

‘ALĪSĪR NAWĀ’Ī IN DEN MÄRCHEN ZENTRALASIATISCHER VÖLKER

Erika Taube

Märchen sind nicht – wie gemeinhin gern angenommen – Zeugnisse purer Phantasie. Sie wirken nur so aus einer relativ jungen Perspektive. Märchen spiegeln vieles wider, was für die Menschen früherer oder späterer Zeiten Realität war. Im Grimmschen Märchen „Der Froschkönig oder der Eiserne Heinrich“ findet zum Beispiel Erlösung von Verwünschung durch einen Kuß statt, woran man in Deutschland noch im 19. Jahrhundert hier und da glaubte. In traditionellen Kulturen – zum Beispiel im Rahmen nomadischer Lebensweise in Zentralasien, aber nicht nur da – ist manches im Leben beobachtbar, was die Märchen bewahren.¹ Bei uns in Mitteleuropa finden sich solche Reminiszenzen alter Glaubensvorstellungen noch in dem, was sich nach und trotz der Christianisierung in den Resten jenes vorherigen „falschen Glaubens“ – im Aberglauben – erhalten hat.

Märchen sind Zeugnisse früher, gewissermaßen allgemeiner Realitäten, die nicht nur für einen konkreten Zeitpunkt gültig sind,

¹ Noch in nicht allzu ferner Vergangenheit (Ende des 19. Jh.) scheint es in zentralasiatischen Gebieten Altenaussetzung/Altentötung gegeben zu haben (vgl. Kisljakov S. 71), um deren Abschaffung sich Märchen nicht nur aus dieser Region ranken (siehe Taube, E.: Altentötung in den Märchen zentralasiatischer Völker. In: Heindrichs, Ursula und Heinz-Albert [Hrsg.]: *Alter und Weisheit im Märchen. Forschungsberichte aus der Welt der Märchen*. München 2000, S. 224–239). Das Verlöbnis im Säuglingsalter – als Motiv zu Beginn mancher Märchen wesentlich für den weiteren Verlauf (bei altaischen Tuwinern verbunden mit Windeltausch) – erwähnt S. M. Abramzon als ethnographisches Faktum bei Kirgisen und anderen zentralasiatischen Völkern (in: *Kirgizy i ich ètnogenetičeskie i istoriko-kul’turnye svjazi*, Leningrad 1971, S. 223f.; siehe auch Taube, E.: Zum Quellenwert mündlicher Überlieferungen schriftloser Völker Zentralasiens, In: *Zentralasiatische Studien* 29, 1999. S. 143–153, spez. S. 145f.

die nicht gebunden sind an konkrete Orte, an eine eng begrenzte Gruppe von Menschen, eine lokal oder ethnisch bestimmte Gemeinschaft. Für solcher Art begrenzte Überlieferungen verwenden wir im Deutschen den Begriff „Sage“, in der englischsprachigen Sphäre das Wort *legend*. Ihr Verbreitungsgebiet ist lokal oder regional in der gewachsenen mündlichen Tradition deutlich eingegrenzt – wenn auch Sagen heute dank gedruckter Sammlungen überall gelesen werden. Die Entstehung des im allgemeinen prosaischen, schlicht berichtenden Textes und seine Wirkung auf die Zuhörer hängen sehr stark mit der unmittelbaren Kenntnis des zentralen Gegenstands – zum Beispiel spezifischer örtlicher Gegebenheiten oder Geschehnisse – zusammen.

Reale und historische Persönlichkeiten begegnen uns außer in Sagen auch in Texten, die den Märchen zuzuordnen sind. Denn sie haben nicht den eher berichtenden Charakter der Sage, sondern erzählen poetisch nach Art der Märchen. In Märchenausgaben findet man diese – vor allem, wenn sich mehrere Erzählstoffe mit einer bestimmten Gestalt verbinden – als Textgruppe oft gegen Ende der Sammlung in einem Block neben den Schwankmärchen. Die zentrale Gestalt kann Gottvater sein – für den Gläubigen ist er eine Realität – oder Christus und biblische Gestalten (Adam und Eva, Maria), es können Heilige im Mittelpunkt stehen, historische Kaiser und Könige, wie Friedrich II. von Preußen (*der Alte Fritz*),² der ungarische König Mátyás (Matthias Corvinus),³ Peter der Große oder der österreichische Kaiser Joseph II., die nicht nur in das eigene nationale Märchengut, sondern auch in das anderer Völker ihres Reiches eingegangen sind;⁴ letzterer zum Beispiel als beliebte Figur tschechischer Märchen.⁵ Alexander dem Großen begegnen wir – meist als *Iskander* – öfter bei Völkern Zentralasiens, wozu Nizamis

² *Enzyklopädie des Märchens*, hrsg. von Kurt Ranke u. a. Berlin – New York 1977ff., Bd. 1. s. v. Alter Fritz.

