

## 4 DIE GEWEIHKRONE DER SIBIRISCHEN SCHAMANEN: EINE NEUE SICHT AUF EIN WENIG BEACHTETES OBJEKT UND SEINE BISHERIGE INTERPRETATION

Roberte N. Hamayon

Wenn auch wohl nahezu alle schamanischen Objekte unsere Neugierde hervorrufen, so haben doch offensichtlich einige von ihnen unsere Fantasie mehr angeregt als andere. Vor allem ist es die Schamanentrommel, die zunächst zu Kommentaren und Interpretationen herausgefordert hat ebenso wie später dann auch das Schamanengewand. Im Vergleich dazu blieb die eiserne Geweihkrone<sup>1</sup> relativ unbeachtet. Aber dennoch ist sie eines der am häufigsten dargestellten Objekte schamanischer Ikonografie. Sie dient einer bildlichen Einführung in wissenschaftliche Texte wie in das Werk von Vladimir Basilov, das er dem Schamanengewand unter der Bezeichnung „Das Schleppengewand – die Hornkrone“<sup>2</sup> gewidmet hat. Sie wird auf Buchumschlägen dargestellt, wo sie geradezu die Bedeutung eines Emblems des sibirischen Schamanismus annimmt. So sieht man auf dem Umschlag des Werks des evenkischen (oročen) Ethnografen A. Mazin (1984) die Darstellung einer Krone von beachtlicher Größe, die mit dünnen Geweihspitzen verziert ist, wie man sie beim Rothirsch findet.<sup>3</sup> In dem Kapitel, das sich mit den Symbolen schamanischer Attribute befasst, wird dieses Bild dort auf Seite 68 mit der einfachen Bezeichnung „schamanische Kopfbedeckung avun“ wiedergegeben. Aber dieses Kapitel, das ausführlich die verschiedenen Teile des Gewandes behandelt, macht dazu nur eine kurze und vage Andeutung: „Der Kopfschmuck ist eine Vervollständigung des Gewandes – es symbolisiert einen Teil der oberen Welt und hat die Funktion des Totenschädels des Schamanen“ (in den letzten drei Zeilen auf Seite 77). Ebenso greift É. Lot-Falck (1977: 53) in ihrer ausführlichen Analyse zu jenem Gewand, das Joseph Martin aus der von ihm in den Jahren 1883/84 bereisten Region in der Nähe der Stanovoj-Berge

- 1 In den Bezeichnungen wird zwischen Geweih (*ramure*) für das gesamte Gehörn und Geweihspitze (*andoullier*) für die zwei oberen Hauptteile des Geweihs der Cerviden unterschieden. [Zu den Cerviden zählen verschiedene Hirscharten, Rehe, Rentiere, Elche usw. Obwohl wir es hier in den meisten Fällen – aber nicht ausschließlich – mit Rentierdarstellungen zu tun haben, wird hier die von der Autorin korrekterweise verwendete umfassendere Bezeichnung beibehalten, *Anm. des Herausgebers*.]
- 2 *Kaftan s chvostom*, „korona“ s *rogami* (Basilov 1984: 96). Im Russischen wird mit dem Wort *rog* sowohl das Geweih der Cerviden als auch der Boviden [Rinder, Büffel usw., *Anm. des Herausgebers*] bezeichnet, was in vielen anderen Sprachen unterschieden wird.
- 3 Das komplette Gewand, zu dem auch diese Kopfbedeckung gehört, kommt aus der Region von Ust'-Njukža und wird im Museum von Blagoveščensk aufbewahrt (Information von Alexandra Lavrillier).

mitgebracht hatte, die Geweihkrone nur in zwei Zeilen auf und erwähnt lediglich ihre geringe Verästelung.<sup>4</sup>

Eine solche Krone war auf jeden Fall für den im Jahre 1989 verstorbenen Nganasan-Schamanen Tubiaku Kosterkin von entscheidender Bedeutung. Weil er die letzten Jahre seines Lebens nicht mehr „praktizierte“, verkaufte er sein Gewand und seine Trommel an das Regional-Museum von Dudinka, wo diese Gegenstände seitdem ausgestellt sind. Aber ihm war daran gelegen, die drei für ihn wertvollsten Objekte für sich zu behalten, unter anderem die eiserne Geweihkrone *ngojbukaa* (Helimski and Kosterkina 2003: 59). Nach Jean-Luc Lambert besaß er davon in Wirklichkeit zwei. Diejenige, die von Geweihzacken überragt war, erschien ihm als die wertvollste, die auch nach seinem Tod von seinem Sohn weiterhin „gefüttert“ wurde. Die andere, die er an das Museum verkauft hatte, war auch aus Eisen, besaß aber keine Geweihzacken, sondern auf der Vorderseite eine Spitze in Form eines Säbels.<sup>5</sup>

Während nun im post-sowjetischen Sibirien schamanische Objekte und Praktiken wieder auftauchen, bemerkt man jedoch nirgendwo eiserne Geweihkronen. Kein Schamane trägt sie heute noch.<sup>6</sup> Weder sieht man sie bei denen, die wieder an ihre früheren Tätigkeiten anknüpfen oder versuchen, den traditionellen Schamanismus in jenen Gegenden wieder neu zu beleben, aus denen diese Kronen einst entstammten und wo sie heute noch in Museen aufbewahrt werden, noch finden sie sich bei den „neuen“ Schamanen, die sehr oft viele schamanische Attribute wieder aufgegriffen und der neuen Zeit angepasst haben. So wurde das Gewand des Schamanen Feodot, das Marc Garanger fotografiert hatte, auf Bestellung nach dem Modell eines der Gewänder angefertigt, die im Museum von Jakutsk aufbewahrt sind.<sup>7</sup> In Tuva hatte Ulla Johansen (2001: 301) festgestellt, „dass die neuen städtischen Schamanen in den Museen ‘einkaufen’, um sich den Anschein von Schamanen aus früheren Zei-

4 Es handelt sich um die Krone, die auf der Titelseite des Katalogs zu den sibirischen Objekten des Musée de l'Homme in Paris abgebildet ist (Beffa and Delaby 1999). Gegenwärtig befindet sie sich im dortigen Musée du Quai Branly.

5 Ich danke besonders Jean-Luc Lambert nicht nur für diese genaue Angabe, sondern auch für seine kenntnisreichen und wertvollen Anmerkungen zu mehreren anderen Aspekten, die in diesem Beitrag angesprochen werden. Die in Popov (1984) wiedergegebenen Zeichnungen von zwei Kronen [von Krone spricht man, wenn eine „Stange“ mehr als drei Spitzen aufweist, *Anm. des Herausgebers*] desselben Typs, die dem Vater von Tubiaku Kosterkin gehört haben, finden sich in seinem Werk „Sortir de la nuit“. Eine Geweihkrone ist auf Seite 138, eine andere Krone in Frontalansicht auf dem Buchumschlag abgebildet.

6 Ich danke Liu Bi-chen für Ihre wertvollen Unterlagen über ein großes Ritual, das von einer Vereinigung burjatischer Schamanen anlässlich eines Symposiums veranstaltet wurde, an dem sie teilnahm. Dieses Ritual war an den Gründer des Stammes, Lord Bull, Buha nojon, gerichtet und wurde am 5. August 2010 veranstaltet. Alle Schamanen haben Trommeln, nur zwei tragen Kronen mit Geweihen.

7 Hamayon and Garanger 1997:200–203. Wenn Feodot keine Krone trägt, liegt das daran, dass dies in der Region Viljuj nicht üblich war.



BURJATEN AUS DEM BUHA NOION GEBIET HÖREN DIE BOTSCHAFT DES SCHAMANEN MIT EINER EISERNEN KRONE. Foto: Liu Pi-chen.

ten zu geben“.<sup>8</sup> Bei Völkern, bei denen die Geweihkrone einst ihren festen Platz hatte (insbesondere bei den Evenken, aber – möglicherweise unter deren Einfluss – ebenfalls bei den Selkuppen, Keten, Burjaten, nördlichen Jakuten, Dolganen, Nganasanen usw.), wird diese heutzutage durch verschiedenartige andere rituelle Kopfbedeckungen ersetzt, worunter auch nicht selten solche aus Federn zu finden sind.

