

Orientwissenschaftliche Hefte

**Mitteilungen des SFB
„Differenz und Integration“ 4/2:**

**Nomaden und Sesshafte –
Fragen, Methoden, Ergebnisse**

15/ 2004

Herausgeber

Orientwissenschaftliches Zentrum
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg





Orientwissenschaftliche Hefte

Mitteilungen des SFB
„Differenz und Integration“ 4/2:

Nomaden und Sesshafte –
Fragen, Methoden, Ergebnisse

15/ 2004

Herausgeber

Orientwissenschaftliches Zentrum

der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg



Herausgeber:
Orientwissenschaftliches Zentrum
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Mühlweg 15
06114 Halle
Tel.: 0345-55-24081, Fax: 55-27299
schoenig@owz.uni-halle.de
www.owz.uni-halle.de

Diese Arbeit ist im Sonderforschungsbereich 586 „Differenz und Integration“ an den Universitäten Halle-Wittenberg und Leipzig entstanden und wurde auf seine Veranlassung unter Verwendung der ihm von der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Verfügung gestellten Mittel gedruckt.

Die OWH erscheinen unregelmäßig.

Umschlag unter Verwendung des Wappens der Stadt Halle
mit freundlicher Genehmigung der Stadtverwaltung

© OWZ Halle/Saale 2004

Die Reihe und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Druck: Druckhaus Schütze GmbH, Fiete-Schulze-Str. 6, 06116 Halle (Saale).

Printed in Germany

ISSN 1617-2469



Vorwort

Dieser zweite Band der „Mitteilungen des SFB“ mit dem Titel „Nomaden und Sesshafte – Fragen, Methoden, Ergebnisse“ versammelt weitere Erträge der Arbeit von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus der ersten Arbeitsphase des Sonderforschungsbereiches 586 „Differenz und Integration“ der Universitäten Halle-Wittenberg und Leipzig. Mit Ausnahme des letzten Beitrages (Udo Mischek) kommen diesmal alle Beiträge aus dem Bereich der Textwissenschaften, wobei sich ein Teil mit dem Thema der (stereotypen) Repräsentationen von Nomaden durch Sesshafte beschäftigt (Sara Binay, Thomas Herzog, Beate Eschment), während ein anderer Teil der Beiträge der Rekonstruktion historischer Verhältnisse von Nomaden und sesshafter Macht verpflichtet ist (Alexander Weiß, Ulrike Berndt, Wolfgang Holzwarth). Die Beiträge sind wie im ersten Band der Mitteilungen „Nomaden und Sesshafte – Fragen, Methoden, Ergebnisse“ dem untersuchten Zeitraum nach chronologisch angeordnet – von der Spätantike bis in die Gegenwart –, eine Disposition, die wiederum zugleich eine Gliederung nach den beteiligten Disziplinen mit sich bringt: der Band beginnt mit einem Beitrag aus Alten Geschichte, denen die aus der Arabistik und der Islamwissenschaft folgen, und wird mit einem Beitrag aus der Ethnologie beschlossen.

Halle im Januar 2004

Thomas Herzog

Wolfgang Holzwarth





Orientwissenschaftliche Hefte

Heft 15/2004

Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 4/2: Nomaden und Sesshafte – Fragen, Methoden, Ergebnisse

Verantwortlich für diesen Band: Thomas Herzog und Wolfgang Holzwarth

Inhalt

Vorwort		III
Inhalt		V
Alexander Weiß	Rom und die Baquaten oder: Die Grenzen der Integration	1
Sara Binay	Der Beduine ‘Aqīl b. ‘Ullafa. Interpretation und Übersetzung eines Kapitels aus dem Kitāb al-Aġānī	21
Thomas Herzog	Wild Ancestors – Bedouins in Medieval Arabic Popular Literature	49
Ulrike Berndt	Organisation eines Feldzugs nach einer mittelasiatischen Quelle	77



Wolfgang Holzwarth	The Uzbek State as Reflected in Eighteenth Century Bukharan Sources	93
Beate Eschment	„Wider die leichtsinnigen, wilden und der viehischen Lebensart sehr ergebenen Kirgis-Kaisaken“. Vorschläge eines baltendeutschen Adligen in russischen Diensten zur Befriedung der Kazachen	131
Udo Mischek	Nischenökonomie und Mobilität in einer Megastadt	159
Autoren		185

Rom und die Baquaten oder: Die Grenzen der Integration

Alexander Weiß, Leipzig

Die römische Provinz Mauretania Tingitana, die etwa das nördliche Drittel des heutigen Marokko umfasst, ist im Gefüge des Römischen Imperiums ein Solitär in mancherlei Hinsicht. Sie ist zunächst ganz wörtlich ein Solitär, denn sie hat keine Landgrenze zu einer anderen Provinz des Imperiums. Zwischen der Tingitana und der östlich benachbarten Mauretania Caesariensis lag ein breiter Streifen, der anscheinend nie unter römische Kontrolle geriet. Eine weitere Besonderheit der Tingitana ist der auffallend niedrige Grad der Urbanisation dieser Provinz. Roms Herrschaft ist in der Regel mit der sukzessiven Gründung von Städten verbunden, wofür die kaiserzeitliche Provinz Africa mit ihrem vor allem im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus blühenden Städtewesen geradezu das Paradebeispiel liefert.¹ Demgegenüber ist in der Tingitana die Zahl von nur fünf Städten, die allesamt bereits in vorrömischer Zeit existierten und in der Kaiserzeit mit dem römischen Stadtrecht einer *colonia* oder eines *municipium* ausgestattet wurden, auffallend gering.²

Dass die weitere Ausbreitung der römischen Stadt hier nicht gelang, liegt in starkem Maße an der Persistenz traditioneller tribaler Strukturen in dieser Region und deren fortdauernder Resistenz gegenüber der urbanen

¹ Die Provinz Africa umfasst etwa das heutige Tunesien mit dem nördlichen Libyen. Zum Städtewesen in der Provinz Africa s. das grundlegende Werk von Gascou, *Politique municipale*, passim, sowie *id.*, „Politique municipale I“ und „II“.

² Banasa: *colonia* seit Mark Aurel; Lixus: *colonia* seit Claudius; Sala: eventuell *municipium* seit Claudius; Tingi: *colonia* seit Claudius; Volubilis: *municipium* seit Claudius. Gascou, „Politique municipale I“, 146-152, 194f. *Id.*, „Politique municipale II“, 238-240.

Lebensform. Einige, wenn auch bestimmt nicht sämtliche, dieser tribalen Gruppen konservierten eine nomadische Lebensweise. Die moderne Forschung ging lange Zeit von einem beständigen, vor allem auch kriegerischen, Konflikt zwischen den Nomaden und der von Rom propagierten sesshaften Lebensweise aus,³ was schließlich in der Annahme gipfelte, der unüberwindliche Widerspruch zwischen diesen beiden Lebensweisen und das letztendliche Unvermögen Roms, dem Gebiet seinen kulturellen Stempel aufzuprägen, sei die tieferliegende Ursache für den Abzug der römischen Truppen aus der Tingitana unter Diokletian am Ende des 3. Jahrhunderts gewesen.⁴ Dem ist entgegengehalten worden, dass die Nomaden durchaus keine beständige Bedrohung für die römische Herrschaft darstellten, dass bewaffnete Konflikte, wenn man den großen Zeitraum der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte berücksichtigt, eher rar waren,⁵ und dass man durchaus nicht von einer konzeptionellen römischen Politik reden könne, welche auf das Ziel einer Assimilation der unterworfenen Völker gerichtet sei.⁶

Mit dem vorliegenden Beitrag soll gezeigt werden, dass einerseits sich sehr wohl eine gezielte und intentionale römische Assimilationspolitik nachweisen lässt, andererseits diese Politik gegenüber den Nomaden in der Tingitana zwar als gescheitert anzusehen ist, allerdings nicht aufgrund hartnäckiger und permanenter militärischer Auseinandersetzungen. Dies

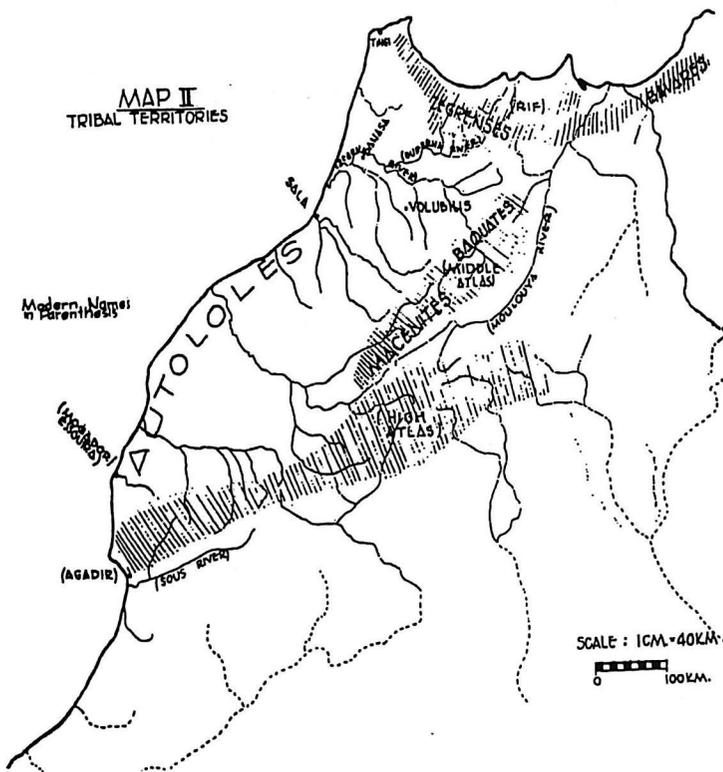
³ Das gilt nicht nur für die Tingitana, sondern ist auch ganz allgemein für den antiken Maghreb angenommen worden. Grundlegend für die These eines permanenten Widerstandes der nordafrikanischen Stämme gegen die römische Herrschaft Cagnat, *Armée romaine*, 3-99; s. weiterhin Leschi, „Rome“. Rached, *Rome*. Für die Tingitana im speziellen Carcopino, *Maroc*, passim. Grundsätzlich folgte die vor allem französischsprachige Forschung dieser Richtung bis in die 1980er Jahre. Ein Überblick dazu bei Gutsfeld, *Römische Herrschaft*, 7-11, der eine dezidierte Gegenposition vertritt und das Ausmaß der militärischen Auseinandersetzungen für weitaus geringer hält.

⁴ Sigman, „Romans“.

⁵ Gegen Sigman hat v. a. Frézouls, „Rome“, Stellung bezogen. Siehe weiterhin Euzennat, „Troubles“. Gegen die Annahme einer fortdauernden Bedrohung durch die einheimischen Stämme Gutsfeld, *Römische Herrschaft*, passim, sowie Mattingly, *Tripolitania*, XV. Troussel, „Villes“, 201. Whittaker, „Land“, 335f. Zum stereotyp feindlichen Nomadenbild der antiken Quellen Gutsfeld, a. a. O., 15-24, sowie Shaw, „Fear and loathing“.

⁶ Frézouls, „Rome“, 68f.

wird am Beispiel der *gens* der Baquaten dargestellt, zweifelsohne die prominenteste der nomadisierenden Gruppen in der Tingitana.⁷ Dank einer verhältnismäßig günstigen Quellenlage können wir den Kontakt zwischen der römischen Okkupationsmacht und den Baquaten über einen historisch relativ langen Zeitraum von etwa 140 Jahren beobachten.



Karte der Mauretania Tingitana nach Sigman, „Romans“, 423.

Einige Hintergründe dieses Kontaktes lassen sich mit Hilfe der sogenannten Tabula Banasitana erhellen, welche die Motive, Zielsetzungen und Mechanismen der römischen Integrationspolitik in seltener Klarheit

⁷ Christol, „Rome“, 305, sprach zu Recht von den Baquaten als „une pierre d’angle pour toutes les hypothèses, toutes les interprétations, tous les développements“ in der Frage der Beziehungen Roms zu den indigenen Stämmen der Tingitana. Weitere Literatur s. u. Anm. 13.

und Deutlichkeit zum Ausdruck bringt. Wir wenden uns daher zunächst diesem für die Antike einzigartigen Dokument zu.

I. Die Tabula Banasitana als Zeugnis intentionaler römischer Integrationspolitik

Bei der Tabula Banasitana, benannt nach ihrem Fundort, dem antiken Banasa, handelt es sich um eine Bronzetafel, auf der Aktenstücke über die Verleihung des römischen Bürgerrechtes an einige Führer der Zegrensen, eine weitere nomadisierende Gruppe in der Tingitana, aufgezeichnet sind.⁸ Ich gebe zunächst eine Übersetzung des lateinischen Textes:

(I.) Abschrift des Briefes unserer Imperatoren Antoninus (d. i. Mark Aurel) und Verus, der Augusti, an Coedius Maximus: Die Bittschrift (*libellus*) des Iulianus des Zegrensen, die Deinem Briefe beigefügt war, haben wir gelesen. Eigentlich wird das römische Bürgerrecht nur dann durch kaiserliche Gunst solchen Angehörigen von Stämmen (*gentilibus istis*) verliehen, wenn dies aufgrund allergrößter Verdienste zu rechtfertigen ist. Weil aber dieser (Iulianus) wie Du versicherst sowohl zu den Ersten seiner Volksgenossen zählt (*de primoribus esse popularium suorum*) als auch unserer Sache mit stetem Diensteifer sehr treu ergeben ist, und weil nach unserer Ansicht nicht viele Familien bei den Zegrensen vergleichbare Verdienste vorweisen können, auch wenn wir sehr wünschen, dass durch die Auszeichnung, die wir jenem Hause erwiesen haben, möglichst viele zur Nachahmung des Iulianus angeregt werden, zögern wir dennoch nicht, ihm selbst, seiner Frau Ziddina und seinen Kindern Iulianus, Maximus, Maximinus, Diogenianus das römische Bürgerrecht zu geben unbeschadet (ihres) Volksrechtes (*salvo iure gentis*).⁹

(II.) Abschrift des Briefes der Imperatoren Antoninus und Commodus, der Augusti, an Vallius Maximianus: Wir haben die Bittschrift des Stammesführers der Zegrensen (*principis gentium Zegrensiuum*) gelesen und haben gesehen mit welchem Wohlwollen er von Deinem Vorgänger Epidius Quadratus unterstützt wird. Aufgrund seines (des Quadratus) Zeugnisses und seiner (des Iulianus)

⁸ Editio princeps: Seston / Euzennat, „Dossier“. Jetzt gültige Edition: IAM 2, 94.

⁹ Zum Verständnis des Passus *salvo iure gentis* im Sinne „unbeschadet ihres (d. h. des Iulianus und seiner Familie) Volksrechtes“ und nicht im Sinne „unbeschadet des allgemeinen Volksrechtes“ s. Sherwin-White, „Tabula“, 92.

eigenen Verdienste und der Beispiele, die er vorbringt, haben wir seiner Frau und seinen Söhnen das römische Bürgerrecht gegeben, unbeschadet (ihres) Volksrechtes. Damit dies in unsere Amtsbücher übertragen werden kann, finde heraus, welches Alter jeder von ihnen hat, und schreibe uns!

(III.) Abgeschrieben und geprüft wurde das, was unten geschrieben ist, aus dem Amtsbuch (*ex commentario*) der mit dem römischen Bürgerrecht Beschenkten, (dem Amtsbuch) des vergöttlichten Augustus, des Tiberius Caesar Augustus, des Caius Caesar, des vergöttlichten Claudius, des Nero, des Galba, der vergöttlichten Augusti Vespasianus und Titus und des Caesar Domitianus, der vergöttlichten Augusti Nerva und Traianus Parthicus und Traianus Hadrianus und Hadrianus Antoninus Pius und Verus Germanicus Medicus Parthicus maximus, des Imperators Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus Germanicus Sarmaticus und des Imperators Caesar Lucius Aurelius Commodus Augustus Germanicus Sarmaticus, das der Freigelassene Asclepiodotus vorgelegt hat:

Unter den Konsuln Imperator Caesar Lucius Aurelius Commodus Augustus und Marcus Plautius Quintillus, am Tage vor den Nonen des Juli (6. Juli 177 n. Chr.): Faggura, die Frau des Iulianus des Stammesführers der Zegrensen, 22 Jahre alt, Iuliana, 8 Jahre alt, Maxima, 3 Jahre alt, Iulianus, 3 Jahre alt, Diogenianus, 2 Jahre alt, Kinder des oben genannten Iulianus.

Auf Ersuchen des Iulianus, des Führers der Zegrensen, durch eine Bittschrift, die Vallius Maximus durch einen Brief unterstützte, haben wir diesen das römische Bürgerrecht gegeben, unbeschadet (ihres) Volksrechtes und ohne Verringerung der Tribute und Steuerzahlungen an das (römische) Volk und den Fiskus (*salvo iure gentis sine diminutione tributorum et vectigalium populi et fisci*).

Ausgeführt am selben Tag dort unter denselben Konsuln. Ich, Asclepiodotus der Freigelassene, habe es bestätigt. Gesiegelt haben: Marcus Gavius Squilla Gallicanus, Sohn des Marcus, (aus der Tribus) Poblilia; Manius Acilius Glabrio, Sohn des Manius, (aus der Tribus) Galeria; Titus Sextius Lateranus, Sohn des Titus, (aus der Tribus) Volturia; Caius Septimius Severus, Sohn des Caius, (aus der Tribus) Quirina; Publius Iulius Scapula Tertullus, Sohn des Caius, (aus der Tribus) Sergia; Titus Varius Clemens, Sohn des Titus, (aus der Tribus) Claudia; Marcus Bassaeus Rufus, Sohn des Marcus, (aus der Tribus) Stellatina; Publius Taruttienus Paternus, Sohn des Publis, (aus der Tribus) Poblilia; Sextus Tigidius Perennis, Sohn des [- - - -]; Quintus Cervidius Scaevola, Sohn des Quintus, (aus der Tribus) Arnensis; Quintus Larcus Euripianus, Sohn des Quintus, (aus der Tribus) Quirina; Titus Flavius Piso, Sohn des Titus, (aus der Tribus) Palatina.

Drei Aktenstücke, die sich auf zwei Vorgänge beziehen, sind auf der Tafel von Banasa verzeichnet: (I.) Eine Epistel der Kaiser Mark Aurel und Lucius Verus an den Statthalter der Tingitana Coiedius Maximus aus dem Jahre 166 n. Chr., in welcher sie der Bitte des Zegrensen Iulianus nachkommen, das römische Bürgerrecht ihm sowie seiner Frau Ziddina und seinen Kindern Iulianus, Maximus, Maximinus und Diogenianus zu gewähren. Iulianus gehört zu den Ersten seines Stammes, scheint allerdings nicht der Stammesführer gewesen zu sein. (II.) Eine Epistel der Kaiser Mark Aurel und Commodus aus dem Jahre 177 n. Chr. an den Statthalter Vallius Maximianus. Dessen Vorgänger Epidius Quadratus hatte den Antrag des Iulianus, Sohn des eben genannten Iulianus und in der Zwischenzeit Stammesführer der Zegrensen (*princeps gentium Zegrensiuum*), seiner Frau Faggura und seinen Kindern das römische Bürgerrecht zu verleihen, unterstützt. Die Kaiser geben dem Antrag nun statt. (III.) Ein Auszug aus dem kaiserlichen *commentarius*, in welchem der Akt der Verleihung des römischen Bürgerrechtes an Faggura und ihre Kinder registriert wurde, samt der Zeugenliste.¹⁰

Aus diesen Texten lässt sich nun einiges hinsichtlich der Beziehungen zwischen der römischen Zentralgewalt und dem Stamme der Zegrensen¹¹ sowie über die Prinzipien römischer imperialer Politik gewinnen. Bemerkenswert und für diesen Punkt am aufschlussreichsten sind die Kautelen und Kommentare, die von Seiten der Kaiser im ersten Dokument geäußert werden. Hier wird explizit darauf verwiesen, dass die Verleihung des römischen Bürgerrechtes an „solche Stammesangehörige“ (*gentilibus istis*) unüblich sei. Dass Rom mit der Verleihung des römischen Bürgerrechtes zögert, hängt unzweifelhaft damit zusammen, dass es sich bei den Zegrensen um einen nicht-sesshaften Stamm handelt. In keinem der Dokumente wird Bezug genommen auf eine Siedlung als Wohn-,

¹⁰ Zum Aufbau der Tabula Banasitana Seston / Euzennat, „Dossier“, 473. Sherwin-White, „Tabula“, 88. Beide Artikel behandeln vor allem die Implikationen des Textes für die *civitas Romana* im allgemeinen und weniger die möglichen Schlussfolgerungen für die lokale römische Politik in der Tingitana.

¹¹ Die Zegrensen sind wahrscheinlich südlich des Rif zu lokalisieren. Dazu sowie allgemein zu den Zegrensen, für welche die Tabula Banasitana unsere Hauptquelle darstellt, Euzennat, „Zegrenses“, bes. 176-182. Siehe auch Desanges, *Tribus*, 40.

Aufenthalts- oder Herkunftsort der einzelnen Stammesangehörigen, wie wir dies aus vergleichbaren Zeugnissen kennen. Das ist nur so zu erklären, dass die Zegrensen eben tatsächlich keine Siedlungen hatten, sondern ein mobiler Stamm waren. Rom will nichtsdestoweniger Einfluss auf diesen Stamm gewinnen. Besonders in dem ersten Text wird ein aktives Interesse Roms an der Assimilation dieser nicht-sesshaften Gruppe deutlich, wenn davon die Rede ist, dass hoffentlich viele der Zegrensen dem Beispiel des Iulianus folgen werden, welcher Rom treu ergeben ist. Freilich wird ebenso deutlich, wie begrenzt die römischen Mittel der Einflussnahme gewesen sind, denn Rom gibt unumwunden zu, dass sich bisher nur sehr wenige Zegrensen aufgeschlossen gegenüber der römischen Sache gezeigt hätten. Rom ist auf Familien angewiesen, die sich kulturell öffnen, wie hier die Familie des Iulianus, der seinen Kindern römische Namen gibt, wie auch er selbst bereits vor der Verleihung des römischen Bürgerrechtes einen römischen Namen trägt. Rom richtete auch keine eigenen Instanzen zur Kontrolle der Zegrensen ein, sondern versuchte, sich der sozialen Strukturen der Zegrensen zu bedienen, um so über einen romtreuen Clan Einfluss auf den Stamm zu gewinnen.

Die Hoffnung auf Erfolg schien in diesem Fall nicht unbegründet gewesen zu sein. Der älteste Sohn, ebenfalls Iulianus mit Namen, ist etwa 10 Jahre später der Stammesführer der Zegrensen. Nun beantragt er das römische Bürgerrecht für seine Frau und seine Kinder, und auch ihm wird die Bitte gewährt. Er selbst hat sich als loyal erwiesen und der Statthalter Epidius Quadratus hat die Bindungen durch nicht näher genannte Gunsterweise zu stärken gewusst. Neben der Familie des Iulianus scheint es allerdings kaum weitere Familien gegeben zu haben, die sich in gleicher Weise Rom annäherten. Die Frau des jüngeren Iulianus trägt einen nicht-römischen Namen, Faggura.

Bemerkenswert ist die Kombination von einerseits einem explizit geäußerten römischen Interesse an der Integration und Assimilation der Zegrensen sowie andererseits der römischen Bereitschaft, Zugeständnisse zu machen. Gewöhnlich ist die Verleihung des römischen Bürgerrechtes gebunden an die Existenz fester Strukturen und sesshafter Lebensformen. Zumindest letztere Bedingung muss in der Regel erfüllt sein, und die Verleihung des römischen Bürgerrechtes ist zumeist das Markenzeichen

einer fortgeschrittenen Integration entweder von Individuen oder von Siedlungsgemeinschaften. Die Zegrensen hingegen werden nicht aufgefordert, erst einmal stabile administrative Strukturen einzurichten oder sich niederzulassen, ehe sie das römische Bürgerrecht erhalten. Auch die Familie der beiden Iuliani behält ihre herkömmliche Lebensweise bei, was sich, wie erwähnt, daran ablesen lässt, dass nirgendwo der Name einer festen Siedlung fällt. Die Tabula Banasitana ist damit, nebenbei erwähnt, auch ein deutliches Zeugnis gegen eine oftmals angenommene forcierte römische Sedentarisationspolitik in Nordafrika.¹² Im Falle der zegrensischen Iuliani wird also das römische Bürgerrecht in einem relativ frühen Stadium eines Assimilationsprozesses gewährt. Die Iuliani behalten ihr Volksrecht und zahlen weiterhin *tributa* und *vectigalia* an den römischen Fiskus. Der formale Rechtsakt der Bürgerrechtsverleihung ist hier somit nicht das Merkmal einer vollzogenen Integration, sondern wird zum Mittel der Assimilation. Das erklärt die Zögerlichkeit auf römischer Seite. Es mag sein, dass die Zegrensen später von ihrer hergebrachten Lebens- und Wirtschaftsweise abgerückt sind, doch erfahren wir von der weiteren Entwicklung nach 177 n. Chr. leider nichts mehr.

Am Beispiel der Baquaten lässt sich nun diese römische Politik der Bürgerrechtsverleihung als Instrument der Integration in einem frühen Stadium des Prozesses über einen längeren Zeitraum verfolgen, und hier lässt sich auch in einem konkreten Fall der Erfolg der römischen Politik bewerten.

II. Die Baquaten und das römische Bürgerrecht

Vor dem geschilderten Hintergrund der Tabula Banasitana ist es nun aufschlussreich ein einzigartiges Set von Inschriften zu betrachten, das ebenfalls aus der Tingitana stammt, diesmal aus Volubilis. Dieses Set, insgesamt zwölf Inschriften, betrifft das Verhältnis Roms zum Stamme der Baquaten.¹³ Das Set ist zeitnah zu der eben behandelten Tabula Banasitana.

¹² Für eine gezielte römische Sedentarisationspolitik hat zuletzt wieder Marcone, „Sedentarizzazione“, Partei ergriffen.

¹³ Elf der Inschriften zählen zu den sog. Friedensaltären, die zwölfte ist die Inschrift des Aelius Tuccuda (dazu jeweils im folgenden). Eine Übersicht über die Editionen der

Die älteste Inschrift gehört in das Jahr 140 n. Chr. Die übrigen elf, die so genannten Friedensaltäre, datieren in die Jahre etwa 170-280 n. Chr. Diese verzeichnen den Abschluss von Verhandlungen zwischen den jeweiligen römischen Gouverneuren und den Stammesführern. Während die Zegrensen sich durchgängig auf dem Boden der römischen Provinz aufhielten und als *populus stipendiarius* anzusehen sind,¹⁴ waren – worauf gleich einzugehen sein wird – die Baquaten autark und verließen das Provinzterritorium zwischen Herbst und Frühjahr.

Das Formular der Inschriften auf den sogenannten Friedensaltären ist stereotyp und beschränkt sich auf wenige Elemente, deren Zahl und Anordnung sich über die Jahre hinweg nur wenig verändern.¹⁵ Voran steht die Widmung an die Götter und den Genius des Kaisers. Dann wird der Name des römischen Statthalters genannt, gefolgt von dem Hinweis auf eine mündliche Verhandlung (*conloquium cum* oder *conlocutus cum*) mit einem ebenfalls namentlich genannten Führer der Baquaten.¹⁶ Das Ergebnis der Unterredung (*pax*) wird festgehalten sowie die Weihung eines Altars vermerkt. Die Texte schließen ab mit der Datierung des Ereignisses nach den römischen Konsuln. Man hat aufgrund des als *pax* bezeichneten Verhandlungsergebnisses verschiedentlich angenommen, dass diese Friedensaltäre das Ende einer militärischen Auseinandersetzung bezeugen würden. Doch ist man von dieser Deutung in der Zwischenzeit zurecht abgekommen. Der Terminus *pax* bezeichnet hier nicht einen

Inschriften ist unten der Tabelle 1 zu entnehmen. Das Verhältnis Roms zu den Baquaten ist bereits mehrfach anhand dieser Inschriftenserie untersucht worden, v. a. von Frézouls, „Baquates“. *Id.*, „Rome“, 75-82. Sigman, „Romans“. Euzennat, „Troubles“. Ferner Romanelli, „Baquati“. Shaw, „Autonomy“. Christol, „Rome“, 305-310. Keiner der Autoren nimmt allerdings die Verleihung des römischen Bürgerrechtes an die Baquatenführer stärker in den Fokus.

¹⁴ Die Zegrensen als *populus stipendiarius*: Sherwin-White, „Tabula“, 92.

¹⁵ Zum Formular der sog. Friedensaltäre Shaw, „Autonomy“, 71f. Sherwin-White, „Tabula“, 88. Di Vita-Evrard, „Formulaire“, 200-208.

¹⁶ Im Jahre 173 oder 175 bildeten die Baquaten eine Konföderation mit den Macenniten (IAM 2, 384), im Jahre 223 oder um 233 mit den Bavaren (IAM 2, 402 mit AE 1987, 1093). Es ist eine bewusste Verkürzung, wenn im folgenden durchgängig von den „Baquatenführern“ die Rede ist. Diese scheint mir jedoch von der Sache her vertretbar zu sein, da die genannten Konföderationen nicht von langer Dauer waren. Zu weitreichende Schlussfolgerungen ziehen hier m. E. Frézouls, „Baquates“, 108f. Euzennat, „Troubles“, 384f.

Friedensvertrag nach einer militärischen Auseinandersetzung, sondern allgemein eine Übereinkunft zwischen den beiden Verhandlungsparteien nach einer mündlichen Unterredung (*colloquium*).¹⁷ Die erzielten Übereinkünfte waren personengebunden. Sobald ein neuer Führer an der Spitze des Stammes stand, musste auch der Pakt erneuert werden.¹⁸ Von daher erklären sich die unregelmäßigen Intervalle der Treffen. Der genaue Inhalt der Vereinbarungen wird nicht erwähnt. Man darf vermuten, dass die Nutzung von Weidegründen der wichtigste Gegenstand der Verhandlungen war. Die Baquaten kamen offenbar von außerhalb der Provinz,¹⁹ auch wenn man die Grenzen des Imperiums, insbesondere im Fall der Provinz Tingitana nicht mit Exaktheit bestimmen kann. Die Route der Baquaten verlief dann durch die Ebene um Volubilis, die sie im Frühjahr auf dem Zug zu ihren Sommerweiden Richtung Norden und im Herbst Richtung Süden auf dem Weg in die Winterlager querten. Das lässt sich deutlich aus dem Zeitpunkt der römisch-baquatischen *colloquia* ableiten, die entweder im März/April oder im September/Oktober bei Volubilis stattfanden.²⁰ Der römische Statthalter wird die Nutzung der von den Baquaten angestrebten Weidegründe garantiert haben, während die Baquaten im Gegenzug zu einem friedlichen Durchzug verpflichtet wurden und Übergriffe auf die nahe der Weidegründe lebenden Landbewohner und deren Ackerland zu unterlassen hatten.

Den umfassendsten Versuch, eine Geschichte der Beziehungen zwischen Rom und den Baquaten nachzuzeichnen, hat E. Frézouls bereits 1957 vorgelegt. Er kam zu dem Ergebnis, dass die Baquaten für Rom keine Gefahr dargestellt hätten und dass sie ein loyaler, verbündeter Stamm

¹⁷ Allgemein zu den *colloquia* zwischen Vertretern des Imperium Romanum und externen Stammesführern, deren ritualisierter Durchführung und dem als *pax* bezeichneten Ergebnis Shaw, „Autonomy“, 73f. Vgl. auch Christol, „Rome“, 307.

¹⁸ Romanelli, „Baquati“, 1349, 1351. Shaw, „Autonomy“, 74.

¹⁹ So auch Frézouls, „Baquates“, 98. *Id.*, „Rome“, 75. Gascou, „Vici“, 170. Shaw, „Autonomy“, 75.

²⁰ Einige der Friedensaltäre lassen sich tagesgenau datieren. Die Daten fallen immer in die genannten Monate. März: IAM 2, 350; April: IAM 2, 359, 361; September: IAM 2, 356; Oktober: IAM 2, 349. Eine Parallele aus der französischen Kolonialzeit findet sich bei Vinogradov, *Ait Ndhir*, 45f., 71f.: Zwischen den berberischen Ait Ndhir und der französischen Kolonialmacht fanden regelmäßig Unterhandlungen zur Zeit der größeren Wanderbewegungen im Frühjahr oder im Herbst statt.

gewesen seien, der phasenweise in der Gefahr stand, von anderen Stämmen aufgesogen zu werden, davor jedoch durch Rom geschützt wurde. Generell zieht er eine positive Bilanz der römischen Politik in der Tingitana, da es gelungen sei, den Frieden in dieser Provinz zu sichern.²¹ Diese Sicht ist von M. C. Sigman attackiert worden, die einen immer wieder auflebenden Konflikt zwischen den nomadischen oder halb-nomadischen indigenen Stämmen und der römischen Okkupationsmacht postulierte, der schließlich gegen Ende des 3. Jh.s n. Chr. zum Abzug des römischen Militärs aus der Tingitana geführt habe.²² Frézouls ist daraufhin von seiner grundsätzlichen Sichtweise der römischen Politik in der Tingitana keinesfalls abgerückt, sondern hat sie verteidigt. Insbesondere negiert er weiterhin die Existenz einer römischen Assimilationspolitik, was vor dem Hintergrund der expliziten und oben erläuterten Passagen der Tabula Banasitana – die Frézouls bekannt war – nicht zu halten ist.²³ Umgekehrt scheint allerdings auch Sigmans Perspektive korrekturbedürftig zu sein: Die Beziehungen Roms zu den Baquaten, wie sie sich in den Volubilis-Inschriften spiegeln, sind eben durchaus nicht von einem permanenten Konflikt gekennzeichnet.

Trotzdem hat sich Rom nicht mit einer friedlichen Koexistenz zufrieden gegeben, sondern versucht, die Baquaten stärker zu kontrollieren und einzubinden. Das Instrument, mit dem dieses Ziel erreicht werden sollte, war wie im Falle der Zegrensen die überraschend frühzeitige Verleihung des römischen Bürgerrechtes. Anhand der Namen²⁴ der baquatischen Stammesführer, die auf den Friedensaltären aus Volubilis sowie einiger ergänzender Inschriften überliefert sind, lassen sich die Entwicklung und der nur bescheidene Erfolg der römischen Politik nachvollziehen.

²¹ Frézouls, „Baquates“, passim, bes. 95-116.

²² Sigman, „Romans“.

²³ Frézouls, „Rome“, bes. 68f. Auch Christol, „Rome“, 307 vermeint keine römische Integrationspolitik gegenüber den Baquaten zu erkennen.

²⁴ Der entscheidende Indikator für den Besitz des römischen Bürgerrechtes ist die Feststellung, ob der betreffende *princeps Baquatium* ein römisches Gentilnomen führt oder nicht. Der methodische Vorbehalt, dass einige Baquatenführer möglicherweise ein römisches Gentilnomen trugen, dieses allerdings auf der Inschrift nicht vermerkt wurde, ist nicht stichhaltig, da dies den Regeln und Konventionen der lateinischen Epigraphik völlig zuwider liefe.