³ Ortutay Nr. 43–51 und zugehörige Anmerkungen S. 556ff.; vgl. auch *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 9, s. v. Matthias Corvinus.

⁴ Pomeranceva Nr. 63; Barannikova, E. V.: *Burjatskie narodnye skazki*. Ulan-Ude 1981, Nr. 84 und S. 441 f.

⁵ Siehe Jech, Jaromir: *Tschechische Volksmärchen*. Berlin 1961, S. 532, 584 Anm. 52, S. 587f.

Iskander-name wesentlich beigetragen haben dürfte.⁶ Häufig tritt er im Märchen als „Der gehörnte Chaan“ auf, das heißt in Varianten von AaTh 782 „Die Eselsohren“,⁷ ein dem Midas-Mythos zugehöriger Stoff, sowie im Märchen von der Abschaffung des Brauches der Altentötung, die die tadschikische Tradition ihm zuschreibt.⁸

Aber selbst historische Gestalten aus jüngerer und jüngster Zeit können im Mittelpunkt solcher Märchen stehen – wie Lajos Kossuth, der Führer des Freiheitskampfes der Ungarn 1848,⁹ auf den die Volksüberlieferung im Märchen, aber auch im Sprichwort vielfach Eigenschaften des Königs Mátyas und um diesen sich rankende Episoden überträgt, oder etwa – in der belorussischen Erzähltradition – Partisanen des 2. Weltkriegs, von denen einer durch das Wunderpferd *Poryv* gerettet wird.¹⁰

Auf Weisheit beruhende Großherzigkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit sind charakteristische Eigenschaften, die zentrale Figuren solcher Überlieferungen, vor allem der älteren, gemeinsam haben und die sie auszeichnen. Dazu kommen häufig das Motiv der Begegnung derselben mit einfachen Menschen – hart arbeitenden, armen, in Not und Bedrängnis geratenen – und das Motiv der Hilfeleistung für sie oder gar das von deren Errettung vor Erniedrigung, Strafe und Schlimmerem. Je bedeutsamer – auch über den engeren Rahmen hinaus – ein Mensch und je vielfältiger sein Wirken waren, desto weiter reicht die an ihn gebundene *lore*.

Uns geht es hier um Mīr ʿAlīšīr Nawāʿī, der, im 15. Jh. lebend, als historischer Repräsentant aus dem westlichen Zentralasien in den

⁶ *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 1, s. v. Alexander der Große.

⁷ „Der Chaan mit den Eselsohren“ (Lörincz, László: *Mongolische Märchentypen*. Budapest 1979, Nr. 227; siehe weiter usbek.: Laude-Cirtautas, I.: *Märchen der Usbeken. Samarkand, Bucharā, Taschkent*. – Köln 1984. Nr. 33; Afzalov S. 206f. (*Šoḥli Iskandarbeky*); kasach.: Sidel'nikov. V. M.: *Kazachskie skazki*. Tom 2. Alma-Ata 1962, S. 35; Jungbauer, Gustav: *Märchen aus Turkestan und Tibet*. Jena 1923, Nr. 19; tuwin.: Izyneeva, M. A.: *Tuvinskie narodnye skazki*. Kyzyl 1958, S. 112ff.; turkmen.: Hoerhuster. Jan, G. [Hrsg.]: *Märchen von der Seidenstraße*. München 1951, Nr. 40.

⁸ Kisljakov S. 74.

⁹ Vergleiche Ortutay Nr. 52.

¹⁰ Barag, L. G.: *Belorussische Volksmärchen*. Berlin 1966, Nr. 119–122.

