

Cornelius Hasselblatt

Groningen

Gedanken zur finnougri- stischen Literaturwissenschaft anlässlich eines gemeinsamen Motivs (ATU 301) in einem marischen und einem chantischen Roman

Zur Problematik der finnougri- stischen Literaturwissenschaft

Trotz engagierter Fürsprecher wie Péter Domokos (1978, 1980, 1985), Béla Köpeczi (1975) und Kari Sallamaa (1984) hat sich eine finnougri-
stische (finnougrische, finnisch-ugrische) Literaturwissenschaft bislang kaum etabliert, auch wenn dies in jüngeren Darstellungen gelegentlich behauptet wird (Kahrs & Schötschel 2011, 45–48; vgl. hierzu jedoch Hasselblatt 2012). Hierfür gibt es zwei schwerwiegende Gründe beziehungsweise Erklärungen, die andererseits beide sehr simpel sind:

Zum einen ist Literatur als Phänomen schlichtweg anders beschaffen als Sprache, weswegen bei der Betrachtung, Analyse, Erklärung und Vergleichung von Literaturen andere Methoden und Mechanismen angewendet werden als bei Sprachen. Die Methode der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft hat zu dem eindeutigen Ergebnis der finnougri-
stischen Sprachverwandtschaft geführt, die in ernst zu nehmenden Kreisen heute nicht mehr angezweifelt wird. Mit anderen Worten, sie hat ein deutlich abgegrenztes Korpus – eben das der finnougrischen Sprachen – hervorgebracht, von dem klar ist, wer dazu gehört und wer nicht. Würde man eine analoge Methode auf die Betrachtung von Literaturen anwenden – dies wäre dann die Komparatistik –, wäre das Ergebnis aber viel weniger eindeutig, d.h. man bekäme sicher nicht ein Korpus von Literaturen, die alle (und ausschließlich) in einer finnougri-
stischen Sprache geschrieben worden sind.

Zum zweiten hatte sich die seit dem ersten Finnougri-
stik-Kongress (1960) keimende neue Disziplin von Beginn an einer bestimmten Ideologie verschrieben, und damit war sie ein totgeborenes Kind. Und das wiederum aus zwei Gründen: Erstens können Ideologie und Wissenschaft niemals eine fruchtbare

Symbiose eingehen, da sie – wie Religion und Wissenschaft – einander ausschließen. Und zweitens ist die seinerzeit bemühte Ideologie zu allem Überfluss von den meisten Gesellschaften mittlerweile auf den vielzitierten Müllhaufen der Geschichte geworfen worden. Ein dogmatischer Marxismus spielt nur noch in relativ kleinen Kreisen (und einigen letzten Diktaturen der Welt, wozu allerdings auch das bevölkerungsreichste Land der Erde noch zählt) eine Rolle. Wenn man heute mit dem Abstand von einem Viertel- bis einem halben Jahrhundert die vermeintlich grundlegenden und theoriebildenden Arbeiten zu einer finnougriestischen Literaturwissenschaft liest, kann man nur verständnislos mit den Schultern zucken. Zu abstrus ist es, was sich manche Kollegen und Wissenschaftler aus dem einseitigen Blickwinkel des Marxismus da fein säuberlich zurecht gelegt hatten. Und manchmal ist es ganz einfach banal und völlig nichtsagend (vgl. z.B. Nadjarnich 1980). Aber strenggenommen irrte Kari Sallamaa schon 1984, wenn er glaubte, dass der „Sozialismus als Kulturfaktor und der Realismus als Schöpfungsmethode – die sowjetischen finnisch-ugrischen Völker und die Ungarn“ miteinander verbände. (Sallamaa 1984, 131 – ähnlich schon Köpeczi 1975, 219) Vermutlich haben viele Kollegen schon damals gedacht, dass diese verbindende Klammer lediglich dem Wunschenken einer gewissen Ideologie entsprungen ist.

