders Ecological Carrying Capacity a Redundant Concept in Pastoralist Systems? A Case Study of “Overgrazing” Amongst Komi and Nenets Reindeer Herders. In *Sustainability in Karamoja? Rethinking the Terms of Global Sustainability in a Crisis Region of Africa*. D. Knaute and S. Kagan (eds.), 271–287. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Istomin, K. and M. Dwyer 2010. Dynamic Mutual Adaptation: Human-Animal Interaction in Reindeer Herding Pastoralism. *Human Ecology* 38 (5): 613–623.
- Istomin, K. (im Druck). Atributivny stil i problema pianstva i samoubiystv sredi maločislennych korennykh narodov Severa i Sibiri [Attribution style and the problem of alcoholism and suicides among the small-numbered peoples of North and Siberia]. *Étnograficheskoye Obozreniye*.
- James, W. 1890. *The Principles of Psychology*, Bd. 2. New York: Henry Holt and Co.
- Jensen, A. E. 1951. *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Religionswissenschaftliche Betrachtungen. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Johansen, U. 1961. Neues archäologisches und ethnologisches Material aus Tuva. *Ural-Altaische Jahrbücher* 38: 283–285.
- 1967. Zur Methodik der Erforschung des Schamanismus. Der tuvanische Schamanismus in den Untersuchungen von V. Diószegi. *Ural-Altaische Jahrbücher* 39 (3–4): 208–229.
 - 1971. Schamanismus. In *Taschenlexikon Religion und Theologie*, Bd. 4. E. Fahlbusch (Hrsg.), 17–19. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 - 1987. Zur Geschichte des Schamanismus. In *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*. W. Heissig und H. J. Klimkeit (Hrsg.), 8–22. Wiesbaden: Harrassowitz.
 - 1990. Männliche Altersgruppen bei den Steppennomaden Asiens und ihre Leitbilder. In *Männerbande Männerbünde – Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich*, Bd. 2. G. Völger und K. v. Welck (Hrsg.), 169–174. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum.
 - 1992. The Transmission of the Shaman’s Position in South Siberia. In *Shamanism*. M. Hoppal (ed.), 501–507. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - 1996. Die Ethnologen und die Ideologen. Das Beispiel der estnischen Ethnographen in der Sowjetzeit. *Zeitschrift für Ethnologie* 121: 181–202.
 - 1998. The Universe of a Tuva Shamaness. Representations of the Shaman’s Spirits. *Ural-Altaische Jahrbücher* 15: 202–210.
 - 1999. Further Thoughts on the History of Shamanism. Shaman. *Journal of the International Society for Shamanistic Research* 7 (1): 40–58.

- 2001. Shamanism and Neoshamanism: What is the Difference? In *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. H. P. Francfort and R. N. Hamayon (eds.), 297–303. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - 2003. Shamanistic Philosophy: Soul – A Changing Concept in Tyva. *Shaman. Journal of the International Society for Shamanistic Research* 11 (1–2): 29–49.
 - 2004. Vom Schamanismus zum Neoschamanismus in Sibirien und Zentralasien. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde Leipzig*, XLII. C. Deimel (Hrsg.), 65–76. Leipzig: Museum für Völkerkunde.
 - 2007. Ékstaz i oderžimost'. Različja v pereživanjach šamanov severnoj Sibiri i Central'noj Azii. *Étnografičeskoe obozrenie* 1: 19–31.
- Kahlscheuer, B. 2005. Die raum-zeitliche Ordnung des Transdifferenten. In *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. L. Allolio-Näcke, B. Kalscheuer und A. Manzeschke (Hrsg.), 68–85. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Kastan'e, I. 1912. Iz oblasti kirgizskich verovanij. *Vestnik Orenburgskago učebnogo okruga* 3 (Orenburg): 71–93.
- 1913: Iz oblasti kirgizskich verovanij. *Vestnik Orenburgskago učebnogo okruga* 5 (Orenburg): 149–166.
- Kasten, E. (ed.) 2004. *Properties of Culture – Culture as Property: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- (ed.) 2005. *Rebuilding Identities: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Kaziev, B. 1983. Skazitel' Agol [Der Erzähler Agol]. In *V strane skazok* [Im Land der Märchen]. B. Kaziev (Red.), 100–103. Alma-Ata: o.V.
- (Red.) 1983. *V Strane Skazok* [Im Land der Märchen]. Alma-Ata: o. V.
- Kazyrykpaj, B. O. 2000. *Boddalar* [Gedanken]. Kyzyl: Tyvanyň nom ündürer čeri.
- Keitel, Ch. und L. Allolio-Näcke 2005: Erfahrung der Transdifferenz. In *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. L. Allolio-Näcke, B. Kalscheuer und A. Manzeschke (Hrsg.), 104–117. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Kenin-Lopsan, M. B. 1987. *Obrjadovaja praktika i fol'klor tuvinskogo šamanstva* [Ritualpraxis und Folklore des tyvanischen Schamanentums]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Nauka.
- 1993. *Magija tuvinskich šamanov* [Die Magie der tyvanischen Schamanen]. Kyzyl: Novosti Tuvy.
 - 1994a. Koordinaty duši u Tuvincev [Aspekte der Seele bei den Tyva]. In *Šamanizm v Tuve* [Schamanismus in Tyva]. T. Budegeči (Red.), 17–27: Kyzyl: Gosudarstvennyj Licej Respubliki Tyva.
 - 1994b. *Tyva chonnuj burungu uzhurlary* [Die frühen Glaubensvorstellungen des tyvanischen Volkes]. Kyzyl: Novosti Tuvy.

- 1994c. Where Abouts of the Soul Among Tuvans. In *Šamanizm v Tuve* [Schamanismus in Tyva]. T. Budegeči (Red.), 27–37. Kyzyl: Gosudarstvennyj Licej Respubliki Tyva.
 - 1995. *Tyva channarnyj algystary* [tyv.: Anrufungen tyvanischer Schamanen]. Algysi tuvinskich šamanov [russ.: Anrufungen tyvanischer Schamanen]. Kyzyl: Novosti Tuvy.
 - 1996. The Funeral Rites of Tuva Shamans. In *Shamanism in Siberia: Selected Reprints*. V. Diószegi, V. and M. Hoppál (eds.), 144–151. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - 1997. *Shamanic Songs and Myths of Tuva*. Selected and ed. by M. Hoppál. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - 1998. Die mythischen Wurzeln des tuvinischen Schamanismus. In *Schamanismus in Tuva*. Museum für Völkerkunde Wien. J. van Alphen (Red.), 68–91. Holzhausen/Wien: Museum für Völkerkunde.
 - 1999. *Tyva čaŋčyl. Tyva čonnuy čaŋčyldary* [Tyvanisches Brauchtum. Die Bräuche des tyvanischen Volkes]. Moskva: Trojka.
 - 2002. *Mify tuvinskich šamanov* [russ.: Mythen tyvanischer Schamanen]. Tyva channarnyj torulgalary [tyv.: Mythen tyvanischer Schamanen]. Kyzyl: Novosti Tuvy.
 - 2003. Koordinaty duši u tuvincov [Koordinaten der Seele bei Tuvinern]. *Rodina šamanizma – Tuva* [Heimat des Schamanismus – Tyva]: 12–21. Kyzyl: o. V.
 - 2005. „Černoe nebo“: Mifologičeskie materialy [„Schwarzer Himmel“: Mythologische Materialien]. In *Muzej v XXI veke: problemy i perspektivy*. [Das Museum im 21. Jahrhundert: Probleme und Perspektiven]. A. O. Dyrtyk-ool et al. (Red. Koll.), 21–32. Kyzyl: Nacional'nyj muzej „Aldan Maadyr“ [Nationalmuseum „60 Recken“].
 - 2009. *Tuvinskie šamany* [Tyvanische Schamanen]. Kyzyl: IPC Maska.
 - 2011. *Schamanengeschichten aus Tuwa*. Göttingen: Lamuv.
- Kenk, R. 1982. *Früh- und hochmittelalterliche Gräber von Kudyrge im Altai. Frühmittelalterliche Gräber aus West-Tuva*. München: Verlag C. H. Beck.
- 1984. *Das Gräberfeld der hunno-sarmatischen Zeit von Kokel', Tuva, Südsibirien*. München: Verlag C. H. Beck.
 - 1986. Grabfunde aus der Skythenzeit aus Tuva, Süd-Sibirien. München: Verlag C. H. Beck.
- Kim, T. and M. Hoppál (eds.) 1995. *Shamanism in Performing Arts*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kimmerle, H. 1996. Prolegomena. In *Das Multiversum der Kulturen*. H. Kimmerle (Hrsg.), 9–29. Amsterdam: Rodopi.
- Kramer, F. W. 1984. Notizen zur Ethnologie der *passiones*. In *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Ethnologie als Sozialwissenschaft*, Sonderheft 26: 297–313. E. W. Müller et al. (Hrsg.)

- 1987. *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Kurbatskij, G. N. 2001. *Tuvincy v svoem fol'klore* [Die Tyva in ihrer Folklore]. Kyzyl: Tuvinskoe knižnoe izdatel'stvo.
- Kužuget, A. K. 2003. *Tradicionnaja kul'tura tuvincev glazami inostrancev* (konec XIX-načalo XX veka) [Die traditionelle Kultur der Tyva aus Perspektive der Ausländer (Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts.)] Kyzyl: Tuvinskoe knižnoe izdatel'stvo.
- Kuular, D. S. 1959. O tuvinskikh legendach i predanijach [Über tyvanische Legenden und Sagen]. *Učenye zapiski* [Wissenschaftliche Schriften]: 134–142. Kyzyl: Respublikanskaja tipografija.
- Lang, A. 1887. *Myth, Ritual, and Religion*. London: Longmans, Green.
- Latour, B. 1998. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- 2000. *Die Hoffnung der Pandora*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Law, J. and J. Hassard (eds.) 1999. *Actor Network Theory and After*. Oxford and Keele: Blackwell and the Sociological Review.
- Leenhardt, M. 1984. *Do Kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Lehmann, F. R. 1922. *Mana. Der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen“ bei Südseevölkern*. Leipzig: Spamer.
- Leimbach, W. 1936. *Landeskunde von Tuwa*. Gotha: o.V.
- Levin, Th. C. and V. Süzükei 2006. *Where Rivers and Mountains Sing: Sound, Music, and Nomadism in Tuva and Beyond*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lienhardt, G. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- Lösch, K. 2001. *Phänomen und Begriff der Transdifferenz*. Unpubliziertes Vortragsmanuskript.
- 2005. Begriff und Phänomen der Transdifferenz. Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte. In *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturttheorie der Transdifferenz*. L. Allolio-Näcke, B. Kalscheuer und A. Manzeschke (Hrsg.), 26–49. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Lossau, J. 2002. *Die Politik der Verortung. Eine postkoloniale Reise zu einer „ANDEREN“ Geographie der Welt*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Mänen-Helfen, O. 1931. *Reise ins asiatische Tuwa*. Berlin: Verlag der Bücherkreis.
- Mannaj-ool, M. Ch. 2004. *Tuvincy proischoždenie i formirovanie etnosa*. [Die Tyva: Entstehung und Formierung eines Ethnos]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Nauka.
- Marett, R. R. 1909. *The Threshold of Religion*. London: Methuen.
- Marx, K. 1976 [1843/1844]. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In *Marx/Engels: Werke*, Bd.1: 378–391. Berlin/DDR: (Karl) Dietz Verlag. http://www.mlwerke.de/me/me01_378.html [Datum des Zugriffs 09.12.2011].