Diesem Typ der Krone, sowohl in ihrer damaligen Bedeutung als auch der Tatsache, dass sie heute nicht mehr besteht, werden wir hier nachgehen. Dabei sollen weder die vorhandenen Exemplare im Einzelnen aufgelistet, noch sollen sie genauer analysiert werden; noch weniger ist es die Absicht, diesem emblemhaften Objekt eine bestimmte symbolische Bedeutung zuzuweisen. Was uns interessiert, ist ihr weitgehendes Verschwinden, auf das hin ihre charakteristischen Merkmale zu untersuchen sind: als körperliches Tierattribut und als reines Artefakt. Denn das, was diese Objekte selber ausdrücken, trägt um so mehr zum Verständnis des Schamanismus bei, zumal dieser ja selbst keine eigene feste Doktrin aufweist und die Deutungen, die die Schamanen selbst dazu geben, stark variieren und recht vielfältig sind (siehe z. B. Prokof'eva 1971; Stépanoff 2005.).

8 In Tuva wurden die Kronen früher (und bis heute) von echten Federn überragt und nicht von Geweihten aus Eisen.

## Eine weit verbreitete Tiervorstellung und deren Umsetzung in der Praxis

Offensichtlich unterstreicht die Geweihkrone die besondere und weit verbreitete Bedeutung des Rentiers bzw. der Cerviden (s. Anm. 1), was aus schamanischen Objekten hervorgeht, die man aus Museen und schriftlichen Quellen kennt. Hinweise auf Jagdtiere finden sich reichlich auf den Schamanengewändern, sowohl in Form der verwendeten Materialien (Leder, Felle, Pelze, Zähne etc.) als auch in konkreten Abbildungen von Vögeln, Cerviden, Fischen, Bären usw. Die Art solcher Verweise auf Tiere auf Schamanengewändern kann sowohl von einem Volk zum anderen als auch unter Schamanen eines bestimmten Volkes variieren. Auch kann der einzelne Schamane für bestimmte Rituale jeweils verschiedene Gewänder haben. Wenn es sich um Geweihzacken aus Eisen handelt, so findet man diese mal auf dem Kopf des Schamanen, mal auf seinen Schultern, wie der prächtige Stich eines tungusischen Schamanen von Georgi zeigt.<sup>9</sup>

Diese Verweise auf Tiere wurden bisher verschiedentlich gedeutet. Ihnen gemeinsam ist wohl die Betrachtung des Gewandes als Ganzes ebenso wie auch seiner einzelnen Bestandteile, wobei letztere auch für sich genommen als Hilfsmittel für bestimmte Funktionen zu sehen sind. Einige der dort angebrachten Attribute wie zum Beispiel Harpunen, Pfeile und Haken dienen der Vorbereitung auf die Begegnung mit den Geistern. Viele der Gegenstände scheinen mit einer besonderen Macht versehen zu sein, die sich aus ihrem unmittelbarem Gebrauch herleitet. Diese Macht richtet sich gegen denjenigen, der diese Gegenstände anwendet, ohne dazu berechtigt zu sein. Hinsichtlich des Gewandes als Ganzes wie auch zu seinen einzelnen Bestandteilen gibt es bestimmte Verhaltensregeln: Sie sind in einer Kiste oder in einem besonderen Sack sorgfältig aufzubewahren und getrennt von anderen Sachen zu transportieren. Nur die Trommel kann anscheinend – oder muss sogar – bei manchen sibirischen Völkern auch von gewöhnlichen Menschen geschlagen werden.

## Tiere als Geister und in der rituellen Person des Schamanen

Es gibt zwei Haupttendenzen in der Interpretation der Vorstellungen von Völkern, die den Schamanismus praktizieren. Die eine sieht in den Abbildungen von Tieren (in entsprechender Form oder in deren Material) auf dem Gewand des Schamanen die damit heraufbeschworenen Geister, die so in gewisser Weise präsent gemacht werden, um diesen zu beschützen oder ihm zu helfen. Eine andere Deutung besagt, dass der Schamane mithilfe der tiergestaltigen Attribute gewisse Eigenschaften des Tieres übernehmen und sich während des Rituals sogar weitgehend mit diesem identifizieren kann. Aber es wird sich zeigen, dass eindeutige Einschätzungen hierzu anhand der vorliegenden Informationen nicht immer möglich sind.

9 Siehe z.B. die Abbildung bei Hoppál (1994: 50).

Nach gründlichem Studium der reichlich vorhandenen Literatur über die Tungusen schreibt L. Delaby, dass das Schamanengewand für sie „ein Gewand der Geister ist, in dem diese in dem Ritual in Erscheinung treten“ (Delaby 1976: 93). Die Bezeichnung „Gewand der Geister“ hat L. Delaby ebenfalls als Titel für den gleichnamigen Katalog zu sibirischen Objekten des „Musée de l’Homme“ in Paris gewählt (Beffa and Delaby 1999). Suslov berichtet über zwei Schamanen vom Jenissej, die ihre Gewänder tauschten, weil sie unter ihren Geistern einen gemeinsamen hatten, was für ihn ein einmaliger Fall war, der ihn überraschte.<sup>10</sup> Im Verlauf des Rituals der Nganasanen, genannt „die reine Hütte“,<sup>11</sup> sieht man, wie der Schamane seine Kopfbedeckung aus Kupfer abnimmt und dafür eine aus Stoff aufsetzt, die „keinen Herren“ aufweist. Er wird seine Kopfbedeckung aus Kupfer erst dann wieder aufsetzen können, wenn er es trotz verbundener Augen geschafft hat, einen verborgenen Gegenstand zu finden. Erst nach Bestehen dieser Probe und mit der von einem Geweih gekrönten Kopfbedeckung aus Kupfer stehen ihm seine Hilfsgeister zur Verfügung, während er nur mit der Haube aus Stoff ohne sie alleine bleiben würde (Lambert 2002–2003: 111 f., 136–138). Die in der Kopfbedeckung mit dem Geweih vermutete Anwesenheit der Geister ist ohne Zweifel der Grund dafür, dass diese von dem nganasanischen Schamanen Tubiaku Kosterkin sorgsam „gefüttert“ wurde. Für viele Autoren haben bestimmte Teile des Gewandes ihre jeweils eigenen Geister, was dann auch entsprechende Vorschriften und Verbote hinsichtlich ihres Gebrauchs erklärt.

Die eingangs erwähnte Vorstellung, wonach die Kopfbedeckung aus Eisen „die Funktion des Schädels des Schamanenskeletts“ erfüllt, deutet auf eine weitere symbolische Bedeutung hin, die an die Person des Schamanen selber geknüpft ist. Auch hierbei handelt es sich um eine weit verbreitete Idee, wonach das Gewand des Schamanen für diesen eine Art „rituellen Körper“ darstellt. „Das Gewand ist nicht allein ein einfaches Attribut, nicht nur ein Kleidungsstück, das anlässlich eines Rituals übergezogen wird [...], sondern es repräsentiert vielmehr den Körper, in den der Schamane zu schlüpfen hat, um unter den Geistern in Erscheinung treten zu können. Deswegen werden einzelne Teile aus Metall im Rahmen der visionären Schamanenberufung eindeutig mit Knochenteilen, dem Skelett des Schamanen identifiziert“ (Lambert 2002/2003: 243 f.). Jener *arkalan* kann somit gleichsam als Teil des rituellen Körpers des evenkischen Schamanen aufgefasst werden. Dabei handelt es sich um eine Eisenplatte, die an beiden Enden die Form eines Geweihs hat und welche auf der Rückenseite des Gewandes zwischen den Schultern befestigt wird.<sup>12</sup> Gmelin hat dieses „gezackte Gehörn“ aus Eisen auf beiden Schultern als „alberne Spielerei“ bezeichnet.<sup>13</sup> Die Platte aus Eisen in Form einer Elchschaufel ist für den Schamanen

10 Suslov 1932, übersetzt und zitiert in: Beffa and Delaby (1993: 130).

11 Beschrieben von Popov im Jahre 1931 und näher untersucht von J.-L. Lambert.

12 *Arka* bezeichnet nach Lot-Falck (1977: 40,42) die Schulter bzw. den oberen Teil des Rückens.

13 Basilov, der an dieses Wort von Gmelin erinnert, merkt hierzu an, dass die Gewänder der Schamanen bei den Selkuppen, Jakuten, Ketten und Burjaten in der Nähe des Halses auf dem Rücken ein „himmlisches Rentiergeweih aus Eisen“ tragen (Basilov 1984: 101).

ein Behältnis für seinen Schutzgeist (Mazin 1984: 72). Man könnte also beide Interpretationen dahingehend zusammenfassen, dass der Geist und dessen sichtbare Verkörperung eine Verbindung eingehen, um dem Schamanen besondere Kräfte zu verleihen.