Eine mögliche Lösung

Nun wäre es jedoch falsch, hieraus den Schluss zu ziehen, Literaturwissenschaft und Finnougriestik würden nicht kombinierbar sein. Man muss nur erkennen und anerkennen, was in Anlehnung an Hasso Krull als „Paradox des Finnougriestismus“ bezeichnet werden könnte:

„Das Paradox beginnt damit, dass die wissenschaftlich bewiesene Sprachverwandtschaft zwischen Ungarn und Chanten, Esten und Udmurten oder sogar Finnen und Saamen noch kein Grund zur Annahme einer großen kulturellen Nähe auch auf anderen Ebenen ist – ganz zu schweigen davon, dass eine „finnougriestische Zusammengehörigkeit“ aus sich selbst heraus kulturellen Austausch begünstigen oder politische Solidarität schaffen würde.“ (Krull 2011, 130, estnisches Original: Krull 2010, 34)

Hieraus folgert der estnische Schriftsteller,

„[...] dass der Finnougriestismus eine synthetische Konstruktion wird, die prinzipiell getrennt werden muss von einem Finnougriestismus, der eine auf linguistischer Analyse basierende Rekonstruktion ist. Der eine ist ein Traum, der andere dagegen eine Unumgänglichkeit. Besagten Traum kann man dann als *finnougriestischen Mythos* bezeichnen.“ (ebenda – der deutsche Neologismus *Finnougriestismus* ist hier gewählt als Übersetzung von estn. *soomeugrilus*, entsprechend fin. *suomalais-ugrilaisuus*, CH.)

Sobald man sich dieser grundsätzlichen Andersartigkeit bewusst ist, kann man sich sehr wohl auch aus finnougri­stischem Blickwinkel literaturwissenschaftlichen Fragestellungen zuwenden. Mehr noch – solange sich eine allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft oder auch die Komparatistik wenig bis gar nicht dieser Literaturen annimmt, gehört die Beschäftigung mit ihnen sogar in den Bereich der Finnougri­stik. Man braucht dazu gar keine neue oder eigene Theorie zu entwickeln, sondern kann sich ganz einfach bei Vorhandenem bedienen. Im Grunde genommen stelle bereits Béla Köpeczi (1975, 212) mit seinem Verweis auf die vergleichende Literaturwissenschaft diese simple Überlegung an, nur wurde sie damals unnötigerweise vor den Karren einer bestimmten Ideologie gespannt.

Neben diesem pragmatischen Grund gibt es noch einen zweiten Grund, sich unter einem vergleichenden Aspekt der finnougri­stischen Literaturen anzunehmen, und das ist der vergleichsweise hohe Stellenwert, den die Folklore in diesen Literaturen hat. Hier mag allein schon der Hinweis auf die Position des *Kalevala* in der finnischen und des *Kalevipoeg* in der estnischen Literatur(geschichte) genügen, wenngleich man sich davor hüten muss, dies unbedingt als „spezifisch finnougri­sch“ zu klassifizieren. Dieser hohe Stellenwert der Folklore hat seine Ursache selbstverständlich in der Art und Weise der Genese dieser Literaturen, und eine vergleichbare Genese haben viele andere, nicht finnougri­stische Literaturen. Umgekehrt fehlt der ungarischen Literatur eine direkte Entsprechung zu den genannten ostseefinnischen Epen. Trotzdem ist die Stellung der Folklore ein Ansatzpunkt, nicht zuletzt deswegen, weil die Finnougri­stik in diesem Bereich ja – und das dürfte unstrittig sein – durchaus über eine gewisse Tradition verfügt. Von der Folklore zur Literatur aber ist kein großer Schritt, wie Jean-Luc Moreau (1975, vgl. hierzu Fromm 1980) überzeugend dargelegt hat.

Eine Fallstudie

Ausgehend von diesen Überlegen und unter Berufung auf den finnougri­stischen Mythos von Hasso Krull kann man die Frage stellen, ob eine inhaltliche Parallele in verschiedenen finnougri­stischen literarischen Werken als Beweis für eine Art „literarische Verwandtschaft“ erhalten kann. Denn Krull formulierte am Ende seines Essays, den er als „Thesen zum 101. Jahrestag des Estnischen Nationalmuseums“ verfasst hatte, die folgende Vision:

„Der finnougri­stische Mythos sollte ein echter Mythos sein, der nicht bei der rekonstruierten Sprachverwandtschaft parasitiert, sondern die kosmologische Kraft entfesseln kann, die in der Sprache verborgen ist, der einer Stimme erneut Gehör verschaffen kann, die man mit voller Berechtigung als ‚Stimme der Ahnen‘ bezeichnen kann.“ (Krull 2011, 136; Krull 2010, 39)

Die Frage wäre nun, ob man diese „Stimme der Ahnen“ irgendwo ausfindig machen könnte.