Kreis der genannten weisen Wohltätergestalten der Volksüberlieferung gehört.¹¹ Diese dürfte sich in seiner Heimat über ein halbes Jahrtausend erstrecken, da sich die mündliche Tradierung – wie das genannte belorussische Beispiel aus dem 2. Weltkrieg zeigt – sehr schnell herausragender und mit dem Volke empfindender Gestalten annehmen kann. In den Märchen und anekdotischen Überlieferungen, die sich um Nawāʿī ranken, ob er nun im Mittelpunkt steht oder nur eine Nebenrolle spielt, finden und verbinden sich all die genannten genretypischen Eigenschaften und Motive. Sie sind charakteristisch für jene Gruppe von Märchen, für die es den Begriff „historische Märchen“ gibt,¹² den ich bedingt für verwendbar halte für Texte wie jene, um die es hier geht. Bedingt – da es sich zum Teil um Stoffe handelt, in denen zentrale Figuren austauschbar sind. Dadurch verändert sich oft der Charakter eines Märchens, etwa vom Alltagsmärchen zum Zaubermärchen. So kann eine Rolle, die ʿAlīšīr Nawāʿī in einem Märchen spielt, in Varianten desselben, insbesondere bei anderen Völkern, auch von einem guten Herrscher, einem wohltätigen übernatürlichen Alten oder auch – in einem anderen geistigen Umfeld – von Gottvater oder Christus übernommen sein. Im Russischen kommt auch der Begriff *skazki-byli* vor¹³ (etwa „Märchen von Geschehenem“), die – auf die usbekische Folklore bezogen – auch von historischen Herrschern erzählen, die in schlechter Erinnerung geblieben sind (wie zum Beispiel Chan Nasrullo Mangyt), vor allem aber von ʿAlīšīr Nawāʿī, den, wie es bei Braginskij heißt, „von der Aureole der Liebe des Volkes umgebenen“.¹⁴

Ich hatte den Titel meines Beitrags in raschem Entschluß formuliert, da mir ab und zu Überlieferungen um Nawāʿī in Märchensammlungen begegnet waren. Es gibt über ihn allerdings auch eine ganze Anzahl von sehr kurzen Texten, die eher in den

¹¹ Zum Thema verweisen möchte ich auf T. Mirzaev und M. Žūraev: Ališer Navoiy haqidagi chalq rivojatlari va ularning manbalari. In: *Obščestvennye nauki v Uzʹbekistane* 1991/8. S. 34–41. – Ich lege diesem Beitrag die Literatur und Nachschlagewerke zugrunde, die mir hier zur Hand sind.

¹² Pomeranceva S. 612f.

¹³ Braginskij S. 122.

¹⁴ Braginskij S. 123.

Bereich der Anekdote gehören und eine knapp dargestellte Situation oder eine Konstellation von Absichten sowie die treffende göltige Reaktion °Ališīrs darauf zum Inhalt haben. Von den Schwankmärchen unterscheiden sie sich im wesentlichen durch eine nicht erheiternde, sondern ernste, nachdenklich stimmende Pointe. Manche dienen dazu, eine bestimmte sprichwörtliche Wendung zu illustrieren und mit dieser gleichsam einen Schlußpunkt unter das Geschichtchen zu setzen. Wieder andere veranschaulichen an Hand solcher Texte besondere Eigenschaften Nawāʿī – Bescheidenheit, Ehrfurcht gegenüber dem Lehrer, Scharfsinn, schnelle Auffassungsgabe und andere. Texte dieser Art enthält der dritte, sich auf eine Sammlung des Historikers Chondamir stützende Teil eines Büchleins mit Volkerzählungen um Nawāʿī, 1991 unter dem Titel *Ėl desa Navojni* in Taschkent erschienen.¹⁵ Vor allem aber bietet diese Ausgabe weitere 54 Nawāʿī-Geschichten aus der usbekischen und 10 – in usbekischer Übersetzung – aus der turkmenischen Volksüberlieferung. Hier sind im usbekischen Material die längeren märchenhaften Texte gegenüber den anekdotenartigen deutlich in der Minderzahl, während der turkmenische Teil fast nur relativ lange Märchen enthält. Aber selbst die eine Ausnahme mit dem Titel „Kann man auch aus Stein einen *telpak* nähen?“ (S. 114: *Tošdan ham telpak tikib būladimi?*) ist die Variante eines Motivkomplexes aus dem weltweit verbreiteten Märchen „Das kluge Mädchen“ (AaTh 875). Und schließlich: In den anekdotenartigen Geschichten der usbekischen Tradition in dieser Ausgabe ist es häufig der Dichter, von dem die Volksüberlieferung erzählt, zum Beispiel davon, wie es zu dem Dichternamen Nawāʿī kam („°Ališīr und die Nachtigall“, *Ališīr bilan bulbul*, S. 4) oder wie °Ališīr dem Husayn Bayqara in Versen verhüllt dessen Unrecht vorstellt und ihn zur Einsicht bringt, so daß dieser ihn – kein seltener Schluß – um Verzeihung bittet und den Freund in die Arme schließt („Durch deine Straße ging Nawāʿī“, *Navojj ũtdi kūcangdan*, S. 8ff.). Auch sind in den usbekischen Nawāʿī-Geschichten sehr viel häufiger Verse einbezogen – die einen andere nach sich ziehend, oft herausfordernd –, während das in der turkmenischen Tradition seltener vorzukommen scheint. Hier ist es auch eher der Würdenträger, der redliche und gerechte Mensch °Ališīr, dessen das Volk in seinen Erzählungen gedenkt.