Auch anderen Angaben zufolge könnte sich das anfängliche Bild des „rituellen Körpers“ des Schamanen schließlich mit dem des „Gewandes der Geister“ verbunden haben. Der von Alekseenko verwendete Begriff der „Personifizierung“ drückt sehr gut eine solche doppelte Sichtweise aus: nämlich die einer anderen Identität des Schamanen in Form eines Tieres und die der Verwandlungsfähigkeit zwischen Schamane und Geistern. Das Argument, dass es mit der aufgesetzten Geweihkrone zu einer Verkörperung des Rentiers in dem Schamanen kommt, wird durch eine weitere Notiz von Anučin gestützt: die Riemen aus Rentierleder, die an jeder Seite der Krone angebracht sind, sind genau identisch mit denen, mit denen die Ketten die Ohren ihrer Rentiere kennzeichnen (Anučin 1914: Fig. 73f., 103f. in: Alekseenko 1978: 260). Er fügt – wenn auch ohne nähere Erklärung – hinzu, dass die Schamanen, die eine Geweihkrone tragen und in der Lage sind, die Seelen von Erkrankten aufzuspüren, „Schamanen des weiblichen Rens“ (*qaduqš, gadagš*) genannt werden, da sie ein solches Tier verkörpern (Alekseenko 1978: 256–259). In gewisser Weise wird der Schamane mit einem [männlichen] Rentier identifiziert, aber er muss eine Vereini- gung mit einem anderen weiblichen Rentier eingehen.

Für die sibirischen Völker ist es also vor allem die Anwesenheit der Geister in ihrer dinglichen Repräsentation, die die Kraft des Schamanengewandes ausmacht. Im 18. Jahrhundert soll ein tungusischer Schamane seine Kraft verloren haben, nachdem ihm sein Gewand von durchreisenden Wissenschaftlern entwendet worden war.<sup>14</sup> Es wäre hier noch die Geschichte eines anderen Schamanen, eines Nanaj (Golden) aus der Amurregion, zu erwähnen. Am Ende einer *kamlanie* (Schamanenzeremonie) schlug er mit kräftigen Stockschlägen auf die Geweihspitzen seiner rituellen Kopfbedeckung ein, „um die Geister, die nicht weggehen wollten, von dort zu vertreiben“. Zwei Anwesende mussten ihm seine Kopfbedeckung herunterreißen, was bei dem betreffenden Schamanen laute Schreie auslöste; er beruhigte sich erst wieder, nachdem man seinen Kopf mit einer normalen Mütze bedeckt hatte.<sup>15</sup> Aber was war wirklich passiert? Um welche Geister handelte es sich? Gab es zum Beispiel einen bestimmten Geist, von dem man annehmen konnte, dass er sich in dem Geweih aufhielt? Oder vielleicht war es auch eine andere Art eines Geistes, der dem Schamanen damit gedroht hatte, wieder auf seinen unbedeckten und somit ungeschützten Kopf zurückzukehren und der dadurch seine Schreie bewirkt hatte? Drohen solche Fragen aber am Ende nicht, sich immer mehr von dem zu entfernen, was den ursprünglichen Auffassungen der jeweiligen Menschen entsprochen haben könnte?

14 Nach einer Information von Pallas, in: Flaherty 1992: 73.

15 Eine von Simkevič gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufgezeichnete Geschichte (wiedergegeben von Lopatin 1922, in: Delaby 1976: 104).

## Echte Geweihspitzen und hergestellte Geweihspitzen

Durch einen Stich von Witsen aus dem Jahre 1705 gelangte zum ersten Mal die bildliche Darstellung eines Schamanen in den Westen. Auf seinem Kopf trug dieser ein echtes Geweih. Diese berühmte Abbildung hat viele Autoren<sup>16</sup> zu der Behauptung veranlasst, dass die Schamanen bis zur Ankunft des Eisens nur echte Geweihe getragen hätten. Aber Witsen hat nicht selber Sibirien bereist. Er hatte seine Darstellung nach den mündlichen und schriftlichen Berichten verschiedener Reisender angefertigt, die heute im Einzelnen nicht mehr zu identifizieren sind.<sup>17</sup> Für diesen imaginären Schamanen erfindet er einen langen und kräftigen Bart, wie man ihn aus Veröffentlichungen zu diesen eher bartlosen Völkern kaum kennt. Immerhin ist es die einzige Darstellung eines echten Geweihs (Ivanov 1970: 206). Gleichwohl gibt es natürliche Geweihspitzen auf zwei „Kronen“, wo sie zusammen mit Objekten aus Eisen auftreten. Die eine wird im ethnografischen Museum von Blagoveščensk unter der Nummer 208 aufbewahrt.<sup>18</sup> Die andere mit einem Rehgehörn verzierte und zweifellos dagurische Geweihkrone ist von dem Antireligiösen Museum in Moskau in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts erworben worden (Ivanov 1970: 206).

Dagegen bezeugt eine Anzahl von Beobachtern zumindest bis Ende des 19. Jahrhunderts, dass sich sibirische Jäger echte Geweihe von getöteten Rentieren auf den



TUNGUSISCHER SCHAMANE oder „Priester des Teufels“. Abbildung aus dem Buch *North and East Tartary* (1692) von Nikolaas Witsen.

16 Darunter Basilov 1984: 102.

17 Er hatte seinen Bericht im Jahr 1692 vorgelegt. Möglicherweise ist er dazu von Y. Ides angeregt worden, der Sibirien auf seinem Weg nach China durchquert hatte, wo er von 1692 bis 1694 Botschafter des Zaren war, und der 1699 seinen Bericht veröffentlicht hatte.

18 Foto in Okladnikov 1966: 141, Fig. 47. Für Okladnikov ist sie evenkischer, nach Einschätzung von Ivanov jedoch wohl eher mandschurischer oder dagurischer Herkunft.

Kopf setzten, wenn sie auf die Jagd gingen. Sie bewahrten also deren Geweihe und die Ohren auf, um sie als Verkleidung zu verwenden. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts bildeten evenkische Jäger im Jenissej-Tal einen Kreis, um auf *šingkele* – das Jagdglück suchen – zu gehen. Sie veranstalteten eine Art Pantomime, mit der sie die wilden Cerviden imitierten. Der Haupttänzer musste es wie das Leittier einer Herde verstehen, andere Tiere hinter sich her bis auf das Jagdgebiet der Gruppe zu ziehen.<sup>19</sup>

Die echten Geweihspitzen auf dem Kopf der Jäger gab es also lange Zeit neben den stilisierten Geweihspitzen aus Eisen auf dem Kopf der Schamanen. Schon vor der Ankunft des Eisens, welches durch Burjaten und Jakuten allgemeine Verbreitung fand, die sich schon lange vorher auf dessen Bearbeitung verstanden, trugen vor allem die Kopfbedeckungen der Evenken figürliche Nachbildungen von Cerviden, die entweder befestigt, aufgemalt oder gestickt waren.<sup>20</sup> Dieser künstliche Charakter der Geweihe scheint durchaus eine Rolle für die Kopfbedeckung des Schamanen zu spielen, wenn auch wohl eher in einer stilisierten Weise.<sup>21</sup>

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich zwei Untersuchungsansätze: Die Bedeutung des Eisens als besonderes Material für den Schamanen (eine Frage, die hier nicht näher erörtert werden kann)<sup>22</sup> und die symbolische Bedeutung des Geweihs als körperliches Attribut, wobei dessen symbolischer Wert durch den künstlichen Charakter dieses Geweihs unterstrichen wird, indem es aus einem anderen Material als aus dem Horn der Cerviden besteht. In letztere Richtung gehen unsere weiteren Überlegungen. Dabei ist zu beachten, dass man für das imitierte Attribut auf ein anderes Material zurückgreift, wogegen für andere Arten ritueller Kopfbedeckungen Originalteile von Tieren verwendet werden. So handelt es sich bei den Federn, welche die Kopfbedeckung des Schamanen bei den meisten Turkvölkern des südlichen Sibiriens, in der Altai-Region und im ganzen Norden und Westen der Mongolei ausmachen, immer um natürliche Federn. Ebenso wird auch die Maske des Tänzers des *cam*, einer Inkarnation der Gestalt „des Hirsches mit dem großen Geweih“ in den buddhistischen Klöstern der Mongolei, von Geweihspitzen überragt, die zwar nicht echt sind, aber doch zumindest so aussehen sollen (Lessing 1935: 134; Forman and Rintschen 1967: 79–81).

Bevor wir die Bedeutung des Geweihs als rein körperliches Attribut behandeln, hat man eine Reihe anderer Interpretationen zu erwähnen, von denen einige von Schamanen selber stammen. Sie versuchen die Erlebnisse und die Träume ihrer Rat-suchenden zu erklären ebenso wie eigene Handlungen und Gesten oder die Attribute

19 Anisimov 1958: 30. Siehe auch Prokof'eva 1971; Basilov 1984: 117; Beffa and Delaby 1999: 87–93, u.a.

20 Spasskij, in: Delaby 1976: 99; Lot-Falck 1977: 54. Nach Basilov (1984: 110) gab es sie bei den Selkuten und den Enzen, wobei es sich aber um eine vereinzelte Information handelt.