Ausgelöst wurden die folgenden Überlegungen von einer auffälligen inhaltlichen Übereinstimmung zwischen einem marischen und einem chantischen Roman. Wenn wir das folgende Fallbeispiel etwas näher erörtern, werden im übrigen auch gleich einige der Probleme deutlich, mit denen die Literaturwissenschaft innerhalb der Finnougristik sich üblicherweise konfrontiert sieht. Das fängt schon bei der simplen Zuordnung an: Warum werden Sergej Čavajin (1888–1937) und Jeremej Aipin (geb. 1948) überhaupt als finnougriische Schriftsteller bezeichnet? Bei Čavajin, dessen Roman *Elnet* (1936) auf Marisch abgefasst worden ist, war die Sprache natürlich das ausschlaggebende Element. Weil die Sprache finnougriisch ist, nennen wir einen in dieser Sprache geschriebenen Roman ebenfalls finnougriisch. Bei Aipin liegen die Dinge indes anders, denn sein Roman *Gottesmutter auf blutigem Schnee* ist auf Russisch verfasst worden (*Божья Матерь в кровавых снегах*, 2002) und kann nicht auf Basis von sprachlichen Kriterien finnougriisch genannt werden. Er wird dies allein aufgrund der Thematik und der ethnischen Herkunft seines Autors. Denn Aipin versteht sich selbstverständlich als Chante und hat seine ersten Texte Ende der 1960er-Jahre auch auf Chantisch abgefasst. Als er dann aber Anfang der 1970er-Jahre nach Moskau ans Gorki-Institut kam, um sich zum Schriftsteller ausbilden zu lassen, musste er allein schon aus dem Grunde zum Russischen wechseln, weil er seine Texte sonst mit niemandem hätte diskutieren können. Nach dem Abschluss des Studiums war eine Rückkehr zum Chantischen sicherlich illusorisch, ganz abgesehen davon, dass der Autor mit dem Russischen als Transportsprache für sein Anliegen einen ungleich größeren Personenkreis erreichen konnte. Da dieses Anliegen aber in erster Linie das Schicksal seiner chantischen Heimat war, wurde er weiterhin als Autor der Chanten, mithin als chantischer Schriftsteller wahrgenommen.

Dies ist nichts Neues und auch aus anderen Sprachen und Kulturen bekannt. Zur Illustration der Problematik muss es aber erwähnt werden. Zudem ist die Wahrnehmung Aipins als chantischer Schriftsteller möglicherweise beschränkt auf finnougriische oder allenfalls finnougriische Kreise: sein Werk ist mittlerweile (außer in die drei großen finnougriischen Sprachen) ins Deutsche, Englische, Französische und Spanische¹ übersetzt, und in den indoeuropäischen Sprachgebieten wird er vermutlich eher als Autor aus Sibirien oder dem Norden Russlands wahrgenommen und nicht unbedingt als Finnougrier.

1. So ist zumindest im Klappentext von Aipin 1997 zu lesen, es gelang mir jedoch nicht, ein spanisches Exemplar ausfindig zu machen.

Sergej Čavajns *Elnet*

Die beiden hier vorgestellten Romane weisen noch einen anderen fundamen­talen Unterschied auf. Ihre Autoren gehören verschiedenen Generationen an, denn Sergej Čavajn ist 1888 geboren – 60 Jahre vor Aipin. Damit wurde er nicht nur Zeuge und Mitgestalter der Revolutionen im Zarenreich, sondern auch ein Opfer Stalins. 1937 verschwand er von der Bildfläche und jahrzehntelang wusste man nicht einmal sein genaues Todesdatum (er wurde gleich im selben Jahr 1937 hingerichtet). Andererseits wurde er dann seit den 1960er-Jahren sehr schnell kano­nisiert und als Pionier und Begründer der marischen Literatur gefeiert (Vassin 1970, 350); auch andere Darstellungen stellten Čavajn schnell an die Spitze der marischen Literatur. (Mägiste 1965, 50–56; Pusztay 1978, 224.)