Tab. 1: Übersicht über die Baquatenführer

Datum	Name	Edition
140	Aelius Tuccuda	IAM 2, 376
169-175	nicht überliefert	IAM 2, 348
173 oder 175	Ucmetius	IAM 2, 384
180	Canarta (später Aurelius Canarta)	IAM 2, 349 + CIL VI 1800
vor 200	Uret	IAM 2, 350
200	Ililasen (Sohn und Nachfolger des Uret)	IAM 2, 350
226	Aurelius	IAM 2, 356 + AE 1987, 1092
223 od. 232 od. 233 oder 234	nicht überliefert	IAM 2, 402 + AE 1987, 1093
239-241	nicht überliefert	IAM 2, 357 + AE 1987, 1094
241	nicht überliefert	IAM 2, 358
245	Sepemazin	IAM 2, 359
277	Iulius Nuffusi (Sohn des Iulius Matif)	IAM 2, 360
280	Iulius Mirzi (Bruder des Iulius Nuffusi)	IAM 2, 361

Die chronologisch älteste Inschrift, die einen Baquatenführer namentlich erwähnt, gehört typologisch nicht in die Reihe der Friedensaltäre, sondern ist eine Ehreninschrift für den römischen Kaiser Antoninus Pius aus dem Jahre 140 n. Chr. Die Inschrift ließ ein gewisser Aelius Tuccuda errichten, der als *princeps gentis Baquatium*, also

Stammesführer der Baquaten, bezeichnet wird. Tuccuda trägt das römische Gentilnomen Aelius.²⁵ Er besitzt also das römische Bürgerrecht, das ihm sicher von dem erwähnten Kaiser Antoninus Pius verliehen wurde, der nach seiner Erhebung zum Augustus mit vollem Namen T. Aelius Hadrianus Antoninus Augustus Pius hieß.²⁶ Die beschriebene römische Politik der Einflussnahme auf einen nomadischen Stamm über die relativ frühzeitige Verleihung des Bürgerrechtes an einen romtreuen Führer setzte demnach bereits unter Antoninus Pius ein. Nur zwei Dekaden früher, wenn man der nicht ganz unumstrittenen Datierung der betreffenden Inschrift in die frühhadrianische Zeit folgt, boten die Baquaten noch das Bild eines völlig unkontrollierten Stammes: Die Einwohner des etwa 500 Kilometer von Volubilis entfernten Cartennae mussten sich gegen eine *inruptio Baquatium* zur Wehr setzen.²⁷ Bald darauf konnte sich jedoch offensichtlich eine romfreundlichere Strömung unter Aelius Tuccuda bei den Baquaten durchsetzen. Wie lange Tuccuda die Baquaten anführte, wissen wir nicht.

Um 170 n. Chr. setzt dann die Serie der sog. Friedensaltäre ein. In der wahrscheinlich ältesten Inschrift dieser Serie, die sich in die Jahre zwischen 169 und 175 datieren lässt, ist der Name des *princeps gentium Baquatium* aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustandes leider nicht

²⁵ IAM 2, 376: Imp(eratori) Caes(ari) divi Hadriani fili divi Trai/{i}ani Parthici nep(oti) divi Nervae pronep(oti) Tito Aelio / Hadriano Antonino Aug(usto) Pio pont(ifici) max(imo) / trib(unicia) pot(estate) III co(n)s(uli) III p(atri) p(atriciae) P(ublius) Aelius Tuccuda / princeps gentis Baquatium.

²⁶ Zum Namen des Antoninus Pius s. Kienast, *Kaisertabelle*, 134. Frézouls, „Baquates“, 88, und Shaw, „Autonomy“, 83 Anm. 15, nehmen, sicher nicht zu Recht, an, Tuccuda habe das Bürgerrecht bereits von Hadrian erhalten. Warum sollte Tuccuda dann eine Ehreninschrift für Antoninus Pius setzen?

²⁷ CIL VIII 9663. Zur Datierung der Inschrift in hadrianische Zeit s. Frézouls, „Baquates“, 66. Euzennat, „Troubles“, 378. Die Hintergründe des Zwischenfalles von Cartennae sind nicht ganz klar. Vieles spricht dafür, dass die Baquaten von Osten kommend erst in der ersten Hälfte des 2. Jh.s n. Chr. in der Tingitana erschienen. Die *inruptio* der Inschrift von Cartennae könnte daher mit einer größeren Wanderbewegung der Baquaten in Zusammenhang stehen, wie Euzennat a. a. O. vermutet. Carcopino, *Maroc*, 118, vermutete ohne weitere Anhaltspunkte eine Zwangsumsiedlung der Baquaten nach der Auseinandersetzung von Cartennae, in dessen Umgebung ihre alte Heimat gelegen hätte. Frézouls, „Baquates“, 99-103, sieht in dem Überfall auf Cartennae einen Raubzug der Baquaten, deren angestammtes Gebiet zu diesem Zeitpunkt allerdings bereits südlich der Tingitana gelegen sei.

überliefert.²⁸ Der nächste Text stammt aus dem Jahre 173 oder 175 und nennt einen Baquatenführer ohne römisches Bürgerrecht, einen gewissen Ucmetius.²⁹ Es ist also ganz offensichtlich nicht gelungen, einen romfreundlichen Stammesführer an der Macht zu halten. Im Jahre 180 wird ein gewisser Canarta genannt. Zu ihm scheint ein recht enger Kontakt entstanden zu sein. Canarta wird als *princeps constitutus* bezeichnet.³⁰ Das darf man wohl als technischen Terminus verstehen, in dem Sinne, dass Canarta durch Rom eingesetzt wurde.³¹ Er hat etwas später das römische Bürgerrecht erhalten und hieß dann Aurelius Canarta. Sein Sohn wurde nach Rom geschickt, wohl einerseits als Geisel zur Sicherung der Beziehungen, andererseits konnte er dort natürlich in römischen Sinne erzogen und später zurückgesandt werden und als romanisierter Baquate viel stärker die Interessen Roms in seinem Stamm fördern. Das ist ein bekanntes Vorgehen, das Rom oftmals mit Klientelkönigen verfolgte. In diesem Fall ging das Konzept allerdings nicht auf. Memor, der Sohn des Canarta, verstarb im Alter von 16 Jahren in Rom.³² So sehen wir etwa in den 190er Jahren wieder eine nicht-romanisierte Familie als Baquatenhäuptlinge, zunächst ein gewisser Uret, dann sein Sohn Ililasen, der im Jahre 200 seinem Vater nachfolgte und sich

²⁸ IAM 2, 348: Genio Imp(eratoris) / M(arci) Aureli Antonini Aug(usti) / P(ublius) Aelius Crispinus proc(urator) / conlocutus cum / [---]o princ(ipe) gentium [---].

²⁹ IAM 2, 384: Pro salute Imp(eratoris) Caesaris / M(arci) Aureli Antonini / Aug(usti) Armeniaci / Medici Parthici / Germanici max(imi) / Epidius Quadratus / proc(urator) eius conlocut(us) / cum Ucmetio prin(cipe) gentium Ma/cennitum et Baqua/tium.

³⁰ IAM 2, 349: Genio Imp(eratoris) [[L(uci) Aurel(i) Commodi]] / Aug(usti) Sarmatici Germanici / principis iuventutis / D(ecimus) Veturius Macrinus / proc(urator) Aug(usti) conlocutus / cum Canarta principe con/stituto genti(!) Baquatium / III Idus Octobres Praesente / II et Condiano co(n)s(ulibus).

³¹ Dazu Frézouls, „Baquates“, 75f.

³² Die Grabinschrift des Memor aus Rom, CIL VI 1800: D(is) m(anibus) / Memor(is) / <E=f>ili(i) / Aureli(i) / Canartha(e) / principis gentium / Baquatium / qui vixit / ann(orum) XVI. Dass in der dritten Zeile *fili(i)* zu lesen ist, hat A. Merlin richtig erkannt (AE 1941, 118). Nur durch die Grabinschrift seines Sohnes erfahren wir, dass Canart(h)a das römische Bürgerrecht erlangt hat. Dass es sich hier um dieselbe Person handelt wie in IAM 2, 349 (s. vorhergehende Anm.), ist nicht zu bezweifeln; s. dazu Frézouls, „Baquates“, 75-77. Die Inschrift des Memor ist endgültig erklärt worden von Seston, „Remarques“, der gezeigt hat, dass Memor die Übersetzung eines semitischen Namens ist. – Zur römischen Praxis, die Söhne befreundeter Stammesführer als Geiseln nach Rom zu verbringen, s. Aymard, „Otages“, bes. 141f.

zu einem *colloquium* mit dem römischen Statthalter trifft.³³ Bis zum Jahre 226 scheint Rom wieder an Einfluss gewonnen zu haben. Wir sehen wieder einen Baquatenführer mit römischem Bürgerrecht, erkennbar an seinem Gentilnamen Aurelius, der sich auf der Inschrift erhalten hat.³⁴ Dies scheint allerdings nicht von nachhaltiger Wirkung gewesen zu sein. Auch wenn wir dann für einige Jahre nichts über den personenrechtlichen Status der Baquatenführer erfahren,³⁵ so sehen wir doch im Jahre 245 mit Sepemazin wiederum einen Mann als Stammesführer, der kein römisches Gentilnomen trägt, mithin auch kein römischer Bürger war.³⁶ Sepemazin scheint sich also nicht durch die notwendige Nähe zu Rom ausgezeichnet zu haben. Dass die Stammesführer der Baquaten auch nach der allgemeinen Verleihung des römischen Bürgerrechtes an die Reichsbevölkerung durch die *constitutio Antoniniana* im Jahre 212 n. Chr. noch des römischen Bürgerrechtes entbehrten, ist im übrigen ein sehr deutliches Indiz dafür, dass sie eben nicht als Einwohner des Imperiums

³³ IAM 2, 350: Genio Imp(eratorum) / L(uci) Septimi Severi Pii Pertinacis / et Marci Aurel(i) Antonini / [[et P(ubli) Septimi Getae Caes(aris)]] Augg(ustorum) / C(aius) Sertorius Cattianus proc(urator) / eorum conlocutus cum Ilila/sene princ(ipe) gentis Baquatium / filio Ureti princ(ipis) g(entis) eiusdem / prid(ie) Nonas Mart(ias) Victorino / et Proculo co(n)s(ulibus).

³⁴ IAM 2, 356 mit AE 1987, 1092: I(ovi) [O(ptimo) M(aximo)] / ceterisq(ue) diis d[eabusq(ue) immortalibus pro salute et incolumit(ate)] / et victoria Imp(eratoris) C[ae(s)ar]is M(arci) Aureli Severi Alexandri Pii Felicis] / [A]ug(usti) Q(uintus) Herenni[us Hospitalis? v(ir) e(gregius) proc(urator) eius pro legato colloquium] / [cu]m [Au]relio [--- ca. 12-14 --- principe gentis Bavarum et Baqua]/[tium pa]cis firmand[ae] gratia habuit aramq(ue) posuit et dedicavit] / [Idibus Sep]tembribus I[m]p(eratore) Alexandro Aug(usto) II Aufidio Marcello II co(n)s(ulibus)?].

³⁵ Auf den Friedensaltären IAM 2, 402 mit AE 1987, 1093, IAM 2, 357 mit AE 1987, 1094 und IAM 2, 358, die etwa in die Zeit zwischen 223 und 241 fallen, ist der Name des Baquatenführers aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustandes der Inschriften nicht überliefert.

³⁶ IAM 2, 359: I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / ceterisq(ue) diis deabusq(ue) immortalibus pro salute et / incolumitate et victoriae(!) Imp(eratoris) [[Caes(aris) M(arci) Iulii Philippi Pii]] / Felicis Aug(usti) [[et M(arci) Iuli Philippi]] nobilissimi Caesaris [[et Marciae]] / [[O]taciliae Severae coniugis]] Aug(usti) n(ostri) [[et matris Caesa]ris n(ostri) et / [[matris castrorum]] et senatus M(arcus) Maturius Victorinus / proc(urator) eorum pro leg(ato) colloquium(!) cum Sepemazine p(rincipe) g(entis) / Baquatium pacis confirmandae gratia aramq(ue) consecravit / X Kal(endas) Mai[as] / Imp(eratore) d(omino) n(ostro) M(arco) Iulio Philippo et Messio Tetiano(!) co(n)s(ulibus).

angesehen wurden, sondern ihr Aufenthaltsgebiet vornehmlich außerhalb der Reichsgrenzen lag. Vor und um 277-280 konnte sich dann wieder eine romfreundliche Familie über mehrere Jahre an der Spitze der Baquaten halten. Auch generell scheint in dieser Zeit eine engere Verbindung zwischen Rom und den Baquaten bestanden zu haben. Im Jahre 277 führt ein gewisser Iulius Nuffusi die Baquaten, die jetzt als *gens foederata* bezeichnet werden, d. h. sie sind durch einen förmlichen Vertrag (*foedus*) mit Rom verbunden. Iulius Nuffusi stammt aus einer Familie, die schon länger römische Bürger waren. Er ist Sohn eines Iulius Matif, dem er vermutlich als Stammesführer nachfolgte.³⁷ Auch diese Familie erhielt das römische Bürgerrecht erst nach der *constitutio Antoniniana*. Dies ist an ihrem Gentilnamen Iulius abzulesen, der auf eine Bürgerrechtsverleihung durch den Kaiser M. Iulius Philippus Arabs weist.³⁸ Da dessen Regierungszeit in die Jahre 244-249 n. Chr. fällt, kann man schließen, dass es Rom nach der Zeit des Sepemazin (Baquatenführer im Jahre 245 n. Chr.) relativ rasch wieder gelungen ist, über eine loyale Familie Einfluss auf die Baquaten zu gewinnen. Dieser Einfluss hielt sich auch nach der anscheinend recht kurzen Führerschaft des Iulius Nuffusi, auf den schließlich im Jahre 280 sein Bruder Iulius Mirzi folgte.³⁹

³⁷ IAM 2, 360: I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Genio et Bonae Fortun[ae] / Imp(eratoris) Caes(aris) / M(arci) Aur(eli) [[Probi / Invicti Aug(usti) n(ostri)]] / Clementius Val(erius) Marcellinus / v(ir) p(erfectissimus) praeses p(rovinciae) M(auretaniae) T(ingitanae) conloquio / habito cum Iul(io) Nuffusi filio Iul(ii) Matif / regis g(entis) / Baq(uatium) foederata(e) paci(s) / aram statuit et dedicavit die VIII / Kal(endas) novembr(es) d(omino) n(ostro) [[Probo Aug(usto)]] et Paulino co(n)s(ulibus). Dass Iulius Nuffusi im Unterschied zu seinen Vorgängern den Titel *rex gentis Baquatium* muss nicht notwendig eine qualitative Veränderung bedeuten. Auch Camps, „Rex gentium“, 183f., will der unterschiedlichen Titulatur der Baquatenführer keine allzu grosse Bedeutung zumessen.

³⁸ Unter der Bedingung, dass die Baquatenführer das Gentilnomen desjenigen Kaisers annahmen, der ihnen das römische Bürgerrecht bewilligte, kommt in der Zeit vor 277 n. Chr. nur der Kaiser M. Iulius Philippus Arabs als Namensgeber infrage. Zum Namen des Philippus Arabs Kienast, *Kaisertabelle*, 198. Zur 'Dynastie' der baquatischen Iulii Frézouls, „Baquates“, 88-92.

³⁹ IAM 2, 361: [I(ovi)] O(ptimo) M(aximo) diis deabusqu[e] immor]talibus et Genio Imp(eratoris) Cae[s(aris)] / [[M(arci) Aureli Probi(?)] A[[ug(usti)]] / ob diutina(m) pace(m) serva[ta(m) cum] / Iulio Nuffusi et nunc conlo/quio habito cum Iul(io) Mirzi / fratre eiusdem(!) Nuffusis p(rincipis) g(entis) / Ba<q=O>uatium / Clement(ius) Val(erius) Marcellin[us] / v(ir) p(erfectissimus) p(raeses) p(rovinciae) M(auretaniae)

Damit endet allerdings die Serie der sog. Friedensaltäre. Dass uns keine weiteren *colloquia* zwischen einem römischen Statthalter und einem *princeps* der Baquaten überliefert sind, liegt nun keinesfalls an einer grundsätzlichen Veränderung der Beziehungen, sondern an dem generellen Rückzug Roms aus der Mauretania Tingitana am Ende des 3. Jh.s. Dieser Rückzug erfolgt ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, als Rom einen stärkeren Einfluss auf die Baquaten zu gewinnen scheint und sich eine romfreundliche Familie über längere Zeit an der Spitze halten kann. Dies unterstreicht noch einmal, dass es kaum der permanente Druck der nomadischen Stämme gewesen ist, der Rom letztlich zum Abzug zwang. Nichtsdestotrotz erkennt man ein ständiges Hin und Her in den Beziehungen Roms zu den Baquaten. Phasen, in denen Rom größere Möglichkeiten der Einflussnahme besaß, wechselten mit Phasen, in denen die Baquatenführer eine stärkere persönliche Distanz wahrten. Die gesamte Epoche von etwa 140 Jahren ist letztendlich nicht von einem durchschlagendem Erfolg der römischen Politik gekennzeichnet. Der Versuch der 'vorzeitigen Romanisation' durch die Verleihung des römischen Bürgerrechtes an die *principes* eines nomadisierenden Stammes stieß im Falle der Baquaten deutlich an seine Grenzen. Zwar scheint es nach dem Zwischenfall von Cartennae nicht mehr zu Konflikten mit den Baquaten gekommen zu sein; von einer wirklich durchgreifenden Annäherung der Baquaten an Rom kann jedoch auch keine Rede sein. Die Anbindung der Baquaten misslang. Die *principes* der Baquaten treten den römischen Statthaltern stets als durchaus gleichwertige Verhandlungspartner gegenüber. Auch ihre nomadische Lebensweise haben sie nicht abgelegt. Insofern kann man einerseits von einem Scheitern der römischen Politik sprechen. Andererseits muss man feststellen, dass Rom – auch wenn das Ziel der Anpassung und schließlichen Assimilation nicht aus den Augen verloren wurde – in der Tingitana die indigenen Stämme nicht mit Gewalt zu romanisieren versuchte, sondern den vorgefundenen, sowohl sozial als auch administrativ fremden Strukturen mit überraschender Flexibilität und Toleranz begegnete.

T(ingitanae) confirmata pac[e ara]/m posuit et dedicavit idibus Apri[li(bus)] / Messala et Grato co(n)s(ulibus).

Abkürzungen

AE: L'Année Épigraphique. Paris 1888ff.

CIL: Corpus inscriptionum latinarum. Berlin 1863ff.

IAM 2: Gascou, J. (Hrsg.): *Inscriptions antiques du Maroc. II. Inscriptions latines*. Paris 1982.

Literatur

Aymard, A.: „Les otages barbares au début de l'Empire“, in: *Journal of Roman Studies* 51 (1961), 136-142.

Cagnat, R.: *L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs*. Paris²1913.

Camps, G.: „Rex gentium Maurorum et Romanorum: Recherches sur le royaumes de Maurétanie des VIe et VIIe siècles“, in: *Antiquités Africaines* 20 (1984), 183-218.

Carcopino, J.: *Le Maroc antique*. Paris 1943.

Christol, M.: „Rome et les tribus indigènes en Maurétanie Tingitane“, in: *L'Africa romana* V. Sassari 1988, 306-337.

Desanges, J.: *Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'Ouest du Nil*. Dakar 1962.

Di Vita-Evrard, G.: „En feuilletant les «Inscriptions antiques du Maroc, 2». II. Rome et les Baquates: le formulaire des «arae pacis» au IIIème siècle“, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 68 (1987), 200-208.

Euzennat, M.: „Les Zegrenses“, in: *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*. Paris 1974, 175-186.

- *Id.*: „Les troubles de Maurétanie“, in: *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1984), 372-393.

Frézouls, E.: „Les Baquates et la province romaine de Tingitane“, in: *Bulletin d'Archéologie Marocaine* 2 (1957), 65-116.

- *Id.*: „Rome et la Maurétanie tingitane: un constat d'échec?“ *Antiquités Africaines* 16 (1980), 65-93.
- Gascou, J.: *La politique municipale de l'Empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime-Sévère*. (Collection de l'École Française de Rome 8) Rom 1972.
- *Id.*: „La politique municipale de Rome en Afrique du Nord. I. De la mort d'Auguste au début du III^e siècle“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 10,2. Berlin 1982, 136-229.
- *Id.*: „La politique municipale de Rome en Afrique du Nord. II. Après la mort de Septime-Sévère“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 10,2. Berlin 1982, 230-320.
- *Id.*: „Vici et provinciae d'après une inscription de Banasa“, in: *Antiquités Africaines* 28 (1992), 161-172.
- Gutsfeld, A.: *Römische Herrschaft und einheimischer Widerstand. Militärische Auseinandersetzungen Roms mit den Nomaden* (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 8) Stuttgart 1989.
- Kienast, D.: *Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*. Darmstadt²1996.
- Marcone, A.: „Nota sulla sedentarizzazione forzata delle tribù nomadi in Africa alla luce di alcune iscrizioni“, in: *L'Africa romana* IX. Sassari 1992, 104-114.
- Leschi, L.: „Rome et les nomades du Sahara central“, in: *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes* 1 (1942), 47-62.
- Mattingly, D. J.: *Tripolitania*. London 1995.
- Rachet, M.: *Rome et les Berbères: Un problème militaire d'Auguste à Dioclétien*. Brüssel 1970.
- Romanelli, P.: „Le iscrizione volubilitane dei Baquati e i rapporti di Roma con le tribù indigene dell'Africa“, in: *Hommages à Albert Grenier*. (Collection Latomus 58) Brüssel 1962, 1347-1366.
- Seston, W.: „Remarques prosopographiques autour de la Tabula Banasitana. I. Memor filius Aureli Canarthaë“, in: *Bulletin du Comité des travaux historiques et scientifiques* N. S. 7 (1971), 322-324.

- Seston, W. / Euzennat, M.: „Un dossier de la chancellerie romaine: La Tabula Banasitana“, in: *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1971), 468-490.
- Shaw, B. D.: *Rulers, Nomads, and Christians in Roman North Africa*. Aldershot 1995.
- *Id.*: „Autonomy and tribute: Mountain and plain in Mauretania Tingitana“, in: *id.*, *Rulers*, 66-89 (Nr. VIII).
- *Id.*: „Fear and loathing: The nomad menace and Roman Africa“, in: *id.*, *Rulers*, 25-46 (Nr. VII).
- Sherwin-White, A. N.: „The Tabula of Banasa and the Constitutio Antoniniana“, in: *Journal of Roman Studies* 63 (1973), 86-98.
- Sigman, M. C.: „The Romans and the Indigenous Tribes of Mauretania Tingitana“, in: *Historia* 26 (1977), 415-439.
- Spaul, J. E. H.: „Governors of Tingitana“, in: *Antiquités Africaines* 30 (1994), 235-260.
- Trousset, P.: „Villes, campagnes et nomadisme dans l'Afrique du Nord antique: représentations et réalités“, in: Février, P. A. / Leveau, Ph. (Hgg.), *Villes et campagnes dans l'empire romain*. Actes du colloque Aix-en-Provence, 16.-17. Mai 1980. Aix-en-Provence 1982, 195-205
- Vinogradov, A. R.: *The Ait Ndhir of Morocco: A study of the social transformation of a Berber tribe*. Ann Arbor 1974.
- Whittaker, Ch. R.: „Land and labour in North Africa“, in: *Klio* 60 (1978), 331-362.

Der Beduine ‘Aqīl b. ‘Ullafa Interpretation und Übersetzung eines Kapitels aus dem Kitāb al-Aġānī

Sara Binay

0. Einleitung	23
1. Zur Spezifik des Charakters von ‘Aqīl	23
1.1. Seine Charakteristik nach <i>al-Aġānī</i>	23
1.2. ‘Aqīl und seine Töchter	24
1.3. Infragestellung von weltlichen und geistlichen Machtverhältnissen	27
1.4. <i>Ġāhiliya</i> -Denken	28
1.5. Materielle Werte	29
2. Rückschlüsse auf das Beduinen-Bild	29
2.1. Elemente des beduinischen Charakters	29
2.2. Beduininnen als Ehefrauen der Umayyaden	31
2.3. Das Verhältnis zur Macht	32
2.4. Träger des altarabischen Erbes	32
2.5. Beduinisches Leben	33
3. Verwendung des ‘Aqīl-Stoffes	33



4. Übersetzung.....	35
5. Literaturverzeichnis.....	47
5.1. Quellen	47
5.2. Sekundärliteratur	47

0. Einleitung

Die vorliegende Interpretation des Kapitels über ‘Aqīl b. ‘Ullafa aus dem *Kitāb al-Aġānī* von Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī (st. 356/967) ist eine Analyse, die im Verlauf der Bearbeitung des Projekts „Das Bild des Beduinen in der klassischen arabischen Gelehrtenliteratur“ entstand. Die Interpretation soll hier als ein Beispiel vorgestellt werden, welches das Auftreten und Handeln eines Beduinen im klassischen *adab* dokumentiert.

‘Aqīl, dessen Todesdatum mit 100/718 angegeben wird, ist eine Dichterpersönlichkeit, deren Züge Widersprüchlichkeiten aufweisen. Einerseits dichtet er und spricht klassisches Hocharabisch, andererseits spiegeln sich in seinen Worten Naturhaftigkeit und Brutalität wider. Einerseits verkehrt er mit den höchsten Umayyaden im Reich, andererseits brüskiert und beleidigt er sie. Diese widersprüchlichen Aspekte seiner Persönlichkeit scheinen bei den Tradenten der Texte eine Faszination ausgelöst zu haben, die gleichzeitig anzog und abstieß.

Die Analyse geht in folgenden Schritten vonstatten:

Zunächst soll der Charakter ‘Aqīls mit seinen Absonderlichkeiten eingeführt werden. Daraus resümierend schließen sich Bemerkungen an, die die Züge ‘Aqīls in den Kontext eines zu verallgemeinernden Beduinenbildes stellen. Danach soll dem Verwendungszusammenhang des ‘Aqīl-Stoffes in einem anderen Werk der *adab*-Literatur nachgegangen werden. Den Schlussteil bildet die Übersetzung von Auszügen aus dem *Aġānī*-Kapitel.

1. Zur Spezifik des Charakters von ‘Aqīl

1.1. Seine Beschreibung nach *al-Aġānī*

Nach einführenden Versen werden wir in den ersten Zeilen des Kapitels über die Herkunft ‘Aqīls aufgeklärt und erhalten eine knappe Charakteristik. Dies ist Abū l-Faraġs übliches Vorgehen in ähnlich strukturierten Kapiteln seines Werkes.¹ Speziell über ‘Aqīl erfahren wir, dass er „von rauer Natur, ungemain draufgängerisch, arrogant und stolz auf seine Abstammung von den Banū Murra“ war.² Hiermit stellt Abū l-Faraġ ‘Aqīl nicht explizit als Beduinen (*a‘rābī*) oder Steppenbewohner vor.

¹ Kilpatrick, *Making*, 183-85.

² *Wa kāna a‘raġa ġāfiyan šadīda l-hawaġi wa-l-‘aġrafiyati wa-l-badaḥi fī nasabihi fī Banī Murra*. *Aġ XII*, 296.

Diese Bezeichnung fällt - auf ihn oder seine Familie bezogen - erst im Verlauf der darauf folgenden Episoden über ‘Aqīl.³ Es gibt jedoch ein Indiz, das uns ‘Aqīl schon auf den ersten Zeilen des Kapitels als Beduinen überführt. Seine Charakterisierung als „rau“ (*ḡāfin*) ist ein Merkmal, das in der arabischen Literatur ausschließlich mit dem Wesen von Beduinen in Verbindung gebracht wird.

1.2. ‘Aqīl und seine Töchter

Ein ganzer Komplex von Motiven⁴ in den Überlieferungen zu ‘Aqīl beschäftigt sich mit seinen Töchtern:

- die pathologisch zu nennende Eifersucht auf seine Töchter
- Brutalität gegenüber seinen Kindern
- Betonung der Ebenbürtigkeit bei der Suche nach geeigneten Heiratspartnern
 - die Ablehnungen der Freier (verbal: Vergleiche mit brünstigem Vieh, praktisch: die „Strafe des Ameisenhaufens“, die im Folgenden noch erklärt wird)
 - die Heiratsbeziehungen mit den Marwaniden

Das eifersüchtige Wachen über seine Töchter, die harschen Reaktionen auf jede Beeinträchtigung ihrer Ehrbarkeit und damit „Verheiratbarkeit“ sowie das Suchen nach ebenbürtigen Heiratspartnern spiegelt einen Ehrkodex wider, welcher der arabischen Kultur im beduinischen⁵ und nichtbeduinischen Milieu eigen ist, aber bei ‘Aqīl in Verbindung mit seiner Aggressivität besonders seltsame Blüten treibt.

Fernab von anderer Gesellschaft als der von „Nacktheit und Hunger“ verwahrt ‘Aqīl seine Töchter.⁶ Er beantwortet die Heiratsanträge von Männern, die hochangesehen⁷ oder vom gleichen Stamm⁸ sind, mit einem

³ ‘Aqīl Nr. 8, Nr. 9, Nr. 11, Nr. 12 (Angaben dieser Form beziehen sich auf die Zählung der übersetzten Episoden im Anhang).

⁴ Ausgehend von der volkskundlichen Motiv-Forschung wird hier unter Motiv ein sich wiederholender Baustein der Erzählung verstanden, der auch aus dem Kontext herausgelöst in der Literatur überleben kann. Literatur zur Entwicklung des Begriffs: Aarne, *Verzeichnis*; Christensen, *Motif*; Thompson, *Motif-Index*; Lüthi, *Märchen*; Frenzel, *Motive*.

⁵ Z.B. Aus, der seine Töchter auch nicht verheiratet will. Ag X, 343-347.

⁶ Vgl. ‘Aqīl Nr. 7.

⁷ Vgl. ‘Aqīl Nr. 2.

Vokabular, das aus der Tier-Metaphorik stammt und sexuelle Inhalte transportiert. Die Männer werden mit brünstigen Tieren verglichen,⁹ vor denen der eifersüchtige Vater seine Töchter bzw. seine ungedeckten jungen Kamelinnen¹⁰ schützen muss.

Die Sprache ‘Aqīls zeichnet sich generell durch Bezüge zur Tierwelt aus. Dadurch wird seine Beduinität, die mit Naturhaftigkeit bzw. engem Kontakt zu Naturphänomenen einhergeht, unterstrichen und gezeigt, welche Vorstellung von der Sprache der Beduinen existierte. Gleichzeitig ist die Struktur der Sätze, die ihm in den Mund gelegt werden, sowie deren Grammatik und Lexik, auf hohem sprachlichen Niveau angesiedelt. Das Stereotyp vom sprachkundigen Beduinen ist auch bei ‘Aqīl ausgebildet.¹¹

Eine besonders perfide und sexuell anzügliche Strafe, die zu ‘Aqīls Motivik gehört, ist die Verbringung des gefesselten Freiers auf einen Ameisenhaufen. Dort fressen die Ameisen seine Hoden bzw. Eingeweide auf.¹² Die Korrespondenz zwischen dem Anliegen bzw. der Frage des Freiers und ihrer „Beantwortung“ durch ‘Aqīl ist offensichtlich. Triebhaftigkeit und Sexualität, aber auch Hoffnung auf Nachkommenschaft werden durch die Hoden des Freiers symbolisiert. Adäquat und effizient sieht die „Bestrafung“ des Ansinnens durch ‘Aqīl aus, der die genannten Fähigkeiten und Hoffnungen zerstört. Die „Strafe des Ameisenhaufens“ bei ‘Aqīl hat auch an anderer Stelle einen Bezug zu Sexualität und Nachkommenschaft. Dort bestraft er seine junge Frau in gleicher Weise, die des Ehebruchs verdächtigt wird.¹³

Das wichtigste Argument bei der Ablehnung der Freier seiner Töchter ist, dass er sie nicht für ebenbürtig hält. *Kafā’a* in Bezug auf den Heiratspartner ist für ihn ausschlaggebend: „Bei Gott, lieber sollen sie sterben, als dass ich meine Töchter einem anderen als einem Ebenbürtigen gebe.“¹⁴ Das Prinzip von *kafā’a* bei der Wahl der Ehepartner ist allgemein

⁸ Vgl. ‘Aqīl Nr. 14.

⁹ Vgl. ‘Aqīl Nr. 11.

¹⁰ ‘Aqīl Nr. 2: „Meinst du eine von meinen jungen Kamelinnen [*A bakratan min iblī ta’nī*]?“

¹¹ Da das Phänomen altbekannt ist, sei nur auf einen grundlegenden Aufsatz zu dieser Frage hingewiesen: Blau, *Bedouins as arbiters*.

¹² Vgl. ‘Aqīl Nr. 3 und ĞHay IV, 31.

¹³ Vgl. Ag II, 283-284.

¹⁴ ‘Aqīl Nr. 4.

anerkannt und spielt bis heute eine wichtige Rolle in der arabischen Gesellschaft.

Die Ablehnung von Freiern für seine Töchter wird von Aqil in einem Wechselspiel von zwei Argumenten begründet. Dabei wird der Zweifel an der guten Abstammung wie in Episode Nr. 14. weniger häufig thematisiert als das Motiv der Heiratsbeziehungen mit den Umayyaden. Durch diese Verbindungen ist 'Aqil für seine eigenen Stammesgenossen quasi adelig geworden, so dass er sie als unebenbürtig ablehnen kann:

„Sollte ich meine Töchter einem Diener geben, nachdem Yahyā und Ḥālid (um sie gefreit haben),¹⁵

jene edlen Männer, die mir ebenbürtig waren?“¹⁶

Oder: *„Abd-al-Malik bittet mich um ihre Hand, doch ich weise ihn ab, und da erdreistest du dich (mich so etwas zu fragen)!“¹⁷*

Zusammenfassend hat das Prinzip von *kafā'a* bei 'Aqil zwei Eckpunkte: die Abstammung (von freien Arabern) und die Heirats- bzw. Verwandtschaftsbeziehungen (mit den Marwaniden). Materielle Güter werden nicht in Betracht gezogen.

Der aufbrausende Charakter 'Aqils, der schon deutlich geworden sein dürfte, führt wiederholt zu Handgreiflichkeiten mit seinen Söhnen. Der Anlass für diese Auseinandersetzungen ist wiederum bei den Töchtern 'Aqils zu suchen.¹⁸ So verteidigt Ḡattāma die Verse seiner Schwester, die 'Aqil für ehrwürdig hält, und 'Amallas spricht im Beisein der Schwestern *gāzal*-Verse. Die Verse an sich bringen 'Aqil schon in Zorn, die Verteidigung der Geschwister untereinander bringt ihn noch mehr gegen sie auf.

Zieht man diese Vorkommnisse in Betracht, ist es nicht sehr verwunderlich, dass ihn seine Kinder nach und nach verlassen oder Züge zeigen, die an die Rauheit des Vaters erinnern lassen.¹⁹

¹⁵ Yahyā b. al-Ḥakam und Ḥālid b. Yazīd aus der Familie der Umayyaden.

¹⁶ 'Aqil Nr. 14.

¹⁷ 'Aqil Nr. 3.

¹⁸ Vgl. 'Aqil Nr. 5, Nr. 6; 'Iqd II, 58-59.

¹⁹ Vgl. zu den Söhnen 'Aqil Nr. 15 und 16; zu einer Tochter Nr. 11.

1.3. Infragestellung von weltlichen und geistlichen Machtverhältnissen

Das erste *ḥabar* im ‘Aqīl-Kapitel enthält schon die Hauptmotive für seine Person, die sich später in verschiedener Ausprägung wiederholen. Neben der Verweigerung der Herausgabe seiner Töchter, die schon besprochen wurde, ist seine unbeugsame Haltung gegenüber ‘Utmān b. Ḥaiyān, einem Vertreter der Staatsgewalt, bemerkenswert. ‘Aqīl verhält sich ihm gegenüber wie zu seinesgleichen und scheint völlig unbeeindruckt von ‘Utmāns Machtfülle, die auch Mittel zur Bestrafung bereit hält, die ‘Aqīl am eigenen Leib zu spüren bekommt. Doch selbst diese Demütigung kann ‘Aqīls Integrität nicht brechen. Er verlässt als letzter mit wenig ehrerbietigen Versen im Mund die Szene.