21 Der Grad der Stilisierung variiert. Bestimmte Kopfbedeckungen aus Eisen geben ziemlich wirklichkeitsgetreu die Gestalt des nördlichen Rentiers wieder (Ivanov 1970: 208).

22 Die Erörterung dieser Frage würde im Rahmen dieses Beitrags zu weit führen, denn sie hätte das besondere Verhältnis zwischen Schamane und Schmied zu behandeln.

ihrer Kleidung. So geben sie all dem, was bei der *kamlanie* von Bedeutung ist, einen der jeweiligen Situation entsprechenden Sinn. Angesichts der allgemein bekannten Konkurrenz unter Schamanen versuchen sie sich selbst besonders herauszustellen. Denselben Objekten können somit unterschiedliche symbolische Bedeutungen zugesprochen werden, je nachdem, zu welchem Zweck sie benutzt werden und in welchem Kontext sie stehen, was dann zu einer Vielfalt möglicher unterschiedlicher Sichtweisen führt.

## Die Vielfalt von Interpretationen



RITUELLE KOPFBEDECKUNG einer Schamanin der Oroqen aus dem Mergengebiet in der Mandschurei. © Linden-Museum, Foto: A. Dreyer | 107892

die Krone selbst wurden bisweilen mit Vögeln aus Eisen geschmückt. Vielleicht hätte der Autor dies auch als „Geschwindigkeit“, „schnellen Ortswechsel“ oder als „Leichtigkeit des Fluges“ kommentiert, wobei es sich um Bedeutungen handelt, die bestimmte Autoren mit der Geweihkrone verbinden (Anučin 1914: 82; Prokof'eva 1963: 143–145). Die Geweihkrone wird übrigens nur für die „Reise“ des Schamanen in Anspruch genommen, so wie auch der nganasanische Schamane bei „kleinen Séancen“ zu Weissagungen weder Gewand noch Trommel benötigt (Helimski and Kosterkina 2003: 59–60).

Hatto besteht allerdings darauf, die Geweihkrone zugleich unter einem rituellen wie auch unter einem kämpferischen Aspekt zu sehen. Seiner Meinung nach sind die Kronen in Verbindung mit den Helmen zu sehen, die in den alten Epen der Jaku-

Von A. Hatto wissen wir, dass bestimmte Deutungen, die von Schamanen selbst gegeben werden, sich bisweilen letztlich gegenseitig aufheben. Unter Verweis auf Anučin, wonach bei den Ketten die Hörner die von dem Schamanen zu jagenden imaginären Herden symbolisieren,<sup>23</sup> führt er an: „Die symbolische Bedeutung ist ein Beispiel für die darin zum Ausdruck kommenden vielfältigen Ziele, die von Schamanen verfolgt werden, von denen einige opportunistischer und oberflächlicher sein können als andere“ (Hatto 1985: 163). Die Zacken und feinen Stangen mit Flügeln oder

23 Die Ketten, die inzwischen die Rentierhaltung aufgegeben haben, erinnern – nach Anučin (1914: 82) – noch in ihrer Folklore daran.

ten erwähnt werden.<sup>24</sup> Doch sind die 14 Kronen, die er anführt, nicht jakutischen Ursprungs, sondern sie stammen von Keten, Tungusen, Selkupen oder Burjaten. Es handelt sich dabei anscheinend um Objekte, die von den Jakuten zweifellos unter dem Einfluss zunehmender Christianisierung aufgegeben wurden.<sup>25</sup> Hatto verwehrt sich dagegen, dass diese Kronen das Ergebnis eines lediglichen Ersatzes des Metalls durch Stoffe sein könnten und er sieht mögliche Einflüsse des Spangenhelms der Sassaniden. Außerdem unterstreicht er, dass diese Objekte mit dem allgemeinen Konzept der Krone nichts zu tun haben (Hatto 1985).

### Kronen und Hörner

Die Bezeichnung „Krone“ ist recht allgemein, und oft werden Bezüge zur „Königskrone“ hergestellt. So wurden in Korea die Kronen, die man nach Übernahme des Buddhismus in den Königsgräbern der Silla-Dynastie gefunden hat, von den dortigen Schamanen (*mudang*) wie auch von Wissenschaftlern gewöhnlich als „schamanische“ Kronen bezeichnet.<sup>26</sup> Strittig ist allerdings, ob sie tatsächlich getragen wurden oder nicht. Unter den heutigen Pappfiguren der *mudang* sind häufig goldene Papierkronen nach dem Muster der berühmtesten Königskrone zu finden. Sie sind Teil einer Kollektion von Kleidungsstücken, welche sich die *mudang* nacheinander anlegen, um die entsprechenden verschiedenen geistigen Wesen (Könige, Exzellenzen, Generäle, Minister usw.) in den rituellen Raum hinabsteigen zu lassen und sie dadurch, dass man ihnen eine Gestalt gibt, gegenwärtig werden zu lassen. Mit anderen Worten: diese Kronen werden anlässlich des Rituals nur kurze Zeit verwendet, haben aber für die eigentliche rituelle Handlung selber keine besondere Bedeutung.

Sprachwissenschaftliche Ansätze ermöglichen eine weitere Annäherung an das Thema. Dabei geht es einmal um die gleiche Bezeichnung von Geweih oder Gehörn sowie Hörnern im Russischen, Mongolischen und anderen sibirischen Sprachen. Trotz dieser sprachlichen Gleichsetzung eines wichtigen körperlichen Merkmals wird Cerviden und Boviden (vgl. Anm. 2) eine unterschiedliche, wenn nicht sogar entgegengesetzte Bedeutung zugesprochen, wahrscheinlich schon allein deshalb,

24 Die Kopfbedeckung einer bestimmten Schamanenkategorie der Keten erinnert an einen Helmreifen (Aleksenko 1978: 261).

25 Tatsächlich werden die Kronen der Jakuten oft erwähnt. „Der Schamane setzt eine eiserne Krone mit Hörnern auf oder auch eine randlose altertümliche Mütze, welche die Ohren bedeckt (*malakai*)“ (Sieroszweski 1902). Bei den nördlichen Jakuten werden „in Höhe der Schädeldecke auf dem Stirnband aus Fell eine Darstellung von Rentiergehörn aus Eisen und zwischen den Stangen drei Abbildungen von Vögeln angebracht“ (Prokof'eva 1971: 43 f., Fig. 29). Wir erinnern uns, dass in der Gegend von Viljui der jakutische Schamane mit unbedecktem Kopf schamanisiert.

26 Siehe z. B. Howard (1998: 10, 48 f.). Hoppál (1994: 115–119) deutet die Königskrone von Silla als Weltenbaum.

weil nur erstere als wilde Tiere in Sibirien vorkommen. So wird bei den Burjaten *Bajan Hangaj* („reicher Wald“), der Geist, der in der Gestalt des Elches Jagderfolg verspricht, nicht mit *Buha Nojon* („Herr Stier“) verwechselt, dem mythischen Vorfahren des Stammes der Ehirit-Bulagat. Bei den Jakuten wird eine aus Birkenrinde geschnitzte Elchfigur als Glücksbringer in die Wiege der kleinen Jungen gelegt. Der Stier selber aber wird mit dem Norden, der Kälte, der Welt des Wassers und dem Tod in Beziehung gebracht und ist in den Mythen das Reittier der gegnerischen Helden.

Hinzu kommt eine gewisse sprachliche Kontinuität zwischen „Hörner“ und „Krone“ in mehreren westlichen Sprachen (im Englischen: *horn* und *crown*), die schon mit dem hebräischen KRN beginnt, welches in Bezug auf Moses in der Bibel verwendet wird.<sup>27</sup> Diese Kontinuität ist im archäologischen und historischen Material der Antike und des Mittelalters umfassend belegt.<sup>28</sup> Dabei handelt es sich um großartige Figuren, welche Hörner direkt auf dem Kopf tragen wie bei der Mosesgestalt des Michelangelo, beim Minotaurus oder bei Alexander dem Großen (vgl. Elworthy 1900:30f.). Oder es sind Hörner, die auf Helmen befestigt sind, wie in volkstümlichen Vorstellungen der Wikinger oder wie bei jenen teutonischen Rittern, welche in Eisensteins Film *Aleksandr Nevskij* aus dem Jahre 1938 dargestellt werden.