Čavajns Roman war von Anfang an als *Bildungsroman* der Mari geplant, wie der Autor 1934 in einer Skizze seines Romans in einer Zeitschrift mitteilte:

„Ich denke an einen großen Roman. Der Arbeitstitel lautet *Der Weg*. Später muss der Name vielleicht geändert werden. Im Roman werde ich den Weg des marischen Volkes von den alten Zeiten bis zur modernen (sozialistischen) Periode darstellen. Er wird drei Teile umfassen [...]“ (zitiert nach dem Vorwort in der hier verwendeten finnischen Übersetzung, Tšavain 2008, 6).

Der Name wurde später tatsächlich in *Elnet*, den Namen eines Flusses in Mari-El, abgeändert, und dreiteilig ist der Roman nicht geworden. Nach dem Erscheinen des ersten Teils (1936) sendete der Autor 1937 den zweiten Teil an den Verlag, wo das Manuskript aber zunächst in der Versenkung verschwand, da der Autor mittlerweile in Ungnade gefallen und alsbald hingerichtet worden war. Über ein Vierteljahrhundert lag das Manuskript in einem Archiv und überdauerte die Zeiten möglicherweise nur dank der Tatsache, dass die russischen Zensoren es nicht lesen konnten. Jemand hatte „abgefasst in einer Zigeunersprache“ auf das Manuskript geschrieben. 1963 wurde es entdeckt, in den darauffolgenden Jahren in der marischen Literaturzeitschrift *Ontšyko* publiziert und 1966 wurden beide Teile, auf Marisch und auf Russisch, noch einmal gemeinsam ediert.

In *Elnet* stehen zwei Hauptpersonen zentral, deren Lebens- und Liebesgeschichten verfolgt werden. Die Handlung, die Anfang des 20. Jahrhunderts zur Zeit der russischen Revolutionen angesiedelt ist, spielt auf dem flachen Lande in Mari El und ist angereichert mit etlichen marischen Märchen und folkloristischen Einsprengseln. Einer der beiden Protagonisten ist ein armer ungebildeter Jäger, der andere ein Dorfschullehrer, der sein Volk bilden will. Beide bekommen Schwierigkeiten mit den Behörden, und in beiden Fällen spielt ihre nationale Zugehörigkeit eine Rolle. Die liegt jedoch nicht in dem Umstand, dass sie Finnougrier sind, sondern in der schlichten Tatsache, dass sie keine Russen sind. Es geht also um den Gegensatz zwischen Kolonialherren und Kolonialisierten, nicht um spezifische Nationalitäten. Das wird deutlich an dem Zusammengehörigkeitsgefühl, das der Jäger mit einem tschuwaschischen Mitgefangenen

erfährt: Sie stammen aus derselben Stadt und sind beide keine Russen, das ist genug, um Solidarität zu empfinden. (Tšavain 2008, 284)

Eine Schwäche des Romans ist der stellenweise platte sozialistische Stil, wobei beispielsweise die Leserschaft direkt angesprochen wird (Tšavain 2008, 68, 182) oder der Autor sich plötzlich mit seinen persönlichen Erinnerungen in die Handlung einmischt (Tšavain 2008, 36, 193), während der Roman an sich vom Standpunkt eines allwissenden Erzählers in der dritten Person geschrieben ist. Schließlich ist die pathetische Hinwendung zu Lenin am Ende des Romans (Tšavain 2008, 297) ein weiteres Kennzeichen für einen vorhersagbaren sozialistischen Realismus (vgl. hierzu Hasselblatt 2003), der freilich nicht überraschen kann, wenn man an den oben zitierten Entwurf des Autors zurückdenkt. Im übrigen waren *Bildungsromane* das bevorzugte Genre des sozialistischen Realismus, weil man so dem Volk den richtigen Weg weisen konnte.