Nicht besser als ‘Utmān ergeht es ‘Umar b. ‘Abd-al-‘Azīz mit dem Widerspruchsgeist ‘Aqīls.²⁰ Auch vor ihm tritt ‘Aqīl als Gleichberechtigter hin; sei es im Hinblick auf Verwandtschaft oder gar auf eine Heilserwartung. Der fromme ‘Umar dient in diesem Bericht als Kontrast zu ‘Aqīls Verhalten. Ob er zur Zeit, in der die Begebenheit spielt, schon Kalif ist, bleibt offen und ist auch nicht wesentlich. In ihm vereinigen sich weltliche und religiöse Autorität, doch beide Aspekte lassen ‘Aqīl unbeeindruckt.

In der Frage der Verwandtschaft nimmt sich ‘Aqīl das Recht heraus, als ebenbürtiger, wenn nicht gar verehrenswerter Onkel aufzutreten. ‘Umar reagiert darauf nur hilflos. Seinem frommen Image widerspricht es, Sanktionen wie ‘Utmān anzuordnen. Er hofft vielmehr, ‘Aqīl auf dem Gebiet der religiösen Gelehrsamkeit schlagen zu können. ‘Aqīl lässt sich auf die Prüfung ein und macht gemäß der Prognose ‘Umars Fehler bei der Koran-Rezitation. Überführt denkt er jedoch nicht daran, klein beizugeben. Gegen die Buchstabengläubigkeit setzt er Inhaltliches. Mit einem Vers, in dem er diese Ansicht untermauert, behält er wieder das letzte Wort.

‘Aqīls Verhältnis zu den Mächtigen wird durch Selbstbewusstsein und Egalitätssinn gestaltet. Einerseits verkennt er damit die in der Realität herrschenden Machtverhältnisse, andererseits zeugen die Überlieferungen von Bewunderung für ‘Aqīls Mut. Sie tradieren auch den Erfolg seines Handelns.

²⁰ ‘Aqīl Nr. 8 und 9.

Drei verschiedene Umgangsstrategien von Mächtigeren gegenüber ‘Aqīl werden gezeigt:

1. ‘Uṭmān b. Ḥaiyān findet ‘Aqīls Verhalten inakzeptabel und strafwürdig.

2. Der fromme ‘Umar ist wehrlos gegenüber dem Verhalten des Raubeins.

Beide können nichts mit den von ‘Aqīl vertretenen Werten anfangen. Ihre Maßstäbe sind nicht mit seinen in Einklang zu bringen. ‘Aqīl weicht keinen Millimeter von seinen Ansichten ab. Er ist unbelehrbar und die Konfrontation somit vorgezeichnet.

3. Nur ein dritter Herrschertypus hat die Größe oder die Distanz, sich auf ‘Aqīl einzustellen bzw. seine Forderungen zuzulassen. Das ist der Umayyade Yazīd b. ‘Abd-al-Malik.²¹ Er akzeptiert die an die Verheiratung mit ‘Aqīls Tochter geknüpfte Forderung des Brautvaters, ohne dass von einer Kränkung berichtet wird. ‘Aqīl möchte nämlich seine Tochter dem Kalifen selbst zuführen, damit sie nicht in Kontakt mit dessen Dienern kommt. Die „Einfühlsamkeit“ des Kalifen gegenüber ‘Aqīl setzt sich noch über das Ende der Ehe hinaus fort.

Das soeben geschilderte Verhältnis von ‘Aqīl zur Macht darf aber nicht zu der Schlussfolgerung verleiten, dass bei ‘Aqīl ein konsequentes Egalitätsprinzip vorzufinden sei. Dies ist nicht der Fall, wenn man seine Argumentation bei der Ablehnung nicht-umayyadischer Freier in Betracht zieht. ‘Aqīl verfügt über ein sehr ausgeprägtes „Standesbewusstsein“, das er nach unten mit Abgrenzung nach oben mit Ansprüchen markiert.

1.4. *Ġābilīya*-Denken

In den vorangehenden Abschnitten ist bereits ‘Aqīls Nonkonformismus mit zeitgenössischen gesellschaftlichen, religiösen und herrschaftlichen Auffassungen dargestellt worden.

Für die gelehrten Überlieferer der von Abū l-Farağ kompilierten Texte verkörperte ‘Aqīl das Erbe aus vorislamischer Zeit. Er selbst zeigt sich in der Episode Nr. 13 traditionsbewusst in dieser Hinsicht und verwendet eine Grußformel bzw. einen Segenswunsch, in dem sich die religiösen Vorstellung der *Ġābilīya* manifestieren.

²¹ ‘Aqīl Nr. 13.

Der fromme az-Zuhri bewertet ihn deshalb folgendermaßen: „(Dieser) ‘Aqīl war einer der am meisten in der *Ġāhiliyya* verhafteten Leute [*min aġḥal an-nās*].“²²

1.5. Materielle Werte

Im gesamten ‘Aqīl-Kapitel wird über die materiellen Hintergründe von ‘Aqīls Familie, eine der edlen seines Stammes, nichts Konkretes berichtet. Für die Wahl der Heiratspartner scheint Reichtum nicht ausschlaggebend gewesen zu sein. Im Gegenteil, auch Reichtum nützt einem Freier wenig, wenn seine Abstammung zweifelhaft ist.²³ Die Aussage ‘Aqīls, dass für seine Töchter Hunger und Nacktheit in der Wüste gerade die rechten Gefährten wären, spricht für die Akzeptanz der dürftigen Lebensverhältnisse. Geradezu Verachtung für Vermögenswerte in Geld zeigt ‘Aqīl in der Episode Nr. 12, wo er sich zunächst weigert, das Erbe seiner Tochter anzutreten. Sie war durch ihre Ehe mit Yazīd b. ‘Abd-al-Malik zu einem Vermögen gekommen. Nach ihrem Tod stand auch ‘Aqīl ein Erbteil zu. Er macht jedoch deutlich, dass er nicht an solcher Aufwertung interessiert ist. Sein Wunsch ist praktischer Natur: er bittet um ein bestimmtes Pferd, das ihm bei Yazīd ins Auge gestochen war und mit dem er seine Herde aufbessern kann. In diesem Bericht treffen wieder einmal zwei unterschiedliche Wertesysteme und Lebensweisen aufeinander. Auch ein edler Renner ist materielles Gut, auf das ‘Aqīl nicht verzichten möchte. Dieses Gut ist so geartet, dass es praktischen Nutzen für ‘Aqīl besitzt. Geldbesitz schlägt er dagegen aus und bleibt damit seinem Milieu treu.

2. Rückschlüsse auf das Beduinen-Bild

2.1. Elemente des beduinischen Charakters

Die vorgestellten Spezifika von ‘Aqīls Charakter können dazu beitragen, das Typische eines *a‘rābī* erkennbar zu machen. Seine Figur zeigt viel Extremes auf, das innerhalb der arabischen Literatur thematisch immer wieder mit dem Bild des Beduinen verbunden wird.

Die bei der Vorstellung von ‘Aqīl unter 1.1. angesprochene Eigenschaft „*ġāfin*“ soll noch etwas genauer betrachtet werden. Neben den

²² ‘Aqīl Nr. 13.

²³ ‘Aqīl Nr. 14.

Übersetzungsmöglichkeiten als „rau“ und „grob“ käme für die daraus abgeleiteten Infinitive „*ğafw*“ und „*ğafā*“ „beduinische Grobschlächtigkeit“ oder „Unzivilisiertheit“ in Frage. Mit dieser Begrifflichkeit kann verdeutlicht werden, dass es sich um eine spezielle Beduinen-Eigenschaft handelt.

In *Lisān al-‘arab* wird ein *ğāfin* in folgender Weise charakterisiert: „Ein Mann, der rau (*ğāfin*) von Natur oder in seinen Sitten ist, ist schwierig und grob im Umgang, zeigt dummes Benehmen, Voreingenommenheit im Streit und heftige Reaktionen gegenüber seinem Gefährten“. ²⁴ Denkt man an ‘Aqīl Verhalten zurück, dann trifft die *Lisān*-Passage seinen Charakter recht gut. In *Lisān al-‘arab* wird durch die Anführung des Ḥadīthes „*Man badā ġafā*“ – „Wer in der Steppe lebt, wird rau“ – der Zusammenhang zwischen dem Leben als Beduine und dem rauen Charakter hergestellt. ²⁵

Ğafw bildet des öfteren ein Begriffspaar mit *gilza*, in der Bedeutung von „Grobheit“ und „Unhöflichkeit“. ²⁶ Der Unterschied zwischen beiden besteht aber darin, dass ein *galīz* nicht notgedrungen ein Beduine sein muss. Im umgekehrten Fall, wenn eine Person einzig als *ğāfin* charakterisiert wird, muss auf einen Beduinen geschlossen werden. In *Lisān al-‘arab* heißt es: „*Al-ğafā’u gilazu t-tab*“ – „Beduinische Grobheit ist natürlich angelegte Grobheit“. ²⁷ Auch die regelmäßig vorkommende Verbindung „*a-rābīyun ġāfin*“ stützt die Feststellung, dass die Form von Grobheit und Rauheit, die sich mit der Wurzel *ğ-f-w* verbindet, eine spezielle auf das Steppenleben gerichtete Konnotation in sich trägt. ²⁸

Zusätzlich zur soeben erläuterten arabischen Begrifflichkeit erschließen sich bestimmte für Beduinen typische Verhaltensweisen aus der Analyse von Handlungsabläufen. Hierbei sei die Kompromisslosigkeit ihres Vorgehens genannt. Geradliniges Zugehen auf ein Ziel, ohne sich von Widerständen beeindrucken zu lassen, zeichnet Beduinen in der Literatur aus. Verbunden mit dieser Eigenschaft ist oft, dass entweder das Ziel ihrer

²⁴ „*Yuqālu: Rağulun ġāfīyu l-ḥilqati wa-ğāfīyu l-ḥuluqi idā kāna kazzan galīza l-‘išrati wa-ḥurqi fī l-mu‘amalati wa-t-tahāmuli ‘inda l-ğadabi wa-s-saurati ‘alā l-ğalīs.*“ *Lisān XIV*, 148.

²⁵ *Ibid*, 148.

²⁶ Z.B. *TadḤ IX*, 48, 380/Nr. 786.

²⁷ *Lisān XIV*, 148.

²⁸ Ähnlich zu betrachten ist die Bezeichnung *ğilf*. Sie taucht in ‘Aqīl Nr. 8 in folgender Verbindung auf: „*Innaka la-a-rābīyun ġilfun ġāfin*“ – „Du bist doch ein ungebildeter, rauher Beduine“. Vgl. auch Leder, *Begrifflichkeit*, 33f.

Aktion oder die Art und Weise, in der sie es erlangen wollen, den gängigen Normen des städtischen Gelehrtenmilieus, in dem die Berichte tradiert werden, zuwiderläuft. Dadurch wird der Fall berichtenswert, zu belächeln oder auch zu bewundern, insbesondere wenn das Verhältnis der physischen Gewalt zu ihren Ungunsten bestellt ist.

2.2. Beduininnen als Ehefrauen der Umayyaden

Es fällt auf, dass ‘Aqīl als ungehobelter Beduine seine Töchter in die höchsten Kreise des Reiches verheiraten kann. Die Gründe, warum die Marwaniden sich darauf einlassen, sogar die Verbindung mit ‘Aqīl suchen, werden in den Texten nicht explizit genannt. In ihrem Verhalten drückt sich die Herrschaft des alten genealogischen Prinzips noch aus. Reine arabische Herkunft ist wichtiger als eine Geldpartie. Eine Form von egalitärem Denken taucht auf, das in der Praxis angesichts eindeutiger Machtverhältnisse eigentlich nicht mehr relevant ist. Die Umayyaden sind nicht mehr *primus inter pares*, sondern Herrscher, die autoritär agieren. Die Verschwägerung mit einem am Hof einflusslosen Wüstenaraber hat angesichts der starken Konkurrenz um die Macht innerhalb der Familie Vorteile, da von seiner Seite her mit geringen Ansprüchen zu rechnen ist. Gleichzeitig sollte man an die umayyadische Bündnispolitik mit den arabischen Stämmen denken, die aufgrund ihres militärischen Potentials von hoher Bedeutung für die Dynastie war.

Die textuelle Ebene zeigt, dass es durchaus berechtigt war, eine von ‘Aqīls Töchtern zur Frau zu begehren. Ein besser behütetes, nach strengeren moralischen Grundsätzen erzogenes Mädchen kann man sich, abgesehen von der guten Familie, kaum vorstellen und dies in einer Gesellschaft, in der auch der Leumund der Mutter von höchster Bedeutung ist.

Zieht man weitere Überlieferungen hinzu, dann zeugen die Heiratsverbindungen, die ‘Aqīl durch seine Töchter eingeht, von einem Motiv, das mit den Umayyaden seit dem Beginn ihrer Herrschaft verbunden ist: die Ehe mit einer Beduinin. Dies gilt für so bedeutende Vertreter der Dynastie wie Mu‘āwiya²⁹ und ‘Abd-al-Malik³⁰. Auch ‘Aqīls Beispiel bestätigt die allgemeine Auffassung davon, dass die arabisch-

²⁹ Er heiratete Maisūn von den Kalb: ṬṬar ̄ XVIII, 215 [204]; Aḡ XVI, 47, 11-48, 4.

³⁰ Vgl. „‘Abdalmalik und die Beduinin aš-Šaqrā“, BaiMaḡ 389, 16-391, 5.

islamische Kultur zur Zeit der Umayyaden ihrer Herkunft „aus der Wüste“ noch näher stand als dies unter den Abbasiden der Fall war.³¹

2.3. Das Verhältnis zur Macht

Ein weiterer nennenswerter und zu verallgemeinernder Zug des Beduinen ist sein Agieren von gleich zu gleich mit den Mächtigen. Er hält sich nicht für schlechter als sie. Er ist derjenige, der es wagt, unangenehme Wahrheiten auszusprechen. Sein Verhalten erscheint unangemessen. Doch durch Schlagfertigkeit und gut gesetzte Worte zieht er den Kopf aus der Schlinge, die für ihn allerdings gar nicht existiert. Wie schon im Abschnitt über ‘Aqīl und die Herrschergestalten, denen er begegnet, angedeutet wurde, scheinen zwei Wertesysteme aufeinander zu prallen, die oftmals unversöhnlich sind.

2.4. Träger des altarabischen Erbes

Einige Aspekte der Beduinenrolle in den Texten der klassischen arabischen Literatur müssen in den Kontext eines Diskurses der Gelehrten über das altarabische Erbe gebracht werden. Dabei kann man wiederum Widersprüchliches beobachten.

Manche der Eigenschaften von Beduinen werden eher positiv gewertet und erinnern an eine glorreiche vorislamische Vergangenheit der Araber. Dazu gehören Mut und Ritterlichkeit.

Es gibt aber auch eine negative Seite dieser Vergangenheit, durch die beispielsweise ‘Aqīl zum Außenseiter wird. Gemeint ist die Aussage über seine Verhaftung im vorislamischen Denken. ‘Aqīl als „*ağhal*“ zu bezeichnen,³² muss unbedingt als Abgrenzung der Gelehrten von seiner Person aufgefasst werden. Sein Verhalten ist ihrer Ansicht nach unzeitgemäß.

³¹ Dafür gibt es natürlich auch andere Belege als das Heiratsgebahren. Ein schönes Beispiel ist, wie Hišām b. ‘Abd-al-Malik eines Tages hinauszieht, um „den Beduinen zu spielen“ (Zelt aufschlagen, Brotbacken und Ziege melken), ṬṬar VII, 205, 17-206, 3.

³² ‘Aqīl Nr. 13.

2.5. Beduinisches Leben

Ein Motiv, das bei ‘Aqīl wiederholt wird und auch sonst ganz häufig in der Literatur anzutreffen ist, besteht in den angenommen kargen Lebensumständen. Selbst wenn von Viehbesitz und Sklaven die Rede ist, was Indizien für Wohlstand sind, ist das Leben in der Steppe wenig luxuriös. Dass diese Lebensumstände nur raue Gesellen hervorbringen können, suggerieren die Texte. Sie zeugen oft von Unverständnis dafür, wie jemand freiwillig solche Bedingungen auf sich nehmen kann. Freiheit und Reinheit dieses Lebens werden thematisiert, aber von den Überlieferern nicht als Alternativen angesehen.

3. Verwendung des ‘Aqīl-Stoffes

Der Beduine ‘Aqīl ist nicht nur im *Kitāb al-Aġānī* zu Hause. Ihn finden wir beispielsweise auch in einem Werk, dessen Material nach völlig anderen Gesichtspunkten als die Berichte im „Buch der Lieder“ präsentiert wird. Gemeint ist die *Tadkirah al-ḥamdūnīyah*.

In diesem Werk wird ‘Aqīl nicht als Dichter vorgestellt, sondern seine Person wurde zum Beispiel in das ansonsten hauptsächlich über anonyme Gestalten berichtende Beduinenkapitel aufgenommen. In dem von Ibn Ḥamdūn (st. 562/1167) überlieferten Text, wird nicht gesagt, dass ‘Aqīl ein *a‘rābī* war. Er wird als *ġāfin*, als „Raubein“, bezeichnet. Wie schon unter den Punkten 1.1. und 2.1. erwähnt, ist diese Eigenschaft eine beduinische schlechthin und rechtfertigt offenbar die Aufnahme von ‘Aqīl ins Kapitel „*Nawādir al-a‘rāb*“. Zumindest zeigt die Anwesenheit von ‘Aqīl an diesem Ort in der Literatur, dass seine Figur von der Tradition als beduinisch aufgefasst wurde. Das Kapitel „*Nawādir al-a‘rāb*“, vielleicht mit „Absonderliche Geschichten über Beduinen“ zu übersetzen, bildet ein Sammelsurium von witzigen Geschichten über Beduinen, die auch aus anderen Kontexten entnommen sein können.

Der Text über ‘Aqīl in der *Tadkirah al-ḥamdūnīyah* stellt eine Parallelüberlieferung zur Episode Nr. 8 aus dem ‘Aqīl-Kapitel in *al-Aġānī* dar.³³ Damit soll nicht behauptet werden, dass ein direkter Zusammenhang zwischen den beiden überlieferten Texten besteht. Hier geht es vielmehr darum zu zeigen, wie der Beduine ‘Aqīl von zwei Verfassern

³³ TadḤ IX, 48, 379-80/Nr. 785.

enzyklopädischer Werke zu verschiedenen Zeiten auf unterschiedliche Weise ins Bild gesetzt wurde.

Gegenüber der ‘Aqīl-Episode Nr. 8 in *al-Aḡānī* fehlt in der *Tadkirah al-ḥamdūnīyah* der erste Teil, in dem die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen ‘Aqīl und den Umayyaden zur Sprache kommen. Die Überlieferung beginnt direkt mit der Unterstellung ‘Umars, ‘Aqīl könne keinen Koranvers ordentlich hersagen. Der Bericht transportiert die Überzeugung, dass es ein Beduine mit der Religion nicht so genau nehmen würde.³⁴ Wie sich aus dem Kräftemessen zwischen ‘Umar und ‘Aqīl ergibt, markiert der Text gleichzeitig eine gewissermaßen oppositionelle Haltung gegenüber der in ‘Umar personifizierten geistlichen und weltlichen Machtansprüche.

Beim Übergang zur nächsten Episode, die gar nicht mehr von ‘Aqīl selbst handelt, heißt es in der *Tadkirah al-ḥamdūnīyah*: „Dieser ‘Aqīl war von einem Stamm, in dem Rauheit [ḡafw] und grobes Verhalten [ḡilaz] herrschten. Bei ihnen starb ein Mann...“ Es schließt sich eine Geschichte an, in der über eine haarsträubend pietätlose Bestattung berichtet wird. Vergleicht man diesen Umgang mit dem Textmaterial und die Berichterstattung im *Kitāb al-Aḡānī* werden die unterschiedlichen Verwendungszusammenhänge des ‘Aqīl-Stoffes zwischen Ibn Ḥamdūn und Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī besonders deutlich. Die ‘Aqīl-Episoden in *al-Aḡānī* benennen die Stammesleute von denen ‘Aqīl kommt oder mit denen er zu tun hat. In der *Tadkirah al-ḥamdūnīyah* finden wir solche Angaben nicht. Die Schlussfolgerung aus ‘Aqīls Verhalten in der Parallelversion zur ‘Aqīl-Episode Nr. 8 scheint in der *Tadkirah al-ḥamdūnīyah* zu sein, dass „seine Leute“ – irgendwelche Beduinen – genauso oder noch schlimmer als er gewesen sein müssen. Ihnen die Beerdigungsgeschichte zuzuschreiben ist dadurch gerechtfertigt und erhöht die Authentizität des Berichts. Unter kompilatorischen Gesichtspunkten ist gleichzeitig ein harmonischer Übergang zum nachfolgenden Bericht geschaffen worden. In *al-Aḡānī* hingegen wird ‘Aqīl in Opposition zu anderen beduinisierenden Gruppen gesetzt, die nicht so gewalttätig und unbarmherzig handeln wie er. Insbesondere sei an die Episoden Nr. 5 und 5a gedacht, in der ‘Aqīl seinen schwer verwundeten Sohn zurücklässt, der von einer namentlich

³⁴ Neben dieser Rolle als Gegner von Buchstabengläubigkeit findet man den Beduinen aber auch als naiven Gläubigen.

erwähnten Gruppe gesund gepflegt und vor dem eigenen Vater gewarnt wird.

Im Gegensatz zur Überlieferung in *al-Aḡānī*, wo es darum geht, die Dichtung, das Leben oder auch markante Wesenszüge einzelner Dichter nachzuzeichnen, ist in der *Tadkirah al-ḥamdūnīyah* das Typische an ‘Aqīls Persönlichkeit einem verallgemeinernden Urteil über Beduinen zum Opfer gefallen. Wichtig für die Aufnahme des Textes über ihn ins Beduinen-Kapitel ist die Tatsache, dass er sich „absonderlich“ zeigt. Die sesshafte bzw. städtische „normale“ Lebensweise, so suggeriert es uns der Kompilator Ibn Ḥamdūn, steht zu dieser Haltung in Kontrast.

4. Übersetzung³⁵

Auszüge aus den „Berichten über ‘Aqīl b. ‘Ullafa“ (Aḡ XII, 296-314, Bairūt 1992)

[1] Charakterisierung (296, 10-12)³⁶

‘Aqīl war ein vortrefflicher [*muḡīd*]³⁷ Dichter der Umayyadenzeit, von dem aber wenig überliefert worden ist [*muqill*]. Er war von rauer Natur, ungemein draufgängerisch, arrogant und stolz auf seine Abstammung von den Banū Murra, so dass er keinen als ebenbürtig anerkannte. Er gehörte zu den Edlen seines Stammes von beiden Seiten (elterlicherseits) her.

[2] ‘Uṭmān b. Ḥaiyān als Freier (297, 7-298, 1)³⁸

... al-Mufaḍḍal erzählte:

‘Aqīl b. ‘Ullafa trat bei ‘Uṭmān b. Ḥaiyān (al-Murri) ein, der zu jener Zeit über Medina bestellt war.

³⁵ Für die Diskussion einiger dunkler Stellen bei der Übersetzung danke ich Prof. Leder, Prof. Mustafa und Dr. Jassim.

³⁶ Die Betitelung und Nummerierung der Episoden stammt von mir. S.B. Vgl. Übersetzung nach Berque, *Musiques*, 80.

³⁷ Innerhalb der übersetzten Texte werden arabische Originalzitate in eckigen Klammern eingefügt. In runden Klammern erscheinen Zusätze, die über die wörtliche Übersetzung hinausgehen.

³⁸ Berque, *Musiques*, 82f.

Da sprach 'Uṭmān zu ihm: „Gib mir deine Tochter zur Frau!“. Er fragte: „Meinst du eine von meinen jungen Kamelinnen? [A *bakratan min iblī ta'nī?*]“ Da schrie 'Uṭmān ihn an: „Wehe dir, bist du verrückt?“ ('Aqīl) fragte: „Was hast du denn zu mir gesagt?“ ('Uṭmān) antwortete: „Ich habe zu dir gesagt: ‚Gib mir deine Tochter zur Frau!‘“ ('Aqīl) sagte: „Und ich frage dich, ob du eine von meinen jungen Kamelinnen gemeint hast.“ Da befahl er ('Aqīl) auspeitschen zu lassen [wörtl.: *fa-wuḡi'at 'unuqabu*]. Dann ging 'Aqīl davon, indem er (Verse) sprach:

„Wir waren die Männer der Banū Ġaiḏ, doch dann wurden die Banū Mālik zu Ġaiḏ und wir wie Mālik.

Gott lasse eine Zeit entstehen, die alle Herden verstreut und die Ärsche der menstruierenden Sklavinnen schwärzt.“³⁹

[3] Ein Salāmānī als Freier (298, 2-8)⁴⁰

... Abū 'Ubaida erzählte:

'Aqīl b. 'Ullafa hatte einen Nachbarn von den Banū Salāmān b. Sa'd, der um die Hand seiner Tochter anhielt. Da wurde 'Aqīl zornig, band die Hände des Salāmānīs auf dessen Rücken zusammen, bestrich dessen Hinterteil mit Fett und warf ihn in einen Ameisenhügel. Da fraßen sie an seinen Hoden bis sein Körper anschwell. Dann band ('Aqīl) ihn wieder los und sprach: „'Abd-al-Malik bittet mich um ihre Hand, doch ich weise ihn ab, und da erdreistest du dich (mich so etwas zu fragen)!“

[4] Ablehnung von Hunaiy als Freier (298, 8-299, 5)⁴¹

Er sprach:

³⁹ Bergue, *Musiques*, 82, übersetzt „*ḡaiḏ*“ mit „*envie*“. Da 'Aqīl zu den Banū Ġaiḏ b. Murra gehört, bevorzuge ich die vorgeschlagene Übersetzung. Ob es sich bei den Banū Mālik um eine bestimmte Gruppe oder eine Metapher für die herrschende Familie handelt, kann ich nicht entscheiden. Gemeint ist auf alle Fälle ein Gegensatz bzw. Veränderung der Stati beider Gruppen. S.B.

Unklar ist im zweiten Vers die Bedeutung von „*ašbāh al-imā' al-'awārik*“. Bergue, *Musiques*, 83, übersetzt „*répliques d'esclaves menstruées*“. In der Fußnote zum Vers in 'Iqd III, 380, 10-11, wird als Schreibvariante zu „*ašbāh*“ „*astāh*“ angeboten. Da mir diese Variante sinnvoll erscheint und sie zur Deftigkeit von 'Aqīl passt, habe ich sie in die Übersetzung aufgenommen. Baḡḥiz IV, 482 hat die Variante „*abnā' al-imā' al-'awārik*“ – „die Söhne der menstruierenden Sklavinnen“. S.B.

⁴⁰ Vgl. Übersetzung von Berque, *Musiques*, 80.

⁴¹ Vgl. *ibid.*, *Musiques*, 80f.

Danach wurden die Weiden der Banū Murra trocken und ‘Aqīl zog mit seinen Herden in das Gebiet von Ġudām, wo sich die ‘Udra in ihrer Nähe aufhielten.

‘Aqīl erzählte:

Hunaiy, dieses Stück Kamelmist [*al-ba‘ra*], kam zu mir und hielt um die Hand meiner Tochter Umm Ġa‘far an. Da ging ich hinaus auf einen Hügel, der sich in der Nähe des Zeltlagers (der Banū Ĥunn) befand und begann zu bellen, wie ein Hund bellt. Dann ging ich wieder fort. Doch eine Gruppe der Ĥunn - eines Zweiges der ‘Udra - stellte mich und sie sagten: „Wähle, ob du willst, dass wir dich gefangen nehmen oder dich den Hügel zusammen mit einer Kamelin hinunter rennen lassen sollen. Wenn du schneller bist als sie, lassen wir dich laufen.“ Da schickten sie die Kamelin los, doch ich war schneller als sie und sie ließen mich meiner Wege gehen. Ich sprach zu ihnen: „So etwas habt ihr noch nie von jemandem verlangt!“ Sie sagten: „Wir wollten dich demütigen, so wie du es von uns gewollt hast.“ Da dichtete ich auf sie:

„Die Ĥunn verspotteten uns und trieben ihre Spielchen. Noch nie vorher [vor mir] spotteten sie über einen von so hohem Ansehen.“

Allmählich fasst der Stamm der Ĥunn wieder Mut und Vertrauen und das Vieh verstreut sich auf einer Ebene.“

Bei Gott, lieber sollen sie sterben, als dass ich meine Töchter einem anderen als einem Ebenbürtigen gebe.

[5] Misshandlung von Ġattāma (299, 6-300, 13)

Ich fand in einer Handschrift von ad-Ḍaḥḥāk, dass er berichtete:

‘Aqīl b. ‘Ullafa zog mit seinen Söhnen ‘Ullafa und Ġattāma sowie seiner Tochter al-Ġarbā’ los, bis sie zu einer seiner Töchter kamen, die mit (einem Mann) der Banū Marwān in Syrien verheiratet war. Doch sie war Witwe geworden. Sie machten sich dann mit ihr auf den Heimweg, und als sie ein Stück Wegs hinter sich gelassen hatten, sprach ‘Aqīl b. ‘Ullafa (die Verse):

„(Die Kamelinnen) erreichten ihr Ziel Dair Sa‘d und ständig drängten sie (ihren Führer) auf abfallenden Bergpfaden vorwärts.“

Wenn sie zu einem Ort gelangten, an dem selbst der Rabe verdurstet, ließen sie sich an ihren Nasenstricken führen.“

Dann rief er: „Mach weiter, ‘Ullafa!“ Da sprach er (die Verse):

„Morgens sind sie in der Wüste und tragen junge Männer, trunken vom nächtlichen Reiten und mit verrutschten Turbanen.

Wenn sie ein Wegzeichen in der Wüste hinter sich ließen, gingen sie schnell weiter bis zur letzten verwehten Spur.“

Dann rief (‘Aqīl b. ‘Ullafa): „Mach weiter, Ġarbā!“ Da fragte sie: „Bin ich sicher [*wa-ana āmina*] (vor dir, wenn ich etwas Falsches sagen sollte)?“ Er sagte: „Jawohl.“ Da sprach sie (die Verse):

„So als ob der Schlummer ihnen *Ṣarḥad*⁴²-Wein eingeschenkt hätte, der im Rücken und in den Gliedern kreist.“

‘Aqīl rief nun: „Du hast (Wein) getrunken, beim Herrn der Ka‘ba! Wenn du dich nicht (im Voraus) vor mir versichert hättest, dann hätte ich dir mit dem Schwert den Kopf abgeschlagen [*la-darabtu bi-s-saif taḥta qurtiki*]! Konntest du denn keine anderen Verse finden?“ Da sprach Ġattāma: „Hat sie etwas Schlechtes getan? Sie hielt es für erlaubt (zu dichten), nicht anders als ich und du!“ Darauf schleuderte ‘Aqīl seinen Speer nach ihm und traf sein Bein. Danach wandte er sich gegen al-Ġarbā und verwundete ihre Kamelin. Er setzte sie auf das Tier von Ġattāma und ließ ihn verletzt mit der Kamelin von al-Ġarbā zurück. Dann sprach er (zu al-Ġarbā): „Wenn mir die Banū Murra nicht Schimpf und Schande bereiten würden, wärest du jetzt auch nicht mehr am Leben.“ Darauf zog er los in Richtung seiner Familie und sagte: „Wenn du deine Familie über die Sache mit Ġattāma unterrichtest oder ihnen verrätst, dass ihn etwas anderes als ein Ġinn angefallen hat, dann töte ich dich.“ Doch als sie bei den Leuten von Abyar, den Banū al-Qain, ankamen, bereute ‘Aqīl, was er Ġattāma angetan hatte. Deshalb sprach er zu ihnen: „Braucht ihr nicht vielleicht ein Schlachtkamel, das schon verwundet ist?“ Sie sagten: „Ja.“ Er sagte: „Dann müsst ihr nur den Spuren dieses Reitkamels folgen, bis ihr das Schlachtkamel findet.“ Da zogen die Leute hinaus, bis sie bei Ġattāma ankamen, der schon viel Blut verloren hatte. Sie hoben ihn auf und zerlegten das Kamel. Sie nahmen ihn bei sich auf und pflegten ihn, bis er wieder gesund war. Dann schickten sie ihn zu seinem Stamm zurück.

[5a] andere Version des Endes von Episode [5] (300, 14-301, 3)

Die Leute hoben ihn auf, um ihn zu seinem Stamm zurückzubringen. Als sie schon in seiner Nähe waren, hub Ġattāma an zu singen:

⁴² Ort im Ḥaurān.

„Vergibt man einem (jungen Mann) von uns, der in seiner Jugend nur seinem Zeitvertreib nachgeht, und tadelt die Mädchen, während sie und die Jungen doch gleich betrachtet werden müssen?“

Da sagten die Leute zu ihm: „Du bist den Verwundungen, die dir dein Vater gewalttätig zugefügt hat, entkommen und tust wieder, was er hasst. Lass von deinem Vorhaben ab, zu ihm zurückzugehen. Wenn du ihm begegnest, wird dir nur Böses von ihm widerfahren.“ Doch er sprach: „Es muss sein. Wenn der Reiter unterwegs ist, muss er singen.“

[6] Auseinandersetzung mit seinen Kindern (301, 12-302, 8)

... Zaid b. ‘Ayāš at-Taġlibī und ar-Rabī‘ b. Ṭumail erzählten:

‘Aqīl b. ‘Ullafa ging eines Morgens hinaus zu seinen Pferden, die bei seinen Zelten standen. Er ließ sie laufen und kehrte dann zurück. Währenddessen hatten sich seine Söhne mit ihren Schwestern und Müttern versammelt. Da stürzte er sich auf ‘Amallas, der ihm auswich [*fa-hāda ‘anhu*]. ‘Ullafa aber sang [*tagannā*] und sprach (Verse):

„Hör auf, o Tochter des Murrīs, damit ich dich frage, was das ist, was du gewollt hast bei dem, was du uns vorher versprochen hast.

Wir sagen dir, wenn du dein Versprechen nicht hältst, dann sind wir entzweite Freunde, so als wäre zwischen ihnen kein Bindeglied geblieben.

Wenn du wünschst, wird es die Trennung sein für immer [wörtl.: solange der Ostwind weht], (doch) wenn du wünschst, wird die Ergebenheit und die Hingabe unvergänglich sein.“

Da sagte ‘Aqīl: „O Sohn einer Unbeschnittenen (o. einer Stinkenden), wann hat dir deine Seele das eingegeben?“ Und er stürzte sich mit dem Schwert auf (‘Ullafa). ‘Amallas war aber sein Bruder von der gleichen Mutter. Er stellte sich zwischen die beiden. Da ging (‘Aqīl) auf ‘Amallas mit dem Schwert los und ließ von ‘Ullafa ab, ohne sich noch einmal nach ihm umzudrehen. (‘Ullafa) schleuderte einen Speer nach ihm und traf sein Knie. Da brach ‘Aqīl zusammen und begann sich in seinem Blut zu wälzen und sprach (die Verse):

„Meine Söhne bekleiden mich mit Blut. Wer heldenhafte Männer trifft, wird verwundet.