- Miropiev, M. 1888. *Demonologičeskie razskazy kirgizov* [Dämonologische Erzählungen der Kirgisen]. Zapiski Imperatorskago russkago geografičeskago obščestva po otdelu etnografii, vyp.3. Sankt-Peterburg: o. V.
- Monguš, M. V. 1992. *Lamaizm v Tuve* [Lamaismus in Tyva]. Kyzyl: Tuvinskoe knižnoe izdatel'stvo.
- 1994. *Tuvincy v Kitae* [Die Tyva in China]. Problemy istorii, jazyka i kultury [Probleme der Geschichte, Sprache und Kultur]. *Učenye zapiski* [Wissenschaftliche Schriften]. Seria istoričeskaja, vyp. 38: 30–56.
 - 2001. *Istorija Buddizma v Tyve* [Die Geschichte des Buddhismus in Tyva]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Nauka.
- Nowgorodowa, E. 1980. *Alte Kunst der Mongolei*. Leipzig: E. A. Seemann Verlag.
- Očur-ool, O. Č. 2004: *Tyva oğny kylyrynyň technologijazy. Technologija izgotovlenija tuvinskoy jurty* [Die Technologie der Herstellung der tyvanischen Jurte]. Kyzyl: o. V.
- Oelschlägel, A. C. 2000. Der Weg der Milch. Zur Produktion und Bedeutung von Milchprodukten bei den West-Tyva Südsibiriens. *Tribus – Jahrbuch des Linden-Museums Stuttgart* 49: 155–171.
- 2004a. *Der Weiße Weg. Naturreligion und Divination bei den West-Tyva im Süden Sibiriens*. Arbeiten aus dem Institut für Ethnologie der Universität Leipzig, Bd. 3. Leipzig: Universitätsverlag.
 - 2004b. Religion des Alltags. Zur Naturreligion der Tyva im Süden Sibiriens. *Tribus – Jahrbuch des Linden-Museums Stuttgart* 53: 69–97.
 - zusammen mit I. Nentwig und J. Taube (Hrsg.) 2005. „*Roter Altai, gib Dein Echo!*“ Festschrift für Erika Taube zum 65. Geburtstag. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
 - 2005a. Deutung und Wahrheit. Zwei Divinationspraktiken bei den Tyva im Süden Sibiriens. In „*Roter Altai, gib Dein Echo!*“ Festschrift für Erika Taube zum 65. Geburtstag. A. C. Oelschlägel, I. Nentwig und J. Taube (Hrsg.), 377–400. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
 - 2005b. Der Weißbärtige Alte. Mythos und Gegenwart im Alltag der Tyva Südsibirien. In *Bewegliche Horizonte*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Bernhard Streck. K. Geisenhainer und K. Lange (Hrsg.), 507–527. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
 - 2006. Tuvinskoe gadanie „chuvaanak“ – voprosy k prirode. [Das tyvanische Orakel „chuvaanak“ – Fragen an die Natur]. In *Muzej v XXI veke: problemy i perspektivy*. [Das Museum im 21. Jahrhundert: Probleme und Perspektiven]. A. O. Dyrtyk-ool et al. (Red. Koll.), 89–95. Kyzyl: Nacional'nyj muzej „Aldan Maadyr“ [Nationalmuseum „60 Recken“].
 - 2009. Tuvan World Views and the Concept of Transdifference. In *Makesi Pulangke shehui renleixue yanjiusuo: Xibolia huigu*. S. Namsaraeva, Ni Ma and Wang Yudeng (eds.), 120–157. Beijing: Minzu chubanshe.

- 2010a. *Die Herren der Taiga. Zwei Interpretationsmodelle der Welt bei den Tyva im Süden Sibiriens*. Unpublizierte Dissertation, Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften, Universität Leipzig, vorgelegt am 10.06.2010.
- 2010b. Plurale Weltinterpretationen und Transdifferenz. Dominanz- und Interaktionsmodell in der alltäglichen Praxis der West-Tyva in Süd-Sibirien. *Zeitschrift für Ethnologie* 135 (2): 305–336.
- 2013. *Der Taigageist. Berichte und Geschichten von Menschen und Geistern aus Tuwa*. Zeitgenössische Sagen und andere Folkloretexte/Дух-хозяин тайги – Современные предания и другие фольклорные материалы из Тувы/ Тайга ээзи – Болган таварылгалар болгаш Тывадан чыгдынган аас чогаалының өске-даа материалдары. Marburg: tectum-Verlag.

Ольшлегель, А. К. 2013. Современные предания и другие фольклорные материалы из Тувы [Zeitgenössische Sagen und andere Folkloretexte aus Tuwa]. In *Taigageist. Berichte und Geschichten von Menschen und Geistern aus Tuwa. Zeitgenössische Sagen und andere Folkloretexte / Дух-хозяин тайги – Современные предания и другие фольклорные материалы из Тувы / Тайга ээзи – Болган таварылгалар болгаш Тывадан чыгдынган аас чогаалының өске-даа материалдары*. А. С. Oelschlägel (Hrsg.), 206–217: Marburg: tectum-Verlag.

Ottinger, U. 1993. *Taiga*. Berlin: Nishen.

Peters, L. 1993. In the Land of Eagles: Experiences on the Shamanic Path in Tuva. Cross-Cultural Shamanism Network (Hrsg.) *Shaman's Drum: A Journal of Experiential Shamanism* 33: 42–49.

Petzold, L. 1969. *Vergleichende Sagenforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

— 2002: *Einführung in die Sagenforschung*. Konstanz: UVK UTB.

Pike, K. L. 1967. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. (Janua Linguarum, series maior, 24). The Hague: Mouton.

Pimenova, K. V. 2009. The Emergence of a New Social Identity: Trajectories and Life Stories of Post-Soviet Shamans in the Republic of Tuva. In *Post-Soviet Transformations*. H. Beach, D. Funk and L. Sillanpää (eds.), 161–185. Uppsala: Uppsala Universitet.

Potanin, G. N. 1883. *Očerki severo-zapadnoj Mongilii* [Studien über die Nord-West-Mongolei], vyp. 3. St. Petersburg: Bezobrazov.

Potapov, L. P. 1960. Materialy po ètnografii tuvincev rajonov Mongun-Tajgi i Kara-Cholja [Materialien zur Ethnographie der Tyva in den Gebieten Möngün Tajga und Kara Chöl]. In: Trudy Tuvinskoj kompleksnoj archeologo-ètnografièskoj èkspedicii I [Arbeiten der tyvanischen komplexen archäologischen und ethnographischen Expedition 1]. Materialy po archeologii i ètnografii zapadnoj Tuvy [Materialien zur Archäologie und Ethnographie des westlichen Tyva]. S. 171–237. Moskva/Leningrad: Izdatel'stvo Nauka.

- 1963. Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkern. In *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Diószegi, V. (Hrsg.), 223–256. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - und Ju. L. Arančyn, L. B. Grebnev et al. (Red.) 1966. *Tyvanyň Tœgýzy* [Tyvanische Geschichte], Bd. 1. Kyzyl: Tyvanyň nom yndyrer čeri.
 - 1969. *Očerki narodnogo byta tuvincev* [Studien zum volkstümlichen Alltagsleben der Tyva]. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
 - 1975. Über den Pferdekult bei den turksprachigen Völkern des Sajan-Altai-Gebirges. *Abhandlungen und Berichte des staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden* 34: 473–487.
 - 1996. The Shaman Drum as a Source of Ethnographical History. In *Shamanism in Siberia: Selected Reprints*. V. Diószegi and M. Hoppál (eds.), 107–117. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Povoroznyuk, O., Habeck, J.O. and V. Vaté 2011. Introduction: On the Definition, Theory, and Practice of Gender Shift in the North of Russia. *Anthropology of East Europe Review* 28 (2): 1–37.
- Purzycki, B. G. 2010. Spirit Masters, Ritual Cairns, and the Adaptive Religious System in Tyva. *Sibirica* 9 (1): 21–47.
- Quak, A. 2004. *Heiler, Hexer und Schamanen. Die Religion der Stammeskulturen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Radloff, W. (V. V. Radlov) 1911. *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, Bd. 4. The Hague: Mouton.
- 1893. *Aus Sibirien (1860–1870). Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*. 2 Bde. Leipzig: Weigel [Faksimiledruck der 2. unveränderten Auflage von 1893, Oosterhout 1968, Erstausgabe 1884].
- Reid, A. 2002. *The Shaman's Coat: A Native History of Siberia*. New York: Walker and Co.
- Riesebrodt, M. 1997. Robert Ranulph Marett (1866–1943). In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. A. Michaels (Hrsg.), 170–184. München: C. H. Beck.
- Rossijskaja akademija nauk, Sibirskoje otdelenie, Institut filologii (Hrsg.) 1994. *Tyva Ulustuň Tooldary. Tuvinskie narodnye skazki* [Tyvanische Volksmärchen], Reihe: Pamjatniki fol'klora narodov sibirii i dal'nego vostoka [Denkmäler der Folklore der Völker Sibiriens und des Fernen Ostens]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Nauka.
- Sambu, I. U. 1994. *Svod archeologičeskich pamjatnikov Respubliki Tyva* [Sammlung der archäologischen Denkmäler in der Republik Tyva]. Kyzyl: o. V.
- Schenk, A. und G. Tschinag 1999: *Im Land der zornigen Winde*. Zürich: Unionsverlag.
- Schlee, G. 1990. *Ritual Topography and Ecological Use*. Working Paper No. 134 des Forschungsschwerpunkts Entwicklungssoziologie der Universität Bielefeld. Bielefeld: o.V.

- 2007. „Diebe haben keine Kinder“: Väter, Gevattern, Erzeuger und die soziale Konstruktion des Biologischen. In *Freundschaft und Verwandtschaft: zur Unterscheidung und Verflechtung zweier Beziehungssysteme*. J. Schmidt, M. Guichard, P. Schuster und F. Trillmich (Hrsg.), 261–290. Konstanz: UVK.
- Schlehe, J. und H. Weber 2001: Schamanismus und Tourismus in der Mongolei. *Zeitschrift für Ethnologie* 126: 93–116.
- Schütz, A. 1945. On Multiple Realities. *Philosophy and Phenomenological Research* 5 (4), June: 533–576. <http://www.jstor.org/stable/2102818?seq=19>. <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/schuetz.htm#n1>.
- 1955. Symbol, Reality, and Society. In *Symbols and Society*. L. Bryson et al. (Hrsg.), 135–202. New York: Harper.
- 1971a. Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten. In *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. A. Schütz (Hrsg.), 237–298. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- 1971b. Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. A. Schütz (Hrsg.), 331–411. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- 1981. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz, A. und Th. Luckmann 1973. *The Structures of the Life-World*. Jr. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Schütz, A. und Th. Luckmann [1975] 2003. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Schwab, G. 1977. *Die schönsten Sagen des klassischen Altertums*, 2 Bde. Leipzig: Insel-Verlag.
- Seiwert, H. 2005. Kodifizierte Normen, soziale Normen und Praxis – am Beispiel des chinesischen Buddhismus. In *Im Dickicht der Gebote. Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*. P. Schalk et al. (Hrsg.), 15–38. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Shukowskaja, N. L. 1996. *Kategorien und Symbolik in der traditionellen Kultur der Mongolen*. Berlin: Reinhold Schletzter Verlag.
- Spittler, G. 1998. *Hirtenarbeit. Die Welt der Kamelhirten und Ziegenhirten von Timia*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- 2003. Work – Transformation of Objects or Interaction between Subjects? In *Exploitation and Overexploitation in Societies Past and Present*. B. Benzing and B. Herrmann (eds.), 327–338. Münster: LIT-Verlag.
- Streck, B. 1997. *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führing*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- 2000. *Ethno-Natur – Zur qualitativen Umweltwahrnehmung in nichtindustriellen Gesellschaften*. Unpubliziertes Manuskript eines Vortrages vom 16.06.2000.
- 2000a. *Wörterbuch der Ethnologie*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