Jeremej Aipins *Gottesmutter auf blutigem Schnee*

Ganz anders ist Aipins Roman, der Anfang des 21. Jahrhunderts entstanden ist und daher keinerlei Berührungspunkte mit irgendeiner Art von sozialistischem Realismus hat. Im Gegenteil, es ist ein Roman, in dem die sozialistische Realität beschrieben und als schlichter Kolonialismus entlarvt wird. Die Handlung des Romans ist in den 1930er-Jahren angesiedelt, als die Sowjetmacht die Fesseln im Norden anzog. Die Folge hiervon war der mittlerweile hinlänglich bekannte Kazym-Krieg in den Jahren 1933–1934, als chantische Kinder zum Schulbesuch an fernen Orten gezwungen wurden, Schamanen Repressalien ausgesetzt wurden und die kollektive Fischerei auf dem heiligen Num-To-See begann (vgl. ausführlich hierzu Leete 1996, 1997, 2002 und 2003). Chantische und nenzische Fischer und Jäger widersetzten sich dieser Kolonialisierung und wurden – erwartungsgemäß, muss man sagen – vernichtend geschlagen. Diese dramatische und traumatische Periode in der chantischen Geschichte ist im kollektiven Gedächtnis der Chanten die ganze Sowjetzeit hindurch bewahrt worden, wenngleich selbstverständlich nicht viel darüber geschrieben werden konnte. Das wenige, was an schriftlichen Quellen hiervon existiert, waren die Dossiers in der Polizeiverwaltung, und das war natürlich die Geschichte der Sieger, nicht die der Verlierer.

Aipins Buch nun schreibt die Geschichte der Verlierer auf, es dokumentiert das Leben der Opfer, das Leiden derjenigen, die untergingen. Der Autor zeichnet ein erschütterndes Bild einer chantischen Frau, die in diesem Krieg beinahe alles verloren hat und am Rande des Wahnsinns steht. Nur ein Kind ist ihr noch geblieben. Sie lässt es in einem chantischen Dorf zurück und widmet sich ganz dem Widerstand gegen die sowjetischen Behörden, deren Flugzeuge die sibirische Taiga und die chantischen Dörfer bombardieren. Dies ist die Haupthandlung des Buches, die begleitet wird von einer zweiten Handlungslinie über einen Weißgardisten aus dem russischen Bürgerkrieg, der von der chantischen Bevölkerung gerettet und aufgenommen worden war. Sein Motiv, gegen die neue Macht zu kämpfen, ist ein anderes, nämlich sein christlicher Glaube, aber in der Ablehnung der Sowjetmacht wissen sie sich vereint.

Eine auffällige Parallele

Der Unterschied zwischen den Büchern von Aipin und Čavajn besteht nicht nur in der politischen Einstellung und Aussage, sondern im dokumentarischen Charakter von Aipins Buch, der keine Parallele im Roman von Čavajn aufweist. Aipins Buch hat keinen eigentlichen Plot, auch gibt es beispielsweise keinerlei Liebesgeschichte. Überhaupt geschieht nicht sehr viel, das Buch ist eine lange Elegie, in der das Leiden zelebriert wird. So gesehen scheinen wir es mit zwei sehr verschiedenen Büchern zu tun zu haben, die kaum Berührungspunkte aufweisen. Das eine Buch, so scheint es, ist ein klassisches Beispiel des pathetischen sozialistischen Realismus der 1930er-Jahre, in dem die Segnungen der Sowjetmacht herbeigesehnt werden; das andere ein Stück moderner Dokumentarprosa aus dem 21. Jahrhundert, das die Grausamkeiten eben dieser Sowjetmacht enthüllt.

Dennoch gibt es eine auffallende Parallele zwischen diesen beiden Büchern, und das ist die reichhaltige Verwendung von folkloristischen Elementen in ihnen. Da ein und dasselbe Element in beiden Romanen vorkam, lag es auf der Hand nachzuprüfen, ob es sich hierbei möglicherweise um einen „Finnougrismus“ im oben erwähnten Sinne handeln könnte, d.h. um ein gemeinsames finnougri­sches Erbe. Es geht um die Geschichte einer Flucht bzw. Rückkehr auf dem Rücken eines Vogels, der während des Flugs mit Fleisch gefüttert werden muss.