Wer krumm ist, wird gerade gemacht – eine Natur, die ich von Aḥzam⁴³ her kenne.“

[7] Prinzipien der Mädchenerziehung (302, 13-303, 5)⁴⁴

... Muṣ‘ab b. ‘Abdallāh erzählte:

‘Umar b. ‘Abd-al-‘Azīz sagte (einmal) zu ‘Aqīl b. ‘Ullafa: „Du ziehst hinaus in die entlegensten Gebiete und bringst deine Töchter in die Wüste, ohne dass sie (dort) einen Beschützer haben [*Lā kāli’a lahunna*]. Die Leute sagen dir nach, dass du eifersüchtig bist und ablehnst, sie zu verheiraten, es sei denn an einen Ebenbürtigen.“ Er entgegnete: „Ich behelfe mir bei ihnen mit zwei Eigenschaften, die sie (ausreichend) behüten. Außer diesen beiden brauche ich nichts (für sie). (‘Umar) fragte: „Und was sind die beiden?“ Er sagte: „Die Blöße und der Hunger [*al-‘ury wa-l-ḡū*].“

[8] Verwandtschaft und Koran, Version I (304, 6-18)

... Ibn Ḡu‘daba erzählte:

‘Umar b. ‘Abd-al-‘Azīz tadelte einen Mann der Quraiš, dessen Mutter eine Schwester von ‘Aqīl b. ‘Ullafa war, und sagte zu ihm: „Gott tadle dein Tun! Du gleichst deinem Onkel an (beduinischer) Rauheit [*al-ḡafā*].“

Das kam ‘Aqīl zu Ohren. Er ging hin, trat bei ‘Umar ein und sagte zu ihm: „Du hast an dem Sohn deines väterlichen Onkels nichts gefunden, was du ihm vorwerfen könntest außer meine Verwandtschaft (d.h. die Verwandtschaft mütterlicherseits mit mir). Gott tadle euch beide für die Schande, die ihr eurem Onkel antut.“ [...] Nun sagte ‘Umar zu ihm (‘Aqīl): „Du bist doch ein ungebildeter [*ḡilf*], rauer [*ḡāfin*] Beduine. Wenn ich dir Respekt gebieten könnte, würde ich dich bestrafen lassen [*la-addabtuka*]. Bei Gott, ich glaube nicht, dass du irgendetwas aus dem Buch Gottes rezitieren kannst.“ Er erwiderte: „Doch. Das kann ich.“ (‘Umar) sagte: „Dann tu’s“. Und er rezitierte: „*Idā zulzilāt al-arḍ zilzālahā*“ (Sure 99) bis er zu ihrem Ende kam und sagte: „Wenn dann einer das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird er es zu sehen bekommen. Und

⁴³ Anm. von al-Madā’inī, dass es sich um ein Sprichwort über einem Mann handelt, der die von seinem Kamelhengst Aḥzam gezeugten Kamelkälber erkennt, Aḡ XII, 302, 9-11. Fußnote in Aḡ XII, 302, nimmt Bezug auf einen Aḥzam aṭ-Ṭā’ī, der den Tod seines Vaters verschuldet.

⁴⁴ Vgl. Übersetzung nach Berque, *Musiques*, 81.

wenn einer das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird er es zu sehen bekommen.“ (99, 7-8) Da sagte ‘Umar zu ihm: „Habe ich dir nicht gesagt, dass du nicht ordentlich rezitieren kannst!“ Er gab zurück: „Habe ich denn nicht (richtig) vorgetragen?“ Er sprach: „Oh nein, denn Gott, der Allmächtige hat das Gute vorangestellt, du jedoch hast das Böse vorgezogen.“⁴⁵

Darauf sprach ‘Aqīl (die Verse):

„Betretet den Talweg *Haršā* von der rechten oder linken Seite, so sind doch alle beiden Seiten von *Haršā*, von ein und demselben Weg.“

Die Leute aber lachten über seinen Hochmut [*min ‘ağrafīyatihī*].

[9] Verwandtschaft und Koran, Version II (304, 19-305, 9)

Auch al-Madā’inī hat diese Begebenheit überliefert, erwähnt aber, dass sie sich zwischen ‘Umar b. ‘Abd-al-‘Azīz und Ya‘qūb b. Salama (dem Sohn von ‘Aqīls Tochter) und seinem Bruder ‘Abdallāh zugetragen habe.

Ya‘qūb hatte ‘Umar unhöflich angeredet [*ağlaḏa Ya‘qūb li-‘Umar fī l-kalām*] und ‘Umar hatte zu ihm gesagt: „Schweig, du bist der Sohn einer rauen Beduinin [*ibnu a‘rābiyatīn ġāfiyatīn*].“ Da sprach ‘Aqīl zu ihm: „Gott tadle das Böse von dreien, meins, deins und seins [*La‘ana allāh šarra t-talāta minī wa-minka wa-minhu*]!“ Da wurde ‘Umar zornig. Doch (auch) Ṣuḥair b. Abī Ġahm sagte zu ihm: „Amen. Und so ist es bei Gott, o Fürst, das Schlechte von dreien.“ Darauf sagte ‘Umar: „Wenn du ihn bitten würdest, eine Sure aus dem Buch Gottes zu rezitieren, so könnte er es nicht.“ Da sagte (‘Aqīl): „Mitnichten. Ich kann durchaus (einige) Suren rezitieren.“ (‘Umar forderte ihn auf): „So rezitiere!“ Und er rezitierte: „*Innā ba‘atnā Nūḥan ilā qaumihī*“ (71:1). Da sagte ‘Umar: „Ich habe doch gewusst, dass du es nicht richtig kannst. Das ist nicht das Wort Gottes [*laisa hākadā qāla llāh*].“ Er fragte: „Wie hat er’s denn gesagt?“ (‘Umar sprach: „*Innā arsalnā Nūḥan*“. Er entgegnete: „Und worin besteht der Unterschied zwischen *arsalnā* und *ba‘atnā*, (beides bedeutet ‚wir sandten‘)?“

Vers wie in [8]

[10] In der Moschee (305, 11-17)

⁴⁵ Im Koran wird in Vers 7 erst das Gute, *ḥairan*, und dann in Vers 8 das Böse, *šarran*, genannt.

... al-Qurašī erzählte:

‘Aqīl kam nach Medina und betrat die Moschee, wobei er sehr grobe Latschen trug. Er verursachte ein Poltern mit seinen Füßen, so dass die Leute über ihn lachten. Er fragte: „Was bringt euch zum Lachen?“ Da antwortete ihm Yaḥyā b. al-Ḥakam, der mit einer Tochter ‘Aqīls verheiratet war: „Sie lachen über deine Schuhe und das Getrampel deiner Füße und (überhaupt) über deine (beduinische) Rauheit [*min ... šiddat ḡafā’ika*].“ Er sagte: „Nein. Sie lachen darüber, dass du (hier in Medina) die Herrschaft führst. Dies ist noch merkwürdiger als meine Latschen.“ Da musste (auch) Yaḥyā lachen.

[11] Verheiratung einer Tochter mit Yaḥyā b. al-Ḥakam (305,18-307,4)

... ‘Abdallāh b. Muṣ‘ab, der Richter von al-Madīna sagte:

‘Aqīl b. ‘Ullafa trat bei Yaḥyā b. al-Ḥakam ein, der zu jener Zeit der Statthalter von Medina war. Da sprach Yaḥyā zu ihm; „Gibst du meinem Cousin mütterlicherseits, d.h. Ibn Aufā, eine deiner Töchter zur Frau?“ (‘Aqīl) antwortete: „Wenn es dein Cousin ist, dann wird er ohne das von mir zufriedengestellt werden.“ (Yaḥyā) fragte: „Wie denn?“ (‘Aqīl) sagte: „Indem ich ihn davon abhalte, sich wie die Hengste zu gebärden, wenn seine Kamelinnen gedeckt werden.“ [*an akuffa ‘anhu sanan al-ḥail idā ḡuṣīyat sawāmahu*, wörtl.: vom Weg der Pferde, wenn seine allein auf die Weide ziehenden Kamele gedeckt werden] Da sagte Yaḥyā zu zwei Wachen, die bei ihm standen: „Werft ihn hinaus!“ Und sie brachten ihn hinaus. Als (‘Aqīl) ihm den Rücken zuwandte, rief er: „Bringt ihn zu mir zurück!“ Sie brachten ihn zurück. Da sprach ‘Aqīl zu ihm: „Warum lässt du mich hin und her laufen wie ein Kamel, das Wasser trägt?“⁴⁶ Er sagte: „Bei Gott, ich finde, dass du von Natur aus ein unhöflicher Kerl bist [*a’raḡ ḡāfiryan*].“ Da sprach ‘Aqīl: „So etwas habe ich auch schon (in Versen) gesagt:

„Sie wunderte sich, als sie meinen Kopf sah, den größtenteils weißes Haar einnimmt, das nicht vom Alter herrührt, sondern von Großtaten, und von einer gegerbten Haut, die schon nicht mehr neu ist, und das Augenlid, das abgenutzt ist vom scharfen Schwert.“

⁴⁶ Gemeint ist das Bild eines wassertragenden Kamels, das zwischen Brunnen und Feld hin und hergeht.

Da sagte Yaḥyā: „Trage mir dieses Gedicht im Ganzen vor!“ (‘Aqīl) antwortete: „Ich habe es nur bis dahin fertig gestellt, bis wohin du es gehört hast.“ (Yaḥyā) sagte: „Nicht doch, du hast es verkürzt.“ (‘Aqīl) gab zurück: „Es reicht, was von einer Kette um den Hals gewunden werden kann.“ (Yaḥyā) sagte nun: „So gib mir selbst eine deiner Töchter zur Frau.“ (‘Aqīl) antwortete: „Wenn du es bist, dann ja.“ (Yaḥyā) sagte: „Ich werde dir doch (die Tochter) durch Güter sowie Rang und Ehre ersetzen.“ (‘Aqīl) entgegnete: „Was die Ehre anbelangt, so belud ich meine Reitkamele damit, so viel sie nur tragen konnten. Ich habe ihnen mehr aufgebürdet, als sie aushalten konnten. Aber du hast Besitztum und darin liegt das Wohl der Witwen und die Zufriedenheit der Stolzen.“ So gab er ihm seine Tochter zur Frau und führte sie zu ihm. Als sie bei ihm ankam, schickte Yaḥyā eine seiner Dienerinnen [*maulāt lab*] zu ihr, um sie sich anzusehen. Sie ging zu ihr und begann ihren Oberarm zu betasten. Da hob (‘Aqīl’s Tochter) ihre Hand und schlug ihr die Nase ein. Sie kehrte zurück zu Yaḥyā und sagte zu ihm: „Du hast mich zu einer verrückten Beduinin geschickt, die mir das angetan hat, was du siehst!“ Da begab sich Yaḥya (selbst) zu ihr und fragte: „Was hast du?“ Sie sagte: „Was hast du dir dabei gedacht, mir eine Dienerin zu schicken, die mich in Augenschein nehmen soll! Ich wollte, mit dem was ich tat, nichts anderes, als dass du mich anschaust vor allen anderen. Wenn du etwas Schönes gesehen hättest, dann wärest du der erste gewesen, der diese Pracht (erblickt hat). Wenn du aber etwas Hässliches gesehen hättest, wärest du berechtigt gewesen, es zu bedecken.“ Da freute er sich über ihre Worte und sie hatte einen guten Stand bei ihm.

[12] Heirat von al-Ġarbā’ mit Yazīd b. ‘Abd-al-Malik (307, 5-18)

...der Onkel von ‘Abd-ar-Raḥmān erzählte:

Yazīd b. ‘Abd-al-Malik hielt bei ‘Aqīl b. ‘Ullafa um dessen Tochter al-Ġarbā’ an. Da sagte ‘Aqīl zu ihm: „Ich würde sie dir schon zur Frau geben unter der Bedingung, dass sie dir nicht von deinen groben Kerlen zur Vermählung zugeführt wird, sondern dass ich es bin, der sie zu dir bringt.“ (Yazīd) sagte: „Das kannst du so machen.“ Da verheiratete er sie und es verging eine Weile.

(Eines Tages) trat der Torhüter bei Yazīd ein und sagte zu ihm: „An der Tür ist ein Beduine [*a‘rābī*] auf einem Kamel und bei ihm eine Frau in einer Sänfte.“ (Yazīd) sagte: „Ich denke, das ist ‘Aqīl.“

[Er sagte] (‘Aqīl) kam mit (seiner Tochter) heran, bis er ihr Kamel an (Yazīds) Tür niederknien ließ. Dann ergriff er ihre Hand und sie folgte ihm willig. Er trat mit ihr beim Kalifen ein und sprach: „Wenn ihr ein gutes Auskommen miteinander habt, dann segne euch Gott! Wenn dir aber etwas (an ihr) nicht gefällt, dann lege ihre Hand (wieder) in meine, wie ich ihre Hand in deine gelegt habe. Dann bist du von deinen Verpflichtungen (ihr gegenüber wieder) frei.“

Al-Ġarbā’ brachte einen Sohn zur Welt. Darüber freute sich Yazīd und beschenkte ihn reichlich. Doch dann starb der Junge und seine Mutter erbt von ihm das Drittel. Dann starb sie und ihr Mann und ihr Vater beerbten sie. (Yazīd) schrieb an (‘Aqīl): „Dein (Enkel-)Sohn und deine Tochter sind verschieden. Ich habe dein Erbe von ihnen beiden ausgerechnet und festgestellt, dass es 10 000 Dinare beträgt. Komm her und hol es ab!“ Da antwortete er: „Die Trauer über (den Tod) meines Sohnes und meiner Tochter hält mich davon ab, nach Geld zu verlangen. Ich brauche das Erbteil von beiden nicht. Ich habe aber bei dir ein Pferd gesehen, auf dem du den Leuten voraus geritten bist. Gib es mir, dass ich es als Hengst zu meinen Stuten geben kann.“ Er weigerte sich, das Geld anzunehmen, so schickte ihm Yazīd das Pferd.

[13] ‘Aqīl ist *aġhal* (308, 1-6)

... Ishāq b. Yaḥyā sagte:

Ich sah einen Mann der Quraiš, zu dem ‘Aqīl b. ‘Ullafa (aus Anlass der Hochzeit des Quraišīs) sagte: „Lebt einträchtig und erzeugt Söhne sowie ein gutes Omen (wünsche ich euch) [*bi-r-rifā’ wa-l-banīn wa-ṭā’ir al-maḥmūd*]“. Ich sagte nun zu ihm: „O Ibn ‘Ullafa, er hasst es, wenn man so zu ihm spricht.“ Da erwiderte er: „O Sohn meines Bruders, was willst du an Stelle von dem, was ich sage? Das sind die Worte deiner mütterlichen Onkel aus der *Ġāhiliyya* bis heute. Sie kennen nichts anderes.“

Er sagte:

Ich erzählte az-Zuhrī davon, der sagte: „(Dieser) ‘Aqīl war einer der am meisten in der *Ġāhiliyya* verhafteten Leute [*min aġhal an-nās*].“

...

[14] Abweisung eines unebenbürtigen Freiers (308, 9-13)

... ar-Rumaiḥ erzählte:

Ein Mann der Banū Murra, der zwar sehr reich, aber dessen Abstammung zweifelhaft war, hielt bei ‘Aqīl um die Hand einer seiner Töchter an. Da sprach ‘Aqīl (die Verse):

„Bei meinem Leben, wenn ich eine meiner Töchter wegen seines Geldes an einen Bastard verheiraten würde, dann wären mir die Dirhems lieb geworden!

Sollte ich meine Töchter einem Diener geben, nachdem Yaḥyā und Ḥālid⁴⁷ (um sie gefreit haben),

jene edlen Männer, die mir ebenbürtig waren?

Es verbietet sich mir, eine Niedrigkeit zu akzeptieren, und den Zügel zu halten, der nicht durch eine Trense geführt wird.“⁴⁸

[15] Demütigung im Alter (313, 5–314, 2)

... Abū ‘Ubaida sagte:

‘Aqīl b. ‘Ullafa hatte seine Söhne vertrieben, die sich im Land verstreuten, während er alleine zurückblieb. Ein Mann der Banū Ṣirma, der Baḡīl genannt wurde und über großen Besitz und Herden verfügte, riss mit seinem Vieh die Zelte ‘Aqīls nieder. Vordem hatte sich niemand den Zelten ‘Aqīls genähert, ohne dass ihm Böses widerfahren wäre. Ṣāfina, (eine Magd ‘Aqīls), versuchte das Vieh zu vertreiben, da schlug Baḡīl sie mit dem Stab, den er bei sich hatte, und schlug ihr den Kopf ein. Da kam ‘Aqīl alleine zu ihm heraus – er war zu jener Zeit schon altersschwach und betagt geworden – und schalt ihn. Da schlug Baḡīl ihn (ebenfalls) mit seinem Stab und demütigte ihn. ‘Aqīl begann zu rufen: „O ‘Ullafa, o ‘Amallas, o dieser, o jener“ – die Namen seiner Kinder um Hilfe anrufend, wobei er wegen seiner Altersschwäche meinte, dass sie bei ihm seien.

Daraufhin sprach Arṭa’a b. Suḥāīya zu ihm (die Verse):

„Du hast deine Söhne gefressen wie eine Wüstenechse, bis du die Bitterkeit der verdorrten Weide erfahren musstest.“⁴⁹

Wenn aber die, die fort sind, hier gewesen wären, hättest du Baḡīl die Zerstörung deines Hauses verbieten können.“

⁴⁷ Yaḥyā b. al-Ḥakam und Ḥālid b. Yazīd aus der Familie der Umayyaden..

⁴⁸ Da Zügel und Trense zusammengehören, ist hier ein Bild für Inkonsequenz gemeint.

⁴⁹ *Ḥattā waḡadta marārata l-kala’i l-wabīl.*

Die Nachricht (von dieser Geschichte) erreichte seinen Sohn ‘Amallas, der sich gerade in Syrien aufhielt. Er machte sich nun auf den Weg zu seinem Vater und stieg bei ihm ab. Dann ging er (gleich) zu Baḡīl und schlug ihn heftig, verwundete einige seiner Kamele, fesselte ihn mit einem Strick und brachte ihn zu seinem Vater. Danach bestieg er sein Reitkamel und kehrte sofort nach Syrien zurück, ohne von seinem Vater Speise oder Trank angenommen zu haben.

[16] Der Geist und der Gast (314, 3-8)

... Ibn ‘Ā’iṣā erzählte:

Ein Beduine [*a‘rābī*] stieg bei al-Muqša‘irr b. ‘Aqīl b. ‘Ullafa al-Murrī ab. Sie tranken, bis sie betrunken waren, und schliefen dann ein. In der Nacht erwachte der Beduine verängstigt und redete wirr. Da sagte al-Muqša‘irr zu ihm: „Was hast du?“ Er sagte: „Der Engel des Todes packt meine Seele.“ Da sprang Ibn ‘Aqīl auf und rief: „Nein, bei Gott, keine Gnade und kein Vergnügen soll er haben [wörtl.: *Lā wa-llāhi wa-lā karāma wa-lā ni‘mat ‘ain lahu*]! Packt er deine Seele, während du doch mein Gast bist und meinen Schutz genießt?!“ Er setzte hinzu: „Die ihr mir lieber als meine Eltern seid, lang sei das, wovon ihr Schaden abhaltet [*Bi-abī antum wa-ummī! Ṭāla wa-llāhi mā mana‘tum ad-daim*]!“ Dann hüllte er sich wieder in seine Decken und schlief weiter.

5. Literaturverzeichnis

5.1. Quellen

- Ağ = Abū l-Farağ al-Işfahānī, ‘Alī b. al-Ḥusain: Kitāb al-Ağānī. Ed. ‘Abd-al-Amīr ‘Alī Muhannā u.a. I-XXVII. Bairūt 1992.
- BağḤiz = ‘Abd al-Qādir al-Bağdādī: Ḥizānat al-adab wa-lubb lubāb lisān al-‘arab. Ed. ‘Abd-as-Salām Muḥammad Hārūn. I-XIII. al-Qāhira 1981-.
- BaiMaḥ = Baihaqī, Ibrāhīm b. Muḥammad al-: al-Maḥāsin wa-'l-masāwī. Ed. Friedrich Schwally. Gießen 1902.
- ĞḤay = Ğāḥiz, ‘Amr b. Baḥr: Kitāb al-Ḥayawān. I-VIII. Bairūt 1965-69.
- ‘Iqd = Ibn ‘Abd Rabbihi, Aḥmad b. Muḥammad: al-‘Iqd al-farīd. Ed. ‘Alī Širī. I-VII. Bairūt 1989.
- Lisān = Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram: Lisān al-‘arab. I-XV. Bairūt 1990
- ṬṬar = Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr aṭ-: Ta’rīḥ aṭ-Ṭabarī. Ta’rīḥ ar-rusūl wa-'l-mulūk. I-X. al-Qāhira 1967-.
- ṬṬar Ü = Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr aṭ: The History of al-Ṭabarī. Ed. Franz Rosenthal u.a. I-XXXVIII. Albany, N.Y. 1985-.

5.2. Sekundärliteratur

- Aarne, Antti: *The Types of the Folktale = Verzeichnis der Märchentypen*. Helsinki 1910.
- Berque, Jacques: *Musiques sur le fleuve. Les plus belles pages du Kitāb al-Aghānī*. Paris 1996.
- Christensen, Arthur, *Motif et thème. Plan d'un dictionnaire des motifs, des contes populaires, des légendes et des fables*. Helsinki 1925.
- Blau, Joshua: "The role of the Bedouins as arbiters in linguistic questions and the mas’ala az-zunburiyya", in: *Journal of Semitic Studies*, 8 (1963), 42-51.
- Frenzel, Elisabeth: *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. Stuttgart 1999.
- Kilpatrick, Hilary: *Making the Great Book of the Songs. Compilation and the author's craft in Abū l-Faraj al-Işbahānī's Kitāb al-aghānī*. London [u.a.] 2003.

- Leder, Stefan: „Nomaden und nomadische Lebensformen in arabischer Begrifflichkeit – Eine Annäherung“, in: *Orientwissenschaftliche Hefte*, 3 (2002), *Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 1: Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit*, 11-40.
- Lüthi, Max, *Märchen*. Stuttgart 1964.
- Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*. Bloomington 1932.

Wild Ancestors – Bedouins in Mediaeval Arabic Popular Literature*

Thomas Herzog

Two of the main Arabic popular epics I am going to deal with in this article, the *Sīrat ‘Antar b. Shaddād* and the *Sīrat al-Zīr Sālim*, which forms a sort of prologue to the Banī Hilāl cycle, focus on nomadic tribesmen and their relationship with each other and with the outside, sedentary world. The first epic, the *Sīrat ‘Antar b. Shaddād*, takes its prototype from scholarly accounts, namely Ibn Qutaybah’s *Kitāb al-shi‘r wa-l-shu‘arā’* dating from the ninth century A. C.¹ and Abū l-Faraj al-Isfahānī’s Book of Songs, the *Kitāb al-Aghānī*, dating from the tenth century, which rely, in turn, on the accounts of the famous pre-Islamic wars, the *Ayyām al-‘Arab*.² According to these sources, ‘Antarah b. Shaddād³ was a Bedouin warrior of the ‘Abs tribe who lived in the second half of the sixth century in the Ḥijaz region on the Arabian Peninsula. Being the son of Shaddād, a clan chief, and of Zabībah, a slave girl, he was only recognized as a freeborn Bedouin warrior after numerous heroic exploits and after participating in many of the famous pre-Islamic wars, especially the war of

* This contribution is based on a lecture given at an international symposium of the Collaborative Research Centre “Difference and Integration” in Wittenberg in November 2003.

¹ Ibn Qutaybah, *Al-shi‘r wa-l-shu‘arā’*, I, 250-254.

² See: Caskel, „Aijām al-‘Arab“. Ibn Qutaybah and Abū l-Faraj al-Isfahānī both rely on information from Ibn al-Kalbī (d. 204–206/819–821) and Abū ‘Ubaydah (d. 209/824–825). Abū l-Faraj presents, alongside Ibn Qutaybah’s report, information gathered from other early transmitters such as Abū ‘Amr ash-Shaybānī (d. 206–213/821–828), ‘Umar Ibn Shabbah (d. 263/876), and al-Haytham Ibn ‘Adī (d. 206–209/821–824).

³ In the classical accounts the historical person is called ‘Antarah, whereas most of the popular epics call their hero ‘Antar (without *tā’ marbūtah*).

Dāḥis and al-Ghabrā'.⁴ 'Antar is one of the famous pre-Islamic poets whose poems were hung up on the sanctuary of the Ka'bah in Mecca and were therefore called the "Mu'allaqāt".⁵ Although 'Antar's poetry and life were probably well known among the educated from the beginning of the Islamic era onwards, the *Sīrat 'Antar* apparently only took shape from the 10th, more probably from the 11th and 12th century onwards,⁶ once the Arab Empire had been scattered and non-Arabs, the Turkic-speaking Seljuks and later the Zangid and Ayyūbid Kurds reigned over the central Arabian provinces of Syria and Egypt and assured the security and longevity of Islam against outside threats. The *Sīrat 'Antar* was extremely popular in the 14th and 15th century when it was even translated into Ottoman Turkish.

⁴ See: Cherkaoui, *Roman*, 101-126. According to Cherkaoui ten scholarly accounts mention the war of Dāḥis and al-Ghabrā', some of them *in extenso*, notably Ibn al-'Athīr, *al-Kāmil*, I, 567-572 (Ed. Dār Ṣādir) and Ibn Hishām, *Sīrah*, I, 286-287.

⁵ See: Ahlwardt, *Dīwān 'Antarah*, Nr. 21, Nöldecke, *Fünf Mo'allqāt*, II, 4-49 and Ibn Qutaibah, *Shi'r*, I, 252, 3, Nr. 419; Abū l-Faraj, *Aghānī*, VIII, 136, 24 (Būlāq); IX, 224, 6 (Dār al-Kutub).

⁶ We don't find the *Sīrat 'Antar* in the *fibrīst* of the Bagdad bookseller Ibn Nadīm from the end of the 4th/10th ct. The short remark by Abū l-Faraj al-Isfahānī (284/897–357/967) in his *Kitāb al-Aghānī*, VIII, 237-46 (Būlāq), does not really indicate whether by the 4th/10th century popular accounts had already made 'Antar a hero of fiction or not. A clear indication of the existence of an extensive legendary account on 'Antar is the statement made by the Bagdad physician and mathematician from the middle of the 12th century, Samaw'al b. Yahyā al-Maghribī (d. ca. 1180), that he loved to read, when he was about ten to thirteen years old, tales and anecdotes (*ḥikayāt wa-naḥādīr*, Schreiner, "Samaw'al", 127, 417), long poems and legends (*al-ashbār wa-l-khurāfāt al-tiwāl*, *ibid.*, 127, 418) and big collections (*al-dawāwīn al-kibār*) like the accounts of 'Antar, Dhāt al-Himmah wa-l-Baṭṭāl, Alexander the Great, al-'Anqā', al-Ṭaraf b. Lūdhān, etc. (*mithla dīwān akhbār 'Antar wa-dīwān dhī al-Himmah wa-l-Baṭṭāl wa-akhbār al-Iskandar dhī l-qarnayn wa-akhbār al-'Anqā' wa-akhbār al-Ṭaraf b. Lūdhān wa-ghayri dhālika*, *ibid.*, 127, 418). At the same time, in the middle of the 6th/12th ct., the Bagdad physician Abū l-Mu'ayyad al-Ṣā'igh was nicknamed al-'Antarī because, in his youth, he earned his living by writing (*yaktubu*) the stories (*aḥādīth*) of 'Antar al-'Absī (Ibn Abī Uṣaybi'ah, *Uyūn*, II, 290-297). About two hundred years later, the accounts on 'Antar definitely bore the title *Sīrat 'Antar*: The Cairene scholar Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1370) urges copyists not to waste their time by copying books "for which God has no use, like *Sīrat 'Antar* (*al-kutub al-latī lā-yanfa' allāh bihā ka-Sīrat 'Antar*)" (al-Subkī, *Mu'id*, 186).

Like the *Sīrat ‘Antar*, the second epic which I will deal with, the *Sīrat al-Zīr Sālim* also goes back to the accounts of the *Ayyām al-‘Arab*, in this case to accounts on the so-called war of Basūs. As in the case of the *Sīrat ‘Antar*, the *Sīrat al-Zīr* does not rely directly on the accounts of the *Ayyām al-‘Arab*, but rather it took its prototype from scholarly accounts⁷ and perhaps from some intermediate semi-popular narratives attributed to scholarly authorities.⁸ The narrative starts with the sedentary Yemeni king Tubba‘ invading, together with his army, the territories of the northern Arab tribes of Taghlib and Bakr. The leader of the Taghlib tribe, Rabi‘ refuses to surrender and is killed by the Yemeni king, whereas Murrah, the leader of the Bakr tribe, surrenders and his life is spared. Tubba‘ is killed soon afterwards by Rabi‘’s son Kulayb who becomes king of Damascus. Murrah, who is envious of Kulayb, leaves Damascus for the steppe. Murrah’s daughter and his son Jassās kill Kulayb which leads to a long-lasting conflict between them and Kulayb’s brother al-Zīr who finally takes revenge for Kulayb’s death. As the *Sīrat al-Zīr* narratively precedes the *Banī Hilāl* cycle, which deals with the historical migrations of the tribe of the Banī Hilāl from the Arabian Peninsula through Egypt to the Maghreb in the 11th and 12th century,⁹ we can presume that the *Sīrat al-Zīr* started to take shape as the *Sīrat ‘Antar* from that time on.

The *Sīrat ‘Antar* and the *Sīrat al-Zīr* were popular in mamlūk and ottoman Egypt and *Bilād al-Shām* (today’s Syria, Lebanon, Palestine and Jordan)

⁷ Oliverius, “Aufzeichnungen”, 46, note 10 cites ten scholarly accounts of the war of Basūs: Abū l-Faraj al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī*; Cairo n. d., juz’ 4, 139-150, *Jarīr/al-Farazdaq*, *Naqā’id*, II, 905-906; Ibn ‘Abd Rabbih, *al-‘Iqd al-Farīd* (ed. 1305), III, 74-77; al-Ṭabrīzī, *Sharḥ al-Ḥamāsah*; II, 197-200; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, I, 384-397 (Ed. Thornberg); Ibn Nubātah, “Sharḥ risālat Ibn Zaydūn”, 9-13; al-Maydānī, *Majma‘ al-amthāl*, 254-255, 329; Yaqūt, *Mu‘jam al-buldān*, I, 138-140; Abū l-Fidā’, *Tawārīkh*, 136-140; al-Baghdādī: *Khizānat al-adab*, I, 300-304. See also: Canova, “Osservazioni”, 119, note 9.

⁸ Margherite Gavillet Matar has examined in her PhD thesis four of what she considers to be intermediate narratives: al-Kalbī (attributed), *Jamharat al-‘arab* (ff. 142-170: *Khabar ḥarb Nizār wa-mulūk Ḥimyar*), Ahlwardt, *Verzeichnis IX*, N° 9747 and Muḥammad b. Ishāq al-Muṭṭallabī (attributed): *Kitāb Bakr wa-Taghlib*, Rieu, *Catalogus*, II, N° 913 (II), ff. 106b-205, see: Gavillet Matar, *Un manuscrit*, I, I, 16.

⁹ “*Huwa [hādha l-kalām al-‘ajīb = this sīra] awwal kalām Banī Hilāl (Sīrat al-Zīr, We 822, folio (henceforth: f.) 1b, line (henceforth: l.) 4).*

and have been told at nocturnal male gatherings until recent times. Whereas the *Sīrat 'Antar* was mainly narrated in urban sedentary contexts, the *Sīrat al-Zīr Sālīm* was considered by urban people as a “Bedouin” epic¹⁰ and was apparently quite popular among the sedentarized members of some Syrian Bedouin tribes,¹¹ the Syrian and Palestinian peasantry,¹² tribesmen in Jemen¹³ and Egyptian *fellahs*¹⁴. There is evidence that the Sinai Bedouins considered al-Zīr as “their” hero.¹⁵ Furthermore, there are reports that professional poets of the paria-tribe of Ṣlayb, living in the eastern parts of the Arabian Peninsula, regularly recited the *sīrah* of al-Zīr.¹⁶ Like the Ṣlayb, the Egyptian Gypsies, regard themselves in the Arab context as the descendants of Jassās, who – according to the *sīrah* of al-Zīr – had been driven away, together with his tribe, from traditional pastures by al-Zīr.¹⁷

¹⁰ Gavillet Matar, *Un manuscrit*, I, 21. Following Gavillet Matar’s 1985 informants in Aleppo the epic of “Zīr était préféré dans les campagnes, car il s’agit d’une œuvre ‘bédouine’. Elle était donc interprétée surtout dans les cafés de la campagne ou de la périphérie des villes”. It is interesting to note that one of the Aleppo storytellers who specialised in *Sīrat al-Zīr* named Ḥasan al-shā‘īr, fabricated camel saddles.

¹¹ “La geste de Zīr serait très populaire parmi les membres sédentarisés des tribus des Mawālī et Ḥadīdiyīn originaires du désert syrien” (Gavillet Matar, *Un manuscrit*, I, 19).

¹² Gavillet Matar, *Un manuscrit*, I, 19-20.

¹³ An informant of G. Canova, whom he encountered in 1982 in al-Barraddūn (East-Yemen) and who knew parts of the *Sīrat Sayf b. Dhī Yazan*, the *Sīrat Banī Hilāl* and the *Sīrat al-Zīr*, stated that those narratives were transmitted orally during the assemblies of the tribes (*majālis al-qabā’il*), see: Canova, “Testimonianze”, 174-175.

¹⁴ “En Egypte, dans le Delta, il devait exister, jusqu’à une époque récente, une tradition poétique orale de la geste de Zīr. En effet, un poète du Delta, Monsieur Bakri Muḥammad Waḥbah, originaire d’al-Manūfiyyah, a donné, à l’invitation du Ministère de la culture égyptien, une version chantée (donc poétique, non contée) de la geste (Information reçue par G. Canova au Congrès du Caire sur les gestes arabes, janvier 1985)” (Gavillet Matar, *Un manuscrit*, I, 20).

¹⁵ See: Jennings, “Bedouin”.

¹⁶ “Des contes recueillis par nous chez les Ṣleib de la région éloignée du Wadi el-Miyah [East of the Arabian peninsula, near al-Qaṭīf] étaient beaucoup plus influencés que ceux des bédouins du voisinage par des légendes passées dans la littérature écrite: Histoire de Rezz [Rizq], chef des Beni Hilal, histoire de Kleib [Kulayb] et de son frère Mhalhil [al-Zīr]” (Montagne, *Contes*, 72). On the Ṣlayb tribe see: Montagne, *La civilisation*, 43, 67-69, 100 and Oppenheim, *Die Beduinen*, IV, 131-149. See also: Andreas, “Solubba”.

¹⁷ See: Streck, *Halab*, 264-265 and G. Canova’s 1980 recording of an oral narrative entitled *Sīrat al-Zīr Sālīm wa Banī Murrah*. The latter was recited by the *ṣaiḥ* Yūsuf

The *Sīrat ‘Antar* as well as the *Sīrat al-Zīr* present their audience with a selective panorama of Bedouin life which focusses on warfare and love, leaving aside features of everyday nomadism and depicting, quite frequently, an imaginary picture of nomadic life. Surprisingly, it is not the obvious cultural gap between the narrators or compilers and their subject – Bedouin life – that is most interesting for the analysis of these epics, but the main thematic oppositions they conceal. Quite remarkably, in all three narratives the thematic oppositions are displayed within the framework of a triangular relationship between the Bedouin hero and his friends, the evil Bedouins, adversaries of the Bedouin hero, and sedentary characters.