- 2001. Vom Rhythmus der Ewigkeit. Zeitvorstellungen „archaischer“ Kulturen. In *Jede Kultur hat ihre Zeit*. Dokumentation der gleichnamigen Veranstaltungsreihe vom November 1999 bis Februar 2000, S. 108–124. München: Landeshauptstadt München, Kulturreferat.
 - 2002. Systematisierungsansätze aus dem Bereich der ethnologischen Forschung. In: Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 1: Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit. Orientwissenschaftliches Zentrum der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Hrsg.) *Orientwissenschaftliche Hefte* (3): 1–9.
 - 2003. Does Nature Strike Back? Reflections on a Passion Anthropology. In *Exploitation and Overexploitation in Societies Past and Present*: IUAES Intercongress 2001 Göttingen. B. Benzing and B. Herrmann (eds.), 311–325. Münster: LIT-Verlag.
 - 2004. Vom Grund der Ethnologie als Übersetzungswissenschaft. *Paideuma* 50: 39–58.
 - (Hrsg.) 2004. *Segmentation und Komplementarität. Organisatorische, ökonomische und kulturelle Aspekte der Interaktion von Nomaden und Sesshaften*. Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“, Orientwissenschaftliche Hefte (6). Halle/Saale: Orientwissenschaftliches Zentrum der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
 - und S. Leder (Hrsg.) 2006. *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. Nomaden und Sesshafte, Bd. II. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.
 - 2006. Wie wahrt eine Kultur ihr Gesicht? Über die Grenzen zwischen Zeigen und Verbergen. In *Grenzen und Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen*. Th. Hengartner und J. Moder (Hrsg.), 88–101. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
 - (Hrsg.) 2007. *Die gezeigte und die verborgene Kultur*. Wiesbaden: Harrassowitz.
 - 2013. Das Auge des Ethnographen. Zur perspektivischen Besonderheit der Ethnologie. In *Was ist <Ethno> an der Ethnologie*. Th. Bierschenk, M. Krings und C. Lenz. Berlin: Reimer-Verlag. (im Druck)
 - (in Vorbereitung): *Sterbendes Heidentum*.
- Strogov, M. et al. 2004. Tuva. Moskva: Avangard.
- Šojgu, K. 2004. *Tannu-Tyva. Strana ozer i golubych rek* [Tannu-Tyva. Das Land der Seen und blauen Flüsse]. Kyzyl: Novosti Tuvy.
- Tatarincev, B. I. 2000, 2002, 2004. *Etimologičeskij slovar' tuvinskogo jazyka* [Etymologisches Wörterbuch der tyvanischen Sprache], Bd. 1–3. Novosibirsk: Izdatel'stvo Nauka.
- Taube, E. 1972. Die Widerspiegelung religiöser Vorstellungen im Alltagsbrauchtum der Tuwiner der Westmongolei. In *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques*. Communications présentées au XIIIe Congrès de la «Permanent international altaistic conference», Strasbourg, 25–30 juin 1970. S. 119–138. Paris: Presses Universitaires de France.

- 1974a. Zum Problem der Ersatzwörter im Tuwinischen des Céngél-sum. In *Sprache, Geschichte und Kultur der Altaischen Völker*. Protokollband der 12. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin. G. Hazai und P. Zieme (Hrsg.), 589–607. Berlin: Akademie-Verlag.
- 1974b. Das Kastrierfest bei den Tuwinern des Cengel-sum. In *Asien in Vergangenheit und Gegenwart*. Beiträge der Asienwissenschaftler der DDR zum 29. Internationalen Orientalistenkongress 1973 in Paris. S. 443–457. Berlin: Akademie-Verlag.
- 1977a. Zur Jagd bei den Tuwinern im Cengel-sum in der Westmongolei. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 31: 37–59.
- 1977b. *Das leopardenscheckige Pferd*. Berlin: Kinderbuchverlag.
- 1978. *Tuwinische Volksmärchen*. Berlin: Akademie-Verlag.
- 1981a. Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cengel-sum (Westmongolei). *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 33: 43–69.
- 1981b. Die Tuwiner im Altai. Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Dresden. *Kleine Beiträge aus dem Staatlichen Museum für Völkerkunde Dresden*, 1981/4/35: 34–40. Berlin: Akademie-Verlag.
- 1981c. Anfänge der Seßhaftwerdung bei den Tuwinern im Westen der Mongolischen Volksrepublik. In *Nomaden in Geschichte und Gegenwart*. Beiträge zu einem internationalen Nomadismus-Symposium am 11. und 12. Dezember 1975 im Museum für Völkerkunde Leipzig. Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. 33. R. Krusche (Hrsg.), 97–108. Berlin: Akademie-Verlag.
- 1984. South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals. In *Shamanism in Eurasia, Part 2*. M. Hoppál (Hrsg.), 344–352. Göttingen: Edition Herodot.
- 1990. Ein Quell für Fragen zu Folkloretradition und Glaubensvorstellungen nicht nur der Sibe-Mandschuren. *Orientalistische Literaturzeitung* 85: 261–271.
- 1991. Älajanj – ālanj – ä. Die Einleitungsformel eines altaituwinischen Erzählers als ethnographische Quelle. In *Varia Eurasistica. Festschrift für Professor András Róna-Tas*. S. 183–193. Szeged: Department of Altaic Studies.
- 1992. Zur ursprünglich magischen Funktion von Volksdichtung. *Ural-Altaische Jahrbücher* 11: 112–124.
- 1994a. Bezeichnungswirrwarr um ein kleines Türkvolk. In *Memoriae Munuscum. Gedenkband für Annemarie v. Gabain*. Röhrborn. K. und W. Veenker (Hrsg.), 131–138. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 1994b. *Skazki i predanija altajskich tuvincev* [Märchen und Sagen der Altaituwiner]. Moskva: Vostočnaja Literatura.
- 1995. Überlieferungen zur Geschichte der Tuwiner im Altai. In *Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen*. Festschrift für Lawrence Krader zum 75. Geburtstag. D. Schorkowitz (Hrsg.), 279–292. Frankfurt am Main: Peter Lang.

- 1996a. Sterben und Tod bei den Tuwinern im Altai. In *Turfan, Khotan und Dunhuang*. Vorträge der Tagung „Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung“. R. E. Emmerick et al. (Hrsg.), 317–325. Berlin: Akademie-Verlag.
- 1996b. Zur gegenwärtigen Situation der Tuwiner im westmongolischen Altai. In *Symbolae Turcologicae: Studies in Honour of Lars Johanson on his Sixtieth Birthday 8 March 1996*. Swedish Research Institute, Transactions, vol. 6. Å. Berta et al. (Hrsg.), 213–225. Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul.
- 1997. Warum erzählen Erzähler manchmal nicht? Vom Erzählen und seiner Beziehung zum Numinosen. In *Historical and Linguistic Interaction between Inner-Asia and Europe*. Proceedings of the 39. Permanent International Altaistic Conference, Szeged, Hungary, June 16–21, 1996. *Studia Uralo-Altaica*, 39. Å. Berta (Hrsg.), 351–363. Szeged: Department of Altaic Studies.
- 1998. Von den Märchen der Mongolen. *Mongolische Notizen* 7.
- 2000. Märchenerzählen und Übergangsbräuche. Märchenspiegel. *Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenkunde* 11 (4): 122–124.
- 2004. Glaubensäußerungen zentralasiatischer Nomaden in ihren Märchen und Erzählungen. Märchenspiegel. *Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenkunde* 15 (4): 3–9.
- 2007. Die Verse in der erzählenden Volksdichtung der altaischen Tuwiner. In *Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt*. Materialien der 5. Deutschen Turkologenkonferenz, Universität Mainz, 4.–7. Oktober 2002. H. Boeschoten und H. Stein (Hrsg.), 298–309. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2008. *Tuwinische Folkloretexte aus dem Altai (Cengel/Westmongolei): Kleine Formen*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Taube, J. (Hrsg.) 1995. *Leonid Pavlovič Potapovs Materialien zur Kulturgeschichte der Usbeken aus den Jahren 1928–1930*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- 2005. Albasty in einer Überlieferung bei Č. Č. Valichanov. In „Roter Altai gib Dein Echo!“ Festschrift für Erika Taube zum 65. Geburtstag. A. C. Oelschlägel, I. Nentwig und J. Taube (Hrsg.), 470–496. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- 2008. *Albasty – Kindbettdämonin und Vamp bei den Kasachen; allgemeiner Teil*. Huy-Neinstedt: Wortraum-Edition.

Thomas, N. and C. Humphrey (eds.) 1994. *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Todoriki, M. (Hrsg.) 2008. *Old Maps of Tuva. 1: The Detailed Map of the Nomadic Grazing Patterns of Total Area of the Tannu-Uriankhai*. Tokyo: University of Tokyo, The Research And Information Center For Asian Studies, The Institute of Oriental Culture.

Toka, S. K. 1951. *Das Wort des Arat*. Berlin: Verlag Kultur und Fortschritt. [Original: Toka, S. K. 1951: Slovo Arata. Moskva: povest'].

Toka, S. K., Ju. L. Arančyn, L. V. Grebnev et al. (Red.) 1966. *Tyvanyň Tœegyzy* [Tyvanische Geschichte], Bd. 2. Kyzyl: Tyvanyň nom ýndyrer čeri.

- Tryjarski, E. 2001. *Bestattungssitten türkischer Völker auf dem Hintergrund ihrer Glaubensvorstellungen*. Berlin: Reinholt Schletzer Verlag. [Original: 1991: Zyczaje pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń. Warszawa.]
- Tschinag, G. 1995. *Zwanzig und ein Tag*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Customs*. 2 Bde. London: John Murray.
- Vajnštejn, S. I. 1961. *Tuvincy-Todžinci* [Tyva – Tožu-Tyva]. Istoriko-étnografičeskie očerki [Historisch-ethnographische Essays]. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury.
- Weinstein, S. I. [Vajnštejn, S. I.] 1963. Die Schamanentrommel der Tuwa und die Zeremonie ihrer „Belebung“. In *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Diószegi, V. (Hrsg.), 359–368. Budapest: Akadémiai Kiado.
- Vajnštejn, S. I. 1964. *Tuvinskoe šamanstvo* [Tyvanischer Schamanismus]. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
- 1972. *Istoričeskaja étnografija tuvincev* [Historische Ethnographie der Tyva]. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
 - 1977. Eine Schamanen-Séance bei den östlichen Tuwinern. Bericht über meine Begegnung mit dem Schamanen Šončur am Ufer des Tere-Chol im Sommer 1963. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 31: 27–35.
 - 1980. *Nomads of South Siberia. The Pastoral Economies of Tuva*. Edited and with an Introduction by C. Humphrey; translated from Russian by M. Colenso. Cambridge Monographs in Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
 - 1984. Shamanism in Tuva at the Turn of the 20th Century. In *Shamanism in Eurasia*. M. Hoppál (ed.), 353–373. Göttingen: Edition Herodot.
 - 1996a. The ērens in Tuva Shamanism. In *Shamanism in Siberia: Selected Reprints*. Diószegi, V. and M. Hoppál (eds.), 167–177. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Wajnschtejn, S. I. [Vajnštejn, S. I.] 1996b. *Die Welt der Nomaden im Zentrum Asiens*. Berlin: Reinholt Schletzer Verlag. [Original: 1991 Mir kočevnikov centra Asii. Moskva.]
- Vajnštejn, S. I. 2001. *Istorija Tuvy* [Geschichte Tyvas], Bd. 1 und 2. Novosibirsk: Nauka.
- Weinshtein, S. I. [Vajnštejn, S. I.] 2005. *Geheimnisvolles Tuwa. Expedition in das Herz Asiens*. Oststeinbek: Alouette Verlag.
- VEB Hermann Haack (Hrsg.) 1966. *Völkerkunde für Jedermann*. Gotha/Leipzig: VEB Hermann Haack: Geographisch-Kartographische Anstalt.
- Vitebsky, P. 1990. Gas, Environmentalism and Native Anxieties in the Soviet Arctic: the Case of Yamal peninsula. *Polar Record* 26 (156): 19–26.
- 1990. Yakut. In *The Nationalities in the Soviet Union*. G. Smith (ed.), 302–317. London: Longmans.
 - 1992. Landscape and Self-Determination among the Eveny: the Political Environment of Siberian Reindeer Herders Today. In *Bush Base, Forest Farm: Culture*,