In der Zeit nach dem Mittelalter vollzieht sich jedoch ein Bedeutungswandel, der zu einer deutlicheren Trennung zwischen „Hörnern“ und „Krone“ führt. Es sind jetzt nicht mehr die Häupter von großen Persönlichkeiten, die mit direkt auf dem Kopf getragenen Hörnern geschmückt werden, sondern nun zum einen der betrogene Ehemann (vgl. Pitt-Rivers 1990: 28–30; Deonna 1926; Elworthy 1900: 51–54), zum anderen der Teufel. Die Krone jedoch bleibt weiterhin das Zeichen der Königswürde schlechthin, zusammen mit der Zeremonie der „Krönung“. An ihren Spitzen ist sie oft mit steil nach oben gerichteten und stark stilisierten Schmuckteilen versehen. Diese haben nicht mehr den realistischen Charakter, wie es bei den Hörnern der antiken Herrscher oder bei den Geweihspitzen der Schamanen der Fall war. Schon deshalb sind die Aussagen bestimmter Autoren mit Vorsicht zu betrachten, die – wie im Fall von Basilov – die eiserne Kopfbedeckung des Schamanen mit den europäischen Königskronen vergleichen. Er meint, dass die Kopfbedeckung des Schamanen der „Prototyp der Königskrone“ sein könnte, indem er auf deren allerdings nur „entfernte Ähnlichkeit“ verweist (Basilov 1990:33). Auch aus zwei weiteren folgenden Gründen erscheinen solche Vermutungen bedenklich.

Schon von der Form her sollte man bei der Geweihkrone des Schamanen eigentlich nicht von „Krone“ sprechen. Denn es handelt sich hier tatsächlich meistens nur um ein kreisförmiges Metallband, an das zwei weitere und sich an der Spitze des

27 Attias 1995. Elworthy (1990:22f.) verweist auf das überaus reiche Schrifttum über die Hörner von Moses und die Anmerkung des Bibelkommentators Zornius: „Alle waren sich einig, dass die Hörner das Symbol von Macht und Stärke waren.“

28 Elworthy 1900, siehe die Abbildungen auf den Seiten 17, 20, 23, 41, 47 u.a.; Mellinkoff 1970; Süring 1984.

Kopfes kreuzende Metallbänder angebracht werden. Das Ganze dient nur dazu, die Geweihteile zu tragen. Bisweilen werden die eisernen Geweihteile auch lediglich direkt auf einer Kappe aus Stoff oder Fell angebracht, wie es Basilov hervorhebt, wobei er von nanajschen, evenkischen und jukagirischen Beispielen ausgeht (Basilov 1984:102). Nicht die Vorstellung einer kreisförmigen Krone, sondern die Geweihspitzen selber sind es, die hier zählen und die – wie auch die Hörner in Darstellungen der Antike – direkt am Kopf angebracht wurden. Beide haben offenbar keinen Bedeutungswandel erfahren, wenn sie auch unter dem Einfluss der Kolonisierung etwas von ihrer positiven Bedeutung eingebüßt hatten. Für orthodoxe Missionare vermittelten sie das Bild des wilden und teuflischen Heidentums und für den sowjetischen Atheismus waren sie ein Zeichen von Rückständigkeit und somit zum Untergang verurteilt. Im post-sowjetischen Sibirien kann man schamanische Kopfbedeckungen mit Geweihspitzen nur noch in Museen sehen oder bei theatraлиisierten Darstellungen. Eher als Zuschauer und auf der Suche nach ihrer eigenen Identität sehen indigene Völker in ihnen Elemente ihrer eigenen „traditionellen Vergangenheit“.

Daneben besteht eine Beziehung zwischen „Horn“ und „Krone“ auch im Hinblick auf darin zum Ausdruck kommende religiöse, militärische und politische Macht. Indem sich diese in Form der Krone Ausdruck verleiht, behauptet sie sich auch im politischen Bereich als höchste und zentrale Gewalt. Man muss jedoch feststellen, dass eine solche Macht dem sibirischen Schamanen niemals zukam. Seine Gemeinschaft billigte ihm nur eine gewisse Machtstellung innerhalb der Gruppe zu. Bei den Gesellschaften, die von der Jagd in der Taiga leben, war es die Aufgabe des Schamanen, die einzigartigen umfassenden Rituale durchzuführen, welche die Jagdsaison vorbereiteten. Vor allem spielte er eine wichtige Rolle im Fall eines Konflikts, wobei man von ihm erwartete, dass er die Geister seiner Gruppe gegenüber denen einer anderen mobilisieren konnte. Man fürchtete bei ihm besonders seine Fähigkeit, mit den Seelen von Verstorbenen in Kontakt treten zu können, womit er anderen sowohl Schaden zufügen, aber ihnen auch helfen konnte. Jedoch gab es keinen „Schamanen-Papst“ oder „Schamanen-König“, denn die sibirischen Völker kannten keine Zentralgewalt. Zwar hatten die Kolonialmächte später versucht, die Herausbildung von Anführern zu fördern, um sie leichter als Vermittler einsetzen zu können, aber dies waren niemals Schamanen. Auch wenn heute nahezu alle sibirischen Völker den Schamanismus als maßgebliches Merkmal ihrer Identität für sich in Anspruch nehmen, so wenden sie sich nicht an die Person des Schamanen im Zuge ihrer neuerlichen politischen Organisation auf nationaler Ebene. Abgesehen davon entspricht der Schamanismus seiner ganzen Struktur nach einer nicht-zentralistischen Organisationsform der Gesellschaft. So wird der Schamane am Erfolg gemessen, was nicht vereinbar wäre mit der Institutionalisierung eines solchen Amtes im Sinne einer politischen Zentralgewalt.

## Die Rückkehr zum eigentlichen Symbolgehalt der Geweihspitzen

An mehreren Stellen dieser Untersuchung wurde deutlich, dass die Tatsache, dass sich der Schamane Geweiherteile auf seinen Kopf oder seine Schultern setzt, deren immanente Bedeutung zum Ausdruck zu bringt. Das führt zu der weiteren Frage nach der symbolischen Bedeutung der Cerviden überhaupt. Die Wissenschaftler sind sich darin einig, dass Schamanengewänder in zwei Haupttypen unterteilt werden können, den Typ des „Rentiergewandes“ und den des „Vogelgewandes“. Allerdings räumen sie dabei ein, dass die meisten der untersuchten Gewänder Elemente beider Typen aufweisen. Aufgrund einer Reihe von Elementen erscheint es jedoch naheliegend, die Symbolik im Hinblick auf die Cerviden als grundlegend anzusehen.

Der Ritualkomplex wird durch die Symbolik der Cerviden maßgeblich geprägt, welche für den Schamanen eine einzigartige identifikatorische Bedeutung hat. Während der *kamlanie* verhält sich der Schamane in wesentlichen Momenten wie ein großer Cervide. Man stellt ihn sich allgemein als jemand vor, der kämpft, insbesondere gegen seine Rivalen.<sup>29</sup> Das wird reichlich illustriert durch die Zeichnungen von Žornickaja. Indem sie versucht, aus choreografischer Sicht die ungeordnet gestikulierende Erscheinung des Schamanen darzustellen, stellt die Autorin heraus, dass es sich dabei im Wesentlichen um die Imitation des Kampfes zwischen Rentieren handelt (Žornickaja 1966:55 f., 85, 117).

Auch die Terminologie des Schamanismus bestätigt ein solches Modell. Das burjatische Verb *mürgehe*, welches für „schamanisieren“ verwendet wird, hat die Bedeutung von „kämpfen, sich Stöße mit dem Kopf oder den Hörnern versetzen, sich mit den Geweihzacken verletzen“. Bezogen auf den Sport bedeutet es auch „Wettkämpfe veranstalten“, wobei das Stoßen mit dem Kopf ein besonderes Merkmal dieser Wettkampfform ist. Der Schamane nennt sich selber *böö*, was im Mongolischen auch *bühe* (Athlet) geschrieben wird und mit dem Doppelwort *böö mürgel* („Kampf des Schamanen“) schließlich den Schamanismus umschreibt. Andere Worte, die das Stampfen der Hufe im Kampf bezeichnen, werden auch für die Tanzbewegungen des Schamanen und der Teilnehmer an der *kamlanie* verwendet. In vielen sibirischen Sprachen greifen Verben, mit denen „schamanisieren“ beschrieben wird, Ausdrücke für charakteristische Bewegungen der Cerviden und bestimmter Vogelarten während der Brunftzeit auf. Das findet sich in dem tungusischen Verb *sama* („den hinte-

29 Nach der hier übernommenen Formulierung ist es in den muttersprachlichen Erzählungen der Einheimischen der Schamane selber, der den Kampf ausführt. Nach einer Bemerkung von Diószegi stehen sich Schamanen nicht selber gegenüber, sondern ihre tierischen Alter Egos (nach Basilov 1984:104). Prokof'eva (1971:15–23) erwähnt, dass sich der Schamane in seinen Hilfsgeist, einen Cerviden, verwandelt. Von den Nganasanen wird berichtet, dass dort der Schamane in Gestalt des Rentiers nicht nur gegen andere Schamanen, sondern auch gegen Geister kämpft (Lambert 2002/2003:288f.,319). Man nimmt an, dass er auch in Gestalt des Rentiers schwimmen kann, wozu diese Tiere ja gut in der Lage sind (Lambert, persönlicher Hinweis).

ren Teil des Körpers bewegen“) und in dem jakutischen Verb *oju* („Sprünge machen, hüpfen“). Die rituelle Gestik der Teilnehmer wie auch des Schamanen lässt sich in zwei Kategorien unterteilen, die des Kampfes und die des Tanzes, welche beide die Cerviden in ihrem Kampf- und Paarungsverhalten imitieren.