In the *Sīrat ‘Antar* the eponymous hero and his friends, many of whom are famous pre-Islamic warriors,¹⁸ face, on the one hand, fierce opposition from a couple of their Bedouin adversaries, of whom only some are known from scholarly sources¹⁹ and who are depicted as being very evil. On the other hand, the main sedentary counterpart of both groups of Arab Bedouins is the Lakhmid kingdom of al-Ḥīrah in lower Iraq, composed of sedentary Arabs of tribal and nomadic origin, whose strategic function in

Māzin, who belongs to the Nawar gypsy community (see: Canova, “Notizie”, 75-76 and *id.*, “Osservazioni”, 116-118).

¹⁸ Ḥātim al-Ṭā’ī, the brilliant example of Bedouin generosity (Arendonk, “Ḥātim al-Ṭā’ī”); ‘Urwah b. al-Ward al-‘Absī, the most prolific of the *ṣu’lūk* poets (who are Bedouins living alone as outcasts in the desert, for them see: Arazi, “Ṣu’lūk”. See: Arazi, “Urwa”, for him see also: Na’nā’, “Shi’r” and Ibn Sikkīt, *Dirwān*); Khufāf b. Nudbah, another *ṣu’lūk* poet (see: Arazi, “Ṣu’lūk”); Durayd b. al-Ṣimmah, one of the most powerful Bedouin opponents of Muḥammad, was the embodiment of ancient paganism which fought stubbornly against Islam (Petracek, “Durayd”); ‘Amir b. al-Ṭufayl, one of the bitterest Bedouin opponents of the Prophet; ‘Amr b. Ma’dīkarib, a famous Arab warrior and *mukhadram* poet (i. e. a poet who lived the first part of his life in the *jāhiliyyah* and the second part in Islam), who converted to Islam in 10/631, apostasied at the death of the Prophet, was imprisoned, freed again and fought at the battles of Yarmūk and Qādisiyyah (Pellat, “‘Amr”). It is interesting to note that many of ‘Antar’s famous friends represent the pagan pre-islamic Arabia which was fiercely opposed to the Prophet’s message. I will discuss this interesting fact in a future article.

¹⁹ For instance Laqīt b. Zurārah, famous poet and sayyid of the second half of the 6th century A. D. (Pellat, “Laqīt”).

the 4th, 5th and 6th century A. D. was to keep the nomadic Arabs of the Peninsula away from the Sāsānid Emperor of Persia's lands.²⁰

In keeping with historical evidence, the relationship between the Lakhmids and Bedouin tribesmen depicted in the *Sīrat 'Antar* is one of mutual dependence and interest. Although the tribal nomads of the Arabian Peninsula swear fealty to the Lakhmid king,²¹ his dominance over them in the epic is not based on his military strength, but rather it is the result of the nomadic tribesmen's free decision to support him against certain tribal groups or against threats coming from the sedentary world.²² The Lakhmids act as power above the nomadic Arabs whose main interest is to contain them in their steppe and desert. Therefore they may settle tribal conflicts by introducing and implementing a solution which fits their interests.²³ But being genealogically related to the nomadic tribal world of the Peninsula,²⁴ they often react as tribal, nomadic groups of the Peninsula would have reacted.²⁵

²⁰ See: Rothstein, *Dynastie*.

²¹ As does for instance 'Antar's tribe, the Banū 'Abs (*Sīrat 'Antar*, *juz'* (part, henceforth: *j*) 8, 248).

²² After having been humiliated at the Sāsānid court, al-Mundhir, king of al-Ḥīrah, explains to the Sāsānid Emperor that he is compelled to declare war against him, because his name and reputation among the Arab tribes has been destroyed by this humiliation (*Sīrat 'Antar*, *j* 8, 380). Al-Mundhir is finally saved by 'Antar who helps him in his war against the Sāsānids because al-Mundhir promises 'Antar to give him some camels of a particular breed, the latter being necessary for his dowry.

²³ An-Nu'mān settles, for instance, a long-lasting conflict between the 'Abs and the Fazārah by granting the lands of the 'Abs to the Fazārah as compensation for the deads (*diyāh*, equivalent to the *wergeld* of the ancient Roman and Germanic laws, see: Tyan, "Diya") and imposes new grazing grounds on the Banū 'Abs. Thereby he hopes to separate the enemies and to pacify the region (*Sīrat 'Antar*, *j* 22, 181).

²⁴ These links are continuously renewed by a consistent matrimonial policy, which implies links even to conflicting tribal parties. The two brothers at the head of al-Ḥīrah, al-Nu'mān and al-Aswad, are respectively the brothers-in-law of Ḥudhayfah from the Banū Fazārah and of Qays from Banū 'Abs.

²⁵ At numerous occasions the Lakhmid king of al-Ḥīrah intervenes in the affairs of the tribes of the Peninsula following personal reasons and being driven by kinship solidarity or enmity. Two examples may illustrate this behaviour: The king of al-Ḥīrah swears for instance to eliminate the 'Abs tribe and to sell their women as slaves to different countries in order to revenge the murder of his brother-in-law Ḥudhayfah ibn Badr, the leader of the Banū Fazārah (*Sīrat 'Antar*, *j* 21, 3). At another moment, he gives support to a friend of 'Antar's enemy Rabī' b. Ziyād in order to harm 'Antar's

The other major sedentary group appearing in the *Sīrat ʿAntar* are the Persian Sāsānids. Like the relationship between the nomadic Arabs of the Peninsula and the sedentary Lakhmids in al-Ḥīrah, the relationship between the nomadic Arabs and the sedentary Persians in the *Sīrat ʿAntar* is – again in keeping with historical evidence – marked by changing alliances, which nomadic groups conclude and break in accordance with their interests. In principle, subjugated to the Persian Emperor by their fealty to the Lakhmids, the Arabs of the Peninsula normally support the Persian Emperor against his enemies, usually the Byzantians,²⁶ but they may also enter into war against him when their honour is injured or their Lakhmid overlord is attacked by Khusraw.²⁷ The interesting point in this triangular relationship is however, that both sedentary groups, the Lakhmids and Sāsānids on the one hand, and the nomads, ʿAntar's friends and his adversaries, on the other hand, are presented in an ambiguous way. The sedentary Lakhmids and the Sāsānids are both represented by positive, honourable characters and spiteful, evil protagonists.²⁸ On the

protector Zuhayr, leader of the Banū ʿAbs, who refused him his daughter's hand (*ibid.*, j 11, 49-50).

²⁶ The Banū ʿAbs and ʿAntar for instance defend the Persian Emperor on several occasions against threats from Byzantium (for instance ʿAntar's battle against a huge Christian knight: *ibid.*, j 5, 415). ʿAntar also helps Khusraw to put down the revolt of the governor of Isfahān (*ibid.*, j 51, 62).

²⁷ See for instance the war all the Arab tribes wage against *shāh* Khudāwand after his murder of al-Nuʿmān, king of al-Ḥīrah (*ibid.*, j 32, 101 ff.).

²⁸ Whereas the Persian Emperor *shāh* Khusraw Anūshirwān and his son Khudāwand are not enemies of the ʿArabs but of their sedentary rivals, the Byzantians, some of the Persian court people envy the Arabs' freedom in relation to their overlords and especially ʿAntar's fame. Khusrawān the Daylamī, Khusraw's *ḥājib* (chamberlain), makes the king of al-Ḥīrah the laughing stock of the court by serving him dates whose stones have not been replaced by almonds. He thereby leaves him no choice other than to eat the stones or appear as a barbar who spites the stones (see: *Sīrat ʿAntar*, j 5, 378). Khusrawān mocks the Arabs: "Those people are proud only to adore stones, day and night they do nothing else than killing each other." As the Arab men sell and buy slave-girls without caring about the children they beget from the relationships with them, a man may buy the child of a slave-girl he sold and so "he sleeps with his own daughter without knowing" (see: *Sīrat ʿAntar*, MS. Bibliothèque Nationale de France 3790, f. 295a, line 7 ff.).

nomadic side we find both positive, noble heroes, as well as treacherous, evil characters.²⁹

This sort of “impartial view” of both groups indicates that the authors of the epic do not treat the opposition between nomads and sedentary people as a mere dichotomy. Their main aim is to present positive and negative patterns of Bedouinity to a sedentary, urban Arab audience. They do this in a “binary opposition” whose function is to separate noble Bedouin values and patterns from the “evil” and “savage” components ascribed to them, to celebrate the former and to reject the latter in an attempt to mobilise the saga of the pre-Islamic hero ‘Antarah b. Shaddād for purposes of identity orientation.

As the *Sīrat ‘Antar* celebrates the deeds of a pre-Islamic tribal warrior, violence is omnipresent. Aggression or violence themselves are not seen as negative behaviour unless they violate the framework of the Bedouin’s unwritten moral codex. Thus, many of ‘Antar’s friends are portrayed as terrifying warriors who accomplish almost superhuman deeds. Some characters however, who are enemies of ‘Antar, violate the basic rules of Bedouin society. Their only aim in life seems to be to amass as much booty and to rape as many women as possible and to supersede all other heroes with their terrifying deeds. Al-Ḥārith b. Zālim for instance, one of the most ruthless Bedouin characters, is a notorious liar who constantly betrays his allies and does not even respect the sacred law of hospitality. So al-Ḥārith boasts that he had killed a young man called al-Ḥārith just like him. This man had received him as a guest in his tent and did not fight him when he attacked him in order to rape his sister, having sworn never to attack a man bearing the same name as he.³⁰

²⁹ The noble hero ‘Antar and the tribal leader ‘Abd al-Muṭṭalib, the Prophet’s grandfather, form the top of the positive heroes and are depicted as incarnations of a new Islamic type of hero. The false and treacherous Rabī‘ b. Ziyād and Mālik b. Qurād of ‘Abs represent on the contrary the stubborn defenders of the pre-Islamic order. The senselessly violent and monstrous characters described below complete the tableau of the antipodes of the *Sīrah*’s Bedouin characters.

³⁰ *Sīrat ‘Antar*, j 19, 333 ff.

Some characters from the group of *ša'ālīk* (sing. *šu'lūk*),³¹ who are Bedouins living alone as outcasts in the desert, even act like monsters.³² Not only do they earn their livelihood by constantly waging war against everybody crossing their paths, they also deliberately ignore the laws of the desert society (for instance, the respect for concluded alliances and engagements and the protection of hosts and the persecuted). The only relationship these *ša'ālīk*-characters,³³ who are called *futtāk al-'arab*, blood-shedders of the Bedouin Arabs, can have with other Arabs is one of aggression and warfare. Some of them cannot stay longer than three days³⁴ or even a day³⁵ in the same place, without fearing that a Bedouin takes revenge on them, "for all the tears and the disaster he is responsible for".³⁶ Their antisocial and aggressive relationship with the tribally organised Arabs becomes even more obvious in their relationship towards women. Kidnapping and raping the wives and daughters of the tribal Arabs is, indeed, the only way to get to know these women intimately, because no tribal Arab family would ever accept the idea of giving one of their women to one of those outcasts. Taking an obvious pleasure in savage murder and rape,³⁷ not only do they drink the blood of their victims,³⁸ they also rejoice in wild raping orgies, slaughter the poor women once they have grown bored with them, and roast their flesh and eat it.³⁹ The narrator explains that one of these "desert monsters" became savage like this because he lived in the company of lions, he tamed, and whose flesh he ate.⁴⁰ It is of course by no means a coincidence that these monstrous

³¹ See: Arazi: „Šu'lūk“.

³² Šaddām b. al-Malhab, al-Ĥārith b. Zālim, Sulaykah b. al-Sulakah, al-Yaqzān ibn Jayyāsh and Ṭāriqat al-Zamān. The latter two of this group of *ša'ālīk*-characters represent in hyperbolic depiction outrageous monstrosity.

³³ "Those daredevils who pounce on their enemies from an ambush, without being led by moral principles" (Wahrmund, *Handwörterbuch*), "insidious murderers" (Wehr, *Wörterbuch*).

³⁴ Ṭāriqat al-zamān (*Sīrat 'Antar*, j 6, 4).

³⁵ Sulaykah b. al-Sulakah (*ibid.*, j 26, 21).

³⁶ Ṭāriqat al-zamān (*ibid.*, j 6, 4).

³⁷ Ṭāriqat al-zamān (*ibid.*, j 6, 4), Šaddām b. al-Malhab (*ibid.*, j 6, 93), Sulaykah b. al-Sulakah (*ibid.*, j 26, 22), al-Yaqzān ibn Jayyāsh (*ibid.*, j 9, 323).

³⁸ Ṭāriqat al-zamān's men (*ibid.*, j 6, 5) and al-Yaqzān ibn Jayyāsh (*ibid.*, j 6, 322).

³⁹ Ṭāriqat al-zamān (*ibid.*, j 6, 5), al-Yaqzān ibn Jayyāsh (*ibid.*, j 6, 323).

⁴⁰ Al-Yaqzān ibn Jayyāsh (*ibid.*, j 9, 323).

characters live far out in the desert, on the fringe of human life.⁴¹ They demonstrate (let us bear in mind that the word “monster” comes from the Latin word “*monstrare*”, to show/to demonstrate), they demonstrate or indicate, just like other monsters in other cultural contexts, the borderline between civilisation and savagery, the human and the animal kind. They keep the “gates of difference” and warn us not to cross them, but, at the same time, also tempt us to do just that.⁴² The detailed accounts of the barbarous acts of the two monstrous characters aimed, at least subconsciously, at imagining with great lust and horror the wild, abnormal sexuality which goes as far as incorporating the desired female body.⁴³ In this sense, *Ṭāriqat al-Zamān* and *al-Yaqzān ibn Jayyāsh* are an extreme expression of this fascination for the wild, untamed, primeval male, for that which differs radically from the real situation in which the audience of *Sīrat ‘Antar* must have lived.

However, these savages are not alone in keeping the “gates of difference”. The epic’s hero ‘Antar himself shows numerous traits of savagery and extreme violence. Being the offspring of a rape – his father “came over” his mother, the black slave girl *Zabībah* whom he had captured in a raid (*wāqa‘ahā*)⁴⁴ –, ‘Antar grows up as a bully with

⁴¹ “In many older texts, men encounter the monster at the borders of civilisation [...]. Odysseus and his men, for instance, end up in the world of the Polyphem. The way of life of this monster – like the other cyclopes he lives alone on an island, breeds sheep and does not refrain from cannibalism – may be interpreted as the image of a primitive stage of civilisation or as a pre-society stage; in any case, for Odysseus and his companions, the Polyphem is not a man but a dangerous giant and a one-eyed monster, one has to blind and to outwit if one wants to escape. In a similar way, in the Old English epic *Beowulf*, Grendel and his mother, who live outside Herodot’s civilization, are shown to be cannibal ogres which the epic hero exterminates” (Goetsch, “Andere als Monster”, 284-285. Transl.: Th. H.).

⁴² Cohen, “Monster Culture“, 7. These monstrous characters provoke fear and lust at the time (See: Goetsch, “Andere als Monster“, 291. For the combined fear and lust see: Anz, *Literatur und Lust*, 115 ff.

⁴³ According to Cohen “Monster Culture“, 18 monsters are “secondary bodies through which the possibilities of other genders, other sexual practices, and other social customs can be explored“.

⁴⁴ “Then, Shaddād made a sign to her [*Zabībah*] and started walking. She followed him to a place far away without understanding what he wanted. Then he demanded to be allowed to come over her, which she refused – such a shameful thing she did not accept –, because she was, as we shall see, from a noble house. Then he said:

exaggerated negroid traits⁴⁵ who tears whole tents apart, kills dogs, wolves and even lions before the age of six.⁴⁶ Indeed as a child ‘Antar shows signs of becoming a savage tyrant (in Arabic: *jabbār*) like the *ṣa‘ālīk* characters mentioned above.⁴⁷ As he disturbs the life of the tribe by bullying his fathers’ slaves,⁴⁸ ‘Antar is forced, for some time, to look after the herds far

‘Unfortunate, you shall be my spouse (*zawjatī*) and your children shall live with me and I will be generous towards you with all my force and effort’. At this, she obeyed him in every respect and did what he wanted. He retired with her in order to see the beauty of her constitution, to satisfy his desire and to cool his heart.” (*Sīrat ‘Antar*, j 2, 122. Nearly with identical wording also: *Sīrat [...] al-amīr ‘Antarah*, j 1, 53). The Paris manuscript version of the *Sīrat ‘Antar* (*Sīrat ‘Antar*, MS. Bibliothèque Nationale, f. 73a) differs here significantly from the printed editions. In this version Shaddād does not ask Zabībah’s permission to sleep with her, but simply desires her and comes over her (*fa-wāqa‘ahā*), he thus rapes her. The manuscript version does not mention any reaction of Zabībah. Then the manuscript version continues in a similar wording as the printed editions: “Because this is how the men of this time and the ignorance of the Bedouin warriors of the *jāhiliyyah* were like (*jahl fursān al-jāhiliyyah al-‘urbān*). They believed in their great ignorance and their failure, that whenever someone made booty of something, the thing was licit for him. The author (*al-muṣannif*) said: ‘Because they had no Prophet to forbid them to commit sins and no law (*sharī‘*), which would have told them what was licit and illicit. But the understanding among them (*‘uqalā‘*) awaited day and night that rose the sun of the lord of the light’s message, Muḥammad, the chosen Prophet, upon him the best prayers and peace” (*Sīrat ‘Antar*, j 2, 122-123 and *Sīrat [...] al-amīr ‘Antarah*, j 1, 53). The manuscript version narrates then that Shaddād’s companions wanted to do likewise, but that Zabībah threw stones at them, because she was of a noble house. (*Sīrat ‘Antar*, MS. Bibliothèque Nationale, f. 73a). It seems obvious to me that the printed edition “embellished” the original text in order to give the rape a sort of legality. The ensuing passage on the ignorance of the pre-islamic Arabs contained in all three examined versions makes more sense without this embellishment.

⁴⁵ “Then she bore him a black boy, the nose even blacker than the rest, with broad nostrils like an elephant, with broad shoulders and broad eye sockets, a creature of the noble king [God], with a grim and severe face, frizzy hair, a broad chin [...], a strong back and bones and a big head and feet, as if he were part of a cloud, with big, sparkling eyes and pupils”. (*ibid.*, j 2, 124).

⁴⁶ *ibid.*, j 2, 125ff.

⁴⁷ But as we shall see below, according to the *sīrah*, ‘Antar is precisely an instrument of God to subjugate the tyrants of pre-islamic Arabia (*Sīrat [...] al-amīr ‘Antarah*, I, 3-4).

⁴⁸ “‘Antar grew up, his members strengthened, his nerves gained strength, he developed correctly, his bones fortified and his speech became furious. He began to outwit his comrades and to beat those who bothered or humiliated him. When he came back from the meadow at night, he sat among the slaves and brought more and more evil and sorrow upon them. If they wanted something and he wanted something else, only

out in the desert in the company of wolves, jakals, lions and other wild beasts. But when the adolescent ‘Antar, in a rage, kills the slave of one of the high-ranking persons in his tribe, because the former, together with his haughty and brutal companions, had terrorised some old women at a waterhole,⁴⁹ we see that ‘Antar’s aggression is quite unlike theirs: his violence is controlled and is legitimated in the sense that he openly defends noble values. The narrative expresses this when it says that ‘Antar is taken by the “heat of the *jāhiliyyah*”, of the pre-Islamic Arabs (*ḥamiyat al-jāhiliyyah*) and by the high spirit of the Bedouin Arabs (*al-nakhwah al-‘arabiyyah*).⁵⁰ When ‘Antar falls in love with his pure Arab blood cousin ‘Ablah, the enormous difference between himself and the *ṣa‘ālīk*-characters mentioned above, becomes quite obvious. Having been refused the hand of the woman he desires, ‘Antar does not kidnap and rape her, but keeps his sexual desire under control, thus proving his chivalric qualities until he is granted the hand of his cousin.⁵¹ So we see that the epic of ‘Antar rejects savage, uncontrolled, violent characters and celebrates the hero who is able to control himself and follow the moral rules which he has internalised.

the thing he wanted was done. Whoever rose and rebelled against him, he pounced on him even if he was the biggest of the slaves. So the slaves and the youngsters came every day to Shaddād complaining about him and everybody in the camp became his enemy” (*Sīrat ‘Antar*, j 2, 129). Some time later, ‘Antar and his brother Shaybūb secretly train themselves in war skills. They hang up their capes on a tree and ride their horses with their lances drawn against them. In a flash, they tear up their capes, so that they have to steal the slaves’ capes at night and replace them with their own torn up capes. The commentary of the narrator depicts ‘Antar and Shaybūb as troublemakers: “They continued in this evil way and they [the slaves] did not know where this evil (*sharr*) came from. This discord (*fitnah*) came from ‘Antar and Shaybūb [who did this] to bring misfortune upon them. Their malice was so great that, in the morning, they left before the slaves for the meadows in the steppe and went back after the shepherds when it was time to return” (*ibid.*, j 2, 133ff.).

⁴⁹ *ibid.*, j 2, 136-138.

⁵⁰ “When ‘Antar saw this [scene] the high spirit of the Arabs (*al-nakhwah al-‘arabiyyah*) agitated his chest and the heat of the *jāhiliyyah* (*ḥamiyat al-jāhiliyyah*) stormed in his head” (*ibid.*, j 2, 137). The term *ḥamiyyah* not only indicates a hot-headed, irritable temper, but also the all important sentiment of honour, based on the unconditional protection of one’s own group. *Nakhwah*, in the *sīrah* usually associated with the epithet *‘arabiyyah*, does not only stand for haughtiness and arrogance, but also for pride of one’s own person and group, that inspires noble deeds.

⁵¹ *ibid.*, j 6, 85ff. and j 9, 299ff.

The adult ‘Antar is represented as a man who is the perfect incarnation of the values of Arab Bedouin “chivalry”.⁵² He is courageous and prefers to die as a free man, rather than to live as an oppressed subject. He is magnanimous and generous, he offers hospitality to those who come to his tent, he protects the distressed, dispossessed, the needy and those who implore his help, he keeps his word, he prioritizes tribal solidarity over his own interests and needs. ‘Antar’s constant concern is the freedom and the independence of his tribe. He protects the freedom and the inviolability of women. He is also a gifted and eloquent poet. What he lacks, however, in order to become a perfect pre-Islamic “knight”, is pure Arab descent as he is the son of a slave-girl and of one of the most noble leaders of the ‘Abs tribe.⁵³

‘Antar is not a free man, but his father’s slave, thus he disposes neither of freedom, nor of *nasab* (that means that he is not included in his father’s lineage), nor of *ḥasab*, which means honour handed down from the noble ancestors and confirmed by the warrior’s own deeds, and which is the third central requirement for a free pre-Islamic Arab Bedouin warrior. It is on these central concepts of Arab Bedouin identity that ‘Antar’s new and his tribe’s traditional conceptions of honour clash. Here we can detect another important contrast between different groups of nomads presented in the *sīrah*. Whereas ‘Antar believes that he can acquire *ḥasab* by his

⁵² Even though the terminology of the European Middle Ages cannot be applied to the Arab Bedouins, there are remarkable parallels between the concept of knighthood and the Arabic *furūsiyyah*, that justify its use in quotation marks. The main differences lay in the tribal solidarity of the *fāris* in contrast to the personal relationship to a feudal prince and in the pre-Islamic “knight”’s absence of a religious motivation (see: Farès, *Honneur*, 22).

⁵³ Slaves were despised in pre-Islamic Arabia, the name of a free man who was recognized by his father, but whose mother was a slave, was blackened (Ḥassān, *Diwān* 160, 403; Ibn ‘Abd Rabbih, *al-‘Iqd al-Farīd* (ed. 1293), III, 245), such a man dishonoured his father (Abū Tammām, *Ḥammāsah*, I, 99, note 4). Marriages between free men and slave-women were regarded in the pre-Islamic society as shameful (Maydānī, *Majma‘*, I, 55) and even in early modern times (Jausen, *Coutumes*, 60 ff.). The most shameful insult one could level at a man in pre-Islamic Arabia was “*lā umma laka*” (you don’t have a mother, i. e. your mother is a slave-woman), which could only be surpassed by “*lā abā laka*” (you don’t have a father, i. e.: your father is a slave) (Maydānī, *Majma‘*, II, 173). All citations from Farès, *Honneur*, 71.

deeds alone even without being of pure noble descent and that he could eventually be integrated into his father's lineage (*nasab*), Mālik, the father of his beloved 'Ablah and many other influential members of the tribe think that, as the son of a slave, 'Antar can never attain the *ḥasab* of a free man and that he can therefore never marry his pure blood cousin.⁵⁴ These opposing conceptions of honour express the dichotomies of tradition and innovation, society and individual. Although I consider the 19th century French scholar Ernest Rénan's interpretation of 'Antar as the incarnation of unlimited individual freedom⁵⁵ as too far-fetched, it cannot be denied that 'Antar is depicted as an individual protagonist who questions traditional Bedouin law. Whereas the authors make 'Antar's adverseries in the tribe evoke the ancient, pre-Islamic conception of *ḥasab* where honour entirely depended upon the opinion of fellow tribesmen and other tribal Bedouins of the Arabian Peninsula in order to refuse 'Antar's quest for 'Ablas hand, 'Antar puts forward a new conception of honour, obviously inspired by the Islamic conception of individual merit.⁵⁶

The opposition between the pre-Islamic conception of *ḥasab* and the Islamic conception of individual merit leads us on to the last binary opposition displayed in the *Sīrat 'Antar* which shall be presented here; namely the one between *jāhiliyyah* (Arabic for the pre-Islamic "age of

⁵⁴ The words the author's of the *Sīrat 'Antar* attribute to 'Ablah's father sum up quite well 'Antar's position according to pre-Islamic criteria: "He is a slave, son of his mother, he has no might and no value, no ruse (and no resort), no *ḥasab* and no *nasab* and no father among the noble Arabs (*sādāt al-'arab*), who recognises him" (*Sīrat 'Antar*, MS. Bibliothèque Nationale, f. 100b). It is disputable whether an individual could gain *ḥasab* on his own, without figuring in the lineage of a herited *ḥasab* of his forefathers. The (unnamed) author of the article "Ḥasab wa-nasab" in the Encyclopedia of Islam seems to approve of this, whereas Farès, *Honneur*, 87, relying on al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs*, I, 211, questions this opinion.

⁵⁵ For E. Renan 'Antar is the incarnation of „*liberté illimitée de l'individu, absence complète de loi et de pouvoir, sentiment exalté de l'honneur, vie nomade et chevalresque, fantaisie, gaieté, malice, poésie légère et indévoute, raffinement d'amour*“ (Rénan, *Etudes d'histoire religieuse*, Paris 1864, 272). For G. Rouger, *Le roman d'Antar d'après les anciens textes arabes*, Paris 1923, p. IV. the leading idea in the romance of 'Antar is „*la lutte de l'individualisme incarné dans 'Antar contre la tradition, dans ce qu'elle a d'étroit et de stérilisant, représenté par son père Cheddad*“.

⁵⁶ Encyclopedia of Islam (ed.): "Ḥasab wa-nasab".

ignorance”) and Islam. The epical ‘Antar is, in fact, not only depicted as a champion of pre-Islamic Bedouin chivalry, but also as a forerunner of Islam in a desert universe characterized by “ignorance” (*jahl*) having not yet received the divine revelation of Islam. In a number of manuscripts and printed versions the epic starts off with the narrator’s explicit statement that the courageous Bedouins of pre-Islamic times (*‘urban al-jāhiliyyah ash-shuj‘ān*)⁵⁷ were unbelievers, led astray by the devil who adored idols and false gods, neither fearing God nor seeking his protection. God, so the narrator continues, had punished these heathen Arabs by letting arrogance and haughtiness enter into their hearts and by humiliating them with the lowest things, this time with the black slave ‘Antar. He served God, so the narrator tells us, to subjugate the tyrants of the time of ignorance (*al-jabābirah fi zaman al-jāhiliyyah*) and to pave the way for the coming of the Prophet Muḥammad.⁵⁸ According to ‘Antar’s role as a forerunner of the Prophet, the narrator places him quite obviously in parallel to him: just like the Prophet, ‘Antar also annoys his tribe and is rejected by some of its influential members. He questions the traditional pre-Islamic social order, not by preaching a new religion, but by his claim to be fully recognised as a free Arab, although he is the offspring of a relationship with a slave-girl. Like the Prophet, ‘Antar leaves his tribe, from time to time, coming into conflict with it before he finally returns as a fully recognised free man. Although the epic’s narrator condemns several times pre-Islamic practices as being incompatible with Islam, this opposition is ultimately not a major one, but only one aspect of the above-mentioned opposition between savagery and order, uncontrolled passions and restraint. In the middle of the epic, the highly respected Meccan leader, the Prophet’s paternal grandfather ‘Abd al-Muṭṭalib b. Ḥāshim appears on the scene and puts an end to the eternal war between the sister tribes of ‘Abs and Fazārah, criticising their warfare as a futile feud.⁵⁹ Nevertheless, the ‘Abd al-Muṭṭalib of the *Sīrat ‘Antar* is, above all, rather than being a forerunner of Islam, an Arab leader who unites the tribal Arabs of the Peninsula against

⁵⁷ Interesting enough, the *Sīrat ‘Antar* nearly exclusively denote the Bedouins as *‘arab* or *‘urbān*, terms used from the 12th ct. on to denote the Bedouins as troublemaking elements (see: Leder, “Nomaden”, 34).

⁵⁸ *Sīrat [...] al-amīr ‘Antarah*, I, 3-4. See also: *Sīrat ‘Antar*, j 1, 6.

⁵⁹ *Ibid.*, j 19, 330.

their Persian overlords who march against Mecca in an attempt to destroy the sanctuary of the Ka‘bah. Towards the end of the epic, after ‘Antar’s death, the narrator’s opening statements about ‘Antar’s role in the history of the salvation of Islam find their counterpart in the conversion of the ‘Abs tribe to Islam. Old tribal enmities die, and ‘Abs and Fazārah become friends.⁶⁰ But again, the main opposition-line which the epic draws is not specifically the one between *jāhiliyyah* and Islam, but between savagery and order, uncontrolled violence and restraint and between a tribal, collective society and a more individual conception of society which probably appealed much more to the sedentary and urban audience addressed by the *Sīrat ‘Antar*.

Unlike the desert world of the Arabian Peninsula, depicted in the *Sīrat ‘Antar*, where the only notable sedentary people are the Lakhmids and the Persians, the *Sīrat al-Zīr Sālim* frequently takes place in the surroundings of Damascus and depicts constant interaction between nomads, sedentary people and sedentarized nomads. One of the interesting points in the epic of al-Zīr Sālim is that its nomadic characters represent different strategies nomads adopt to interact with sedentary people.

In the *Sīrat al-Zīr* we have four main sedentary groups: firstly, Tubba‘, the sedentary king of Yemen,⁶¹ who is depicted in the most evil of

⁶⁰ *Ibid.*, j 56, 73.

⁶¹ He lives in the city of al-Dūr, also called al-Dūr al-marsūdah (lit.: the enchanted houses: *Sīrat al-Zīr*, We 822, f. 25a, l. 11). The city of al-Dūr is also mentioned in an episode of the first Banū Hilāl cycle (Alhwardt, Catalog, VIII, 182), see: Gavillet Matar, *Un manuscrit*, I, IV, 74, footnote 187. Tubba‘ commands an army of a million soldiers (*‘askar*) (*Sīrat al-Zīr*, We 822, f. 2a, l. 17). He reigns over the Yemen, has a big fleet and has close relations to Abyssinia, which is governed by his nephew, al-Ra‘īnī (*ibid.*, 2b, 9). Tubba‘ is told to be the chief of the Yemenites as Rabī‘ is the chief of the Qaysites (*huwa ‘awwal al-Yamāniyyah kamā Rabī‘ ‘awwal al-Qaysiyyah*, *ibid.*, f. 2a, l. 19-20). Qays and Yaman, northern and southern Arabs, are the two big groups whose real or attributed opposition is said to have motivated a number of conflicts from early Islamic times on at least until the ‘Abbāsīd age. In the *Sīrat al-Zīr*, the Yaman are said to reign over the sea, whereas the Qays are said to reign over the firm land (*al-baḥr / al-barr*, *ibid.*, f. 13b, l. 10-11). Although the genealogical link between the northern and southern Arabs is clearly marked, Tubba‘ and his people do not live a nomadic life. The term “‘arab” (*ibid.*, f. 2b, l. 4) with which Tubba‘’s vizier describes the Northern Arabs to his master makes only sense when we don’t understand it by

colours.⁶² With his army he attacks the northern Arab tribes, namely the Banū Taghlib and the Banū Bakr who live in the Bilād ash-Shām, because they are said to be mightier than his own kingdom;⁶³ secondly, the Abyssinian king al-Raʿīnī, the Yemeni king's nephew and ally;⁶⁴ thirdly, the Blacks of Bilād al-Ḥabash wa-l-Sūdān who serve as a refuge for the Banū Bakr in their conflict with the Banū Taghlib (see *infra*, 66), and, finally, the notables and the common people of Damascus, a city ruled by a governor appointed by the Banū Taghlib who live in the steppe outside Damascus. If we consider these four sedentary groups, we see that they are nearly all presented as being hostile to the northern Arab tribes nomadising in the Bilād ash-Shām and especially to the Banū Taghlib: Tubbaʿ attacks them because he is envious of their power and splendour, the Abyssinians are his allies and provide him with logistic aid, the Blacks of Bilād al-Ḥabash wa-l-Sūdān give refuge to the Banū Bakr, the other main northern Arab tribal group in the *sīrah*, who cowardly surrender to Tubbaʿ and therefore clash with the resisting Banū Taghlib, and finally the notables and the governor of Damascus who, likewise, surrender to Tubbaʿ when he and his army arrive at the gates of Damascus claiming that the Banū Taghlib's rule was unjust.⁶⁵

meaning "Arabs", but "Bedouin Arabs" in opposition to Tubbaʿ' s lands where people are sedentary. In the Damascene manuscript version used here, the term "*arab*" indeed usually indicates the inhabitants of the desert, who live in tribal structures. The "*arab*" are opposed to the "*raʿāyah*", urban or at least sedentary subjects of a state or tribe (see: Gavillet Matar, *Un manuscrit*, IV, 4 footnote 16).

⁶² Tubbaʿ is described as a malicious and perfidious tyrant, who does not distinguish between what is forbidden and what is allowed (*al-ḥarām wa-l-ḥalāl*). He is a relentless wine-drinker who deflowers every night another young girl (*Sīrat al-Zīr*, We 822, f. 2a, l. 15, 18-19, 21-22. See also: *ibid.*, f. 6a, l. 16-20).

⁶³ *Ibid.*, f. 2b, l. 4-7.

⁶⁴ *Ibid.*, f. 2b, l. 9.

⁶⁵ The governor of Damascus (*al-nāʿib*) betrays Rabīʿ and his subjects and surrenders immediately to the invader. He is accompanied by the notables of Damascus (*akābir al-Shām*) who walk bare-foot with their heads uncovered to Tubbaʿ' s camp outside the city walls (*ibid.*, f. 4a, l. 1-4). The people of Damascus, on the contrary, are unwilling to receive the invading Tubbaʿ and only reluctantly obey the governor's orders (*ibid.*, f. 4a, l. 9).