- Environment and Development.* E. Croll and D. Parkin (eds.), 223–246. London: Routledge.
- 1995. From Cosmology to Environmentalism: Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting. In *Counterwork: Managing Diverse Knowledges*. R. Fardon (ed.), 182–203. London: Routledge.
 - 1996. The Northern Minorities. In *The Nationalities Question in the Post-Soviet States*. G. Smith (ed.), 94–112 : London: Longman.
 - 2001a. Schamanismus. Reisen der Seele, magische Kräfte, Ekstase und Heilung. Köln: Taschen.
 - 2001b [1995]. *The Shaman. Voyages of the Soul: Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon*. London: Duncan Baird Publishers.
 - 2002. Rückzug vom Land: die soziale und spirituelle Krise der indigenen Bevölkerung der russischen Arktis. In *Postsozialismus. Transformationsprozesse in Europa und Asien aus ethnologischer Perspektive*. C. Hann (Hrsg.), 265–286. Frankfurt/Main: Campus Verlag.
 - 2005. *Reindeer People. Living with Animals and Spirits in Siberia*. London: Harpercarrings.
- Voss, E. 2008. Von Schamanen und schamanisch Tätigen. Peinlichkeit und ihre Vermeidung im Kontext des modernen westlichen Schamanismus. In *Ethnologische Religionsästhetik*. Beiträge eines Workshops auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005. M. Münzel und B. Streck (Hrsg.), 111–122: Marburg: Curupira.
- 2011. *Mediales Heilen in Deutschland. Eine Ethnographie*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Weingart, P. 1983. Verwissenschaftlichung der Gesellschaft – Politisierung der Wissenschaft. *Zeitschrift für Soziologie* 12: 225–241.
- Zorbas, K. 2007. *Agents of Evil: Curse Accusations and Shamanic Retaliation in Post-Soviet Tuva (Siberia)*. Cambridge: [Unpublished Ph.D. dissertation, University of Cambridge].

Internet:

- <http://www.kulturhermeneutik/uni-erlangen.de> [Datum des Zugriffs 09.12.2011]
http://www.mlwerke.de/me/me01_378.htm [Datum des Zugriffs 09.12.2011]
<http://www.fetchaphrase.com/russia/tuva/asbestos/asbestos01.html> [Datum des Zugriffs 09.12.2011]
<http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/gg/gesamt.pdf> [Datum des Zugriffs 09.12.2011]

Glossar fremdsprachiger Begriffe

<i>ak čem</i> (tuw.) <i>ак чем</i>	Weiße Speisen. Zu den weißen Speisen, die als die edelsten unter den Nahrungsmitteln der tuwinischen Nomaden gelten, gehören alle Arten von Milchprodukten, wie Milch, Butter, Butterschmalz, vergorene Milch, Milchtee, Milchschnaps, getrockneter Quark und Käse. Weiße Speisen sind die beliebtesten Opfergaben. Im Verlauf von Ritualen werden sie häufig zusammen mit Fleisch vom Fettsteiß der Schafe geopfert.
<i>albys</i> (tuw.) <i>албыс</i>	<i>Albys</i> zählen zu den wichtigsten Geistern der irdischen Welt. Sie treten häufig als Hilfsgeister von Schamanen auf. Eine ihrer Funktionen ist es, die Schamanengabe zu verleihen. Daneben machen <i>albys</i> ihre Opfer besessen. Eine von <i>albys</i> besessene Person verliert den Verstand, redet wirr, sieht und hört Wesen, die für andere Menschen nicht wahrnehmbar sind. <i>Albys</i> verführt auch Menschen. Männern zeigt sie sich als wunderschöne Jungfrau, Frauen als Jüngling. Der Geist geht mit seinen Opfern eine Liebesbeziehung ein und raubt ihnen so den Verstand.
<i>albystaar</i> (tuw.) <i>албыстаар</i>	wörtlich „von <i>albys</i> besessen sein“, an der Schamanenkrankheit leiden, verrückt sein, wahnsinnig sein, s. Schamanenkrankheit.
<i>araka</i> (tuw.) <i>арака</i>	Milchschnaps. Alkoholisches Getränk, das aus vergorener Milch (s. <i>chojtpak</i>) destilliert wird.
<i>artyš</i> (tuw.) <i>артыш</i>	Wacholder. Getrockneter Wacholder ist bei jedem Ritual unverzichtbar. Der Rauch von glühendem Wacholder verströmt einen würzig-aromatisch-harzigen Duft. Er bewirkt bei wohlmeinten Geistern Wohlgefallen und vertreibt schlechte Energien und schadenstiftende Geister. Er gilt als das ideale Mittel für rituelle Reinigungen und wird als Zutat für Opferfeuer genutzt.
<i>aza</i> (tuw.) <i>аза</i>	<i>Aza</i> zählt zu den gefährlichsten Geistern in der tuwinischen Vorstellungswelt. Er ist verantwortlich für zahlreiche Erkrankungen und Missgeschicke bis hin zu Todesfällen. Ein anderer Name für <i>aza</i> ist <i>četker</i> .
<i>baj-yjaš</i> (tuw.) <i>бай ыяши</i>	<i>Reicher Baum</i> : Der Ort, an dem ein <i>reicher Baum</i> wächst, wird auf Grund der positiven Eigenschaften dieses Baumes gern als Ritualplatz genutzt. Als <i>Reichen Baum</i> bezeichnet man einen Zwieselbaum, einen Baum, der über mehrere Stämme verfügt. Der besondere Wuchs eines solchen Baumes zeigt an, dass er und sein Herrengest die Fähigkeit besitzen, für Reichtum und Fruchtbarkeit zu sorgen. Besonders kinderlose Paare suchen solche Bäume auf, um in ihrer Nähe kleine oder aufwendigere Rituale durchzuführen. Sie bitten im Zuge des Rituals, manch-

mal unter Anleitung eines Schamanen, den Baum und seinen Herrengest darum, ihnen Kinder zu gewähren. Ist man unterwegs und trifft auf einen *Reichen Baum*, dann verweilt man an diesem Ort, bindet ein Stoffband an seine Zweige und opfert etwas von den mitgeführten Nahrungsmitteln, isst und trinkt und spricht ein kleines Gebet. *Reiche Bäume* sind auf Grund der vielen bunten Opferbänder, die an ihren Zweigen hängen, weit-hin sichtbar.

banja (russ.), *баня*

caragana (dt.),
charagan (tuw.)
хараган

Badehaus und Sauna

Strauchgewächs mit dornigen Zweigen. Es gibt *kara charagan* (schwarzer *caragana*) und *kyzyl charagan* (roter *caragana*), die nach der Farbe ihrer Rinde benannt sind. Aus rotem *caragana* werden Stiele für Reitpeitschen hergestellt. Die Farbe rot, die Dornen und die Rinde des roten Strauchs gelten als Geister abwehrend. Deshalb werden auch kleine Zweigbündel gern über den Zugängen der Behausungen zur Geisterabwehr aufgehängt.

cham yjaš oder
cham dyt (tuw.)
хам-ыяш
хам-дыт

Schamanenbaum oder Schamanenlärche. Ein Schamanenbaum ist meist eine Lärche, die durch einen kugeligen Wuchs gekennzeichnet ist. Solche Bäume werden gern von Schamanen zu Ritualplätzen gemacht, und letztere gehen häufig eine Verbindung mit dem Herrengest eines solchen Baumes ein. Schamanen führen am Fuße dieser Bäume Rituale durch. Auch religiöse Laien opfern an den Wurzeln von Schamanenbäumen und hängen bunte Opferbänder in ihre Zweige.

chojtpak (tuw.)
xoūmnak

Vergorene Milch. Enthahmte zumeist Kuh- oder Yakmilch wird vergoren, um mittels Destillation aus ihr Milchbranntwein herzustellen (*chojtpak* kochen). Die festen Rückstände nach dem Destillationsprozess, der Quark (*boža*), werden ausgepresst und getrocknet. Beim Trocknen entstehen sehr harte Stücke Trockenquark (*kurut*), die gern auf Reisen mitgeführt und gegessen werden.

chöömej (tuw.)
хөөмөй

Traditionelle tuwinische Gesangskunst. Es gibt verschiedene Arten dieses Gesangs. Dazu gehören der Obertongesang und der Kehlgesang.

četker (tuw.)
чөткөр

s. *aza*

diireŋ (tuw.)
диирен

Ein Schadens- und Wunschgeist. Trifft man ihn und lässt sich auf ihn ein, erfüllt er jeden Wunsch. Aber er lässt den von ihm begünstigten Menschen nicht mehr in Ruhe. Es ist sehr schwer, ihn wieder abzuschütteln, es sei denn man stellt ihm eine unlösbare Aufgabe.