¹⁵ Dankbar bin ich Sigrid Kleinmichel, die mich auf diese Ausgabe aufmerksam machte und sie mir zur Verfügung stellte.

Ist es die breitere Kreise erfassende, auf Schriftlichkeit beruhende Bildung im stärker durch Seßhaftigkeit geprägten usbekischen Milieu, die diese Unterschiede begründet? Spielen hier eher schriftliche Quellen für einzelne Nawāʿī-Stoffe der mündlichen Tradition eine Rolle? Ist der Rezipientenkreis der Nawāʿī -Anekdoten zunächst eher in gebildeten Schichten zu suchen?

In jenen Überlieferungen, die den Märchen zugeordnet werden können, stimmen usbekische und turkmenische Traditionen jedoch überein – ʿAlīšīr Nawāʿī als die gute und hilfreiche Gestalt, die mit ihrem scharfen Blick, ihrem Gerechtigkeitssinn und ihrem Mitgefühl für die Benachteiligten eintritt, Hochmut und Überheblichkeit ad absurdum führt, dabei auch vor Hochgestellten nicht ängstlich buckelt, und Habgier entlarvt und in die Schranken weist. Bei den Usbeken ist sein Partner, im Rang nur höherstehend, der historische Sultan Husayn Bayqara. Bei den Turkmenen erscheint er als Sultan Sojun/Sujun.

Unter den mir zugänglichen Nawāʿī-Märchen aus Usbekistan und Turkmenien (hier tritt Nawāʿī unter dem volkstümlichen Namen *Mir Ali* auf)¹⁶ finden sich einige als nationale Varianten in beiden Verbreitungsgebieten, zum Beispiel „Nawāʿī und der Hirt“ (*Navoiʻ bilan ʻġpon*), „Der Sultan/Podscho und die 40 Wesire“ (*Podšo bilan qirq vazir*) mit der Erweiterung „Was ist am süßesten?“. In allen diesen Varianten geht es um verschiedenerlei Verleumdungen Nawāʿīs durch Neider, die aber dem dank seiner Redlichkeit und Klugheit Unantastbaren endgültig doch nichts anhaben können. Beim ersten der beiden Märchentypen („Nawāʿī und der Hirt“) bietet die usbekische Version eine schöne Vorgeschichte: Der mittellose ʿAlīšīr Nawāʿī begegnet auf seinem Weg nach Samarkand einem Hirten, der – als er ihn erkennt – ihm 200 ihm einst von Nawāʿīs Vater zur Betreuung anvertraute und inzwischen um 500 vermehrte Schafe übergibt – alles andere, was der Vater hinterlassen hatte, war geplündert worden. ʿAlīšīr Nawāʿī nimmt jedoch nur die 500 Schafe an und schenkt die anfänglichen 200 dem Hirten für seine Treue und Redlichkeit. In der turkmenischen Version leiht er sie sich einfach. Nun fährt die Überlieferung übereinstimmend fort: Nawāʿī verkauft diese Schafe, stundet aber den Käufern den Preis dafür bis zum Tode des Herrschers – und beweist dann dem darob Erzürnten, daß er