As we can see, two main types of nomadic characters, represented by two tribal leaders, oppose each other and stand for the different strategies nomads can adopt to interact with sedentary aggression. On the one hand, we have the courageous and proud Rabīʿ, leader of the Banū Taghlib and father of the eponymous hero al-Zīr, who rather than surrendering to the invading army of Tubbaʿ, resists, even though he pays for his resistance with his life.⁶⁶ On the other hand we have the coward Murrah, leader of the Banū Bakr, who surrenders to Tubbaʿ fearing for his life.⁶⁷

Rabīʿ is revenged by his son Kulayb who kills Tubbaʿ and takes over his sedentary lifestyle: he occupies Tubbaʿ’ s place, does not chase the invading army, but instead reemploys his vizier and his army, and marries his wife, Murrah’s daughter Jalīlah. But Kulayb does not become a real city-dweller: although acclaimed king of Damascus by the city’s notables and by the tribes (‘*ashbāʿir*’), he makes himself build a *ḥimā*,⁶⁸ a sort of natural reserve in which he plants “a couple of each fruit-tree, so that it resembled a garden of paradise”.⁶⁹ Murrah and his tribe do not stay in the city, once Rabīʿ becomes the acclaimed king of Damascus. They migrate to a valley nine hours away from Damascus⁷⁰ and live there with their tribe and heroes. Murrah’s surrendering to Tubbaʿ thus implies his migration to the open land and a lower ranking position, but the relationship between him and Kulayb remains a peaceful one.

⁶⁶ *Ibid.*, f. 5a, l. 2-16.

⁶⁷ Murrah flees and hides like a child under Tubbaʿ’ s robe imploring his grace (*ibid.*, f. 5a, l. 18). Out of fear he agrees to marry his daughter Jalīlah who was promised to Rabīʿ’ s son Kulayb. Instead of receiving a dowry, Murrah is compelled to send riches and the tribute of seven years with his daughter to Tubbaʿ (*ibid.*, f. 7a, l. 23-24). Rabīʿ’ s brothers-in-law also betray him and collaborate with the invading Tubbaʿ (*ibid.*, f. 5b, l. 16 ff.).

⁶⁸ “Literally ‘protected, forbidden place’, an expanse of ground, with some vegetation, access to and use of which are declared forbidden by the man or men who have arrogated possession of it to themselves” (Chelhod, “Ḥimā”).

⁶⁹ *Sīrat al-Zīr*, We 822, f. 22a, l. 4-8 and We 823, f. 15a, l. 13 – f. 15b, l. 1.

⁷⁰ The migration of Murrah and his tribe into the steppe is not explicitly told in the Damascene manuscript, which I mainly rely on. See, therefore, the Lebanese printed edition: *Al-Zīr Abū Laylā*, 63. In the Damascene manuscript version it is only said that Jassās, Kulayb’s cousin, lived at a distance of three hours, commanding just like Kulayb over his tribe and heroes (*Sīrat al-Zīr*, We 822, f. 29b, l. 17-18).

It is the intervention of a sedentary character from outside, for the second time running, that finally splits up the once united Banū Taghlib and Banū Bakr, that makes the latter revolt against the Damascus-based overall power of the former and that brings forth the earthy hero, al-Zīr: Dissimulated as a wandering poetess, Tubba's sister Su'ād comes to the Syrian lands to take revenge on her brother. She incites Murrah's son Jassās, whom she recognizes as being the most stupid of all, proud and haughty, cowardly and perfidious,⁷¹ to take action against his brother Kulayb. Whereas Jassās suddenly realizes that Kulayb possesses gardens and plantations and that he and his tribe "have none of all that",⁷² his brothers and his sister Jalīlah who have known from a sand-oracle that Jassās will kill Kulayb and that al-Zīr will exterminate them all, try to eliminate al-Zīr. Although Su'ād doesn't manage to have al-Zīr killed by his brother Kulayb, her intrigues make Kulayb expell al-Zīr from the city of Damascus and from Kulayb's sumptuous gardens. Stripped of his fine clothes he is compelled to make the camels graze in the steppe, a punishment Kulayb considers to be worse than death. But, for al-Zīr, the life "out there," contrary to Kulayb's expectations, is not a punishment but a way of becoming a desert hero. He kills the wild lions of the steppe and asks his brother, in return for the exploits he accomplishes for him, to build him a tent at a waterpoint called the lion's well, and to provide him with some slaves and a constant supply of wine and roasted meat.⁷³

Thus, the second generation of Rabī's sons, Kulayb and al-Zīr, and Murrah's daughter Jalīlah and his son Jassās represent three different ways of dealing with what might be called a process of sedentarisation: Whereas Kulayb becomes a semi-sedentarised city-dweller, and his wife Jalīlah enjoys the pleasures of city-life, her brother Jassās becomes, due to the instigations of Tubba's sister Su'ād, fully aware of his poor nomadic life and envies Rabī for his wealth, especially his garden and plantations.⁷⁴

⁷¹ *Sīrat al-Zīr*, We 823, f. 7a, l. 10-11.

⁷² *Ibid.*, f. 14b, l. 9-10.

⁷³ *Ibid.*, f. 6a, l. 14-18.

⁷⁴ *Ibid.*, f. 14a, l. 7 – 14b, l. 5.

Su‘ād’s intrigues eventually lead to her achieving her aim, when she makes Jassās insult Kulayb, makes him destroy Kulayb’s *ḥimā* by letting Su‘ād’s allegedly famous she-camel graze there and by wrongly accusing Kulayb of having killed the famous camel.⁷⁵ Jassās treacherously attacks Kulayb – “a man who did not return himself to a thousand like him on batteldays”⁷⁶ – from behind, mortally wounding him.⁷⁷ Dieying Kulayb charges his brother al-Zīr with the task of taking revenge on him, making no peace (with the Banū Bakr) or sparing one single woman or old man.⁷⁸

Well-built al-Zīr, who takes upon himself the revenge of his brother Kulayb, is described as being a proud man, as courageous as the wild animals of the wood, and extremely eloquent. A man who, like ‘Antar, is a gifted poet,⁷⁹ enjoying his life and his freedom in the remote steppe in the company of lions and other wild animals. Once offended, al-Zīr is filled with an intense feeling of pride and revenge.⁸⁰ Thus, once his brother Kulayb is killed, al-Zīr takes terrible revenge, unable to satisfy his thirst for blood. It is only at the end of the narrative that he agrees to stop the blood revenge after the Banū Bakr have been enslaved.⁸¹ In this respect al-Zīr’s traits verge on those of savagery and excessive violence, inherent to ‘Antar’s character. Like ‘Antar he is driven on by the “heat of the *jāhiliyya*”, but unlike him no “courtly love” in the sense of the “Minne” can tame his violence. He lives out in the steppe, far from the intrigues of women (*kayd al-nisā’*).⁸² He eats, drinks and recites poetry in the

⁷⁵ *Ibid.*, f. 15b, l. 1 – 16a, l. 17.

⁷⁶ *Ibid.*, f. 19a, l. 17 – 18.

⁷⁷ *Ibid.*, f. 19a, l. 19 – 19b, l. 5.

⁷⁸ *Ibid.*, f. 21b, l. 10-11; *ibid.*, f. 22a, l. 8-18.

⁷⁹ *Al-Zīr Abū Laylā*, 63.

⁸⁰ He swears to exterminate all the lions in the district around the lion’s well because one of them once killed his donkey (*ibid.*, f. 6a, l. 22 – 6b, l. 1).

⁸¹ *Sīrat al-Zīr*, We 826, f. 50a, l. 15 – 19.

⁸² Al-Zīr doesn’t think that marriage is appropriate for him (*Sīrat al-Zīr*, We 823, f. 6a, l. 9-10). He retires to the lion’s well, far from the intrigues of women (*kayd al-nisā’*, *ibid.*, f. 6a, l. 18).

company of lions and other wild animals and builds himself a palace not from bricks, but from the skulls of the lions he has killed.⁸³

Al-Zīr thus represents the archaic type of hero who is in many cultural traditions characterised by rage and ecstatic violence.⁸⁴ Like Achill and other homeric heroes and like the Nibelungen's heroes, al-Zīr's feelings and actions are entirely dominated by his wounded honour, an offence which transforms all sorrow and grief into unlimited anger, an anger which can only be temporarily appeased by constant savage murder. The quasi-automatic, unreflected decision to fight,⁸⁵ is for him the only possible way to preserve his honour.⁸⁶

Unlike al-Zīr 'Antar represents the chronologically subsequent type of the "chivalric" tamed hero.⁸⁷ In 'Antar the epic's authors unite traits of the ancient type (young 'Antar's unlimited violence and subsequent periodical outbursts) and traits of the new "chivalric" type, who is able to control his emotions. Although 'Antar is regularly taken by the "heat of the *jāhiliyya*" (*ḥamiyat al-jāhiliyyah*) and by the sentiment of honour of the Bedouin Arabs (*al-nakhwahab al-'arabiyyah*), the love he feels for 'Ablah ennobles him and brings forth the most beautiful deeds. So 'Antar is not just a brutal war-machine. His identity is also characterized by love, friendship and generous forgiveness, indicating a clear difference to the

⁸³ *Al-Zīr Abū Laylā*, 75. In the Damascene manuscript version al-Zīr doesn't build a palace from the lion's skulls, but a huge tower: *ibid.*, f. 10a, l. 5-6.

⁸⁴ See: Moss, *Excess of Heroism*.

⁸⁵ Jan-Dirk Müller has shown for the epic of the Nibelungen that the action of the epic's heroes is motivated far more by „constellations and social orders“ than by individual feelings. See: Müller, *Spielregeln*, 204.

⁸⁶ See: Ridder, "Kampfesorn", 221-223. We should nevertheless not ignore the fact that al-Zīr's acute feeling of honour also bears satirical features. Although he is the epic's main hero, his life out there in the steppe far from the "intrigues of women", being obsessed by reestablishing his honour towards the lions who once devoured his donkey, makes his brother Kulayb laugh and probably also amused the storytellers' audiences. This may be an indication that the *Sīrat al-Zīr* maintains a certain critical distance to his hero, who is perceived as an archaic, overcome model (see also: *ibid.*, 236-239).

⁸⁷ This development may perhaps be compared with the development of the European narrative tradition from the archaic Germanic epics, for instance, to the chivalric court romances of the late 12th and 13th ct. Interestingly enough, these texts are contemporary to the *Sīrat 'Antar*.

archaic savage warrior type. Just like the European medieval court romances for instance, the *Sīrat ‘Antar* is, thus, a reflection of the ethos of heroic violence and the ethical conceptions of religion.⁸⁸ As in the European case, it was definitely the ambivalence of the outbursts of heroic violence and its control that has fascinated the *Sīrah*’s audience over the centuries and again as in the European case, the “chivalric” hero ‘Antar marks the integration of the brutal violence of the warrior in a developed and complex society in which other values than the honour of the ancient Bedouin type require firm control of the warrior’s emotions.

If we compare the triangular relationship between positive and negative nomadic characters and their sedentary counterparts in the *Sīrat ‘Antar b. Shaddād* and the *Sīrat al-Zīr Sālim*, we notice that whereas the *Sīrat ‘Antar* draws an ambivalent image of both sedentary and nomadic characters, the *Sīrat al-Zīr* clearly attributes a negative image to its sedentary characters. On the nomadic side, both the *Sīrat ‘Antar* and the *Sīrat al-Zīr* display ambivalence: here and there, highly praised and depreciated characters oppose each other. But whereas in the *Sīrat ‘Antar* it is the negative characters who show uncontrolled, excessive violence and the main hero is both a proud and aggressive, but also a tamed “chivalric” character, in the *Sīrat al-Zīr* excessive violence characterizes the main hero al-Zīr himself. Finally, the relationship between nomads and sedentary characters is not the same in the two epics. Whereas in the *Sīrat ‘Antar* both positive and negative nomadic characters freely conclude and break alliances with the sedentary powers surrounding them, in the *Sīrat al-Zīr* the negative nomadic characters envy the sedentary way of life and give in to invading sedentary powers.

Thus one could say that the *Sīrat ‘Antar* is propagating the taming of the nomad’s savage energy for the new Islamic society, whereas the *Sīrat al-Zīr* exalts the nomadic virtues of independence, freedom and fierce violence against sedentary attempts to dominate them. Whereas in the *Sīrat ‘Antar* the tension between nomadic and sedentary life lies in the relationship between the epic’s sedentary, urban authors and audience and

⁸⁸ See: *ibid.*, 229.

the *sīrah*'s topic, those "wild ancestors" they tried to integrate, the tension between nomads and sedentary people lies in the *Sīrat al-Zīr* also in the surface action. Therefore, it is not at all astonishing that while the *Sīrat 'Antar* was told in sedentary contexts, the *Sīrat al-Zīr* was narrated in the areas of contact between sedentary people and nomads. Likewise it is not at all surprising that some Bedouins from the Arabian Peninsula and the Sinai considered al-Zīr to be "their" hero.

The interesting point in *Sīrat al-Zīr* (and also in *Sīrat 'Antar*) is finally that popular narratives transformed existing scholarly traditions and added, in addition to many epical details, precisely those elements that mainly deal with the question of nomadic values versus sedentary power and civilisation. Whereas the classical accounts of the war of Basūs barely mention the Yemenite aggression⁸⁹ that constitutes the starting point of the popular epic, the identification of the owner of the famous she-camel with Tubba's sister is entirely an invention on the part of the *sīrah*'s authors. In the classical accounts this woman called Basūs (and not Su'ād) is Jassās' maternal aunt from the tribe of Tamīm, hence a Bedouin woman and not a sedentary princess. Whereas the scholarly accounts oppose the Bedouin ruler Kulayb whom power turned into a haughty and unjust tyrant⁹⁰ and the oppressed Jassās, the popular *sīrah* uses the classical narrative tradition to celebrate the virtues of Bedouinity facing outside, sedentary aggression and turns the whole order upside-down: Kulayb, the nomad tyrannising his sedentary and nomadic subjects becomes the noble Bedouin and his victim Jassās becomes a cowardly and villainous person. Thus, the *Sīrat al-Zīr* definitely adopts not only a pro-taghibite position, as parts of the classical accounts do,⁹¹ but also a pro-nomadic one.

⁸⁹ From the oldest sources only Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd* (ed. 1305), 74 mentions this event. For the later authors: Ibn al-Athīr, *Kāmil*, I, 384-385 (Ed. Thornberg); Ibn Nubātah, "Sharḥ", 9 and Baghdādī, *Khizānah*, 300-301. See: Oliverius, „Aufzeichnungen“, 47.

⁹⁰ An accusation that is precisely pronounced in the *sīrah* by Kulayb's cowardly governor facing the invading Yemenite army, whereas the ordinary people of Damascus support Kulayb.

⁹¹ See: Oliverius, „Aufzeichnungen“, 61.

Bibliography

Anonymus: *Qiṣṣat ‘Antarah b. Shaddād al-‘Absī*. Ed. Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. 6 vols., 59 *ajzā’* (parts). Cairo 1961 = *Sīrat ‘Antar*

Anonymus: *Sīrat [...] al-amīr ‘Antarah b. Shaddād*. Ed. Maṭba‘at al-‘āmirah ash-sharīfah. 8 vols., 32 *ajzā’* (parts). Cairo 1306-11/1888-94 = *Sīrat [...] al-amīr ‘Antarah*.

Anonymus: *Sīrat ‘Antar b. Shaddād*. 2 vols., 600 *folios*. Bibliothèque Nationale de France. Catalogue de Slane 3790-91. 15th ct. A. D. = *Sīrat ‘Antar*, MS. Bibliothèque Nationale de France.

Anonymus: *Sīrat al-Zīr Sālim*. 5 vols., 219 *folios*. Staatsbibliothek Berlin. Catalogue Ahlwardt VIII, 157 (N° 9189/We (collection Wetzstein II) 822-826). Ca. 1785 A. D. = *Sīrat al-Zīr*.

Anonymus: *Al-Zīr Abū Laylā al-Muhalhil b. Rabī‘*. Ed. Mu‘assasat al-Ma‘ārif. Beirut 1987 = *Al-Zīr Abū Laylā*.

Abū l-Faraj al-Isfahānī, ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad al-Qurashī: *Kitāb al-Aghānī*. 20 vols. Būlāq 1285/1868. vol. 21: Ed. Rudolph Ernst Brünnow. Leyden 1888 / 24 vols. Ed. Dār al-Kutub/al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb. Cairo 1345-1394/1927-1974.

Abū l-Fidā’, Ismā‘īl b. ‘Alī: *Historia Anteislamica, Arabice e doobis codicibus Bibliothecae Regiae Parisiensis, 101 et 615, edidit, versione latina, notis et indicibus auxit Henricus Orthobius Fleischer* = *Al-tawārikh al-qadīmah min al-mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*. Leipzig 1831.

Abū Tammām, Ḥabīb b. Aws: *Ḥamāsah*. Cairo 1346/1927-28.

Ahlwardt, Wilhelm: *Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. 20. Band: Verzeichnis der arabischen Handschriften VIII*. Berlin 1896.

Id.: *The Divans of the six ancient Arabic poets Ennābiga, ‘Antara, Tharafa, Zuhair, ‘Alqama und Imruulqais*. London 1870 = *Dīwān ‘Antarah*.

Andreas, A.: “The Solubba or Sleib“, in: *Journal of the Gypsy Lore Society* 3, XI, 91-96.

- Anz, Thomas: *Literatur und Lust. Glück und Unglück beim Lesen*. München 1998.
- Arazi, A.: "Şu'lūk", in: *EI*², IX, 863b.
- Id.*: "Urwah b. al-Ward", in: *EI*², X, 910a.
- Arendonk, C. van: „Ḥātīm al-Ṭā'ī“, in: *EI*², III, 274b.
- Al-Baghdādī, 'Abd al-Qādir: *Khizānat al-adab*. Būlāq 1299/1881-82.
- Canova, Giovanni: "Notizie sui Nawar e sugli altri gruppi zingari presenti in Egitto", in: "La bisaccia dello Sheikh", in: *Quaderni del Seminario de iranistica uralo-altaistica e caucasologia dell'Università degli studi di Venezia* (1981).
- Id.*: "Osservazioni a margine della storia di Zīr Sālim", in: *Quaderni di Studi Arabi* 3 (1985).
- Id.*: „Testimonianze hilaliene nello Yemen orientale“, in: *Quaderni di Semitistica* 14 (1985).
- Caskel, Werner: "Aijām al-'Arab. Studien zur altarabischen Epik“, in: *Islamica* 4 (1930), 1-99.
- Id.*: "‘Āmir b. al-Ṭufayl“, in: *EI*², I, 442a.
- Chelhod, Joseph: „Ḥīmā“ in *EI*², III, 393a.
- Cherkaoui, Driss: *Le roman de 'Antar. Perspective littéraire et historique*. Paris 2000.
- Cohen, Jeffrey Jerome: „Monster Culture (Seven Theses)“, in: *Id.* (ed.): *Monster Theory: Reading Culture*. Minneapolis 1996, 3-25.
- Encyclopedia of Islam (edited by: Bearman, P. J.; Bianquis, Th.; Bosworth, C. E.; Donzel, E. van; Gibb, H. A. R.; Heinrichs, W. P.; Kramers, J. H.; Lecomte, G.; Lévi-Provençal, E.; Lewis, B.; Ménage, V. L.; Pellat, Ch.; Schacht, J.). 11 vols. Leiden 1960 (vol. 1 = A-B), 1965 (vol. 2 = C-G), 1971 (vol. 3 = H-Iram), 1978 (vol. 4 = Iran-Kha), 1986 (vol. 5 = Khe-Mahi), 1991 (vol. 6 = Makh-Mid), 1993 (vol. 7 = Mif-Naz), 1995 (vol. 8 = Ned-Sam), 1997 (vol. 9 = San-Sze), 2000 (vol. 10 = T-U), 2002 (vol. 11 = V-Z) = *EI*².
- Encyclopedia of Islam (ed.): „Ḥasab wa-nasab“, in: *EI*², III, 238b.
- Farès, B.: *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*. Paris 1932.

- Gavillet Matar, Marghélite: *Un Manuscrit de la geste de Zīr Sālim : Présentation, édition et traduction annotées* (unpublished phd-thesis). 4 vols. Université de Provence, Aix-en-Provence 1994.
- Goetsch, Paul: „Der Andere als Monster“, in: Wolfgang Eßbach (ed.), *Wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Würzburg 2000, 279-295.
- Ḥassān b. Thābit b. al-Mundhir b. Ḥarām: *Dirwān*. Cairo 1929.
- Ibn ‘Abd al-Rabbih, Aḥmad b. Muḥammad: *al-‘Iqd al-farīd*. 3 vols. Cairo 1293/1876-77 and 1305/1887-88.
- Ibn Abī Uṣaybi‘a: *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibā’*. Ed. A. Müller. 2 vols. Königsberg 1884.
- Ibn al-‘Athīr, ‘Izz al-Dīn: *Ibn el-Athiri chronicon quod perfectissimum incribitur ... edidit Carolus Johannes Thornberg = al-Kāmil fī l-tārīkh*. Ed. Thornberg. 14 vols. Leiden 1867 / Ed. Dār Ṣādir. Beirut 1986.
- Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik: *al-Sīrah al-nabawīyah*. Ed. Dār Iḥyā’ al-turāth al-‘arabī. Cairo n. d.
- Ibn Nubātah, Abū Bakr Jamāl al-Dīn Muḥammad: “Sharḥ risālat Ibn Zaydūn”, in: *Addimenta ad Historiam Arabum ante islamismum*. Ed. J. L. Rasmussen. Hauniaie (Copenhagen) 1821.
- Ibn Qutaybah, ‘Abdallāh b. Muslim: *Kitāb ash-shi‘r wa-sh-shu‘arā’*. Ed. Muḥ. Shākir. 2 vols. Cairo 1966.
- Ibn Sikkīt, Ya‘qūb b. Ishāq: *Dīwān ‘Urwah b. al-Ward*, Beirut 1412/1992.
- Jarīr b. ‘Atīyya b. al-Khaṭafa b. Badr/Farazdaq (Tammām b. Ghālib, Abū Firās): *The Nakā'id of Jarīr and al-Farazdaq*. 3 vols. Ed. Anthony Ashley Bevan. Leiden 1908-12.
- Jennings, W. E.: “The Bedouin of the Sinaitic Peninsula”, in: *Quarterly Statements of the Palestinian Exploration Fund* 1906, 29-31.
- Jaussen, Antonin: *Coutumes des Arabes au Pays de Moab*. Paris 1908.
- Leder, Stefan: „Nomaden und nomadische Lebensformen in arabischer Begrifflichkeit – Eine Annäherung“, in: Leder, S./Streck, B. (eds.), *Orientwissenschaftliche Hefte 3/2002: Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 1: Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit*, 11-40.

- Maydānī, Aḥmad b. Muḥammad: *Majma' al-amthāl*. 2 vols. Cairo 1342.
- Montagne, R.: *La civilisation du désert: nomades d'Orient et d'Afrique*. Paris 1947.
- Montagne, R.: "Contes poétiques bédouins recueillis chez les Šammar de Jezire" in *Bulletin d'Etudes Orientales* 5 (1935), 33-119.
- Moss, Leonard: *The Excess of Heroism in Tragic Drama*. Gainesville 2000.
- Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*. Tübingen 1998.
- Na'nā', Muḥammad Fu'ād: *Shi'r 'Urwah b. al-Ward al-'Absī*, Cairo 1995.
- Nöldecke, Theodor: „Fünf Mu'allaqāt übersetzt und erklärt“ in *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Teil I: Band 140, Wien 1899, Teil II: Band 142 (1900) Teil III: Band 144 (1902).
- Oliverius, Jaroslav: „Aufzeichnungen über den Basūs-Krieg in der Kunstliteratur und deren Weiterentwicklung im arabischen Volksbuch über Zīr Sālim“, in: *Archiv Orientální* 33 (1965).
- Oppenheim, Max von: *Die Beduinen*. 4 vols. Leipzig, Wiesbaden 1939-68.
- Pellat, Charles: "Amr b. Ma'ḍikarib", in: *EI*², I, 453a.
- Id.*: "Laqīṭ b. Zurāra", in: *EI*², V, 640a.
- Petracek, Karel: "Durayd b. al-Šimma", in: *EI*², II, 626b.
- Rénan, Ernest: *Etudes d'histoire religieuse*⁷. Paris 1864.
- Klaus Ridder, "Kampfeszorn: Affektivität und Gewalt in mittelalterlicher Epik", in: Bertelsmeier-Kirst, Christa/Young, Christopher (eds.), *Eine Epoche im Umbruch. Volkssprachliche Literalität 1200-1300. Cambridger Symposium 2001*. Tübingen 2003, 221-248.
- Rieu, Charles: *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*. London 1838-71.
- Rothstein, Gustav: *Die Dynastie der Laḥmiden in al-Hīra*. Berlin 1899.
- Rouger, G.: *Le roman d'Antar d'après les anciens textes arabes*. Paris 1923.
- Schreiner, Martin: "Samau'al b. Jaḥjā al-Maḡribī und seine Schrift 'Iḥām al-Jahūd", in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ)* 42=Nf: 6 (1898), 123-133, 170-180, 214-223, 253-261, 407-418, 457-465.

- Slane, Mac Guckin de: *Catalogue des Manuscrits Arabes*. Paris 1883-1895.
- Streck, Bernhard: *Die Halab – Zigeuner am Nil*. Wuppertal, 1996.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn: *Mu‘īd al-ni‘am wa-mubīd al-niqam*. Ed. D. W. Myhrman. London 1908.
- al-Ṭabrīzī, Abū Zakariyā Yaḥyā b. ‘Alī: *Sharḥ al-Ḥamāsah*. 2 vols. Būlāq 1296/1878-79.
- Tyan, E.: “Diya”, in: *EI*², II, 340b.
- Wahrmund, Adolf: *Handwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache*. 2 vols. Gießen 1877.
- Wehr, Hans *Arabisch-Deutsches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*⁵. Wiesbaden 1985.
- Yaqūt al-Rūmī (Shihāb al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Ya‘qūb b. ‘Abd Allāh al-Hamawī): *Mu‘jam al-buldān*. Cairo 1906.
- Zabīdī, Muḥammad Murtaḍa: *Tāj al-‘Arūs*. 10 vols. Cairo 1306/1888-89.

Organisation eines Feldzugs nach einer mittelasiatischen Quelle

Ulrike Berndt

Im späten Winter 1510 führte Muḥammad Šaibānī Ḥān, der Herrscher der usbekischen Stämme, einen Feldzug gegen die Kasachen in der nördlich von Transoxanien gelegenen Dašt-i Qipčāq. Die offizielle Begründung dafür waren die ketzerischen Gewohnheiten der Kasachen und die Überfälle, die sie häufig nach Transoxanien unternahmen.

Über den Verlauf der Kampagne berichtet das *Mihmān-nāma-yi Buḥārā*, geschrieben von dem persischen Gelehrten Faḍlullāh b. Rūzbihān Ḥunḡī, der das Heer auf dem größten Teil des Feldzugs begleitete. Anhand seiner Schilderungen soll hier versucht werden, einen Einblick in die Struktur und Organisation des usbekischen Heeres zu gewinnen.¹

Zur Vorgeschichte: Bis 1500 hatte Muḥammad Šaibānī an der Spitze usbekischer Stämme ganz Transoxanien erobert und damit die Herrschaft der timuridischen Dynastie in dieser Region beendet. Seine Legitimation bezog er aus seiner Abstammung von Dschingis Khan, er verstand sich aber auch als islamischer Herrscher in der Tradition der Timuriden.

Etwa zur gleichen Zeit – 1501 – gelangte in Iran Šāh Ismā‘īl, der Begründer der Safawidendynastie, an die Macht und erklärte die Zwölferchia zur Staatsreligion; es begann eine harte Verfolgung von sunnitischen Muslimen, die sich weigerten, den schiitischen Islam anzunehmen. Viele Gelehrte und Künstler gingen deshalb ins Exil, teils ins Osmanische Reich, teils zu den Timuriden in Ḥurāsān, aber auch an den Hof von Šaibānī

¹ Das *Mihmān-nāma-yi Buḥārā* ist die einzige Quelle, die diesen Feldzug in solcher Ausführlichkeit beschreibt.

Ḥān. Einer von ihnen war der bereits erwähnte Faḍlullāh b. Rūzbiḥān Ḥunḡī, der 1503 aus Iran flüchtete und in seinem transoxanischen Exil große Hoffnungen hegte, dass der Herrscher der Usbeken die schiitische Dynastie in Iran vernichten würde.

Als aus sesshaftem Kontext stammender Iraner war Ḥunḡī im Gefolge des usbekischen Herrschers doppelt fremd, sowohl kulturell als auch regional. Sein Bericht konzentriert sich weniger auf die Aktivitäten von Einzelpersonen, als vielmehr auf die ganzer Gruppen innerhalb des Heeres. Dies ist in anderen Quellen zur Geschichte der Šaibāniden eher selten anzutreffen und stellt hier einen besonderen Vorteil dar. Ḥunḡī war wohl auch gar nicht besonders daran gelegen, über die Taten Einzelner zu berichten, da sein Hauptinteresse darin bestand, Šaibānī Ḥāns Image als vorbildlicher islamischer Herrscher und Gegenkraft zu Šāh Ismā‘īl aufzubauen.

Zum besseren Verständnis soll noch kurz auf das usbekische Herrschaftssystem eingegangen werden. An der Spitze der Dynastie stand der Ḥān. Er entstammte dem herrschenden Clan und war – zumindest theoretisch – das älteste Mitglied der Familie. Die anderen (männlichen) Clanmitglieder – die Sultāne – erhielten von ihm verschiedene Regionen des Herrschaftsgebietes als Apanagen zugeteilt und konnten dort relativ unabhängig agieren. Für größere militärische Unternehmungen konnte der Ḥān mit der Unterstützung der Sultāne rechnen, musste ihnen dafür aber Beuteanteile und Zuteilung von eroberten Gebieten in Aussicht stellen können und selbst dann konnte er sich nicht unbedingt auf die Loyalität seiner Verwandten verlassen. Diese hing auch wesentlich von seinem Charisma und seinem Ruf als erfolgreicher Anführer ab. Der herrschende Clan legitimierte sich durch seine Abstammung von Dschingis Ḥān; als Usbeken bezeichnete man nur die tribalen Gruppen, die diesen Clan unterstützten.²

Auch die Kasachen gehörten bis zur Mitte des 15. Jhs. zur usbekischen Konföderation, sie trennten sich dann aber von dem damaligen Herrscher Abū al-Ḥair Ḥān (dem Großvater von Muḥammad Šaibānī) und bildeten von da an eine eigenständige politische Einheit.

² McChesney: „Özbeḡ“; Dickson, „Uzbek dynastic theory“, 208f.

Die Vorbereitungen zu dem Feldzug gegen die Kasachen begannen Ende Januar 1510, als Šaibānī Ḥān die Apanagenherrscher nach Buchara rief, um sich ihrer Unterstützung zu versichern. Die Sulṭāne kehrten in ihre jeweiligen Herrschaftsgebiete zurück und sammelten dort Truppen während Šaibānī Ḥān von Buchara aus direkt nach Norden zog. In Turkistan stießen nach und nach die Sulṭāne mit ihren Truppen zu seinem Heer. Ḥunḡī befand sich die meiste Zeit im persönlichen Gefolge des Ḥān und berichtet aus dieser Sicht heraus.

Aufbau des Heeres

Im Text werden einzelne Truppenteile erwähnt:

maʿwḳib-i humāyūn – „königliches Heer“

‘*asākir-i ḥāṣṣah* – „persönliche Truppen“

laškariyān-i Buḥārā/wilāyat-i Samarqand – Truppen mit regionalem Bezug

ičkiyān – „Innere“

čuhra-hā – „Pagen“ ?

yūzbikiyān wa sarḥailiyān-i wilāyat-i Turkistān – „die Hundertschaftsführer und Truppenführer der Region Turkistan“ (wieder ein regionaler Bezug)

Das *maʿwḳib-i humāyūn* war offenbar Šaibānī Ḥāns persönliche Armee, die ihn ständig begleitete. Ḥunḡī erwähnt, dass er selbst sich zusammen mit Amiren aus Transoxanien, Rūm und Ḥurāsān beim *maʿwḳib-i humāyūn* befand (S. 77); außerdem heißt es später, dass auch Truppen aus Ḥurāsān beim Ḥān waren (S. 216). Die ‘*asākir-i ḥāṣṣah* scheinen die persönlichen Truppen der Sulṭāne gewesen zu sein, da dieser Begriff stets im Zusammenhang mit dem Namen eines Apanagenherrschers (mit ‘Ubaidallāh und Tīmūr Sulṭān) auftaucht (S. 56, 90); aber auch Šaibānī Ḥān verfügte über ‘*asākir-i ḥāṣṣah* (S. 219). Außer ihren eigenen Truppen brachten die Sulṭāne auch noch solche Kontingente aus ihrem jeweiligen Herrschaftsgebiet mit, die nur mit einem regionalen Bezug genannt werden (*laškariy-*

ān-i Buḥārā/wilāyat-i Samarqand). Dabei handelt es sich wieder um ‘Ubaidallāh Sulṭān, den Herrscher von Buchara, der mit Truppen aus dieser Region kam (S. 56) und um Tīmūr Sulṭān, der Truppen aus seinem Gebiet, nämlich Samarkand und Umgebung, bei sich hatte (S. 90). Auch die anderen Sulṭāne trafen mit Kriegern aus ihren Herrschaftsgebieten ein: Ġānī Bīk aus Andīḡān (S. 124), Sevinč Ḥ^wāḡa aus Taschkent (S. 123), Kūčkunḡī Sulṭān aus Turkistan (S. 122) und Ḥamza Sulṭān aus Ḥiṣār (S. 107).

Die *ičkiyān* und *čubra-hā* sind in dieser Quelle ausschließlich bei Šaibānī Ḥān anzutreffen. Wie die Bezeichnung *ičkī* (Innerer) andeutet, handelte es sich hierbei um Personen, die zum „inneren Kreis“ der Macht gezählt werden können.³ Auch die *čubra-hā* hatten eine Sonderstellung. Laut Mukminova waren *ičkiyān* Personen, die am Hof des Herrschers dienten und auch militärische Aufgaben hatten.⁴ Die *čubra-hā* waren ihr zufolge eine Spezialeinheit mit persönlicher Bindung an den Herrscher; sie werden bereits in timuridischen Quellen erwähnt.⁵ Für beide Gruppen stellt Mukminova fest, dass sie nicht nur im Umfeld des Ḥāns erscheinen, sondern dass auch die Sulṭāne über solche Einheiten verfügten. Shiro Ando bezeichnet die *ičkiyān* der Timuridenzeit als „engste Vertraute des Herrschers ohne ein bestimmtes Amt“.⁶

Die Militärs von Turkistan sind – ebenso wie die erwähnten Truppen von ‘Ubaidallāh und Tīmūr – ihrer Region und nicht etwa einer tribalen Gruppe zugeordnet.

Wie Beatrice Manz in ihrer Untersuchung zu Timur feststellt, werden auch in den timuridischen Quellen eher selten tribale Truppen erwähnt; häufiger – vor allem in Berichten über die Zeit vor Timurs Aufstieg – erscheinen militärische Verbände als Gefolgschaften einzelner Stammesführer oder werden der Region zugeordnet, die ihr jeweiliger Anführer kon-

³ In anderen Quellen erscheint auch ein usbekischer Stamm oder eine Stammesabteilung unter dem Namen „ičkī“ (z. B. *Šaibānī-nāma-yi Binā’ī*, S. 5, 6, 33). Ob diese Gruppe etwas mit den hier erwähnten *ičkiyān* zu tun hat, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden.