<i>došpuluur</i> (tuw.) <i>дошпуурур</i>	Zweisaitiges Zupfinstrument
<i>ézir</i> (tuw.) <i>эзир</i>	Adler (russ.: <i>orjol</i>)
Hilfsgeister	Partnergeister eines Schamanen, die mit ihm zusammenarbeiten. Sie erwählen die Schamanen für ihren Dienst, oder die Schamanen gewinnen von sich aus diese Geister für eine Zusammenarbeit. Es kommen verschiedene Arten von Hilfsgeistern vor, Herrengeister können ebenso Hilfsgeister sein wie <i>albys</i> oder <i>aza</i> . Typische Hilfsgeister sind auch Tierseelen und Seelen verstorbener Schamanen. Auffällig sind die Attribute der Schamanen und ihre Kleidung. Alle Bestandteile der Schamanenkleidung sind <i>ééren</i> (Behausungen von Hilfsgeistern). Die Kommunikation mit den Hilfsgeistern und die gegenseitigen Dienste geben dem Schamanen die Möglichkeit, die Regeln und Normen der Geisterwelt sowie die Gründe und die Konsequenzen des Wirkens von Geistern zu verstehen, und Einfluss darauf zu nehmen. Hilfsgeister helfen dem Schamanen, sich in der Geisterwelt zurecht zu finden, von Geistern befallene und dadurch erkrankte Menschen zu heilen, Wege zu erfolgreicher Kommunikation mit der Geisterwelt zu finden, Rituale erfolgreich zu leiten und wahrzusagen. Sie fungieren praktisch als Vermittler zwischen der Geister- und der Menschenwelt.
<i>igil</i> (tuw.) <i>игил</i>	Streichinstrument
<i>ovaal</i> (tuw.) <i>овaa</i>	<i>Ovaa</i> markieren Ritualplätze und haben rituelle Bedeutung. Es handelt sich dabei um eine Steinaufschichtung oder um ein koni-sches Gebilde aus Zweigen, Ästen und kleinen Baumstämmen. <i>Ovaa</i> kommen zustande, indem jeder Passant und die Teilnehmer an Ritualen jeweils einen Stein oder einen Ast auf den <i>ovaal</i> legen. <i>Ovaa</i> werden errichtet, um den Herrengeistern von Gewässern, Pässen, Tälern, Bergen, ganzen Gebirgen und anderen Landstrichen einen Ritualplatz zu schaffen, an dem mit deren Herrengeistern kommuniziert werden kann. Auch Familienverbände (Klone) verfügen über ihren jeweiligen Herrengeist und einen mit ihm verbundenen <i>ovaal</i> . Wo ein <i>ovaal</i> errichtet wurde, macht der Wanderer oder Vorbereisende eine kurze Rast, bringt kleine Opfer dar und bittet um eine schnelle und ungefährliche Weiterreise. Auf diese Weise nutzt man gern die Gelegenheit, in Gesellschaft des Ortsherrn eine Kleinigkeit zu essen und zu trinken.

Schamanenkrankheit	s. <i>albystaar</i> : Schamanen werden von ihren späteren Hilfsgeistern bzw. Partnergeistern zur Schamanentätigkeit berufen. Die Auserwählten erfahren von ihrer Berufung durch die Schamanenkrankheit. Zeigt eine Person Anzeichen von Besessenheit, geistige Verwirrung, Depressionen, erhöhte Sensibilität oder entwickelt sie plötzlich besondere Fähigkeiten (Sehen oder Hören von Geistern und Seelen) und empfindet einen starken psychischen Leidensdruck, dann diagnostizieren Schamanen ihr häufig die Schamanenkrankheit. Um zu genesen, muss sich der Patient zum Schamanen ausbilden lassen. Mit Aufnahme der Tätigkeit als Schamane erhält er dann auch Möglichkeiten, sich selbst von der Krankheit zu befreien. Die Schamanenkrankheit tritt auch dann auf, wenn ein Schamane für längere Zeit nicht schamaniert. Die Krankheit ist der Weg der Partnergeister eines Schamanen, ihn immer wieder aufzufordern, seiner besonderen Verpflichtung als Vermittler im Dienste der Menschen und der Geister nachzukommen.
<i>utra</i> (tuw.)	
<i>cympa</i>	<i>Sutras</i> sind buddhistische Lehrreden, die in Buchform zusammengefasst sind. Sie sind kurz und prägnant sowie in Versform verfasst und deshalb besonders gut einprägsam. Die Verse kann man als Gedankenstützen für die buddhistischen Lehren betrachten. Während der Ausbildung der Mönche werden sie gelesen, auswendig gelernt und zum besseren Verständnis von erfahrenen Mönchen kommentiert und erläutert.
<i>tel yjaš</i> (tuw.) тел-ыяш	Als heilig verehrter Baum, bei dem aus einer Wurzel die Stämme mehrerer Baumarten wachsen. Diese Eigenart zeigt, dass der Baum über besondere Kräfte verfügt. <i>Tel yjaš</i> werden für Rituale aufgesucht, wenn Kinderlosigkeit oder Unfriede in der Familie herrschen. Rituale zu Füßen eines solchen Baumes können auch das Vermögen einer Familie vermehren. Sie finden spontan statt, wenn Reisende auf dem Weg auf einen solchen Baum treffen, oder sie werden unter Anleitung eines Schamanen durchgeführt. Dazu gehört das Anbinden von bunten Opferbändern an den Zweigen und Opfer von Nahrungsmitteln, die man verstreut oder für die man ein kleines Opferfeuer entzündet.
<i>ved'ma</i> (russ.) ведьма	Russische Hexe oder Zauberin. Sie erfüllt bei den Russen ähnliche Funktionen, wie die Schamanen unter den Tuwinern. <i>Ved'ma</i> beschäftigen sich mit Wahrsagerei und mit Heilung. Besonders gern werden sie aufgesucht, um Liebeszauber durchzuführen, z. B. um einen liebenden Menschen von der Liebe zu befreien oder um einen Menschen, der nicht liebt, das Gefühl der Liebe zu geben.

Weißbärtiger Alter
Аксагалдай аиаң

Als weißbärtiger Alter wird in der tuwinischen Vorstellungswelt der Herrengeist schlechthin bezeichnet. Er steht für die Fruchtbarkeit der Menschen, des Viehs und aller anderen Lebewesen in der Natur. Deshalb wird er häufig zusammen mit einem Kranich- und einem Rehpaaar abgebildet. In einer Hand hält er einen Stab, dessen Berührung Fruchtbarkeit bringen soll. Auf manchen Abbildungen zeigt sein Haupt Ähnlichkeit mit einem Phallus und er hält in einer Hand einen Pfirsich, beides Symbole für die Fruchtbarkeit in der Welt. Er steht auch für Wohlstand und Gesundheit. In diesem Zusammenhang sitzt er auf Abbildungen häufig hinter einem Herdfeuer mit drei Herdsteinen. Der Weißbärtige Alte spielt eine wesentliche Rolle im *Tsam*-Maskentanz der buddhistischen Völker Sibiriens und Zentralasiens.

ydyk (tuw.)
ыдык

Heiliges, heilig. Was heilig ist, ist immer auch mit Herrengeistern verbunden. Es handelt sich in vielen Erzählungen der Tuwiner um bestimmte Bäume, Quellen, Pässe, Berge und zu anderen Landschaftsmerkmalen gehörige Ritualplätze. Auch das Herdfeuer gilt als heilig, ebenso wie geweihte Herdentiere oder besonders seltene Wildtiere.

Index

- Aberglaube 186, 213
 achtsame Interaktion 97, 108, 110, 146, 155, 195,
 209
 albys (Schadensgeist) 35, 100, 101, 122f., 129,
 132–134, 138, 294
 albystaar (Schamanenkrankheit) 101, 122, 133,
 294, 297
 Alkohol 94, 187f., 210; Alkoholkonsum 189;
 Alkoholmissbrauch 27; Alkoholismus 25,
 27, 188
 Alltagswelt 60, 64f., 231f., 246, 251
 Alltagswirklichkeit 64f., 231, 251
 Alltagswissen 59, 134
 Altai 20f., 128, 145, 150,
 Angst 103, 107, 115, 124, 134, 188, 205, 212, 220
 Animismus, animistisch 19, 30f., 60, 66f., 69,
 87, 121, 213, 224, 230, 238, 247, 253, 257
 Anrufung(en) 31, 33f., 88, 91, 110f., 129, 143f.,
 147, 197
 Akteur 5, 13, 19, 54, 58, 61, 64–66, 68, 87, 135, 153,
 236, 239, 241–43
 Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) 57, 87, 238,
 241–243
 Altai-Tuwiner 33, 126, 198
 Armut 25, 28, 94, 117, 142, 194
 Asbest 24, 177
 Atheismus 30, 206, 213; Atheist 186, 214
 Aufklärung 12
 ausgezeichnete Wirklichkeit 60, 64, 245f., 251
 aza (Schadensgeist) 100–103, 107, 120, 132–135,
 146, 186–188, 196, 294, 296
 aza-buk (Schadensgeist) 134
 Baj Tajga (administratives Gebiet) 44, 164, 169,
 180
 Baum, heiliger 53, 84, 151f.
 Begabung(en) 98, 101, 106, 110, 116, 119, 121f.,
 124–129, 144, 155f., 221
 Berger, Peter L. 56, 59, 64, 230f., 240, 250f., 261
 Bewusstsein 58f., 201, 244
 Bij-Chem (Fluss) 22, 225
 Bildung 23, 26, 30, 223; Bildungssystem 23,
 Bildungschancen 23f.; Ausbildung 35, 89,
 123, 297; Schulbildung 213; Berufsausbildung
 23, 26, 70; Schulausbildung 23
 Bittritual 154f., 208f.
 Bodenschätzte 23f.
 Bogenschießen 131
 Buddhismus 30, 60, 84f., 213; buddhistisch 20,
 23, 93, 205, 213, 224
 buk (Schadensgeist) 120, 132, 134
 Burjatien 20, 25
 Butterschmalz 112, 129, 144, 207, 294
 caragana (Strauchgewächs) 295
 cartesianische Weltanschauung 238, 245;
 cartesianisches Denken 57; cartesianischer
 Dualismus 57
 chakassisch 128
 charagan (Strauchgewächs) 102, 104, 134, 295
 chojtpak (Milchprodukt) 115, 135, 168, 294f.
 Chövsgöl-Aimak (Gebiet in der Mongolei) 20
 Christentum 233f.; christlich 224, 235
 chuvaanak (Orakel mit 41 Steinen) 151, 217
 četker (Schadensgeist) 100f., 105, 132, 134, 188,
 294f.
 Dankesritual 153f., 156
 Danksagung 109
 Demokratie 229, 233; demokratisch 24, 230,
 233, 237
 Depression 142, 297
 Descartes, René 57, 241, 244
 Destillation, destillieren 115, 294f.
 Deutungsmodell 19, 61, 65, 193, 230–237, 250;
 Deutungsmuster 57, 247; Deutungspluralität
 237; Deutungsschema 205
 Dieb(e) 109, 180–182, 203; Diebstahl 147, 180–
 182, 193f., 198, 203
 diirenj (Wunsch- und Schadensgeist) 100, 105f.,
 106, 188, 295
 Divination 123, 310; Divinationskunst 121
 Dominanzmodell 19, 56–69, 121, 177–199, 204,
 208f., 213–218, 221–228, 238, 240
 emisch 52, 63, 153, 178, 187, 224
 Emotion 212; emotional 142, 146, 216
 Empirismus 12, 69, 233
 Entkulakisierung 23
 Entwicklungsgedanke 12
 Ereignisbericht 154f., 183f.
 Erkenntnis 11f., 59–61, 120, 131, 137, 142, 179,
 196, 224, 230, 233–235, 237, 242, 245; Erkennt-
 nisprozess 233; Erkenntnisweg 237, 241;
 Erkenntnisstil 246
 Erkenntnistheorie 242
 Erklärungsmuster 53, 190
 Erkrankung 94, 101, 141, 196, 294; erkranken
 89, 99, 103, 106, 110, 113, 115f., 118, 122, 131, 139
 Erlebnisbericht 34, 63, 153, 190, 227