TÄNZER DES EVENISCHEN ENSEMBLES OR'JAKAN, Anavgaj, Kamtschatka. Foto: E. Kasten.

So fügen sich Gestik und Wortwahl des rituellen Auftritts des Schamanen zu seiner Kleidung und vor allem zu seiner Kopfbedeckung, um während des Rituals die Vorstellung einer umfassenden Identifikation mit einem großen Cerviden zu erzeugen. Dies weist auf das Paarungs- und Kampfverhalten hin, worin eine wichtige Bedeutung der Geweihspitzen zu sehen ist. Aber es ist nicht die einzige Bedeutung, die sich in der Rentiersymbolik als Ganzem ausdrückt, wie wir im Folgenden sehen werden.

### Die besondere körperliche Stärke des männlichen Rentiers

In der Tat, allein das Thema des Kampfes bei den großen männlichen Cerviden lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Doppeldeutigkeit ihrer Manneskraft. Sie betont gleichzeitig Kampfverhalten und Sexualität, wie es bereits aus den Bezeichnungen für bestimmte Handlungen des Schamanen zu ersehen ist. Die männlichen Tiere bekämpfen sich, um die weiblichen für sich zu erobern, und entsprechend ihrer sexuellen Aktivität entwickeln sich Gehörn und Geweih. Aus dem Wettstreit

untereinander erklärt sich auch die Stellung des Schamanen hinsichtlich seiner schamanischen Aufgaben im Leben der Jäger. Nach diesem Verständnis muss der Schamane ein Bündnis mit den Geistern der einzelnen Wildarten eingehen, um erst dadurch seine Jagd zu rechtfertigen. So hat er ein Wesen in Gestalt eines weiblichen Rentiers oder Elches rituell zu „heiraten“. Als „Gatte“ und nicht als „Entführer“ verspricht er sich nun dank seiner „Ehefrau“ Jagderfolg für die Jäger seiner Gemeinschaft.<sup>30</sup> Um sich mit ihr zu vereinen, muss er sich während des Rituals mit einem großen männlichen Cerviden identifizieren. Es handelt sich aber dabei aber nur um eine teilweise Identifikation, die kulturbezogene Elemente enthält, indem zum Beispiel seine Geweihspitzen aus einem anderen Material bestehen als bei den Rentieren. So bleibt er letztlich Mensch. Ebenso wird auch seine „Gattin“ trotz der ehelichen Verbindung nicht zu einem „menschlichen Wesen“, denn sie muss weiterhin Tier bleiben, um den Zugang zu den Jagdtieren zu gewähren. Die Rivalität unter den einzelnen Jägergruppen im Zugang zum Jagdwild spiegelt sich in der Rivalität unter Schamanen wider.

Aus dieser kämpferischen Grundhaltung erklärt sich auch das Vorhandensein von Geweihteilen sowohl auf den Schultern als auch auf dem Kopf des Schamanen. Denn die ganze Kraft der Rentiere liegt in ihren Schultern und in ihrem starken Hals, und von dort geht auch der Angriff aus, nämlich der Stoß mit den Geweihspitzen. Manche Rentiere stehen sich lange Zeit mit gesenktem Kopf gegenüber und bisweilen verhaken sich ihre Geweihe derartig, dass sie sich nicht mehr voneinander lösen können. Wenn der eine von ihnen fällt, kann der andere ihn mit tödlichen Stößen durchbohren. Diese Kraft kann sich auf verschiedene Weise zeigen. Wir sollten uns hier an die Eisenplatte (*arkalan*) erinnern, die an ihren beiden Enden die Form eines Geweihs aufweist und auf dem Rücken des Schamanen befestigt ist, sowie an die eisernen Geweihteile, die auf den beiden Schultern eines Schamanen der Viljuij-Region angebracht sind. Dieser trägt seine Haare lang, unfrisiert und struppig und wird als *arbah bastaah atyyr ojuun* bezeichnet, d.h. als „Schamane oder Bulle, auf dessen Kopf dichte Zweige wachsen“ (Alekseev 1975: 163).

Der Aspekt der Manneskraft erklärt auch, warum die rituelle Kopfbedeckung aus Metall in Form eines Geweihs nur männlichen Schamanen vorbehalten ist.<sup>31</sup> Es herrscht auch bei diesen Völkern die Vorstellung, dass die Jungen als Zeichen ihrer Männlichkeit lernen müssen, gegeneinander zu kämpfen. Für den Kämpfer ist der obere Teil seines Rückens Gegenstand von Segenswünschen und Lobsprüchen. Die dort befindlichen Muskeln schützen den ersten Halswirbel vor Brüchen und Verletzungen. Bei den Mongolen werden beim ersten Haarschnitt der kleinen Jungen zwei kleine „Hörner“ (*ever*) stehen gelassen. Bei den Hochzeitsriten der Burjaten finden sich in den gegenseitigen Ansprachen der beiden Parteien viele Hinweise auf die

<sup>30</sup> Eine ausführliche Darstellung dazu befindet sich in Hamayon (1990a: 425–539).

<sup>31</sup> Weiter unten wird man sehen, dass weibliche Schamanen bzw. Schamaninnen manchmal zugespitzte metallische Kopfbedeckungen getragen haben.

Manneskraft des jungen Mannes in Form von Anspielungen auf den Einsatz von Kopfstößen des kämpfenden Stieres.

Die Geweihspitzen werden nicht nur als besonderes Zeichen der Männlichkeit angesehen, sondern ebenso auch als Waffe, sei es als Ganzes oder nur als dessen Spitzen und Zacken, die an den Zustand während ihrer Entstehung erinnern. Eine solche Spitze, die auch als „Säbel“ bezeichnet wird, ist besonders auffällig bei drei Objekten der Selkuppen, die im Nationalmuseum von Helsinki aufbewahrt werden (Joki 1978: 383 f.). Aber zwei von diesen Objekten zeigen neben der Spitze auch andere Geweihteile, während das dritte nur eine Spitze aufweist. Obwohl eine solche neben Federn deutlich an einer tuvinischen Kopfbedeckung zu sehen ist, wird sie in ihrer Untersuchung von Djakonova (1978: 332) mit keinem Wort erwähnt. Das Stirnband der Schamanin der Enzen, deren Gewand Prokof'eva im Detail analysiert, trägt eine nach vorne gerichtete Spitze. Für die Autorin ist dies eine metallische Nachbildung der Geweihspitze eines jungen Cerviden, die man mit dem „Säbel“ der Selkuppen-Schamanen vergleichen kann (Prokof'eva 1963:140; 1981:60). Durch die Verwendung von Metall findet sich offensichtlich diese Bedeutung als Waffe bestätigt und wird besonders betont. Jean-Luc Lambert stellt übrigens im Hinblick auf die beiden Kronen des nganasanischen Schamanen Tubiaku Kosterkin eine interessante Rollenverteilung zwischen der Geweihkrone aus Metall und der Geweihkrone mit der „Messerspitze“ fest. Die erste mit dem Geweih ohne „Messer“ ist die bedeutendere. Die zweite, die kein Geweih hat, sondern nur ein nach vorne geneigtes „Messer“ und drei metallische Vogelfiguren auf dem oberen Teil, hatte einen eher unmittelbar praktischen Wert. Der Schamane trug sie, wenn er sich ins Totenreich begab und dort möglicherweise mit Verstorbenen kämpfen musste (Lambert, persönliche Mitteilung).