⁴ Mukminova, „K izučeniu sredneaziatskich terminov tagdža, sukniyat, ički“.

⁵ Mukminova, „Nekotorye dannye o termine čuchra“. Der Begriff *čubra* wird gelegentlich mit „Page“ übersetzt.

⁶ Ando, *Timuridische Emire*, 261.

trolliert.⁷ Dass Truppen nur mit regionalem Bezug genannt werden, schließt also keineswegs einen tribalen Hintergrund aus.

In Turkistan angekommen ordnete Šaibānī Ḥān an, dass die Leute aus den Festungen dieser Region das Heer begleiten und sich am Kampf beteiligen sollen. Ihnen wurde dafür Belohnung und Anteil an der Beute versprochen. Die *yūzbīkiyān wa sarbailiyān-i wilāyat-i Turkistān* schlossen sich ebenfalls an, außerdem kamen viele Amire und *dārūgagān* (regionale Beauftragte) Turkistans mit Truppen dazu (S. 124). Sie scheinen, zumindest in diesem Kontext, nicht einem Apanagenherrscher unterstellt gewesen zu sein (das wäre hier Kūčkungī Sulṭān); vielmehr empfangen sie ihren Marschbefehl direkt vom Ḥān. Dabei hatte Kūčkungī auch eigene Truppen aus der Region, wie oben bereits erwähnt wurde. Dies ist wieder eine Parallele zu den Verhältnissen im Ulūs Čaġatāi, wie Manz sie beschreibt: ein Mitglied des herrschenden Clans hatte ein Kontingent tribaler Truppen, die sein Gefolge bildeten und ständig bei ihm waren. Des weiteren konnte er zeitweise andere Gruppen seines Stammes für sich gewinnen und für militärische Aktionen einsetzen.⁸

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass jeder der Apanagenherrscher und auch der Ḥān über ihnen persönlich verpflichtete Kontingente verfügte. Außerdem konnten sie auf Truppen zurückgreifen, die sich in ihrem jeweiligen Herrschaftsgebiet aufhielten, wobei sich allerdings ihr Einfluss offenbar nicht auf alle dort lebenden Gruppen erstrecken musste, wie das Beispiel der Amire und Heerführer aus der Region Turkistān zeigt. Möglicherweise hatte Šaibānī Ḥān auch gerade in Turkistan mehr Macht als der von ihm eingesetzte Kūčkungī Sulṭān, weil er seine Karriere hier begonnen hatte und noch viele alte Verbindungen und Loyalitäten bestanden. In Ḥurāsān – genauer gesagt in Balḥ, da die Usbeken erst einen kleinen Teil dieser Region erobert hatten – hatte Ḥān um 1505 seinen damals fünfjährige Sohn Ḥurramšāh Sulṭān als Statthalter eingesetzt, auf diese Weise erklärt sich auch, warum er Truppen aus diesem Gebiet zur Verfügung hatte.

⁷ Manz, *Rise and Rule of Tamerlane*, 31, 34.

⁸ *Ibid.*, 30.

Über die ethnische Zusammensetzung der einzelnen Heeresteile erfahren wir fast nichts. Lediglich zu den Truppen von Sevinč Ҳ^wāḡa, dem Herrscher von Taschkent, merkt der Autor an, dass sich bei diesen nur Usbeken befanden. Leider erwähnt er in diesem Zusammenhang keine Stammeszugehörigkeit. Man kann aber wohl davon ausgehen, dass die Truppen des Ҳāns und der anderen Sulṭāne durchaus auch aus Nicht-Usbeken bestanden, wenn der Fall von Sevinč Sulṭān als solche Ausnahme dargestellt wird. Dabei kann es sich um Muḡūl gehandelt haben, denn in der Chronik *Tārīḡ-i Rašīdī* heißt es, dass noch um 1505 etwa 30 000 Muḡūl unter den Usbeken lebten.⁹ Auch wenn diese Zahl wahrscheinlich übertrieben ist, wird es doch eine sehr große Gruppe gewesen sein, die sich unter den neuen politischen Verhältnissen arrangieren musste. Das *Baḡr al-asrār* berichtet von 20 000 Muḡūl-Kriegern, die von Šaibānī Ҳān nach Ҳurāsān umgesiedelt worden waren und sich dafür nach dessen Tod an den dort lebenden Usbeken rächten.¹⁰ Möglicherweise bestanden auf dem Kasachenfeldzug die Ҳurāsānischen Truppen des Ҳān aus genau diesen Muḡūl. Außer ihnen wird es unter den Nicht-Usbeken Čaḡatāis gegeben haben, die nach der Niederlage der Timuriden in Mā warā' an-nahr geblieben waren und sich den Usbeken angeschlossen hatten. Mit Čaḡatāi wurden diejenigen tribalen Gruppen bezeichnet, auf die sich die Macht der timuridischen Herrscher gründete. „Nicht-Usbeke“ ist demnach nicht unbedingt gleichbedeutend mit „Tadschike“ oder „Sesshafter“. Ob sich Sesshafte bei den Truppen befunden haben, wird nicht erwähnt.

Dem Ҳān standen auf dem Feldzug neben seinen persönlichen Truppen die Gruppen der *īčkiyān* und *čuhra-hā* mit deren jeweiliger Gefolgschaft zur Verfügung, die sich immer in seiner Nähe aufhielten. Ob sie zum *mawḡib-i humāyūn* gehörten oder eine eigene Kategorie bildeten, wird in dieser Quelle – wie auch in anderen – nicht deutlich. Die mit *īčkī* bezeichneten Personen werden an einer Stelle im Text als Befehlshaber von Gebieten (*farmān-farmāy-i mamlakati*) und Nutznießer/Einnehmer von Steuern aus diesen Gebieten (*ḡarāḡ-sitānī-i iqlīmī*) bezeichnet. Dies entspricht der üblichen Vorgehensweise, nach der Gefolgsleute eines Herrschers von

⁹ *Tarikh-i-rashidi*, 81a-b.

¹⁰ *Baḡr al-asrār*, IVRUZ 1375, 173a.

diesem mit Gebieten belehnt wurden und dadurch Anspruch auf daraus aufgebrauchten Steuern hatten.

Zum persönlichen Heer Šaibānī Ḥāns erfährt man weiterhin, dass Amire aus verschiedenen Regionen darin vertreten waren. Es handelte sich dabei also vermutlich um eine Gruppe, deren Zusammenhalt auf persönlicher Loyalität beruhte und nicht auf tribalen Prinzipien. Wahrscheinlich hatten diese Amire schon in der Anfangszeit von Muḥammad Šaibānīs Karriere zu dessen Gefolge gehört und waren dafür später mit Ämtern in verschiedenen Gegenden ausgestattet worden.¹¹

In der gesamten Darstellung des Feldzuges wird deutlich, dass die Heere des Ḥāns und der Sulṭāne ziemlich eigenständig agierten. Sie lagerten getrennt voneinander und bewegten sich getrennt fort. Das liegt sicher auch daran, dass für die Ernährung der mitgeführten Reit- und Lasttiere eine verhältnismäßig große Fläche benötigt wurde, vor allem da zu dieser Jahreszeit die Vegetation recht spärlich gewesen sein muss.

Versorgung des Heeres

Šaibānī Ḥāns Truppen versahen sich vor dem Abmarsch in Buchara mit Proviant sowie kurz danach, bevor sie die Wüste nördlich davon betraten (S. 72). Um die wenigen Wasserstellen der Qizilkum zu schonen, wurde das Heer in drei Gruppen mit jeweils einem Tag Abstand hindurchgeführt (S. 56).¹² Nach Überwindung der Wüste erreichte das Heer die Festung Arqūq am Syrdarja, wo sich die usbekischen Krieger neue Vorräte beschafften. Es heißt, dass es dort keine Märkte gab und sie deshalb in die Häuser der Bewohner gehen mussten, um Lebensmittel zu erwerben. Wie

¹¹ Das war gängige Praxis für die „*qazāqlik*“ genannte Zeit, in der ein Herrschaftsanwärter mit einigen Anhängern umherzog und versuchte, Einfluss und Macht zu erlangen. Die Personen, die ihn dabei unterstützten, erwarteten im Falle eines Erfolges entsprechende Gegenleistungen.

¹² Ähnliches wird von Abū al-Qāsim Bābur berichtet, der im Raḡab 856/August 1452 mit seinen Truppen von Fārs nach Ḥurāsān zieht. Auf dem Marsch durch die Dašt-i Kavīr bewegen sich die Flügel und das Zentrum des Heeres auf drei verschiedenen Routen. siehe: *Maṭla‘ as-sa‘ dain*, 1042.

freiwillig die Leute ihre Vorräte hergaben und ob dafür bezahlt wurde, bleibt unklar. Obwohl Ҳунғӣ behauptet, es hätte keine Klagen gegeben, ist es fraglich, ob sich jemand am Ende eines Winters widerstandslos von Nahrungsmitteln trennt. Für ihre Kooperation sollten die Bewohner nach dem Feldzug belohnt werden und Steuerbefreiungen erhalten (S. 89).

Die Sulṭāne und deren Truppen, die aus den Apanagen anrückten, waren von Šaibānī Ҳān angewiesen worden, sich in Turkistan mit Proviant und Ausrüstung (*yarāq*) für einen Monat zu versorgen (*laškar-hā ... bāyad ke yarāq-i yak mābah az aqwāt wa āzūq-i ḥāṣṣah wa ‘alīq-i ūlāgān az wilāyat-i Turkistān bar-dāštah ba-ṭaraf-i diyār-i Ūzbak rawān gardand*, S. 91).

Beamte und Militärführer (*dīwānīyān* und *yasāwulān*) wurden in den Osten Turkistans geschickt, um Getreide zu beschaffen. Dieses wurde dann mit Booten auf dem Syrdarja zum Heer transportiert (S. 93).

Die Amīre und *dārūgagān* (Beauftragte) von Turkistan brachten außer ihren Truppen auch Pferde mit, die Šaibānī Ҳān dann im Heer verteilte (S. 125).

Während das usbekische Heer weiterzog, schickte Šaibānī Ҳān den Minister von Samarkand (Ḡanāb-i Dīwān-i Samarqand) zur Festung Sīgnāq, um dort Proviant zu besorgen (S. 140).

Nach der Überquerung des Syrdarja, bei der sich einzelne Heeresteile wegen größerer Schwierigkeiten vorübergehend aus den Augen verloren hatten, befand sich Ҳунғӣ bei einer Gruppe von Tīmūr Sulṭāns Amīren. Sie lagerten am Ufer und diejenigen, die noch Nahrungsmittel besaßen, bereiteten sich eine Mahlzeit zu. Die anderen gingen leer aus (S. 109).

Die Versorgung des Heeres war also nur wenig zentralisiert; jeder Sulṭān musste zunächst selbst dafür sorgen, dass seine Truppen richtig ausgerüstet und gepflegt waren. Die einzige Vorgabe ist, dass Vorrat für einen Monat beschafft werden soll. Die verwendeten Begriffe *aqwāt* (Nahrungsmittel), *āzūq* – (Proviant) und *‘alīq* (Gerste oder Klee für Reit- und Lasttiere) zeigen, dass es hier nur um Nahrung für Menschen und Tiere geht. Der vorangestellte Oberbegriff *yarāq*, der eigentlich sowohl Waffen

als auch ganz allgemein Ausrüstung bezeichnet¹³, wird dadurch eingeschränkt.

Zum Teil beauftragte Šaibānī Ḥān *dārūgagān* mit der Organisation der Versorgung oder kümmerte sich um die Verteilung von Pferden, aber offenbar blieb auch vieles Privatsache der einzelnen Krieger, wie die geschilderte Situation nach der Flussüberquerung zeigt. Es gab keinen Tross, der sich mit dem Transport des Proviantes und der Versorgung des Heeres beschäftigte, sondern es war jeder selbst für seine Verpflegung verantwortlich.

Die Versorgung der Truppen ist ein äußerst wichtiger Punkt bei der Planung von militärischen Unternehmungen. Es muss sichergestellt werden, dass das Heer während des Feldzuges Nahrungsmittel finden kann. Für die Pferde muss ausreichend Weideland zur Verfügung stehen; zusätzlich brauchen sie Getreide als Kraftfutter, da sie sonst den Strapazen eines Feldzuges nicht gewachsen wären. Festungen als Getreidespeicher sind auch für die Timuridenzeit belegt und Truppen griffen häufig auf die dort gelagerten Vorräte zurück. War die ausreichende Versorgung des Heeres nicht gewährleistet, konnte das verheerende Folgen nicht nur für den Ausgang der Kampagne sondern vor allem auch für die beteiligten Menschen und Tiere haben. So musste beispielsweise der Timuride Abū al-Qāsim Bābur 858/1454 die Belagerung Samarkands abbrechen, weil im weiten Umkreis keine Nahrungsmittel mehr zu bekommen waren und die Kamele der Truppen in großer Zahl starben.¹⁴ Ein anderes Beispiel ist Abū Saʿīds Feldzug gegen die Aq Qoyunlu 872-3/1468-9 bei dem es zu erheblichen Versorgungsproblemen kam, die dann zur Niederlage des Timuriden führten.¹⁵

¹³ *Luġatnāmah*, Bd. 14, 21014.

¹⁴ *Maṭlaʿ as-sāʿdain*, 1057ff.

¹⁵ *Ibid.*, 1337-1349.

*Beschreibung einer Schlacht*¹⁶

Die persönlichen Truppen der Sulṭāne (*‘asākir-i ḥāṣṣa*) verließen noch während des Kampfes die Schlachtreihen, um zu plündern, was den Kasachen sofort einen Vorteil verschaffte und den Sieg der Usbeken gefährdete (S. 214). Šaibānī Ḥān hielt daraufhin eine Ansprache an seine *īčkīyān* und *čubra-hā*: Sie sollten tapfer kämpfen – entsprechend ihrer besonderen Stellung – und nicht plündern; dafür würden sie Belohnung aus dem herrscherlichen Schatz (*ḥizāna-yi ‘āmira*) erhalten (S. 216); an anderer Stelle heißt es, besondere Vertreter (*nawwāb-i ḥāṣṣa*) würden sie aus den Gütern des Ḥān (*amwāl-i ḥānlīg*) entlohnen. Die Angesprochenen befolgten die Befehle Šaibānī Ḥāns; die Truppen der Sulṭāne hingegen plünderten weiterhin (S. 217).

Šaibānī Ḥān hielt sich beim Kampf im Hintergrund. Er vertraute die *īčkīyān* und *čubra-hā* sowie die Truppen aus Ḥurāsān dem Kommando seines Sohnes Muḥammad Tīmūr an. Außerdem waren Sevinč Ḥ^wāḡa, Kūčkunḡi Sulṭān, ‘Ubaidallāh Sulṭān und Ḥamza Sulṭān an der Schlacht beteiligt (S. 209).

Nach gewonnener Schlacht wollte Šaibānī Ḥān auch den Ḥān der Kasachen angreifen und setzte sich gegen seine Sulṭāne durch, die auf sofortige Rückkehr drängten. Die Tiere beim Heer litten unter der extremen Kälte und viele waren schon verhungert oder erfroren (S. 227, 232ff.).

Diese Entscheidung war riskant für Šaibānī Ḥān, da er ohne die Unterstützung der Apanagenherrscher kaum Aussichten hatte, weiter gegen die Kasachen erfolgreich zu sein; er konnte dabei sein Gesicht und damit seinen Einfluss verlieren. Es gelang ihm aber noch einmal, seine Truppen und deren Anführer zu motivieren, trotzdem war ihm kein Erfolg beschieden. Burunduq Ḥān, der Kasachenherrscher, zog sich weit in die Steppe zurück, wohin ihm das usbekische Heer nicht mehr folgen konnte und deshalb umkehren musste (S. 241). Dass er das tun würde, hätte der Ḥān voraussehen müssen und tat es sicher auch. Wahrscheinlich war Muḥammad

¹⁶ Von hier an berichtet Ḥunḡi nicht mehr als Augenzeuge, da er sich inzwischen aus gesundheitlichen Gründen vom Heer getrennt hatte und in Turkistan geblieben war.

Šaibānī dringend auf einen militärischen Erfolg angewiesen und ging deshalb dieses Risiko ein.

Das Versprechen an die *īčkīs* und *čubras*, sie nach dem Kampf aus dem herrscherlichen Schatz zu entlohnen, ist der einzige konkrete Hinweis auf organisierte Bezahlung von Kriegerern. Sonst wird nur ganz allgemein von Beute gesprochen. Natürlich muss man davon ausgehen, dass eine solche Belohnung eher die Ausnahme war; in dem hier geschilderten Fall mussten die Truppen ausreichend motiviert werden, damit sie nicht plündern und so den erfolgreichen Ausgang der Schlacht gefährden. Šaibānī Ḥān reagierte damit einfach auf eine Notsituation. Über Bezahlung der Truppen aus dem Schatz vor Beginn des Feldzuges berichtet Ḥunḡī nichts. War sich der Ḥān seines Erfolges so sicher oder fehlten ihm die Mittel, das Heer im Voraus zu bezahlen? Plante er vielleicht sogar, für die Entlohnung seiner Truppen ein neues Konzept einzuführen und diese erst nach Ende einer Kampagne zu bezahlen?

In Ḥunḡīs Version wird dem Leser eindeutig klar gemacht, dass Šaibānī Ḥān als Einziger des šaibānidischen Clans seine Truppen unter Kontrolle hatte und dadurch den Ausgang des Kampfes entscheidend beeinflussen konnte. Man hat den Eindruck, dass hier ein bestimmtes politisches Programm transportiert werden soll. Es werden zwei Formen der Kriegsführung gegenübergestellt. Einmal die traditionell nomadische/tribale, zum anderen eine zentralisiertere Form, bei der es einen obersten Befehlshaber gibt. Das tribale Modell versagt im Kampf, nur das mit einer zentralen Befehlsgewalt zeigt Erfolg. Vielleicht hatte Šaibānī Ḥān die Absicht, sich selbst als Herrscher stärker in die timuridische Tradition zu stellen, also mehr wirkliche Macht über seine Sulṭāne – und damit über den Staat – zu bekommen.

Die Beute

Bei den drei Überfällen auf kasachische Siedlungen wurden Zelte, Vieh (Kamele, Schafe, Esel, Rinder) und Sklaven erbeutet (S. 222, 239, 244). Die Beute wurde nach jeder Schlacht ins Lager des Ḥān (*urdū-yi humāyūn*) gebracht (und wahrscheinlich dort aufgeteilt) (S. 231, 244). Noch Monate nach Rückkehr des Heeres nach Transoxanien waren Usbeken und Leute

aus Turkistan (*mardum-i Ūzbek wa ahl-i Turkistān*) mit dem Transport der Jurten und Schafe beschäftigt (S. 224).

Die Verteilung der Beute lag also allein beim Ḥān, in dessen Lager (*urdū*) zunächst alles gebracht wurde. Die Beute gelangte nicht mit dem Heer selbst nach Transoxanien sondern wurde von bestimmten Personen dorthin transportiert (Ḥunḡī bezeichnet diese leider nicht näher und vermutlich kannte er sie auch gar nicht).

Trotz Ḥunḡīs enthusiastischer Schilderungen bleibt nicht verborgen, dass der Feldzug kein Erfolg gewesen sein kann. Dies bestätigen andere Quellen, z. B. wird er in der für Sevinč Ḥ^wāḡa geschriebenen Turki-Chronik *Zubdat al-ātār* als *šikast-i ‘azīm*, als große Niederlage bezeichnet.¹⁷

Schon die Wahl des Zeitpunktes, nämlich der Winter, ist merkwürdig und erweist sich als verhängnisvoll, da die Versorgung des Heeres in der Steppe zu dieser Jahreszeit ausgesprochen schwierig ist. Offenbar hatte Šaibānī Ḥān bei der Planung den Umstand im Auge gehabt, dass sich die Kasachen im Winter näher am Syrdarja aufhielten, während sie im Frühling und Sommer zu weit im Norden und damit für die usbekischen Truppen erst recht nicht greifbar gewesen wären.

Für die Usbeken waren die Kampf- und Marschbedingungen katastrophal; auf dem Rückweg mussten viele sogar zu Fuß gehen, weil zu viele Pferde und Kamele verhungert oder erfroren waren. Noch dazu musste ein Teil der Beute zurückgelassen werden, weil es nicht mehr genug Lasttiere gab – ein sehr enttäuschendes Ergebnis eines Feldzuges, bei dem die wichtigste Motivation die erhoffte Beute war.

Ein derartiger Misserfolg kann einem Herrscher, dessen Macht innerhalb des Clans sich maßgeblich auf Erfolg und Charisma stützt, nur schaden. Noch im Herbst des selben Jahres unterlag Šaibānī Ḥān bei Marw dem safawidischen Šāh und wurde getötet; er hatte in der Festung auf Verstärkung durch seine Sulṭāne gewartet, die jedoch zu spät kamen.

¹⁷ *Zubdat al-ātār*, 478a.

Ḥunḡī und die Nomaden

Es stellt sich natürlich die Frage, wo in Ḥunḡīs Bericht Hinweise auf nomadische Lebensweise zu finden sind – und dies ist genau die Schwierigkeit, die bei allen mittelasiatischen Quellen dieser Zeit besteht. Ḥunḡī bringt die Usbeken nur mit Nomadismus in Verbindung, als er von ihrer Vergangenheit in der Dašt-i Qipčāq erzählt; in diesem Zusammenhang nennt er sie auch *ṣabrā-nišīnān*. Seine Schilderungen der Steppe und des Lebens dort sind Erinnerungen an die „gute alte Zeit“, die er von seinen Gastgebern gehört haben wird und er vermischt sie mit Beschreibungen der Kasachen.¹⁸ Beispielsweise berichtet er von den jährlichen Wanderungen der Kasachen, von ihrer Kleidung aus Tierfellen und ihren Jurten, über die er sehr verwundert ist.

Für ihn selbst ist das Geschichte und er wird sich hüten, die Usbeken, mit denen er zu tun hat, als Nomaden zu beschreiben – auch wenn der größte Teil von ihnen zu dieser Zeit noch nomadisch lebte. Ḥunḡī stellt ganz bewusst den Kontrast zwischen den Usbeken in Transoxanien und den Kasachen in der großen Steppe heraus, zwischen zivilisierten Muslimen und unzivilisierten Ketzern oder gar Ungläubigen, denn ihm liegt viel daran, dass Šaibānī Ḥān als kultivierter – in seinem Verständnis also sesshafter – islamischer Herrscher gesehen wird. Diese Darstellungsweise ist offenbar auch ganz im Interesse von Muḥammad Šaibānī, der beabsichtigt, sich als Herrscher in timuridischer Tradition zu etablieren, als ein Herrscher, der außerhalb der tribalen Machtstrukturen agieren und diese umgehen kann.

Wir erfahren von Ḥunḡī also nichts über nomadisches Leben in Transoxanien, dafür aber einiges über den Versuch, tribale Herrschaftstraditionen zu durchbrechen und zu überwinden.

Zusammenfassung

Man muss davon ausgehen, dass die Usbeken Anfang des 16. Jhs. der sesshaften Lebensweise noch sehr fern standen. Sie waren schließlich erst kur-

¹⁸ *Mihmān-nāma*, 142ff.

ze Zeit vorher aus der nördlichen Steppe nach Mā warā' an-nahr gekommen und dürften sich noch kaum angepasst haben. Der Autor des *Mihmān-nāma-yi Buḥārā* erwähnt nichts dergleichen; die Quelle macht jedoch deutlich, dass die militärischen Unternehmungen der frühen Scheibaniden stark tribal geprägt und nicht zentral organisiert waren. Das zeigt sich vor allem in der Versorgung des Heeres und im Verlauf der Kämpfe zwischen Usbeken und Kasachen. Diese Strukturen verhinderten, dass Šaibānī Ḥān als oberster Herrscher zu viel Kontrolle über seinen Clan und die usbekischen Stämme bekam und waren somit ganz im Interesse der Sulṭāne. Muḥammad Šaibānī wollte das offensichtlich ändern und setzte auf diesem Feldzug auch extrem unpopuläre Entscheidungen gegen seine Sulṭāne durch. Wäre der Feldzug erfolgreich gewesen, hätte das sein Prestige weiter erhöht und Änderungen in den Machtstrukturen wären vielleicht tatsächlich möglich gewesen. So aber stellte diese Kampagne den Anfang vom Ende der Karriere Šaibānī Ḥāns dar.

Quellen

- ‘Abd ar-Razzāq Samarqandī: *Maṭla‘ as-sa‘dain wa maḡma‘ al-baḥrain*. 2 Bde., Lahore 1941-44.
- Binā’ī, Kamāl ad-Dīn ‘Alī: *Šaibānī-nāma-yi Binā’ī*. Ed. Kazuyuki Kubo. Kyoto 1997.
- Faḍlullāh b. Rūzbihān Ḥunḡī: *Mihmān-nāma-yi Buḥārā*. Ed. Manūčīhr Sutūdah. Teheran 1962.
- Maḥmūd b. Amīr Walī: *Baḥr al-asrār*. HS Taschkent, IVRUZ, Inv. Nr. 1375.
- Mirza Haydar Dughlat's *Tarikh-i-rashidi*: a history of the Khans of Moghulistan/ Persian text & English transl. by W. M. Thackston. Harvard University 1996.

Literatur

- Ando, Shiro: *Timuridische Emire nach dem Mu'izz al-ansāb*. Berlin 1992.
- Dickson, Martin B.: "Uzbek dynastic theory in the sixteenth century", in: *Trudy XXV. Meždunarodnogo Kongressa Vostokovedov*, Moskva, 1960, III (1963), 208-217.
- Dihjudā, 'Alī Akbar: *Luġatnāmah*. 14 Bde., Teheran 1993-1994.
- Manz, Beatrice : *The Rise and Rule of Tamerlane*. Cambridge 1989.
- McChesney, Robert D.: „Özbek – 1. Historical Aspects“, in: EI², VIII, 232f.
- Mukminova, P. G.: „K izučeniu sredneaziatskich terminov tagdža, sukniyat, ički“, in: *Pis'mennye pamjatniki vostoka* (1968), 127-133.
- Mukminova, P. G.: „Nekotorye dannye o termine čuchra (po sredneaziatskim istočnikam XVI v.)“, in: *Pamjati Michaila Stepanoviča Andreeva*. Stalinabad 1960, 139-145.



The Uzbek State as Reflected in Eighteenth Century Bukharan Sources

Wolfgang Holzwarth

The combined research project on “Nomadic rule in a sedentary context – state formation in Central Asia, sixteenth and eighteenth century” focuses on nomads rather close to the political power centres. The states we are dealing with here, originated in a nomadic confederation conquering and migrating to a mixed agro-pastoral zone (Mawarannahr and Khurasan) around 1500. The conquest led by Muḥammad Shaybānī Khān was the last great inroad of pastoralists from the Great Steppe (the Dasht-i Qipchaq) into Mawarannahr, where Uzbek dynasties ruled until 1920.

Some of the wide range of questions the project addresses are the following: How and to which extent have the Central Asian states been shaped by nomads since 1500? How and to what extent have nomadic conquerors been subjected to changes after they came from the Great Steppe to Mawarannahr? How and to what extent did the constraints of their new social and ecological environment affect their economic subsistence and mode of life?

The combined project focuses, in particular, on the military and the state.¹ An attempt is made to trace developments both in sphere of political interaction (between nomads and sedentary groups) and in the military sphere, for instance the participation of sedentary groups in military activities or the building-up of mixed (nomadic and non-nomadic) forces and groups upon which later dynasties, such as the Manghits in Bukhara could rely on.

¹ Paul, “Documents”; *id.*, “Nomaden”; *id.*, “State and Military”; Holzwarth, “Nomaden und Sesshafte”; Berndt, “Organisation”.



These questions can be approached from several different angles; however, our sources set objective limits to potential directions of research. For us, the most serious of these drawbacks is the taciturnity of Central Asian sources about non-spectacular social facts, such as the mode of life and subsistence of their protagonists. It is only by chance that they occasionally inform us about the nomadic background of certain individuals or groups, in tantalizing short statements in the context of some extraordinary event.

Before taking a closer look at 18th century Bukhara, my special area of research,² it is perhaps worthwhile recalling the wider historical and geographical setting and adopting a more general view on the persistence and constraints of nomadic rule in a sedentary context. Reviewing a vast sample of nomadic states which subjugated sedentary groups, Anatoly Khazanov distinguishes between two main historical scenarios or tendencies in the emergence and evolution of nomadic statehood.

“States of the first type (...) are those in which the subjugation and conquest of the sedentary population basically result in vassal-tribute or other primitive, and not always completely regulated forms of collective dependence and exploitation. These states were usually most stable and long-term where nomads and the sedentary population continued to inhabit separate ecological zones.”³

„States of the second type are particularly characteristic of those situations in which nomads, after conquering a sedentary state, or during the process of conquest, moved onto the territory of this state and began to divide the same ecological zones between themselves and agriculturalists.”⁴

² An earlier draft of the paper was presented at the Conference “Civilizations of Central Asia: Sedentary and Nomadic Peoples” in Samarkand, September 25-28, 2002. I am indebted to the participants in the discussion, especially Roziya Mukminova (Tashkent) and Isenbike Togan (Ankara). I also want to thank all those who helped me to prepare the revised version of this paper by sharing some of their knowledge, skills and time with me: Jürgen Paul, Ulrike Berndt, Kurt Franz, Thomas Herzog (Halle), Anatoly Khazanov (Madison), Anke von Kügelgen (Bern), Hale Decdeli-Holzwarth, Deborah LeGuillou, Anna Renz. All mistakes and inaccuracies are mine.

³ Khazanov, *Nomads*, 231.

⁴ *Ibid.*, 232.

The state created by Muḥammad Shaybānī Khān around 1500 clearly fits to the second trajectory, in which the nomadic population has gradually been incorporated into the sedentary state. In this scenario the nomadic population tends to sedentarize and/or comes to be subjected to the ruler in much the same way as sedentary groups. This happens relatively quickly, usually within two or three successive generations. If this did not happen in the case of the Uzbek state, in Khazanov's opinion, it was due to the shortage of arable land that posed an obstacle to sedentarization, and to the predominance of the appanage system, an ancient tradition in nomadic states.⁵

This study draws primarily on 18th century Bukharan sources, concentrating on those from the late Ashtarkhanid period, as the early Manghit sources have already been discussed in detail by Yuri Bregel and Anke von Kügelgen in their works on related topics.⁶ In addition to narrative sources, such as chronicles, some special attention will be given to court documents, in particular to letters of appointment issued to office-holders by Bukharan rulers. Since only a few of these documents have been preserved in the original, the study will refer to a hitherto somewhat neglected category of sources: copies or rather extracts of original documents in so-called *inshā'*-collections, which have been compiled to serve as stylistic models and guidelines to future court secretaries.

As a preliminary research report, this study cannot attempt to present a single sustained and coherent account of the long and complicated process of transition and transformation that the integration of a large group of nomadic conquerors to an agro-pastoral zone entailed. Instead, a series of vignettes are presented, each pointing briefly to some different aspects of continuity and change, which, in my opinion, need to be considered in an attempt to outline and understand the overall process. The scope and focus of observation varies in each of the following sections in which various

⁵ *Ibid.*, 262; cf. Batrakov ("Osobennosti razvitiia", 154-155), who argues that the lack of irrigation water in Central Bukhara (Zarafshan and Qashqa-Darya oases), which was noted as early as around 1500, impeded the expansion of agricultural production and hampered the sedentarization of nomads in Bukhara, whereas more favourable ecological condition facilitated the transition in Khorezm and Farghana.

⁶ Bregel, *Administration*; Kügelgen, *Legitimierung*.

aspects of the basic question on nomadic rule in a sedentary context and state formation in Uzbek Central Asia are approached from different perspectives.

The first two sections focus on long-term continuities in Uzbek Central Asia, both the continuity of nomadic ways of life and the dominant role of Uzbeks in the military and the state. The third and the fourth sections discuss in more detail the continuity in the privileged social position of the former conquerors' descendants in 18th century Bukhara. The fifth section focuses on the changing significance of the *atālīq*, the highest state post which Uzbek tribal chiefs could hold in the 18th century. The sixth section presents a closer look at an Uzbek tribal chief who rose to the rank of an *atālīq* in the early 18th century, demonstrating the close interrelationship between Bukharan state affairs and Uzbek tribal politics in those days. The seventh section addresses the evolution and connotations of two particular terms used to denote the "totality of the Uzbeks" in 18th century documents and chronicles.

1. *A bird's eye view of the presence of nomads in Mawarannahr*

I shall proceed by giving a very brief account of the presence of nomads in Transoxania from 1500 to 1800 and then I shall turn to some special features and developments of the Uzbek state. The Uzbek conquests around 1500-1512 seem to have brought some 300,000 to 500,000 nomadic Uzbeks from the Great Steppe into an agro-pastoral zone,⁷ where the native population (nomadic and sedentary groups) could barely have exceeded four million people.⁸ The process of sedentarization or rather the transition to transhumant modes of husbandry seems to have started in the 16th cen-

⁷ According to Bregel ("Turko-Mongol", 74, note 13) the number of only those Uzbeks who remained in Mawarannahr and Farghana could not have been less than 200,000 to 400,000, whereas the total figure was probably much higher. Sultanov (*Kochevye plemena*, 21) estimates the number of nomadic immigrants coming to the land between the Sir-Darya and Amu-Darya, to be 240,000 to 360,000.

⁸ The conquered areas were much larger than the territory controlled by Bukhara in the 18th century. According to a rough but informed estimate around 1600, at a time of maximal expansion of the Uzbek state, the number of the total population in Uzbek Turan (i.e. Mawarannahr and Khorezm) and Balkh (Khurasan) could not have been higher than five million people (Dale, *Indian Merchants*, 20-21).

tury, as indicated by the term „winter-camp-dweller“ (*qishlāq-nishīn*) emerging in the late 16th century, as opposed to „village-dweller“ (*dih-nishīn*) and „steppe-dweller“ (*ṣabrā-nishīn*).⁹ The speed of this process, however, should not be overestimated. The first estimates of relative and absolute figures, supplied by a Bukharan writer and a European traveller around 1820 still note a significantly high proportion of nomadic groups. According to Meyendorff the total population in the Bukharan state was two and a half million, among them one million nomads.¹⁰ ‘Abd al-Karīm Bukhārī speaks of large numbers of nomads (*ḥasham-nishīnān*) in the surroundings of Bukhara, among them Arabs, Turkmens, Uzbeks, Qaraqalpaqs, and Qunghrat. Many of them lived on the River Amu-Darya. Another area characterized by a particularly strong nomadic presence was the Middle Zarafshan Valley: “One can say that in the region of Miyānkālāt and towards Samarqand, the number of tent-dwellers (*ḥasham-nishīnān*) equals that of the city-dwellers (*shabr-nishīnān*). All the way from Bukhārā up to Samarqand, Jizzaq and Ūra-Tīpa there are villages (*dihāt*), towns (*kūy*) and nomads (*ḥasham-nishīn*) side by side.”¹¹

It is clear that Uzbeks were not the only nomadic group in Mawarannahr, nor have all the Uzbeks groups and subgroups preserved a nomadic way of life up to the 19th century. In the following, I shall not address the question of sedentarization which remains open. Instead, I propose to follow a richer stream of 18th century Bukharan sources, for the critical social distinction in the Bukharan state was evidently not conceptualised between “nomad” and “sedentary” but between „warrior“/“Uzbek” and „subject“.