- Ernährung 22, 24, 113
- Erzählung 11, 31, 34, 62f., 69, 99, 104, 106, 114–116, 118, 120f., 123, 126, 133, 143, 183f., 190, 196, 202, 211, 215; Erzählkunst 126; Erzählgattung 31; Erzähltradition 155
- Esoterik 29, 32, 60, 70, 224, 254; esoterisch 28
- Ethno-Musik 29
- etisch 57, 63, 178
- Evans-Pritchard, Evan 13, 14
- Evolution, evolutionistisch 14
- Externalisierung 65
- Fest 31, 94, 126f., 140, 149, 205f., 211, 222; Festmahl 198; Kastrierfest 198, 167; Gedenkfest 220; Naadym-Fest 36–43, 131, 149; Neujahr-Fest 131
- Fettsteiß 53, 294; Fettsteißschauf 21
- Feuer 12, 98, 112f., 118, 134, 140, 145, 147, 206; Feuerherr 113, 145; Feuermutter 145f.; Feuervater 145; Herdfeuer 97, 113, 135, 150, 153, 298; Opferfeuer 77f., 93, 219–221, 294, 297; Herrengeist des Feuers 113, 147
- Folklore 32; Folkloretexte 31, 34, 89, 153, 267; Folklore-Festivals 29
- Fruchtbarkeit 36, 88, 95f., 142, 152, 196, 294, 298
- Frühjahrsweidelager 102, 133, 198
- Frühjahrsweihe 91–93
- Gastfreundschaft 27, 51
- Gebet 91, 93, 96, 131, 196, 233, 295
- Geist, Geister 294–298
- Geisterabwehr, geisterabwehrend 134, 295
- Geisterwelt 110, 114, 126, 190, 296
- Geld 22, 24, 26f., 96, 116, 125, 192, 217f., 221f., 226
- Gelöbnis 154f.
- Gesundheit 88, 93, 95, 109, 113, 136, 152f., 206, 218, 236, 298
- Glasnost 24
- global 60, 66f., 87; globalisiert 59
- Glück 12, 88, 93, 100, 110, 113, 125, 138, 146, 152f., 201, 211f.; Jagdglück 210
- Gott, Götter 11f., 58, 66, 87, 106, 233f., 241f.; Gottheiten 88f., 106, 131
- Grenzüberschreitung 61
- halbnomadisch 21, 23
- Handlungsmuster 54f.; Handlungsrepertoire 19, 63, 66, 193, 236, 238; Handlungsstrategie 223; Handlungssubjekt 57, 66; Handlungswelt 60; Handlungsweise 33
- Handwerk 27, 121, 131, 210
- Harmonie 136f., 142, 144, 156
- heiliger Baum 53, 84, 151f.; Ort 30, 33, 90, 148, 152, 214, 225
- Heilung 121, 149, 207, 297; Heilerin 90, 117
- Heilkraft 207
- Heilkraut, Heilkräuter 111f.
- Heilquelle 53, 89f., 94, 109f., 146, 149, 206f.
- Heldenepen 127
- Herbstweidelager 99, 113
- Herbstweihe 131
- Herdfeuer 97, 113, 135, 150, 153, 298; Herdsteine 145f., 298; Herdstelle 128, 144, 207
- Hermeneutik 247
- Herrengeist 294–296, 298
- Hexe 297; Hexer 14; Hexerei 14, 211
- Hierarchie 58, 181
- Hilfsgest(er) 32, 106, 122, 133, 294, 296f.
- Himmelsgott 106
- Hirten 23, 244; Hirtenarbeit 197; Hirtenfamilie 196; Hirtenkulturen 244; Hirtennomaden 21f., 25f., 28, 53, 107, 152, 197; Hirtennomadismus 28
- Hochzeit 120, 131, 140; Hochzeitsfest 126
- Hunger 26, 28, 113; hungrern 137, 189, 201
- Idealzustand 179
- Ideologie 12, 186
- Igil (Musikinstrument) 129f., 296; Igilspiel 129
- Illusion 241
- Individualität 197
- Industrialisierung 23
- Industriegesellschaft 244f.
- Informationstechnologie 231
- Interaktion 31, 58, 62f., 66; Interaktionsfähigkeit 215; Interaktionsmodell 14, 19, 30, 33, 56–60, 62f., 65–67, 69, 87f., 90, 108–110, 118f., 121–124, 126f., 131, 135; Interaktionspartner 67, 88, 95, 106f.; Interaktionspraktiken 141; Interaktionsprozess 141
- interaktive Arbeit 197f., 238, 243f.
- interkultureller Austausch 29
- Internalisation 65
- Intersubjektivität 230; intersubjektiv 56, 59, 65, 247, 253
- Interviewsituation 179
- Islam 232, 233, islamisiert 20
- Ist-Zustand (Praxis) 56, 62, 179f.
- James, William 13, 60f., 68, 238, 245f.
- Jagd 22, 108, 111, 114, 119, 121, 129, 151, 208, 210, 244; Jagdauflüge 111, 210; Jagdbeute 99; Jagderfolg 101, 119, 124, 129f., Jagdgeschick 98; Jagdglück 210; Jagdwild 111, 130; Jäger 21f., 58, 99–102, 106, 108, 111f., 114f., 119, 121,

- 124, 129–131, 148, 190, 210, 239f., 244; Jagdzelt 130
- Jahreskreis 94
- Jedermann 64; Jedermannsbewußtsein 65; Jedermannswissen 65
- Jenisjej 73, 116, 174, 198, 206, 225f.
- Jurte 28, 44–46, 48, 53, 86, 90, 106f., 109, 113, 127, 134f., 160f., 177, 210; Jurtenbewohner 113; Jurtenfilz 133; Jurtengemeinschaft 97; Jurtenlager 90, 99, 102f., 115, 117, 132; Jurtenplatz 97, 150, 153, 196; Jurtentür 181
- Kaa-Chem (Fluss) 22, 206, 225
- Kamel 21f., 158, 163f.
- Kasachen 20, 133, kasachisch 95, 120
- Kasachstan 20
- Kastration 198f.; Kastrierfest 167, 198
- Kaukasus 211
- Kehlgesang 28f., 107, 121f., 130, 295
- Kernschamanismus 60
- Kinderlosigkeit 94, 194, 297; Kinderreichtum 95; Kinderbetreuung 27
- Kirgisien 20
- Klan 25, 106, 117, 128, 140, 150, 221, 224, 296; Klan-ovaa 92, 140, 202; Klangebiet 140; Klanoberhäupter 213
- Klatsch 211f.
- Kognition 239
- Kolchos 23, 25
- Kollektive 58, 87, 153, 243; Kollektivierung 23, 25
- Kombinat 177
- Kommerz 223; kommerziell 226; Kommerzialisierung 29
- Kommunikation 55, 90
- Kommunist(en) 183f.; Kommunistische Partei 213; Eliten 215
- Dominanzmodell 215
- Kompromiss 68, 209; Kompromissbereitschaft 13
- Konflikt 11, 103, 153, 186, 233
- Kooperative 25, 45, 147, 204, 210
- Kosmologie 110
- Kosmos 95f., 106, 140, 151, 185, 208; kosmische Energien 96
- kraftgeladene Berge 118; Orte 225
- Krasnojarsker Kraj 25f.
- Kräuter 208, 151; Wildkräuter 152
- Krieg 12, 118
- Kriminalität 25, 27
- Kulturanthropologie 239
- Kulturelemente 13, 19, 53f., 57, 98, 121, 213
- Kulturgut 54
- Kultурхемиентик 247
- Kulturwissenschaft 229
- Kunst 56, 98, 121f., 126f., 130f., 136, 232
- Kyzyl 21, 23, 32, 138, 186, 188–191, 202, 214, 216, 221f., 225; Kyzyl-Tajga 114, 117, 122, 129
- Laien 19, 29, 93, 212, 226; religiöse Laien 30f., 104, 124, 185, 208, 213, 215–219, 223f., 295
- Lama 23, 60, 102, 111, 117, 138, 190, 197, 201
- Lebensalltag 61; Lebensenergie 105; Lebensentwürfe 26; Lebenserwartung 27, 123; Lebenspraxis 226, Lebensstil 207
- Legitimation 215, 223
- Leenhardt, Maurice 13f.
- Libationslöffel 98, 131, 148; Libationsopfer 177
- Liebesbeziehung 294; Liebeswahn 133; Liebeszauber 297
- Luckmann, Thomas 56, 59, 64, 68, 184, 230f., 238, 240, 246f., 250f., 253, 262, 264
- Magie 30, 213
- mannigfaltige Wirklichkeiten 68, 245
- Marktwirtschaft 224
- Märchen 11, 34, 126–128
- medizinische Versorgung 24f.; medizinische Fertigkeiten 121; Schulmedizin 131; Veterinärmedizin 196
- Mehl 129, 144, 147, 207; Mehlprodukte 96; Mehlspeisen 93
- Meinungsfreiheit 229; Meinungsmacht 237; Meinungspluralismus 229; Meinungsvielfalt 68, 229f., 235, 237
- Mephisto 12
- Methodologie 243
- Milch 21, 96, 129, 139, 144, 146, 148, 168, 198–200, 207, 220, 244; Milchbranntwein 93, 199, 295; Milchprodukte 25f., 53, 93, 152, 294; Milchproduktion 21; Milchschnaps 102, 106, 140, 294; Milchtee 89, 93, 98, 119, 133, 177, 204, 294; vergorene Milch 115, 135, 295
- Missachtung 110, 210
- Missgeschick 94, 294
- Modell der Weltinterpretation 33, 52, 61, 66, 69, 87f., 179, 238; Deutungsmodell 19, 61, 65, 193, 230–237; Modellcharakter 64; Modellwechsel 62
- Moderne 19, 52f., 55f., 62, 67, 70, 87f., 179, 223, 229, 238, 241f.
- Mond 88f., 106; Mondkalender 128
- Mongolen 20; Mongolei 20–23, 150; mongolischsprachige Darchat 20; mongolisierte