Aipins Version ist ziemlich kurz, sie umfasst nur eine Seite (Aipin 2008, 225 – hier wird die estnische Übersetzung verwendet). Eine Frau erinnert sich an ein chantisches Märchen von einem Vogel, der einen Mann auf seinen Flügeln trägt und dabei gefüttert werden musste. Der Mann hat sich vor der Reise ausreichend mit Fleisch versorgt, aber kurz vor Ende sind die Vorräte doch aufgebraucht und er muss sich einige Stücke aus seinen eigenen Beinen schneiden, um den Vogel zu ernähren. Als sie am Ziel angelangt sind, fragt der Vogel nach den beiden letzten Fleischstücken, die einen besonderen Beigeschmack hatten. Als der Mann deren Herkunft erklärt hatte, spuckte der Vogel sie wieder aus, und die Beine des Mannes werden wieder geheilt.

Čavajns Fassung ist wesentlich länger und nimmt sieben Seiten ein (Tšavain 2008, 24–31), auf denen mehrere Motive miteinander verwoben werden und der Held am Ende von einem weißen Vogel zur realen Welt zurückgetragen wird. Dieser Vogel braucht Fleisch während des Fluges und wird dementsprechend von dem Mann versorgt. Als dem seine Vorräte ausgehen, reißt sich der Held einen Brocken Fleisch aus seiner Achselhöhle und rettet sich auf diese Weise. Nach der Ankunft fragt der Vogel nach den letzten Stücken und erfährt die Wahrheit. Allerdings gibt er sie nicht zurück, wodurch die Geschichte zu einer Ursprungs- oder Entstehungssage wird, die uns erläutert, woher unsere Achselhöhlen kommen.

Wenn man hier noch ein von Munkácsi aufgezeichnetes mansisches Märchen hinzustellen (deutsche Version bei Gulya 1968, 260–265, die fragliche Episode S. 264), könnte man leicht in Versuchung kommen, in diesem verbindenden Element etwas spezifisch Finnougri­sches zu sehen. Und dies nicht zuletzt deswegen, weil Vögel überhaupt eine relativ große Rolle innerhalb der

finnougrischen Mythologie und Folklore spielen, man denke nur an Väinämöi-
nens Rettung im *Kalevala* (7: 89–94) oder das mehrfach bemühte Bild vom
Vogel bei den zeitgenössischen finnougrischen Literaturen: Bei der komi-syrjä-
nischen Autorin Elena Kozlova symbolisiert er die Sprache und sind seine Flü-
gel Literatur und Schule (Kahrs & Schötschel 2011, 70), beim Ouluer Kongress
finnougrischer Schriftsteller (2010) figurierte der Vogel im Titel des Kongresses
(*Vesilinnun siivet*, ‘Die Flügel des Wasservogels’, Kahrs & Schötschel 2011, 72),
und beim udmurtischen Literaturwissenschaftler Viktor Šibanov symbolisieren
die Flügel des Vogels traditionelle Kultur einerseits und Industriegesellschaft
andererseits. (Kahrs & Schötschel 2011, 136.)

Thompson B322.1 und ATU 301

Ein Blick in die Handbücher belehrt uns jedoch schnell eines Besseren. Das Motiv
läuft bei Stith Thompson unter dem Titel „Hero feeds own flesh to helpful ani-
mal“ und trägt die Nummer B322.1 (Thompson s.a., 425). Es ist auch weit außer-
halb des finnougrischen Raumes verbreitet (vgl. z.B. Van der Kooi 1997, 290) und
wird auf der Karte des Petersburger Folkloristen Juri Berezkin mit 58 Gebieten
verzeichnet.² Bei ihm trägt es den Titel *Flight on Simurg bird* (K 39, nach einem
iranischen Motiv). Bei ATU läuft es unter der Nummer 301. Die zahlreichen dortigen
Literaturverweise zeigen ebenfalls, dass es sich tatsächlich um ein weit ver-
breitetes Motiv handelt, das keineswegs etwas spezifisch Finnougrisches ist.