Ich habe keine Erklärungen für die Bedeutung des „Brustpanzers“ gefunden, den Beffa und Delaby für *arkalan* verwenden (Beffa and Delaby 1999: 76 und 79–82). Dafür wird diese Bedeutung dem Gewand selbst zugesprochen. Es wird bei den Darkhad der Mongolei als *hujag* (Harnisch) bezeichnet und im Burjatischen als *zebseg*, was zugleich „Waffe“ und „Rüstung“ bedeutet. Für die tungusischen Völker ist es nach L. Delaby ebenso „Rüstung“ wie auch „Gewand der Geister“, und zwar jener Geister, deren Aufgabe es ist, den Schamanen zu schützen (Delaby 1976:93, 96 f.).

### Das Schicksal des Cerviden

Es bleibt zu erwähnen, dass jenes Tier, mit dem der Schamane sich während der kamlanie identifiziert, für die sibirischen Völker zugleich auch vorzugsweise als Jagdwild dient. Denn erst eine solche Identifikation während des Rituals ermöglicht es ihm, sich die möglichen wertvollen Eigenschaften dieser Tierart nutzbar zu machen, und zwar insbesondere solcher, die auf dem Gewand nicht sichtbar zum Ausdruck kom-

men. In seinem Auftritt identifiziert sich der Schamane vollständig mit dem großen Cerviden. In alten Beschreibungen wird immer wieder davon berichtet, dass der Schamane am Ende der *kamlanie* zu Boden stürzt und dort – wie in den Quellen vermerkt – leichenblass, bewegungslos und wie ein Toter ausgestreckt liegen bleibt. Offenbar ruft das bei den Teilnehmern Angst hervor, denn aus ihrer Sicht verschlingen die Geister nun sein Fleisch und saugen ihm das Blut aus. In der Regel muss dann ein Gehilfe die Trommel schlagen, um ihn wieder zurückzuholen (Anisimov 1958:209; 1963:103). Tatsächlich fürchtet man, dass er sterben könnte. Die folgende kleine Geschichte ist bezeichnend für eine solche Episode: Anlässlich einer festlichen Abendveranstaltung im Rahmen eines Kolloquiums über koreanische Studien im Victoria and Albert Museum in London im Dezember 1992, bei der auch einzelne Rituale gezeigt wurden, blieb der koreanische Schamanismus-Spezialist Kim Tae-gon am Ende des Tanzes mit geschlossenen Augen wie ein Toter auf dem Rücken ausgestreckt liegen und rief: „Seht zu, dass ich wieder ins Leben zurückkehre!“ Als die *mudang* (Schamanen) und anwesende koreanische Kollegen sich beeilten, ihn wieder aufzurichten, sagte er, dass er damit die sibirische Tradition darstellen wollte.

Aus unserer Kenntnis von Austauschbeziehungen lässt sich aus der Übereinkunft mit den als Nahrung dienenden Tierarten die vielfach belegte Vorstellung ableiten, dass die Tiergeister früher oder später auch die Menschen verschlingen (Hamayon 1990a: 541–601). Das verdeutlicht die Beziehung zwischen dem Tragen von Geweihspitzen und jenem rituellen Moment, bei dem der Schamane am Ende der *kamlanie* auf dem Boden liegt, um sich den Geistern hinzugeben. Diese beiden Elemente fehlen bei heutigen „wiederbelebten“ schamanischen Handlungen.<sup>32</sup> Man könnte deren Wegfall mit dem Rückgang der Jagd und einer geringeren Wertschätzung der damit verbundenen traditionellen Lebensweise erklären.

### **Anstelle einer Schlussbemerkung: Die „Harmonie mit der Natur“**

Im post-sowjetischen Sibirien dient die Jagd bei den dort lebenden indigenen Völkern angesichts der Modernisierung – vor allem nach Einführung der Marktwirtschaft – nur noch wenigen Menschen als Lebensgrundlage. Die meisten leben in den Städten und Dörfern von anderen Tätigkeiten. Aber abgesehen davon, ob als ganzes Volk, Städter oder Nomade empfinden sie sich immer noch als „Kinder der

---

32 Ich danke Alexandra Lavrillier und Laetitia Merli, die mir allesamt bestätigt haben, dass sie während ihrer letzten Aufenthalte bei den Evenken und in der Mongolei niemals Schamanen gesehen haben, die sich am Ende des Rituals ausgestreckt auf den Boden geworfen haben. Selbst bei den Oročen-Evenken in der Region der Stanovoj-Berge, die für ihre Geweihkronen bekannt sind (Lot-Falck 1977, Mazin 1984), trägt der einzige Schamane, der heute noch in der Taiga von der Jagd und der Rentierhaltung lebt und auf traditionelle Weise Rituale ausführt, keine Geweihkrone mehr (Information von Alexandra Lavrillier).

Natur“. Die „Harmonie mit der Natur“, was die schamanische Philosophie zusammenfassen mag, wird von ihnen in Anspruch genommen und steht im Mittelpunkt ihrer Identitätsbekundungen. Aber die Vorstellung, die sie von der „Natur“ haben, ist nicht mehr die eines Jägers, der in ihr lebt, ein Teil von ihr ist und ihre Gesetze befolgt. Dazu gehört vor allem auch jener Grundsatz, wonach jedes Wesen seinen Beitrag zum Leben überhaupt dadurch leistet, dass es irgendwann Nahrung für andere wird.<sup>33</sup> Ein damit verbundenes ökologisches Denken macht die Begrenztheit der natürlichen Ressourcen bewusst und ruft dazu auf, diese zu schützen.

Dass die Ausübung schamanischer Handlungen unter dem Sowjetregime lange Zeit unterbrochen war, gibt jetzt denen, die sich für eine Laufbahn als Schamane interessieren, die Möglichkeit, diese Praktiken in einem anderen Rahmen wieder neu zu „erfinden“. Für die meisten von ihnen hatte es allerdings keine direkte Vermittlung jener Kenntnisse mehr gegeben. Aber wenn man eine Verbindung mit dem Vergangenen herstellen will, ist es unerlässlich, dass man sich mit der Tradition beschäftigt und sich dadurch einen Anspruch auf die Bezeichnung eines Schamanen erwirbt. Diese neuen Schamanen lassen sich von den ethnografischen Beschreibungen gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts anregen, ebenso wie durch die in Museen ausgestellten Objekte aus jener Zeit, um ihre Handlungen, Ansagen und verwendeten Objekte festzulegen, die sie für ihre neuen Rituale verwenden. Wenn sie nicht mehr an jener Szene der *kamlanie*, bei der der Schamane regungslos daliegt, und an der Geweihkrone festhalten, so ist das ihre Entscheidung.<sup>34</sup> Bei dieser Entscheidung hat man meiner Meinung nach ein verändertes Verständnis der Natur und eine andere Einstellung ihr gegenüber zu berücksichtigen. Die symbolische Bedeutung der Geweihkrone im Leben der Jäger passt nicht mehr zu einer modernen Weltsicht, die auf einem neuen Verständnis der „Harmonie mit der Natur“ beruht.

Aber das erklärt noch nicht, warum diese Funktion nicht übernommen werden kann, oder in anderen Worten: warum können echte Geweihspitzen nicht in stilisierter Form dargestellt werden (wie es in den antiken Kulturen des Mittelmeerraums mit den Hörnern geschah, in denen man den Ursprung der Königskronen sieht)? Sicherlich können die oben genannten Bedeutungen der Rentiersymbolik in sibirischen Gemeinschaften nicht voneinander getrennt werden, für die die Jagd noch bis vor kurzem eine wichtige Lebensgrundlage war. Indem der Schamane seinen Kopf

33 Diese Vorstellung ist nicht allein auf die Jagd beschränkt. Sie besteht auch bei Völkern weiter, die wie die Burjaten und Tungusen Viehzucht betreiben. Ihre Schamanen haben Geweihkronen bis zur Zeit der sowjetischen Unterdrückung getragen. Die Viehzucht ermöglicht es ihnen auch, den Geistern Haustiere zu opfern, die aus den Seelen ihrer eigenen Verstorbenen hervorgegangen sind.

34 Sicherlich ist es den modernen Schamanen nicht möglich, es genauso wie ihre Vorfahren zu machen. Man muss der Vielschichtigkeit der modernen Lebenssituation Rechnung tragen und sich fragen, ob die noch erhaltenen – wie die mit Geweihspitzen verzierten – Objekte die Rolle eines echten rituellen Werkzeugs erfüllen, oder ob es sich nur noch um äußere Zeichen einer solchen Funktion handelt.

mit – wenn auch nicht mit echten, so aber doch immer mit realistischen – Geweihsitzen bedeckte, hatte er sich mit einem Tier identifiziert, das beispielhaft für seine Manneskraft und seinen kraftvoll zum Ausdruck gebrachten Siegeswillen war. Auf eher unterschwellige Weise und durchaus gegen seinen Willen musste er sich mit einer anderen Wesensart identifizieren, für das diese Tierart ebenso beispielhaft war: seine besondere Bedeutung als Jagdbeute in den Wäldern Sibiriens. Diese schicksalhafte Bestimmung erhält sich latent in den modernen Ritualen, wobei sie zwar in den Hintergrund gedrängt, aber niemals vollständig ausgelöscht werden konnte.