- Tyva 20
 Mord 27; Ermordung 23, 213; ermorden 132, 188
 Morgendämmerung 89, 197
 Moschustier 114
 Moskau 24, 26, 112, 138, 143, 190, 207, 214
 Möngün Tajga (administratives Gebiet) 92,
 100f., 103, 105, 111f., 115, 118, 129, 132f., 144f.,
 180, 186, 190, 214f.
 Mugur Aksy (administratives Zentrum der
 Möngün Tajga) 89–94, 99–101, 103, 105,
 108f., 111f., 115f., 118f., 132–134, 138, 144–148,
 150, 186–188, 190, 214, 219
 Musik 94, 131, 232; tywanische 29; instrumentale 121, 126; harmonische 145; Musikant 129,
 130; Musikinstrument 99; Musikszene 29
 Muttersprache 20, 23
 mystisches Denken 14
 Mythen 11, Mythologie 245
 narrativ 33, 279; narrativ idealisierte Reinform
 179, 228
 Naturgesetze 58, 66, 233; Naturschutz 13
 Neid 121, 211f.
 neolithische Domestikation 59
 Neoschamanismus 28, 60
 Netzwerk 69, 107, 109, 154, 181, 211, 214, 239,
 243; verwandtschaftliche Netzwerke 27f.;
 Netzwerkarbeit 28, 216, 228; (Akteur-)Netzwerktheorie 57, 66, 87, 238, 241
 Neujahr 197; Neujahrsfest 131
 New Age 32, 60, 70, 224, 254
 Nomaden 21, 109, 111, 152, 180f., 199, 209;
 Nomadenfamilie 26, 198; Nomadengesellschaft 213; Nomadenlager 112; Nomadenzelt 31; Rentiernomaden 22; Hirtennomaden 22, 25f., 28, 53, 107, 152, 197; halbnomadische Viehzucht 21; halbnomadische Lebensweise 23
 Nordwestmongolei 20
 Norm(en) 55f., 63, 68, 87, 108–110, 115, 142, 146,
 153–155, 179, 187, 205, 208f., 213–215, 224, 233,
 243f., 296; Normbruch, Normbrüche 155,
 180, 227; Normverstöße 118; Verhaltensnormen 53, 146
 Novosibirsk 26
 Obertongesang 28f., 121, 130, 295
 Objektivation 65
 Oelschlägel, Anett C. 21, 31f., 34, 87–89, 100,
 123, 131, 136, 149–153, 177, 182, 199, 267, 310
 Opfer 27, 89, 93, 97f., 101, 110f., 113, 116, 126, 131,
 133, 141, 143, 196, 203, 212; Opferfeuer 219,
 221, 294, 297; Opfergaben 93, 141, 189, 194f.,
 219f., 294; Opferhandlung 99; Opferritual 150, 207–209; Opfertier 217; Opfertisch 189; Opferplatte 91; Opferung 142; Opferbänder 90f., 93–95, 119, 147, 153, 204, 295, 297;
 Rauchopfer 91, 93–96, 98, 109, 112, 118f., 128,
 146–149, 197; Spritzopfer 95, 98, 131, 177, 199
 Unterhaltungsopfer 131; Libationsopfer 177
 Orakel 123f., 151, 181f.; Orakelergebnis 151, 181f.,
 218; Orakelkenner 106, 154, 181, 210, 217
 Orakelkunst 210; orakeln 31, 123, 125, 217;
 Orakelstein 151; Giftorakel 114
 Organismen-Personen 57, 238f.
 Orientierung 194, 235, 247; orientierungstiften-
 des Denken 247; Orientierungsbedingung
 248
 Ortsherr(en) 97, 99, 110–112, 115, 130, 148, 190,
 202f., 205, 224f., 296; Ortsgeist(er) 131
 Ost-Tyva 91
 ovaa (Ritualplatz) 30, 53, 90–93, 111, 118, 131,
 140, 148f., 151, 188, 202–204, 224–226, 296;
 ovaa-Weihe 201, 203
 Paläolithikum 59
 parallele Realitäten 5, 67; Wahrheiten 61, 193,
 236f.; Denkweisen 14; existierende Modelle
 33f., 62, 179f., 182, 193, 240, 249
 Partniergeist(er) 120, 148, 154, 156, 183f., 192f.,
 195, 216, 218, 221f., 296f.
 Pass, Pässe 90, 102, 132, 145, 149, 180, 204, 224,
 225, 297, 298
 Peitsche 102, 132, 134, 219f.; Peitschenstil 102;
 Peitschengriffe 134; Reitpeitsche 295
 Pelztiere 111; Pelztierjagd 22, 108
 Perestrojka 24, 32, 137, 147, 179
 Pferd 21, 89, 102, 105, 107f., 111, 127, 132, 147, 197,
 203f., 208
 Phänomenologie 64
 Planwirtschaft 23
 Politik 150, Politiker 232–234
 Polizei 27, 182; Polizeistation 183, Polizeivor-
 steher 183, 184
 Postsozialismusforschung 310
 Praxis 5, 13, 33, 55f., 60, 62f., 67, 87, 121, 177–180,
 204, 226; Glaubenspraxis 233; Ritualpraxis
 32; schamanische Praxis 192, 216; religiöse
 Praxis 213
 Privatisierung 242
 Problembehandlung 227; Problemlösung 95,
 191
 professioneller Wechsel 19, 62, 215, 223; des

- Schamanen 124, 143
 Psyche 241
 puk (Schadensgeist) 97f., 100, 103
 Quelle, heilige 30, 90, 101, 128, 134, 143f., 147, 149, 151, 177, 204, 207f., 298; Heilquelle 53, 89f., 94, 109f., 146, 206f.
 Rationalismus 12, 14; Rationalität 69
 Räuber 180
 Rätsel 55
 Reckenmärchen 127
 Regeln 5, 19, 34, 62f., 87, 110–112, 124, 126, 140, 142, 153–155, 179, 193f., 196, 296, 205, 208f., 222, 225–227, 244; Regelbrüche 68, 108; Regelverstöße 146, 194
 Reichtum 95f., 105, 185, 294
 reine Erde 33, 148, 150
 Reinheit 150, 199
 Reiter 132, 204f., 224f., 225
 Religion(en) 11, 31, 56, 60, 149, 153, 183, 185, 199, 213f., 224, 242, 245, 247; buddhistische 20; stille 213f., 228
 Religionsfeindlichkeit 215, Religionskritiker 185
 religiöse Aktivitäten 149; Bedeutung 53; Energie 58, 66; Kräfte 149–152; Fertigkeiten 121; Gegenstände 53; Laien 29–31, 104, 124, 208, 213, 215, 217–219, 223, 295; Spezialisten 30, 154, 227; Vorstellungen 33; Handeln 90, 214; Zugehörigkeit 232
 Religiosität 214, 228
 Rentenempfänger 26, Rentensystem 23, Rentenversicherung 25, 26
 Rentier 22, Rentiernomaden 22, Rentierhalter 20, 21
 Republik Tyva 20–24, 29f., 32, 59, 95, 118
 Ressourcen 27, 107, 110, 150; Ressourcen-nutzung 24
 Rezeptwissen 65, 230
 Rind 21; Rinderhirt 125; Rindfleisch 25
 Ringen 94, 121, 131; Ringkampf 101
 Ritual(e) 29, 31, 90, 92–96, 98f., 109f., 112, 119, 122, 125, 128f., 131, 135–138, 141–144, 146f., 149, 152–156, 188, 191, 194–197, 199, 201–205, 219–222, 225, 227, 233; Ritualleiter 201; Ritualhelfer 93; Ritualteilnehmer 201, 219f.; Ritualplätze 30, 53, 90–93, 151, 205–209, 215f., 225, 227; Ritualpraxis 32; Ritualtexte 153; Versöhnungsritual 142, 155, 192f., 195, 227; Opferritual 150, 207; Sommersonnen-wenderitual 206; Totenritual 217, 221
 Rohstoffe 108; Rohstoffindustrie 27
 Russen 21, 27, 297; russische Hexe 297; Sprache 20, 23, 30, 32, 34, 89, 98, 109, 145
 Russische Föderation 20, 24, 26
 Russland 24, 26f.; russländische Publikationen 54; Volksmärchen 11
 Russlandkrise 24, 28
 Sage(n) 11; zeitgenössische Sagen 7, 29, 31, 33f., 109f., 124, 155, 184, 190, 209, 227, 267; „wahre Begebenheiten“ 34, 109, 116, 136
 Schadensgeist(er) 88, 97f., 100f., 103, 105f., 131, 134, 148, 154, 156, 186–188, 294f.; Schadens-zauber 211
 Schaf 21
 Schamane, Schamanin, Schamanen 19f., 23, 29–32, 92–96, 98, 101, 103–106, 113, 115f., 119–125, 128f., 132–134, 136–141, 143, 147f., 150f., 154–156, 177, 183–185, 187f., 190–195, 197, 202–204, 206–209, 215–218, 223–226, 228, 295–297; westliche Schamanen 29; Schamanenambulanz 32, 105, 192, 216, 218–223, 225f., 228; Schamanenbaum 95f., 109f., 119, 143, 149, 207, 247, 295; Schamanenberuf 216, 223; Schamanenberufung 223; Schamanengabe 120, 122, 294; Schamanengebirge 97, 102, 105–107, 111, 114, 129, 133, 196; Schamanen-großmutter 106; Schamanengeschwister 191–193, 208f.; Schamanengewand 128f.; Scha-manenhilfsgeister 133; Schamanenkappe 106; Schamanenkleidung 183, 213, 296; Schama-nenkraft 129; Schamanenkrankheit 101, 120, 122f., 294, 297; Schamanenlärche 95f., 109, 119, 295; Schamanentätigkeit 183, 216, 218, 297; Schamanenséancen 213; Schamanen-utensilien 183; Schamanenvereinigung 29, 31, 202; Schamanenverfolgung 183
 Schamanismus 28f., 32, 60, 66, 87, 119–121, 126, 215, 224; Neo-Schamanismus 28, 31; Show-Schamanismus 29; Kern-Schamanismus 60; westlicher Schamanismus 60; Schamanis-musfreunde 29; Schamanismusszene 29
 Schicksal 92, 101, 108f., 121, 124, 141, 146, 148, 184, 190, 205; Schicksalsschläge 142, 194f., 200f., 227
 Schmied, Schmiedekunst 121
 Schock 123, 185, 246; Schockerfahrung 246; Schockerlebnis 190
 Schöpfung 11, 13; Schöpferkraft 5, 64, 66; Schöpfungsbewahrung 13
 Schule 23, 122, 147
 Schulausbildung 23; Schulbildung 213; Schul-

- besuch 26; Schulmaterial 26; Schulkinder 103; Schulpflicht 23; Schulsystem 229; Schüler(in) 35, 103, 105, 116, 235; Grundschule 23, 25
- Schulmedizin 131
- Schutzgeister 106, 124
- Schutzherrnen 88, 90, 97, 181, 196
- Schutzvorkehrung 134f.
- Schütz, Alfred 56, 59–61, 64, 68f., 184, 238, 245–247, 251, 253, 262, 264
- Schweine 21, Schweinefleisch 25, 244
- Seele(n) 101–104, 106f., 120, 133–141, 189, 200, 219–222, 297; Seelenleid 12; Seelenraub 135; Seelenvorstellungen 224; Tierseelen 296
- Segenssprüche 31, 33f., 88, 91f., 110f., 139, 143–145, 147, 207
- Sekundärerklärung 218, 223f.
- Selbstbekenntnisse 69; Selbstbewusstsein 28f.; Selbstdarstellung 33, 62f., 179f., 228; Selbstorganisation 218; Selbstständigkeit 22, 27
- Silber 92; Silberschmuck 111
- Silberfuchse 22
- Silberne Taiga 92, 111, 118f., 147f.
- Sinnbereich 60f., 184, 246f.
- Sinneserfahrung 233f.
- Sojonen 21
- Sojoten 21
- Soll-Zustand 33, 55f., 62f., 179f., 187, 189
- Sommerlager 90, 110, 147
- Sommersonnenwende-Ritual 206
- Sommerweidelager 109
- Sowjetisierung 23, 177, 196
- Sowjetunion 22f., 27, 30, 32, 179, 183, 187, 213; Sowjetgesellschaft 213; Sowjetzeit 23, 26, 30f., 147, 183, 203f., 214f., 228
- Sozialdeterminismus 242
- Sozialisation 65, 108, 230–232, 235; Sozialisationsprozess 65, 230
- Sozialisierung 65, 230; Entsozialisierung 241
- Sozialismus 23
- Sozialversicherung 25
- Spielraum 13, 232; Deutungsspielraum 186
- spirituelle Kräfte 149, 192; spirituelle Reinheit 199
- Sprichwörter 31, 105
- Stabilität 12f., 67; im Interaktionsmodell 59, 64, 135–137, 142, 144, 146, 156, 228; Stabilitätsbedürfnis 146
- Stangenzelt 91, 129
- Steinsalz 107
- Stern(e) 88, 106, 139; Sternbilder 88, 106
- Stoffbänder 30, 93, 109, 118, 247, 250; Stoffstreifen 96, 207
- Strafe(n) 11, 115, 124, 154–156, 179, 183, 187f., 190, 193, 209, 221
- Strategien 196, 216, 223, 228, 233f., 236
- Streichinstrument 296
- Subjekte, menschliche und nichtmenschliche 14, 19, 31, 58, 63, 66f., 87f., 90, 97, 99f., 106–110, 113–115, 119, 121, 124, 126–131, 135f., 140, 142, 144, 146, 148, 153–156, 177, 180, 182, 184f., 188, 194–197, 201, 207, 209, 214f., 218, 221–223, 227
- Subjektivität 230, 242
- Süt Chöl (administratives Gebiet) 97, 102, 105–107, 111, 114, 117, 122, 129, 133, 196, 208f.
- Tabu 63, 205, 150, 233; Tabubrüche 108, 115, 215
- Taiga-Herr(en) 130; -Herrin 130f., 133, Herrengeist der Taiga 208
- Talent 31, 121f., 124, 126, 128f., 136, 153, 155f., 237; Talentwettbewerbe 131
- Tannu-Tuva 21–23, Tannu-Tyva 20
- Tanz 94, 121, 131, 145, 298
- Taube, Erika 7, 20–23, 33, 54, 88f., 95, 100, 111, 198
- Taube, Jacob 7, 95, 120, 124, 126f., 133
- Tod 14, 89, 98, 102–104, 107f., 110, 118, 120, 122f., 125, 128, 131, 136–139, 141f., 155, 183, 189, 194, 200f., 211, 218–221, 294
- Technik 241–243; Technikdeterminismus 242; Technikforschung 242
- Teileuten 128
- Theologie 233f.; Theologie 233–235
- Tibet 138; tibetischer Lama 138; tibetischer Buddhismus 60
- Tierseelen 296; Tierarzt 198f.; Tierhaltung 21
- Toolajlyg (Tal und Kooperative in der Möngün Taiga) 98–101, 111, 113–115, 129, 132, 140, 146f., 202–204, 225
- Totenreich 103; Totenritual 217, 221
- Totschlag 27
- Tourismus 29, 70, 150, 223; Touristen 226
- Tožu, Tožu-Tyva (administratives Gebiet) 21f.
- Tradition 19, 30, 32f., 52–57, 61f., 67f., 70, 110, 126, 153, 179f., 189, 208, 215, 224; Erzähltradition 155; Traditionsbegriff 52
- Transdifferenz 62, 178, 238, 247f.; Transdifferenzbereich 70, 235
- Transformation 243, 245
- Trommel 31f., 105, 125, 213, 216, 128f., 139, 147,