Dennoch gibt es zwei Dinge zu bedenken. Erstens deckt ATU 301 einen
ziemlich großen Themenbereich ab und keineswegs alle Märchen, die als ATU
301 klassifiziert werden, enthalten auch die hier beschriebene Episode. Im Vor-
dergrund steht meistens die Rettung von drei eingeschlossenen oder entführten
Prinzessinnen. Die Flucht erfolgt in der Regel mit Hilfe eines Vogels, und dieses
Motiv geht letztlich auf den babylonischen Etanamythos zurück (vgl. Haavio
1955, EM 4: s.v. *etana*), ist also mithin ca. 4.000 Jahre alt. Die Verwendung
des eigenen Fleisches als Futter für den Vogel ist jedoch keineswegs Standard.
Joseph Szövérfy, der dem Typ eine etwas ausführlichere Studie gewidmet hat,
führt zwar den Fleisch benötigenden Vogel an, erwähnt aber mit keinem Wort,
dass der Held am Ende sein eigenes Fleisch opfern müsse. (Szövérfy 1956, 101)
Dies kommt allerdings in den ungarischen Varianten, die Gabriella Kiss (1968,
354) untersucht hat, vor. Dagegen gibt es wiederum ein chantisches Märchen,
das als ATU (bzw. AT) 301 klassifiziert wird und das genannte Fleischfütte-
rungselement nicht beinhaltet (Gulya 1968, 85–91, 290).

Und genau das ist der zweite interessante Befund: auf der genannten
Karte von Berezkin fehlt das chantische Gebiet und unter den zahlreichen Ver-
weisen bei ATU (I, 177–179) findet man – in dieser Reihenfolge – die finnou-
grischen Sprachen Finnisch, Estnisch, Livisch, Saamisch, Wepsisch, Karelich,
Wotisch, Komi, Ungarisch, Mari, Udmurtisch, Mansisch und Mordwinisch. Nur
Chantisch fehlt.

2. Vgl. <<http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/index.php?index=berezkin>>, überprüft am 8. Dezember 2013.

Hieraus lässt sich einstweilen nur eine Schlussfolgerung ziehen (vorausgesetzt, das Material ist vollständig, was im Einzelfall noch eingehender geprüft werden müsste): Die Verwendung des genannten Motivs in einem marischen und in einem chantischen Roman ist vermutlich gerade *nicht* auf ein finnougri­sches Erbe zurückzuführen, sondern dank einer Vermittlersprache, in diesem Falle aller Wahrscheinlichkeit nach dem Russischen, zustande gekommen. Schon Walter Anderson (1930, 48) wies darauf hin, dass dieses Motiv – das des Fluges, nicht unbedingt das der Fleischfütterung – insbesondere in Osteuropa recht geläufig ist. Hier ist jedoch noch weitere Forschung wünschenswert, und genau das kann und sollte eine der Aufgaben der finnougri­stischen Literaturwissenschaft, der literaturwissenschaftlichen Finnougri­stik sein.

Bibliographie

- Aipin, Jeremej 1997: *Ich höre der Erde zu*. Zwei Erzählungen. Köln: Wostok.
— 2008: *Jumalaema verisel lumel*. Tölge: Peeter Volkonski. Tallinn: Kirjastuskeskus.
- Anderson, Walter 1930: Über P. Jensens Methode der vergleichenden Sagenforschung. Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B XXI, 3. Dorpat.
- ATU = Uther, Hans-Jörg 2004: *The types of international folktales*. A classification and bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. I–III. FFC 284–286.
- CQIFU = Ortutay, Gyula & Gulya János & Bartha Antal (Hrsg.) 1975–1983: *Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- CQuiIFU = Suojanen, Matti & Osmo Ikola & Kaisa Häkkinen (Hrsg.) 1980–1981: *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum*. Turku: Suomen kielen seura.
- Domokos, Péter 1978: Uralic Studies and the Research of Literatures in Uralic Languages. – *Neohelicon* 6: 9–60.
— 1980: Gibt es finnisch-ugrische Literaturwissenschaft? – *CQuiIFU* II. 358.
— 1985: Gibt es eine finnougri­sche Literaturwissenschaft? – *FUM* 9: 37–46.
- EM 4 = *Enzyklopädie des Märchens*. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Band 4. Berlin – New York: Walter de Gruyter 1984.
- FFC = Folklore Fellows Communications. Helsinki: Academia Scientiarum Fennicae.
- FUM = Finnisch-Ugrische Mitteilungen. Hamburg.
- Fromm, Hans 1980 [Kommentar zu Moreau 1975] – *CQIFU* II. 257–259.
- Gulya, János 1968 (Hrsg.): *Sibirische Märchen*. Erster Band. Wogulen und Ostjaken. Düsseldorf – Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- Haavio, Martti 1955: *Der Etanamythos in Finnland*. FFC 154.
- Hasselblatt, Cornelius 2003: The Fairy Tale of Socialism: How ‘Socialist’ was the ‘New’ Literature in Soviet Estonia? – Olaf Mertelsmann (Hrsg.), *The Sovietization of the Baltic States, 1940–1956*. Tartu: KLEIO ajalookirjanduse sihtasutus. 227–236.
— 2012: Rezension Ulrike Kahrs, Monika Schötschel: Literatursoziologische Entwicklungen bei Wolgafinnen und Permiern (1985–2008). Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2011. 261 Seiten (Poetica. Schriften zur Literaturwissenschaft 113). – *FUM* 35: 165–170.