Die Geweihkrone will also zum Ausdruck bringen, dass die Fähigkeit Siege zu erringen zwar Macht schaffen, aber letztlich nicht eine verhängnisvolle drohende Gefahr beseitigen kann. Wenn die Geweihkrone verschwunden ist, liegt es zum einen daran, dass heute die entsprechenden Umstände nicht mehr existieren, an die sie einst gebunden war, und dass sie sich somit heute nicht mehr zu einem passenden Symbol verwandeln lässt. Wenn die Geweihkrone nicht mehr zu einem Symbol der Macht werden konnte, so liegt das daran, dass die Macht des Schamanen nur im Hinblick auf die Natur gesehen wird, aber niemals als Machtfunktion innerhalb der Gemeinschaft verstanden wurde.

## Literatur

- Alekseenko, E. A. 1978. Categories of the Ket Shamans. In *Shamanism in Siberia*, V. Diószegi and M. Hoppál (eds.), 255–264. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Alekseev, Nikolaj A. 1975. *Tradicionnyje religioznye verovanija jakutov v XIX – načale XX v.* Novosibirsk: Nauka (Jakutskij filial Akademii Nauk SSSR).
- Anisimov, Arkadij. F. 1958. *Religija evenkov v istoriko-genetičeskom izučenii i problemy proišoždenija pervobytnych verovanij.* Moskva-Leningrad: izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Anisimov, A. F. 1963. The Shaman's Tent of the Evenks and the Origin of the Shamanistic Rite. In *Studies in Siberian Shamanism*, H. N. Michael (ed.), 84–123. Toronto: University of Toronto Press.
- Anisimov, A. F. 1963. Cosmological Concepts of the People of the North. In *Studies in Siberian Shamanism*, H. N. Michael (ed.), 157–229. Toronto: University of Toronto Press.
- Attias, Jean-Christophe 1995. Moïse cornu? Lectures d'Exode 34, 29–35. *Études mongoles et sibériennes* 26: 123–154.
- Basilov, Vladimir 1984. *Izbranniki duchov.* Moskva: izd. političeskoj literatury.
- 1990. Chosen by the Spirits. In *Shamanism. Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, M. M. Balzer (ed.), 3–48. Armonk, London: M. E. Sharpe.

- Beffa, Marie-Lise / Laurence Delaby 1993. Quand Suslov étudiait les Êvenks dans les années trente. *Études mongoles et sibériennes* 24: 95–137.
- Beffa, Marie-Lise / Laurence Delaby. 1999. *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*. Paris: Publications scientifiques du Muséum. (Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle, tome 181, Ethnologie).
- Between Worlds. Shamanism of the Peoples of Siberia*. 2006. From the Collection of the Russian Museum of Ethnography Sankt-Petersburg. Moscow: Khudozhnik i Kniga.
- Delaby, Laurence 1976. Chamanes toungouses. *Études mongoles et sibériennes* 7.
- Deonna, W 1926. Du divin au grotesque, Cernunnos et le cocu. *Revue Ethnographie et Traditions populaires*: 32–33.
- Diószegi, Vilmos 1952. K voprosu o bor'be šamanov v obraze životnych. *Acta Orientalia* 2/2-3: 303–316.
- Djakonova, Vera P. 1978. The Vestments and Paraphernalia of a Tuva Shamaness. In *Shamanism in Siberia*, V. Diószegi and M. Hoppál (eds.), 325–339. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Dolgich, V.O. 1978. Nganasan Shaman Drums and Costumes. In *Shamanism in Siberia*, V. Diószegi and M. Hoppál (eds.), 341–351. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Elworthy, Frederick Thomas 1900. *Horns of Honour and Other Studies in the By-Ways of Archaeology*. London, John Murray.
- Forman, Werner und Bjamba Rintschen 1967. *Lamaistische Tanzmasken*. Leipzig: Koehler & Amelang.
- Gandilhon, René 1984. Symbolique du cerf. Les deux cerfs de Reims. *Mémoires de la société d'agriculture, commerce, sciences et arts de la Marne*: 17–46.
- Gračeva, G. N. 1978. A Nganasan Shaman Costume. In *Shamanism in Siberia*, V. Diószegi and Mihály Hoppál (eds.), 315–323. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hamayon, Roberte 1990a. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- 1990b. Rites de mariage bouriates. *Études mongoles et sibériennes* 21: 59–83.
- Hatto, Arthur 1985. Shamanism in the Yakut epic trilogy „Xan Xargistai“. *Ural-altaische Jahrbücher* 5: 146–167. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Helimski, Eugène A. / Nadežda T. Kosterkina 2003. Petites séances d'un grand chaman nganasan. In *Chamanismes*, R. Hamayon (ed.), 57–77. Paris: PUF Quadrige/Revue Diogène.
- Hoppál, Mihály 1994. *Schamanen und Schamanismus*. Augsburg: Pattloch.
- 2004. Cosmic Symbolism in Siberian Shamanhood. In *Critical Concepts in Sociology. Shamanism*, A. Znamenski (ed.), vol. III: 177–192. London: Routledge.
- 2005. *Sámánok euráziában*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Howard, Keith (ed.) 1998. *Korean Shamanism. Revivals, survivals, and change*. Seoul: The Royal Asiatic Society, Korea Branch.

- Jacobson-Tepfer, Esther 2004. Deer imagery and shamanism (Siberia). In *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, M. N. Walter and E. J. Neumann Fridman (eds.), vol. II, 547–551. Santa Barbara, Denver, London: ABC Clío.
- Johansen, Ulla 2001. Shamanism and Neoshamanism: what is the difference? In *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, H.-P. Francfort and R. Hamayon, with the collaboration of Paul G. Bahn (eds.), 297–303. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Joki, A. J. 1978. Notes on Selkup Shamanism. In *Shamanism in Siberia*, V. Diószegi and M. Hoppál (eds.), 373–386. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Lambert, Jean-Luc 2002-2003. Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganasane (Arctique sibérien). *Études mongoles et sibériennes* 33–34.
- Lessing, F. 1935. *Mongolen. Hirten, Priester und Dämonen*. Berlin: Klinkhardt & Biermann.
- Lot-Falck, Éveline 1977. Le costume de chamane toungouse du Musée de l'Homme. *Études mongoles et sibériennes* 8: 19–71.
- Mazin, Anatolij I. 1984. *Tradicionnye verovanijai obrjady evenkov-orochonov (konec XIX-načalo XX v.)*. Novosibirsk: Nauka (Sibirskoe otdelenie Akademii Nauk SSSR).
- Mellinkoff, Ruth 1970. *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Muchembled, Robert 2002. *Diable!* Paris: Seuil/Arte.
- Pitt-Rivers, Julian 1990. La maladie de l'honneur. In *L'Honneur. Image de soi ou don de soi: un idéal équivoque*, Marie Gautheron (ed.), 20–36. Paris: Autrement.
- Prokof'eva, E. D. 1963. The Costume of an Enets Shaman. In *Studies in Siberian Shamanism*, H. N. Michael (ed.), 124–156. Toronto: University of Toronto Press.
- 1971. Šamanskije kostjumi narodov Sibiri. In *Religioznye predstavlenija i obrjady narodov Sibiri v XIX-načale XX veka*, Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii 27, L. P. Potapov, S. V. Ivanov (red.), 5–100.
- 1981. Materialy po šamanstvu sel'kupov. In *Problemy istorii obščestvennogo soznanija aborigenov Sibiri*, I. S. Vdovin (red.), 42–68. Leningrad: Nauka.
- Sieroszewski, Wenceslas 1902. Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes. Actes du premier congrès d'histoire des religions. *Revue de l'Histoire des Religions* XLVI: 204–233, 299–338. Paris.
- Stépanoff, Charles 2005. Le costume chamanique et ses énigmes. *Chamanismes, Religions et histoire* 5: 42–47.
- Süring, M. 1984. The Horn motifs of the Bible and the Ancient Near East. *Andrews University Seminary Studies* 22: 327–340.
- Witsen, Nicolaas 1705. *Noord en Oost Tartarye*. Amsterdam: Halma
- Žornickaja, M. Ja. 1966. *Narodnye tancy Jakutii*. Moskva: Nauka
- 1978. Dances of Yakut Shamans. In *Shamanism in Siberia*, V. Diószegi and M. Hoppál (eds.), 299–307. Budapest: Akadémiai Kiadó.