- 183, 202; Trommelgriff 125
- Tsam 145; Tsam-Maskentanz 298
- Turkvölker 20; turksprachig 20
- Tuvaasbest 108, 177
- Tuvinisches Autonomes Gebiet 23
- Ulug Chem (administratives Gebiet) 117, 124, 198, 206, 225
- Umwelt 11–14, 19, 57f., 62, 65f., 107, 113, 150, 154, 233, 239–241; Umweltpolitik 150; Umweltverschmutzung 118, 132; Umweltzerstörung 209; Umweltwahrnehmung 55, 150, 238f., 245
- Unfruchtbarkeit 142
- Unglück 12, 94, 98, 109, 113, 124, 131f., 142f., 146, 154f., 188–190, 194f., 200, 203, 211, 218; Unglücksfall 14, 142, 156, 198, 227
- Unterhaltungspflicht 131
- Urianchai 20–22
- Verantwortung 136, 223, 239; Verantwortungsbewusstsein 122
- Verhalten 5, 19, 33f., 52, 55, 61, 63f., 68f., 93, 113f., 116, 118, 122, 134, 142f., 146, 150, 154–156, 178f., 187f., 193–195, 204f., 211–213, 232f., 236, 238; Verhaltensänderung 94, 142, 154f., 193–195, 201f., 227–231; Verhaltensentscheidung 56, 64, 236; Verhaltensmodelle 153; Verhaltensmuster 54, 57; Verhaltensnormen 53, 146; Verhaltensregeln 154, 232; Verhaltensroutinen 232; Verhaltensweise 57, 68, 218, 224–226; Verhaltensrepertoire 19, 63, 66, 193, 236; Fehlverhalten 100, 142, 190
- Versöhnung 140, 142, 194, 221; Versöhnungsrituale 142, 153–156, 192f., 195, 227
- Vertrauen 141, 185, Vertrauensbruch 192, 195, Vertrauensverlust 212
- Verwandtschaft 20, 25f., 28, 200, 222, 232; Verwandtschaftsnetz 26f.
- Vieh 95f., 98, 107–110, 117, 127, 149, 153, 180–182, 196, 199f., 202f., 298; Viehbesitzer 182; Viehdiebe 180; Viehdiebstahl 180f., 193, 196, 198f.; Viehhaltung 35; Viehhirten 23; Viehraub 181; Viehseuche 28, 147, 194, 197, 204; Viehsterben 194; Viehwirtschaft 23, 203; Viehzucht 21, 23, 25f., 93, 121, 196–198, 208, 216; Viehzüchter(in) 20–23, 25f., 91, 94, 97–102, 105–107, 111, 113–115, 117, 119, 122, 124, 129, 133, 146f., 152, 182, 196–199, 210, 217
- Volksdichtung 126, Volksmärchen 11, Volksmund 92, 110
- Volksreligion 153, 178, 213
- Vorbild 28, 59, 61, 67, 153, 201, 215, 230, 239, 241; Vorbilder 64, 87
- Wacholder 94, 112, 129, 134, 144, 146, 198–200, 207, 220, 294; Wacholderfeuer 93; Wacholderrauch 129, 186; Wacholderzweig 93, 146, 219
- Wahrnehmung 64, 239f.; Umweltwahrnehmung 55, 150, 238f., 245; Wahrnehmungsformen 239
- Wasserherr 151
- Weidelager 35, 97, 99, 102, 109, 113, 115, 133, 153, 177, 191, 198, 205, 208; Weidegründe 25
- Weihe 96, 109, 113, 125, 128, 131, 135, 144, 147, 151, 201–204, 207; Frühjahrsweihe 91–93
- Weihrauch 146
- Weisheit 121
- Weißbärtiger Alter 298
- weiße Speisen 53, 93, 217, 294
- Weltachse 91, Weltanschauung 238, 245; Weltbild 32, 52, 59, 65f., 180, 185–187, 202, 238–242; Lebenswelt 64, 251; Alltagswelt 52, 60, 64f., 231f., 246, 251
- Westmongolei 20
- West-Tyva 20, 150, 216
- Wiedergeburt 141
- Wildbeeren 152; Wildkräuter 152; Wildpflanzen 110; Wildren 22; Wildzwiebeln 152
- Wildnis 33, 63, 106, 110, 112, 129, 148, 150, 152, 191–193, 199, 204f., 207, 210, 225
- Wirklichkeit(en) 31, 52, 56, 60, 63f., 230f., 238; Wirklichkeitsakzent 13, 61, 246; Wirklichkeitsbereich 13, 245; Wirklichkeit des Alltags 56, 60, 231, 246; Alltagswirklichkeit 64f., 251; mannigfaltige Wirklichkeit 61, 68, 238, 245; ausgezeichnete Wirklichkeit 64, 245f., 251
- Wirtschaftsbereich 97; Wirtschaftsform 197; Wirtschaftsgeräte 22, 181, Wirtschaftsraum 97; Wirtschaftsweise 22
- Wissensvorräte 65, 230
- Wodka 106, 140, 188, 204; Wodkaspritzopfer 177
- Wohlstand 24, 28, 88, 96, 105, 113, 152f., 201, 298
- Wohnplatz 97; Wohnterritorium 92
- Yak 21f., 197; Yakherden 204; Yakkälber 202; Yakmilch 295
- ydyk (heilig, geweiht), ydyk-Menschen 121; ydyk-Bäume 118; ydyk-Plätze 118
- Zauberhörnchen 11
- Zentralasien 20, 298,
- Zeremonie 149
- Ziege 21, 147; Ziegenherde 198f.

Zirbelkiefer 22
Zobel 22; Zobelfellmütze 105
Zukunft 24, 29, 53, 102, 129, 137, 141f., 193, 195,
203f., 223; Zukunftsschau 31
Zupfinstrument 296
Zuwiderhandlung(en) 87, 108, 126, 142, 146, 153,
155, 227

zur Autorin

Anett C. Oelschlägel studierte Ethnologie, Zentralasienwissenschaften und Religionswissenschaft in Leipzig und arbeitet derzeit am Sibirienzentrum des Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung in Halle (Saale). Ihr Forschungsinteresse gilt den Völkern Sibiriens und des nördlichen Zentralasiens. Die Republik Tyva bereiste sie seit 1995 insgesamt 18 Monate. Zu den wichtigsten Themen ihrer wissenschaftlichen Arbeit zählen plurale Weltinterpretationen, Religionsethnologie (Animismus, historischer und zeitgenössischer Schamanismus, Divination), mündliche Tradition (zeitgenössische Sagen), Wirtschaftsethnologie (Hirtennomadismus und kombinierte Wirtschaftsformen), Postsozialismusforschung und *Oral History*.

Notes on the author

Anett C. Oelschlaegel studied anthropology, Central Asian and religious studies in Leipzig, Germany, where she completed her Ph.D. in 2011. She is currently an associate staff member at the Siberian Studies Centre of the Max Planck Institute for Social Anthropology in Halle (Saale), Germany. Her research focuses on the societies of Siberia and northern Central Asia. She has conducted fieldwork in the region since 1995 and spent a total of 18 months in the Republic of Tyva. Her research interests include plural world interpretations, the social anthropology of religion (animism, historical and contemporary shamanism, and divination), oral tradition (contemporary legends), the social anthropology of economics (herders and combined economic modes), post-socialist studies and oral history.

Об авторе

Аннет К. Ольшлагель изучала этнографию, Центрально-азиатские исследования и религиоведение в лейпцигском университете и работает в данный момент в институте этнологии им. Макса Планка в центре исследований по Сибири в городе Галле (Заале). Ее научный интерес охватывает народы Сибири и севера Центральной Азии. Начиная с 1995-го года она объездила Республику Тыва и провела там, в общей сложности 18 месяцев. Важнейшими темами ее научных работ являются: множественные интерпретации мира (Plural World Interpretations), этнография религии (анимизм, исторический и современный шаманизм, гадание), устная традиция (современные предания), экономическая этнография (пастушеское кочевничество и комбинированные виды экономического уклада), исследования постсоциализма и устная история (Oral History).

Studies in Social and Cultural Anthropology

Erich Kasten and David Koester (general editors)

This series contains monographs in Social and Cultural Anthropology on Siberian cultures. It is intended primarily for students, scholars and for all those who have an interest in Siberian and Northern ethnology, and in understanding the tremendous changes that indigenous, rural and urban communities in these regions have experienced in the recent past.

Das Buch bietet eine Darstellung zeitgenössischer Kultur, die der Flexibilität und Pluralität des menschlichen Deutens, Handelns und Verhaltens gerecht wird. Am Beispiel der südsibirischen Tyva werden mehrere Modelle der Weltinterpretation als gleichzeitig und gleichwertig sowie als einander ergänzend und widersprechend erfasst. Die Autorin zeigt, wie lokale Akteure verschiedene Modelle der Weltinterpretation flexibel zum Einsatz bringen, welchen Regeln sie dabei folgen, von welchen Gründen sie sich leiten lassen und welche Konsequenzen sie zu tragen haben.

„Unterhalb der [...] deklamatorischen Ebene waren aber die meisten Tyva undogmatische Pragmatiker, die sich ständig selbst widersprachen oder in ihrem subjektiv gemeinten Sinn eine konsequente Inkonssequenz an den Tag legten.“
Bernhard Streck (2013) über das Manuskript dieses Buches.

Anett C. Oeschlägel ist promovierte Ethnologin am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle (Saale). Seit den 1990er Jahren arbeitet sie unter den Tyva in Südsibirien, deren geistige Kultur sie zum Gegenstand dieser Studie mache.