- Kahrs, Ulrike & Schötschel, Monika 2011: *Literatursoziologische Entwicklungen bei Wolgafinnen und Permiern (1985–2008)*. Poetica. Schriften zur Literaturwissenschaft 113. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Kiss, Gabriella 1968: Hungarian Redactions of the Tale Type 301. – *Acta Ethnographica* 17: 353–368.
- Kooi, Jurjen van der 1997: De prinsessen in de onderwereld. – T. Dekker & J. van der Kooi & T. Meder (Hrsg.), *Van Aladdin tot Zwaan kleef aan. Lexicon van sprookjes: Ontstaan, ontwikkeling, variaties*. Nijmegen: SUN. 289–292.
- Köpeczi, Béla 1975: La science littéraire dans les études finno-ougriennes. – *CQIFU* I. 211–230.
- Krull, Hasso 2010: Soome-ugri müüt. – *Vikerkaar* 6/2010: 34–39.
- 2011: „Der finnougriische Mythos“. – *FUM* 34: 129–138.
- Leete, Art 1996: Märkmeid Kazõmi sõjast. – *Akadeemia* 2/1996: 392–405.
- 1997: Uusi teateid Kazõmi sõjast. – *Akadeemia* 2/1997: 367–383.
- 2002: *Kazõmi sõda: šamanistliku kultuuri allakäik Lääne-Siberis*. Tartu: Tartu Ülikool.
- 2003: Siberi põlisrahvaste vastuhakud nõukogude võimule 1920–1940 aastatel. – *Akadeemia* 6/2003: 1186–1208.
- Mägiste, Julius 1965: Tšeremissi kirjanduse algaegadest. – *Tulimuld* 16: 48–56, 99–109.
- Moreau, Jean-Luc 1975: Le rôle du folklore dans les littératures des peuples finno-ougriens. – *CQIFU* I. 231–242.
- Nadjarnich, N. S. 1980: Strukturtypologische Besonderheiten der sowjetischen finnisch-ugrischen Literatur. – *CQuiIFU* II. 373.
- Pusztay, János 1978: Das literarische Leben und die Literatur der Tscheremissen. – *Neohelicon* 6, 1: 215–234.
- Sallamaa, Kari 1984: Zur Theorie der finnisch-ugrischen Literaturwissenschaft. – *Neohelicon* 11, 2: 127–155.
- Szövérfy, Joseph 1956: From Beowulf to the Arabian Nights (Preliminary Notes on AT 301). – *Midwest Folklore* 6, 89–124.
- Thompson, Stith s.a.: *Motif-Index of Folk-Literature*. Revised and enlarged edition. 1989. Volume one: A–C. Bloomington and London: Indiana University Press.
- Tšavain, Sergei 2008: *Elnet*. Marin kielestä suomentanut Arto Moisio. Turku: Faros.
- Vassin, Kim 1970: Mari kirjandus tänapäeval. – *Keel ja Kirjandus* 13: 350–354.