¹⁶ Erberg S. 135.

damit nicht dessen baldigen Tod herbeigewünscht, sondern bewirkt hat, daß nun nicht nur er selbst, sondern viele um ein langes Leben für ihn beten.¹⁷

Einige andere Märchen scheinen sich in nur jeweils einer der beiden nationalen Traditionen zu finden. Bei den Usbeken gehören dazu die Märchen „Gül“ (*Gul*, auch: „Alißer und Gül“) und eine kurze Variante „Nawāʿī und sein geliebtes Mädchen“ (*Navoiy va uning sevgan qizi*),¹⁸ ferner „Nawāʿī und der Tagelöhner“ (*Navoiy bilan mardikor*), „Nawāʿī und der Sohn des Schuhmachers“ (*Navoiy bilan jamoqčining ŷyli*), „Zijod botir“. In den beiden zuletzt genannten tritt Nawāʿī erst in der zweiten Hälfte der Geschichte in Erscheinung. Beide Male könnte er den anonymen guten Wesir einer älteren Märchentradition ersetzt haben, der Bedrängten – hier in jedem Falle Liebenden – beisteht und ihnen schließlich zu ihrem Glück verhilft. – Sehr anrührend erzählt das Märchen „Nawāʿī und der Tagelöhner“,¹⁹ wie Nawāʿī einem rechtschaffenen, seinen Mitmenschen beistehenden Burschen Ehre erweist, indem er ihn stets als Erster grüßt. Als jener, sich der Ehre würdig zu erweisen, in die Moschee zu gehen beginnt und sein arbeitsreiches Leben aufgibt, beachtet ihn Nawāʿī nicht mehr und führt ihn dadurch zu seinem früheren tätigen Leben zurück.

In der turkmenischen Überlieferung läßt Mir Ali den Herrscher einmal mittels Kleidertausch die Not seines Volkes selbst erfahren; ein anderes Mal bewirkt er das durch seinen letzten Wunsch noch über seinen Tod hinaus.²⁰ Hier besteht ein direkter Zusammenhang mit jenem in orientalischen Märchen beliebten Motiv, wo sich ein Herrscher in ärmlicher Verkleidung unter sein Volk begibt. Bei Usbeken findet es sich in dem Märchen „Der Gelehrte und der Podscho“, hier allerdings nicht durch Nawāʿī veranlaßt, sondern durch einen weisen Gelehrten „namens Abu Abdulloji pojanda“, der

¹⁷ Ševerdin 1963, S. 428f.; Erberg S. 135f. (turkmen.).

¹⁸ Ševerdin 1963, S. 431ff.; Afzalov S. 246f.; Žūraev S. 12f.; Usbekische Voksmärchen S. 54ff.

¹⁹ Ševerdin 1963, S. 423f.; siehe auch Juldaš Parda: Alischer Nawoi – Dichter, Wesir, Mensch. In *Vostok* 1/2001, S. 103. Sp. 3f.

²⁰ Erberg S. I39f. und 142f.

„in Buchara zur Zeit der Herrschaft des Abdulasis Chon lebte...“²¹ – ein Beispiel für die Austauschbarkeit tragender Gestalten in unterschiedlichen Traditionen.

Es gibt auch Varianten des bekannten Märchens „Vom klugen Mädchen“ (AaTh 875), in denen Nawāʿī, quasi in die Rolle des klugen Mädchens schlüpfend, den unsinnigen Überlegungen oder Forderungen des Herrschers eine entsprechend unsinnige Antwort entgegensetzt, diese also mit dessen eigenen Mitteln ad absurdum führt. Dieser Märchentyp ist in Zentralasien so gut belegt, daß wir wohl mit Sicherheit annehmen dürfen, daß in diesem Fall ein vorhandenes Märchen um eine Variante mit Nawāʿī/Mir Ali als Hauptfigur bereichert wurde, zumal hier zwei der mit dem Märchentyp verbundenen gängigen Motive Vorkommen. So verlangt zum Beispiel Nawāʿī vom Sultan einen Faden aus Asche, um den von ihm geforderten *telpak*, eine warme Mütze, aus Stein nähen zu können,²² und er beweist über einen 10 Meter vom Feuer entfernt stehenden Krug, der nicht zum Kochen kommt, daß ihn ein Hirtenfeuer in weiter Ferne nicht hätte erwärmen können.²³

Welche Aspekte seines Lebens und Wirkens sind es vor allem, die die mündliche Tradition aufgreift? Folgt man in groben Zügen Nawāʿīs Lebenslauf,²⁴ so stellen sich deutliche Bezüge der Volksüberlieferung zu seinem Leben und Wirken dar. Zunächst werden oft konkrete Orte genannt, was aber einer durchaus allgemeinen Erscheinung in orientalischen Märchentraditionen entspricht (erinnert sei nur an „1001 Nacht“). Der früh verwaiste Märchenheld ist zwar ein verbreitetes Märchenmotiv, aber hier stimmt die Aussage des Märchens damit überein, daß Nawāʿī mit 14 Jahren seinen Vater verlor (vergleiche „Nawāʿī und der Schafhirt“).²⁵ Die daraus sich ergebende Notlage (Nawāʿī mußte seine Studien aufgeben) verschärfte sich noch, als Abulkasim Babur starb, nur kurze Zeit nachdem Nawāʿī in dessen Dienst getreten war, besonders

²¹ Taube, J., S. 111ff.

²² Žūraev S. 114.

²³ Erberg S. 136ff.

²⁴ Hierzu stütze ich mich auf Chajitmetov S. 230–245 und Eckmann S. 326ff.

²⁵ Ševerdin 1963. S. 428f.

aber später nach der Ermordung zweier seiner Onkel (Anhänger Husayn Bayqaras) – Nawāʿī selbst hat davon geschrieben, er habe keine Bleibe, nichts, sich zu ernähren – und niemanden, ihm seine Verse darzubringen.²⁶ (Daß Nawāʿī im Märchen nach dem Tode des Vaters gleich nach Samarkand geht, ist eine Verkürzung der historischen Abläufe, die Nawāʿīs Wirken in Samarkand und die für ihn dort gute Zeit hervorhebt.) Die mündliche Überlieferung bewahrt auch die Erinnerung an die gemeinsame Zeit des Lernens mit Husayn Bayqara,²⁷ dem er in Herat wiederbegegnet. Daß dieser ihn 1469 in seinen Dienst stellt und zum obersten Würdenträger macht, reflektieren die Märchen ebenso wie die Tatsache, daß er mit großen Vollmachten ausgestattet wird, um die Erfüllung der Pflichten des Herrschers und Würdenträgers gegenüber den Untergebenen besorgt ist, und auch einen Sondererlaß zur Bestrafung von Machtmißbrauch und Habgier der Würdenträger erwirkt, was zur Bildung einer höfischen Opposition gegen ihn führt. Die Erinnerung daran und an die daraus resultierende zeitweilige Verbannung aus Herat als Statthalter nach Astarābād in Chorasan im Jahr 1487 und seine Rückkehr im darauf folgenden Jahr bewahren Märchen wie „Die 40 Wesire“, „Was ist am süßesten?“, „Wen Nawāʿī nicht liebte“.²⁸ Reminiszenzen an Hilfe, die er einst Anhängern Husayn Bayqaras in Abu Saʿids Gefangenschaft erwies,²⁹ könnte man in jenen Motiven sehen, die erzählen, wie Nawāʿī Gefangenen zu Leben, Freiheit und Recht verhilft (vergleiche zum Beispiel *Zijod botin*).³⁰

Vielfach spiegeln sich in den Märchen seine Reisen, auf denen er sich um die Lage der einfachen Menschen kümmert, ein Ohr für ihre Sorgen hat. Seine Selbstlosigkeit, die ihn von den Erträgen der ihm verliehenen Ländereien nur soviel behalten läßt, wie ein einfacher Mann zum Leben braucht,³¹ steht im Mittelpunkt eines

²⁶ Chajitmetov S. 236.

²⁷ Zum Beispiel „Kopf und Schwert“ (*Boš va qilič*), „Ališer und Gül“.

²⁸ Ševerdin 1963, S. 430; vgl. Eckmann S. 330 und Chajitmetov S. 241.

²⁹ Chajitmetov S. 237.

³⁰ Taube, J., S. 26ff. (nach Ūzbek halq ertaklari, hrsg. von S. Sajdalieva, Taškent 1981); auch in Žūraev S. 35ff.

³¹ Chajitmetov S. 239.

turkmenischen Märchens, in dem es heißt, daß Mir Ali immer einen geflickten *čekmen* (einfaches Gewand der Bauern) trägt, auch bei Hofe, in einer Jurte mit dünn gewordenem Filz lebt, und daß seine Frau von Arbeit für Fremde ganz abgehärmt ist, weil Mir Ali seine Einkünfte für die Armen ausgibt.³² Vielleicht darf hier auch das Märchen „Nawāʿī und der Sohn des Schuhmachers“ genannt werden, in dem Nawāʿī um zweier Liebender willen in die Rechtsprechung eingreift und selbst an Vaters statt um die Tochter eines Baj für den armen Burschen wirbt. Selbst an Nawāʿīs Gepflogenheit, nach den Staatsgeschäften nachts zu arbeiten, wird im Märchen *Zijod botir* erinnert.³³

Es ist offensichtlich, daß die Volksüberlieferung an den realen ʿAlīšīr Nawāʿī, an sein Leben und Wirken, an geschichtliche Tatsachen anknüpft. Wenn ihm eine bis in den Tod ihm treue Geliebte oder eine unermüdlich arbeitende Frau zugesellt wird und eine Jurte als Heimstatt, so ist dies wohl kaum als idealisierende Verfälschung zu verstehen, sondern eher als ein Ausdruck dessen, was man ihm wünschte, ein Ausdruck von Nähe, aus der heraus er unbewußt in die Normalität des Alltags einfacher Leute versetzt wird, in ein für sie vollständiges Leben. Es ergeben sich aber noch weitere Fragen zum Thema:

Lassen sich literarische Quellen ermitteln oder nachweisen, und welche sind es? Welche Beziehungen bestehen zwischen den gelegentlich reichlich einbezogenen Versen zu Dichtungen Nawāʿīs?

Wie steht es um mögliche Neuschöpfungen bzw. Umgestaltungen bereits tradierten Stoffe? In welche traditionelle (das heißt schon vorhandene) Märchen und Märchenmotive wurde ʿAlīšīr Nawāʿī im lebendigen Überlieferungsprozeß einbezogen? (Als sicheres Beispiel nannte ich das Märchen vom klugen Mädchen.) Und: Haben zunächst an ʿAlīšīr Nawāʿī gebundene Stoffe im Überlieferungsprozeß, etwa mit der Aufnahme ins Märchengut benachbarter Völker, den Bezug auf Nawāʿī verloren und sich verselbständigt?

Ich habe mich mit diesem Beitrag auf ein Thema eingelassen, zu dessen Bearbeitung mir viele Voraussetzungen fehlen. Allerdings hätten die aufgeworfenen Fragen auch bei besseren Voraussetzungen

³² Erberg S. 138ff.

³³ Taube, J., S. 36; vgl. Chajitmetov S. 240.

im Rahmen eines kurzen Beitrags nicht erörtert werden können. Es wäre zu wünschen, wenn ein in der Region mit ihrer Geschichte und Kultur besser Bewandelter angeregt würde, den aufgeworfenen Fragen im Rahmen einer größeren Arbeit nachzugehen, weil die Gestalt ʿAlīšīr Nawāʿīs in den Märgen des westlichen Zentralasien im internationalen Rahmen der Wohltätergeschichten oder der „historischen Märgen“ von besonderem Interesse ist. Denn er war kein Herrscher oder Kämpfer mit der Waffe, sondern ein Mann des Geistes, ein der Gerechtigkeit verpflichteter Würdenträger, und ein Dichter, der nur ein einziges Lobgedicht auf einen Herrscher schrieb und der als persönliches Bekenntnis formulierte: „Soweit wie möglich habe ich mich bemüht, das Schwert der Unterdrückung zu zerbrechen und mit heilkräftiger Salbe die Wunden der Geknechteten zu heilen.“³⁴ – Vor allem war er ein Mensch, der Tugenden, denen er einen hohen Wert beimaß, wie Bescheidenheit und Genügsamkeit, Großmut und Freigebigkeit, Geradheit und Treue (sie bewährte sich nicht zuletzt in der Aufrichtigkeit gegenüber dem Herrscherfreund), und die er in seinem wohl bedeutendsten Werk „Hamsa“ (Pentalogie) behandelte, auch gelebt – vorgelebt hat. Das ist ein unabhängig von den gesellschaftlichen Systemen bis heute seltenes, gedenkenswertes Phänomen, und dies dürfte auch der Grund dafür sein, daß die Nawāʿī-Überlieferungen in der mündlichen Tradition nicht mit der Zeit in Vergessenheit gerieten. Das einfache Volk erwies Nawāʿī seine Dankbarkeit mit lebendiger guter Erinnerung durch das, was es von ihm erzählt. Daß es dabei aus seinem Verlangen nach mehr Gerechtigkeit, mehr Mitmenschlichkeit heraus auch überhöhen mag oder idealisiert, ist ein allgemeines Charakteristikum derartiger Überlieferungen und entwertet sie nicht. Denn wenn diese auch, wie anfangs angedeutet, vielerorts anzutreffen sind, so ist die Zahl jener historischen Gestalten, die mit ihren Namen aus der ansonsten anonymen mündlichen Tradition herausragen, doch relativ begrenzt. Allein dieser Umstand bekräftigt die außergewöhnliche Rolle dieser Persönlichkeiten. Und es ist eben dieses Besondere an ʿAlīšīr Nawāʿī, die Vielfalt seiner Qualitäten, die auch uns – unter verschiedensten Blickwinkeln und auf unsere Weise – seiner ehrend gedenken läßt.

Literatur

³⁴ Deutsch nach der russischen Übersetzung in Chajitmetov S. 239.

- Afzalov, M. I. et al.: *Ўзбек ҳалқ ertaklari*. Ikki žildlik. I žild, Toškent 1995.
- Benzing, Johannes: Usbekische und neu-ugurische Literatur, und: Die türkmenische Literatur. In: *Philologiae Turcicae Fundamenta* Bd. 2, hrsg. von Pertev Naili Boratav et al., Wiesbaden 1964, S. 700-720 und 721-741.
- Braginskij, I. S.: Uzbekskaĵa literatura. In: Bogdanova, M. I. [Hrsg.]: *Istorija literatur narodov Srednej Azii i Kazachstana*. Moskva 1960.
- Chajitmetov, A. Ch., und Z. S. Kedrina: *Istorija uzbekskoj literatury*, tom I, Taškent 1987.
- Eckmann, János: Die tschaghataische Literatur, in: *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Bd. 2, Wiesbaden 1964, S. 304–402 (spez. 326–361: Das Zeitalter Husayn Bāyqarās und Navāʿis).
- Erberg, Oleg: Vierzig Lügen. Übers. aus dem Russ. von Lieselotte Remané, Berlin [1964]. – Titel der Originalausgabe: *Turkmenskie narodnye skazki*.
- Imomov, Komil: *Zumrad va Kimmat*, Toškent 1988. [Ўzbek halq ižodi. Kūp tomlik].
- Kisljakov, N. A.: O drevnem obyčae v fol'klоре tadžikov, in: *Fol'klор i etnografija*, Leningrad 1970, S. 70–82.
- Ortutay, Gyula: *Ungarische Volksmärchen*, Berlin 1961.
- Pomeranceva, Erna: *Russische Volksmärchen*, Berlin 1965.
- Ševerdin, M. I. [Red.]: *Uzbekskie narodnye skazki v dvuch tomach*. II tom. Vtoroe izdanie. Perevod s uzbekskogo, Taškent 1963.
- Ševerdin, M. [Sost.]: *Volšebnyj rubin*. Uzbekskie narodnye skazki. Pereizdanie, Nukus 1980.
- Taube, Jakob [Hrsg.]: *Der halbe Kicherling*. Usbekische Märchen. Aus dem Usbekischen. Auswahl, Übersetzung und Nachwort von J. Taube, Leipzig 1990. = Reclam-Bibliothek Bd. 1339.
- Usbekische Volksmärchen. Aus dem Russischen übersetzt von V. Nowak, Moskau 1981.
- Žūraev, Mamatkul: *Ėl desa Navojni (Hazrat Mir Ališer Navoiĵ haqida rivojatlar)*. Halq rivojatlari, Toškent 1991.