⁹ On this often repeated argument which has, as yet, never been substantiated, see Ivanov, *Ocherki*, 72; Abduraimov, *Ocherki*, II, 91; Shaniiazov, “Nekotorye voprosy”, 89. None of these authors mentions even a single source; Abduraimov (*ibid.*, 91) refers to a short note of Bartol’d (*Istoriia*, 210), which does not lead us any further. On the single textual evidence that has so far been identified, see Paul, “Nomaden”, 50. It appears in a document issued in 1006/1598 by Abdallāh Khān II and refers to the town of Sighnāq on the Middle Sir-Darya. The original Persian text has been published by Bartol’d, *Otchet*, 201.

¹⁰ Meyendorff, *Voyage*, 197.

¹¹ Bukhārī, *Histoire*. Ed./tr. Schefer, text, 77; tr. 171-172.

2. *A note on the periodization of the Uzbek state*

When referring to the political system created by Muḥammad Shaybānī Khān's conquests in the Central Asian agro-pastoral zone as the "Uzbek state", I partly follow Robert McChesney's usage of the term "Uzbek", both for the tribal groups that provided most of the state's military and administrative manpower, and for the political system as a whole.¹² A major feature that McChesney attributes to the Uzbek state is the prevalence of certain modes of steppe political practice within the conquered territory, notably the "Chingizid system" and the "appanage system"; i.e. the Chingizid descent of the sovereign that was indispensable to the legitimacy of political rule, and the decentralization of authority based on ideals of equality among the members of the royal clan. Sons, brothers, and to a certain extent also cousins of the grand khan could all claim an appropriate share of the patrimony. These princes bore the titles *sultān* or even *khān* and reigned in the various regions that had been allotted to them as appanages. Hence, adopting McChesney's criteria, we could infer that the abolition of the appanage system in the late 17th century¹³ hints at the decline of the Uzbek state in a narrower sense of the word,¹⁴ though the prerogative of Chingizid sovereignty has been perpetuated well into the 18th century.

Even after the downfall of Chingizid dynastical rule, some prominent features of the Uzbek state had persisted. Therefore I propose untying the somewhat too close a link between the "Uzbek state" and the "Chingizid state" that McChesney seems to favour, confining the "Uzbek state", as such, in the strict sense of the word, to the political formations in 16th and 17th century Central Asia. A closer look at 18th century Bukhara shows how viable the basic concept of the "Uzbek state" remained, notwithstanding important political and dynastical changes.

18th century Bukhara witnessed a transition of supreme power from the last Chingizid dynasty (variously referred to as "Ashtarkhānids", "Jānids", or "Tuqāy-Tīmūrids") to the Manghits, a Uzbek tribal dynasty. The first

¹² McChesney, *Waqf*, 49-51.

¹³ McChesney, *Waqf*, 149-163; *id.*, *Central Asia*, 138-139.

¹⁴ This is a simplified rendering of McChesney's view. He does not explicitly make the point, focusing instead on successive alterations introduced into the political system between the early 16th and the mid-18th century.

Manghit to claim full sovereignty was Muḥammad Raḥīm, who in 1756 declared himself *khān*.¹⁵

A major trend under Manghit rule was, as Bregel points out, the gradual decline of power of Uzbek tribal chiefs, and the strengthening of the central government of Bukhara. Relying on the support of the urban population and creating a standing army, the Manghits achieved the centralization of power. The military role of Uzbek tribal chiefs was finally crushed during the reign of the Manghit ruler Amīr Naṣrallāh (1827-1860), whose standing army was able to quell all Uzbek military uprisings.¹⁶ As a result, the Bukharan state “became a despotic monarchy, where the *amīr*, enjoying practically unlimited power, ruled through a huge bureaucratic apparatus. Persons of mean or at least non Uzbek origin (former Persian slaves, Turkmens, etc.), tied to the sovereign by personal loyalty, held key positions in this bureaucracy.”¹⁷

Seen against this historical background, the development of political systems from the nomadic conquest to the emergence of the “despotic” or “bureaucratic” Bukharan state reveal a long-term continuity which, in my view, can be regarded as a period of Uzbek statehood.

Throughout the 18th century, Uzbeks were by far the politically most dominant group in the Bukharan state and they were the backbone of the army. The highest state ranks and posts, in particular those vested with military authority, were reserved for their tribal leaders. When 18th century chronicles and documents speak of “the Uzbeks” in general terms, they often refer to military competence and prowess, and to a superior social position of the military (*sipāh*, *‘asākeir*), as opposed to the mean estate of the “poor subjects” (*fuqarā*).

Not until the mid-19th century could the Bukharan state, with its expanding non-tribal standing army establish a firm control over the former Uzbek military estate. The decisive shift in the balance of power towards the central authority finally shattered the privileged social position of the descendants of the former conquerors. Furthermore, the Uzbek warriors

¹⁵ At his inauguration that was deliberately staged in a Chingizid style, see Sela, *Ritual*.

¹⁶ Bregel, “Mangits”, 419.

¹⁷ Bregel, “Mangits”, 418.

were reluctant to serve in the newly emerging regular army, whose instructors were Iranians, British-Indian deserters and Russian slaves. For, the chief arms of services of the nascent Bukharan standing army were infantry and artillery, whereas the Uzbek warriors favoured fighting in cavalry detachments.¹⁸ Thus, I would argue that around 1850, the Uzbeks lost control over the military domain in the Bukharan state which they had gained around 1500. Seen from this point of view, the process of adaptation of nomadic rule to a sedentary society has lasted much longer than has hitherto been supposed. It was not a matter of two to three generations, as in other cases of nomadic conquests of sedentary areas, but a long and complicated process lasting for three and a half centuries.

The following section points to recurring textual evidence in late Ash-tarkhanid and early Manghit sources that gives us some insight into autochthonous (emic) conceptualisations of what we might call “Uzbek statehood in the eighteenth century”.

3. *The Uzbeks as warriors and their concept of the ideal state*

As I have already mentioned earlier, we can see from 18th century Bukharan sources that an important social distinction is made between “warriors”/“Uzbeks” on the one hand, and the “subjects” on the other hand. Sources from the very beginning up to the very end of the 18th century reveal a striking persistence of the general concept that Uzbeks, as military commanders and soldiers, are entitled to receive a certain share of the state revenues from agricultural lands. Seen from their point of view, the ideal state is one in which their vested interests are safeguarded and the system of allocation and redistribution operates smoothly.

An early 18th century court chronicle outlines the ideal state of affairs in retrospect, referring to the rule of a Bukharan khan who died in 1702:

“In the days of this sublime king (Subhān-Qulī Khān, r. 1682-1702) the commanders and the troops (*umarā wa lashkarī*) lived absolutely free

¹⁸ Khanykov, *Opisanie*, 306-314; Galkin, *Materialy*, 210-212; Troitskaia, „Voennoe delo“.

from anxiety and worries. Year by year they carried off their provisions and pay from the treasury and the peasants.”¹⁹

In the first decade of the 18th century a conflict unfolds between the military estate and the administrative bureaucracy. The same author who has outlined the ideal system in the quotation above, describes its temporary breakdown as being a major reason for the downfall of the successive ruler, ‘Ubaydallāh Khān (r. 1702-1711). Please note in the following quotation that the terms “army” and “Uzbeks” are used synonymously:

“Discord arose between the king (*pādshāh*) and the army (*sipāh*). Trust and sincerity – such as is due [between them] – ceased to exist. (...). The courtiers (*sarāyān*), especially Bāltū Sarāyi and some government clerks and agents (*‘amala wa fa‘ala-i sarkār*) noticed that the king was not well disposed towards the military leaders (*umarā-yi sipāh*). (...) This stupid and shortsighted bunch of people was afraid of the Uzbeks. They disregarded the law (*ḥukm*) and started to lodge rash complaints about the state of the subjects (*fuqarā*) and the uniform authority of the army (*ḥukm-i yaksān-i sipāh*). They carried it to a point where they brought along orders (*ḥukm*) and confiscated the agricultural estates and pensions (*arāḍiya wa tankhwāh*) of the Uzbeks. (...) Whereas the assignment of provisions for the soldiers was fully indicated in current fiscal inventories of agricultural land, they imagined [this agricultural land] to be their own private and tax-free land and disarranged the papers of the inventory register. The soldiers [in consequence] received nothing but a piece of paper”.²⁰

This narrative clearly shows that the appropriation of agricultural surplus by the army could not have functioned without the paperwork and

¹⁹ *‘alūfa wa marsūmāt-i khwudhā-rā dar har sana az khazīna wa ra‘āyā mīburdand.* (Muḥammad Amīn, *‘Ubaydallāh-nāma*, MS Tashkent, f. 6b; tr. Semenov, 17). This is obviously a retrospectively idealized view. The poet Turdī Farāghī, a member of the Uzbek tribe of Yūz and a contemporary of Subḥān-Qulī Khān, strongly criticizes the rule of the latter, in particular the decline of virtue and virility, and the growing influence of ladies (*xotun*) and eunuchs (*xojasaroy*) at the Bukharan court (Turdī, *She’rlar*, 24).

²⁰ *wa barāt-i ‘alūfa-i sipāhī ki az arāḍiya-i rāyij-i daftarī fī l-jumla mawjūd mīshud, milk-i khāliṣ-i khwudhā pindāshṭa, awrāq-i daftar-rā parīshān kardand; sipāhī ba-juz kāghadh chīzī namīgīrīft.* (Muḥammad Amīn, *‘Ubaydallāh-nāma*, f. 202b-203a; tr. Semenov, 235).

the files of the central financial administration. The administration was attached to the palace and, at times, pursued also its own particular interests. As the bureaucrats deliberately obstructed the established pattern of redistribution, the soldiers were left with “uncovered cheques” in their hands. In order to defend and safeguard their vested rights and interests, they directed their military power against the supreme ruler. They killed and replaced him shortly afterwards, in 1711.

We now turn to a source from the late 18th century: *Majmaʿ al-arqām*, a manual of instructions for the Bukharan fiscal administration written in 1212/1798, during the reign of the Manghit ruler Shāh Murād (r. 1785-1800).²¹ It demonstrates that the concept of the Uzbeks as warriors and their claim to the allocation of agricultural surplus was sustained even at the end of the 18th century. The manual describes the methods of documentation employed by the Bukharan revenue department and served as a kind of handbook for officials of the Bukharan treasury. Most of the rules and principles of fiscal administration described here, refer to the “income” side of model account books, especially to the design of tax registers of agricultural land irrigated by extensive channel systems, such as in the Bukhara oasis. On the “expenditure” or allocation (*tawjīha*) side, the model account books, or tax administration registers, reveal a striking persistence of features of Uzbek tribal organisation, and of the Uzbek warriors’ concept of the ideal state of affairs mentioned above. Thus, after having registered the taxed agricultural land on every level of administration, from the province (*wilāyat*) down to the administrative village (*qariya*),

²¹ Badīʿ, *Majmaʿ*. Facs. ed. / tr. Vilʿdanova. For further information about the author, Mīrzā Badīʿ, a chancery official (*dīwān*) who had been promoted to the highest post in the Bukharan fiscal administration – *wazīr-i dīwān-i aʿlā* – in charge “of the books of assessment of receipts and disbursement of the treasury”, see Bregel, “Administration”, 1-6, 36. Bregel devotes special attention to a small treatise on Bukharan ranks and offices which as he convincingly shows, was appended to Mīrzā Badīʿ *Dīwān*’s manual by a copyist and spuriously ascribed to the same author. This appendix (*Tadhyīl*) has attracted considerable interest since Semenov (“Bukharskii traktat”) published a Russian translation. Bregel’s critical investigations lead to the conclusion that “the *Tadhyīl* cannot be considered an entirely reliable description of the Bukharan administration before and after Shāh Murād” (Bregel, “Administration”, 18). The following quotation is taken from Mīrzā Badīʿ *dīwān*’s original work.

the revenue officials are instructed to proceed in the following way in order to complete their administrative records:

“Thereupon underneath the total revenue (*jam*) of each province and each village (*qariya*), one has to write the name of the warrior (*ghāzi*) to whom the grain and the cash is to be delivered. The warrior has to be listed along with his tribe (*urūgh*), and if he is a dependant, along with [the name of] his chief (*matbū*); if he is an office-holder (*amal-dār*), along with the name of his office. Furthermore, the ‘method of assignments’ (*tarīqa-i tawjīha*) is the following: First the names of ‘those allowed a fixed pension’ (*muwazzafīn*) have to be written in such a way that first the name of a commander of several soldiers (*amīr-i ba’dī asākir*) is written along with the name of his office and tribe.

With regard to the rank (*rutba*) of that commander according to office and tribe (*dar amal wa urūgh*), the ‘two sides’ have been fixed and designated in such a manner that to ‘the right side’ (*jānib-i ūng*) [tribes] like [the following] take [their] place (*ūrūn*)²²: Manghit, Kīnakas, Karait, Dūrmān, Qungrāt, Khiṭāy, Qipchāq, Ūtārchī, Turkmān, Arlāt, Kiyat, Qirghiz, Qalān, Ūyshūn, Jūblājī, Qārī, Mughūl, Hāfiz, Ūglān, Tīlād. And to the left (*taraf-i sūl*): Qaṭaghān, Sarāy, Yābū, Baḥrīn, Jalāyir, Qānglī, Yūz, Mīng, Naimān, Qārliq, Burqūt, Ārghūn, Qūshchī, Ūghlān, Qalmāq, Fūlādchī, Qirq, Alchin, Majār, Chīnbāy, Badāy, As, Chibūrgḥān, Kīlchī, Tama, Misīṭ, Tātār, Ūyghūr, Baghlān, Īlach, Tanghut, *shāgird-pīsha*^{23, 24}.

²² In 18th century Bukhara, the Turkish term *ūrūn* (“place, seat”) can be distinguished from two other terms used for the concept of official “posts”, namely *mansab* and *amal*. The *ūrūn* fixes court protocol positions of high officials, i.e. their seats to the right or left side of the ruler on ceremonial occasions (Bregel, “Administration“, 20-21, 24; cf. Bleichsteiner, “Raumordnung”; McChesney, “Amirs”, 39-41).

²³ Around 1800 the *shāgird-pīsha* (“servants; apprentices”) was a non-tribal group, that constituted a low-ranking and, numerically speaking, strictly confined body in the Bukharan military. They were mostly employed as guards, see Viatkin, “Karshinskii okrug”, 15-16; Abduraimov, “Voprosy”, 54. In 1123/1711, when Uzbek rebels attacked and looted the citadel of Bukhara, the *shāgird-pīshagān* were closely associated with the ruler’s confidants (*mabramān*) and the palace eunuchs (*khwāja-sarāyān*) (Muḥammad Amīn, *Ubaydallāh-nāma*, f. 246b; tr. Semenov, 275). In the 1830s and 1840s, two diverse connotations of the term *shāgird-pīsha* have been recorded by European travellers: a) a sizeable non-tribal section of the Bukharan cavalry made up of “mixed tribes of Bokhara” which were under the ruler’s direct command (Burnes, *Travels*, II, 374), and b) the Bukharan population of low, i.e. non-Uzbek origin, com-

The long list of tribal names mentions twenty groups on the right (*ūng*) wing, and thirty-two on the left (*sūl*) wing. Thus we see the Uzbeks depicted once again as a military estate. It is worth noting that the two accounts presented above basically describe the same procedure by which the descendants of the former conquerors extracted agricultural surplus. No originals of the combined tax registers and army payrolls alluded to in these statements have been discovered as yet.

Considering the high rank the author of the “fiscal instructions” held in the Bukharan administration, there can be no doubt about the implementation of his scheme in Bukhara around 1800. We gain some insight into how the military-administrative system functioned from letters written by the successive Bukharan ruler, Amīr Ḥaydar (r. 1800-1826), to his governor in Qarshi. Here I am referring to a manuscript kept at Tashkent: copies of 279 letters, all written between 1800 and 1803,²⁵ which is an average of nearly two letters per week. Most of these letters deal with military issues. Roughly, half of the letters order the mobilisation and movements of troops; the other half allots revenue titles as salaries for soldiers of merit. A typical order of the first category, for instance, tells the governor of Qarshi to send some 700 soldiers (among them a specified number of Manghitis from different subsections, as well as from other tribes) to the neighbouring district of Khuzar. A typical order of the second category, in turn, tells the governor of Qarshi to assign to some ten or fifteen soldiers, who are named, the revenue of one, or two, or five “ploughs of land” (*juft-i garw*), sometimes also specifying the preferred village and area. We can infer from these letters that the Bukharan ruler exercised much tighter control over all kinds of military affairs than a hundred years earlier.²⁶

prising Tajiks, persons of Persian descent as well as freed slaves (Khanykov, *Opisanie*, 185).

²⁴ Badī, *Majmaʿ*. Facs. ed. / tr. Vil'danova, f. 14b-15a; tr. Vil'danova, 37.

²⁵ *Maktūbāt-i Amīr Ḥaydar*, MS Tashkent, Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, no. 5412. This collection has been studied in detail by Viatkin, “Karshinskii okrug”.

²⁶ We should, however, bear in mind, that in the meantime the territorial realm of Bukhara had decreased considerably, and that the province of Qarshi, being a

The following two sections explore if and how continuities and changes in the political and military spheres during the century of transition from Ashtarkhanid to Manghit dynastic rule are reflected in documents, especially in letters of appointment issued to office-holders by Bukharan rulers.

4. “The Uzbeks” in eighteenth century Bukharan documents

18th century Bukharan documents usually refer to “the Uzbeks” or to “the totality of the Uzbeks” in cases where the ruler appoints certain individuals to high-ranking positions in the Bukharan state, in particular when the official position is closely linked to the military sphere.

One such example is the appointment of Farhād *biy bahādur atālīq* to the post of a general and “chief-commander” (*ilghār-bāshī*)²⁷. After announcing that Farhād *biy* has been bestowed the rank of a chief-commander of the victorious army, the Bukhara ruler calls the brave amirs (*umarā*), proud warriors (*mubārizān-i ghairat-anjām*), the toiling army-people (*lshkariyān*), those who volunteer to risk their lives, all the ninety-two tribal divisions of the Uzbeks of Mawarannahr (*jambūr-i nawad-u-dū firqa-i ūzbakīya-i Māwarānnahr*) and the other soldiers of the steppe and the city (*sā’ir lshkar-rawān-i šahrā wa shahr*) to recognise the general’s authority and to obey his commands.²⁸

In documents referring to the office and rank of a *qādī-yi ‘askar*, a “military judge”, we again come across the connection made between the army and “the Uzbeks”. For instance, in an original letter of appointment issued in 1130/1718 by Abū l-Fayḍ Khān relates the following: “We have

stronghold of the Manghit tribe, was particularly closely tied to the capital of Bukhara.

²⁷ The exact meaning of the term *ilghār* around 1718-1720, when the royal mandate was most probably issued (see below, section 6), is difficult to establish. In the 16th century, *ilghār* meant “a rapid military campaign; light cavalry” (Pavet de Courteille, *Dictionnaire*, 131-132). Around 1800, the Bukharan ruler occasionally used the term in the sense of “troops; garrison” posted in a fort (*qūrghān*) (*Maktūbāt-i Amīr Ḥaydar*, MS Tashkent, f. 115b).

²⁸ *Maktūbāt, manshūrāt, munsha’āt*, MS Tashkent, Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, no. 289, f. 131a. The first to take note of this collection and to advocate its study was Semenov, “Ocherk ustroistva”, 69.



bestowed upon Ibrāhīm Khwāja *ra'īs* the famous office and excellent rank of a military judge (*qādā-yi 'askar*) of the noble province (*wilāyat*) of Bukhara – may it be protected from disaster and evil! – and its dependencies in the same manner as the previous *qādīs*. The great sayyids, the respected *amīrs*, all the victorious army (*sipāh*) and soldiers (*'asākīr*) in whose footsteps follows victory, and [...] ²⁹ all the Uzbeks of the districts and places subjected [to Bukhara] should acknowledge the above mentioned [person] as holding this office". They should not oppose his judicial authority, and they should have all their legal affairs settled by him. ³⁰

Another letter of appointment, available only in an abbreviated version, mentions a certain Qādī Khwāja Shāh appointed to the position of military judge of Bukhara. Here again, "all the Uzbeks of the province" (*tāmām-i ūzbekīya-i wilāyat*) are called to recognise him as military judge. In addition to the standard formula, the ruler here also calls on the "judges of the Tajiks of the places mentioned" (*quḍāt-i tājikīya-i maḥāll-i madhkūr*) to obey the supreme judicial authority of the military judge (*qādī-yi 'askar*) and not to oppose him or any deputy (*nā'ib*) he might appoint in the districts. ³¹ Thus this document obviously associates the military and non-military spheres with ethnic categories: Uzbeks and Tajiks respectively.

Furthermore, we find the term "Uzbeks" in documents nominating certain individuals to the rank of *atālīq*, which until the middle of the 18th century was the highest position an Uzbek amir could be appointed to. In a letter of appointment, issued [in *ca.* 1131/1719] by Abū l-Fayḍ Khān to Farhād *biy*, the authority of the *atālīq* was defined as follows:

"We have bestowed upon [Farhād *biy bahādur*] the famous office and excellent rank of *atālīqī* over the realm of the noble province (*wilāyat*) of Bukhara – may God protect it from evil! – according to the model of the previous *atālīqs* with full and sole authority (*bi l-istiqlāl wa l-infirād*). The religious dignitaries (*arkān-i dīn wa millat*), the chancery officials (*dī-*

²⁹ Due to a defect in the original document, two or three words here are missing between "*'asākīr-i firūzī-ma'āthir wa*" and "*mutawaṭṭīna wa tāmām-i tamām-i ūzbekīya-i tūmānāt wa maḥāllhā-yi maḥkūmāt*".

³⁰ Central State Archives, Republic of Uzbekistan, Fond I-126, op. 1, d. 2.

³¹ *Maktūbāt*, MS Tashkent, no. 289, f. 104ab. Neither have I been able to identify the office-holder, nor have I been able to date this document.

wāniyān), the chiefs and local headmen (*arbāb wa kadkHUDĀYĀN*), the Uzbek tribes of Mawarannahr (*īl wa aqwām-i ūzbakīya-i Māwarānnahr*), the commanders of fifty and the commanders of ten (*īlīk-āqāsiyān wa daha-bāshiyān*), those with bad and those with good fortune (*yābkhwūrān wa ābkhwūrān*), and the entire population of the city, the district and the province mentioned above [Bukhara] have to recognise the above-mentioned [Farhād biy] as *atālīq* and “Pillar of the Amirs” (*‘umdat al-umarā*) of the above-mentioned province [Bukhara].”³²

In 1756, on the occasion of Muḥammad Raḥīm Khān’s ascendance to the throne of the Bukharan khan, the rising Manghit dynasty confirmed in principle the essentially military role of the Uzbek tribes and their legitimate claim to a share in government authority; as one of their court chroniclers expressed it:

“It was the honoured custom of the Sultans descending from [the Chingizid] Juchī and the mighty Uzbek khaqans (*khawāqīn-i ūzbakīya*) that among the thirty-two tribes of the Uzbek warriors (*sī wa dū ūrūgh-i ‘asākīr-i ūzbakīya*), the rule of favours and the equality of kindness was observed. [Thus] the head of each tribe (*sardār-i har khailī*) and the chief of each troop (*pīshwā-yi har faujī*) were to be assigned the appropriate offices of authority and the suitable posts of governing according their ranks and their distinction within the [the hierarchy of the two] sides (*ba-qadr-i marātib wa tafāwut dar jānīb*)”.³³

5. *The changing role of the atālīq in eighteenth century Bukhara*

The post and authority of the *atālīq* were subject to considerable change in 18th century Bukhara. In the Chingizid appanage system, i.e. up to the late 17th century, the *atālīqs* acted as chief military and political advisors to Chingizid princes and appanage holders.³⁴ Under these conditions, several Uzbek amirs held the post, at one and the same time, but they were based in different parts of the khanate and bound to different Chingizid authori-

³² *Ibid.*, f. 129b-130a. See also below, section 6.

³³ Karmīnāgī, *Tuhfa*, MS Kazan, f. 190b. The translation partly follows Bregel, “Administration”, 20.

³⁴ McChesney, “Amirs”.

ties. In 1114/1702 the Bukharan khan granted the rank of *atālīq* and the honorary title “Pillar of the Amirs” (*‘umdat al-umarā*) to Muḥammad Raḥīm Yüz.³⁵ Still, a few years later there were several Uzbek tribal chiefs holding simultaneously the post and rank of *atālīq*.³⁶

The 1710s witnessed a readjustment of the office to the new political (i.e. *post* “appanage system”) conditions. The idea that there could be only one chief military and political executive of a Chingizid ruler – a plenipotentiary *atālīq* – was implemented in political practice. As the importance of the (sole) *atālīq* in the Bukharan central government grew, the post became the object of intense rivalry between aspiring Uzbek amirs.³⁷ As is well known, the Manghit family that grappled the post of *atālīq* immediately after the above mentioned Farhād did not cede it again. They came to be the most powerful men in 18th century Bukhara, acquiring supreme political authority and ousting the Chingizid-Ashtarkhanid dynasty.

On the accession of the Manghits to the throne of Bukhara, the political and military powers of the non-Manghit Uzbek amirs, officiating as *atālīqs*, declined. Immediately after the first Manghit ruler, Muḥammad Raḥīm (*atālīq* in 1160-1170/1747-1756, *khān* in 1170-1172/1756-1758), had himself proclaimed khan, he appointed his chief officials. The post of the *atālīq*, along with the honorary title “Pillar of the Amirs”, was given to Khwājā-Yār *biy* Ūtarchī – the son of Farhād *biy* and the tribal leader of the Khitay-Qipchaq at that time. The text of his diploma is not available. However, we can tell the decreasing significance of the post from the court chronicler’s narrative, who summarizes the content of his letter of appointment in the following words: “And a decree which the entire world has to obey was issued that the amirs and the Uzbek troops (*‘umarā wa sipāh-i ūzbakīya*) should address official petitions to him and should expect an answer [from him].”³⁸

³⁵ Muḥammad Amīn, *‘Ubaydallāh-nāma*, f. 20b, 28b; tr. Semenov, 34-35, 43-44.

³⁶ During the Balkh campaign of 1119/1707, three Uzbek chiefs bearing the title *atālīq* were present in the royal camp, among them also Muḥammad Raḥīm Yüz (*Ibid.*, f. 118a).

³⁷ See below, section 5.

³⁸ Karmīnagī, *Tuhfa*, MS Kazan, f. 192b. The English translation follows Bregel, “Administration”, 13-14.



When the second Manghit ruler of Bukhara, Muḥammad Dāniyāl *biy atālīq* (r. 1758-1785), reclaimed the title *atālīq* for Manghit sovereign, the post could obviously not any longer be conferred to a subaltern tribal chief. By the end of the 18th century, the post of the *atālīq* was dissociated from the realm of the military. According to an anonymous treatise on Bukharan state offices, around 1785-1800 the *atālīq*'s responsibility was to supervise the irrigation system and the distribution of water of the River Zarafshan from Samarqand down to Qarakul.³⁹ There are doubts about the authenticity of the source just referred to. Evidence from narrative sources, however, affirm that from the period of Amīr Ḥaydar (1800-1826) until the end of Manghit rule, the rank of *atālīq* was merely an honorary title. Parallel to the declining significance of the *atālīq*, the importance of the post of *qushbīgī* (*qoshbegi*), which was not strictly reserved to persons of Uzbek tribal affiliation, steadily increased during the Manghit period. Thus, the *qoshbegi* came to be the head of the entire administration of the state and the second person after the sovereign.⁴⁰

The declining importance of the *atālīq* highlights just one aspect of the overall decline in power of Uzbek tribal chiefs and the strengthening of the central government of Bukhara under the Manghit rulers.

6. The career of an Uzbek amir: Farhād *biy*

Farhād *biy* is an Uzbek tribal leader (*amīr*) whose military and political career during the first two decades of the 18th century is rather well documented. Copies of four letters of appointment issued to him are preserved in a Tashkent *inshā'* manuscript which, however, omits the names of the issuing authority as well as the dates. The copies appear under the following rubrics and in the following order:

1. Diploma of the post of an *atālīq* for Farhād *biy atālīq*;⁴¹
2. Diploma of the post of an *īlghār-bāshī* and head of the army for Farhād *biy atālīq*;⁴²

³⁹ *Tadhyil*, in: Badī', *Majma*. Facs. ed. / tr. Vil'danova, text f. 89b-90a; tr. 95.

⁴⁰ Bregel, „Administration“, 7-12, 14-15; Kügelgen, 85-94.

⁴¹ *manshūr-i atālīqī ki ba-imārat-panāh Farhād biy atālīq nirwishta-and* (*Maktūbāt*, MS Tashkent, no 289. f., 128a-130a).

3. Diploma of the post of a governor of Samarqand province for Farhād *biy bahādur parwānachi*;⁴³
4. Diploma of the post of a governor of Anhār province in the manner of a reward for Farhād *biy*.⁴⁴

Contemporary chroniclers provide additional information. Farhād *biy* rose to prominence during the rule of ‘Ubaydallāh Khān (1702-1711). We know that in 1116/1705 his base was a fortress located a night’s ride from the village of Charkhīn (on the outskirts of Samarqand) on a route linking Samarqand with the capital, Bukhara.⁴⁵ He was a member of the Ūtārchī clan of the Uzbek tribe of Khitay-Qipchaq.⁴⁶ The Khitay-Qipchaq were one of the most powerful and largest Uzbek tribes in Bukhara. According to an 18th century chronicler they counted 100,000 families in 1129/1716-17, two early 19th century estimates are 120,000 persons, and 80,000 families respectively.⁴⁷ The Khitay-Qipchaq tribe was also among those Uzbek tribes that had most strongly retained a pastoral economy and a nomadic or transhumant way of life.⁴⁸

⁴² *manshūr-i ilghār-bāshīgī-yi ‘asākīr-i firūzī-ma’āthir wa sardārī-yi sipāh ki ba-imārat panāh Farhād biy atālīq niwīshā-and (Ibid., f. 130a-131a).*

⁴³ *manshūr-i hukūmat-i wilāyat-i Samarqand firdaus-mānand ki ba-Farhād biy bahādur parwānachi niwīshā-and (Ibid., f. 140a-141a).*

⁴⁴ *manshūr-i hukūmat-i wilāyat-i Anhār ba-ṭarīqa-i juldu ki ba-Farhād biy niwīshā-and (Ibid., f. 151b-152a).*

⁴⁵ Muḥammad Amīn, *‘Ubaydallāh-nāma*, f. 42a, tr. Semenov, 57.

⁴⁶ His father, in all likelihood, was Khwāja-Qulī *biy* Ūtārchī (Ūtājī), who held in 1096/1684-85 the governorship (*hukūmat*) of Samarqand and rebelled against the Bukharan ruler, “relying on the multitude of the Khitāy tribe (*qabila-i Khitāy*)”. (Tirmidhī, *Dastūr*. Facs. ed. / tr. Salakhedinova, text, 123-125; tr., 88-89. On these events see Burton, *Bukharans*, 332-333. In 1866, the Utarchi were considered to be the aristocratic section (*bekskoe otdelenie*) of the *Ktai*, i.e. Khitay (Grebenskin, „Uzbeki“, 100). 18th century sources mostly mention the „Khitāy and Qipchāq“, or „Khitāy-Qipchāq“ together, as if forming a stable union or even a single tribe. For further information on the Khitay-Qipchaq see Ivanov, *Vosstanie*, 27-32.

⁴⁷ Balkhī, *Tārīkh*, MS Oxford, f. 292b; Ivanov, *Vosstanie*, 30.

⁴⁸ On the early 18th century, see the evidence quoted below. In the 19th century Khanykov still lists them as nomadic tribes: “2) Khitai, nomadise between Bukhara and Kermin. (...) 4) Kipchak, nomadise between Katta Kurgan and Samarkand” (Khanykov, *Opisanie*, 64). For a discussion of 19th century evidence see Ivanov, *Vosstanie*, 30-31; Tashev, “Zhivovodstvo“, 52-54.

Farhād *biy* Ūtārchī (Ūtārjī) in 1119/1707 took part in the conquest of Balkh, leading a body of Khitay and Qipchaq troops (along with some of ‘Ubaydallāh Khān’s personal Qalmaq body-guards in one action).⁴⁹ He was among the distinguished commanders honoured in the celebrations upon the return of the victorious army to Bukhara.⁵⁰ Shortly after, still in the year 1119/1707-08, Farhād *biy* was rewarded on the khan’s order (*yār-līgh*) for his devoted services in the Balkh campaign with the governorship (*ḥukūmat*) of Shahr-i Sabz.⁵¹ The letter of appointment has not been preserved. The event has, however, been related by a court chronicler. His narrative deserves our attention, as it points to the decidedly pastoral economic interests of Farhād *biy*’s tribal following. Furthermore, the case shows how closely intertwined Bukharan state affairs and Uzbek tribal politics were in those days. Shahr-i Sabz, a fertile hill region, was dominated by an Uzbek tribal coalition referred to (in the first two decades of the 18th century) as the “Ūng-Sūl”, or “Ūng wa Sūl”, the right and the left (wing).⁵² By issuing the above-mentioned order, the khan intended to punish the Ūng-Sūl, as they had joined the Balkh campaign only reluctantly and deserted his forces once the battle ground was reached.

“Furthermore”, the chronicler states, “the king thought that the Kḥiṭāy-Qipchāq tribe (*jamā‘at*) would solve the task of conquering the said province when he issued the royal order (*yār-līgh*) of that region’s governorship to Farhād. The painstaking *amīr* instantly set out towards the Kḥiṭāy-Qipchāq tribespeople (*īl wa ulūs*) who were living in the region of Qarshī, in the surroundings of Samarqand, and in Miyānkālāt. On his arrival, he spread the good news of such an authority among the people, and the

⁴⁹ Muḥammad Amīn, ‘*Ubaydallāh-nāma*, f. 100a, tr. Semenov, 114. Farhād *biy*’s fortress could well have been Katta-Qurghan, which came to be a central place of the Khitay-Qipchaq territory in the Middle Zarafshan Valley in the early 19th century (Ivanov, *Vosstanie*, 27, 31-32).

⁵⁰ Muḥammad Amīn, ‘*Ubaydallāh-nāma*, f. 118b; tr. Semenov, 134. On the background to the Balkh campaign, see McChesney, *Waqf*, 163-166.

⁵¹ Muḥammad Amīn, ‘*Ubaydallāh-nāma*, f. 132a; tr. Semenov, 150.

⁵² On some possible implications of the term, see McChesney, *Waqf*, 163. There is little information about the subgroups of the “Ūng wa Sūl”. Their leader is usually identified as a Keneges (Kanikas). In 1121/1709, however, a Manghit amir, Khudā-Yār *par-wānachi* Manghit, was the head of the Ūng-Sūl tribe (*sardār-i firqa-i Ūng-Sūl*) (Muḥammad Amīn, ‘*Ubaydallāh-nāma*, f. 153a; tr. Semenov, 172).

prospects of pastures and grassland (*charāgāh wa ‘alafzār*) of that fresh land. The Khitāy-Qipchāq community (*qawm*) was living in poor conditions since their tribespeople (*īl wa ulūs-i khwud-hā*) were dispersed throughout all of the districts. They therefore wished to have such a fortified home [like Shahr-i Sabz]. The elders of that community cheered; as soon as the herald’s cry (*jār*) was heard, the troops gathered. They assembled in the area of Pul-i Mīrzā which had been fixed as a meeting point (*būljār*). The remaining council (*kīnkāj*) was held in that area in the open air.”⁵³

Farhād *biy* failed to conquer Shahr-i Sabz with his Khitay-Qipchaq followers. Still, he was obviously promoted to a higher rank. Two years later, when he is mentioned as having set out for another campaign to Balkh in Sha‘bān 1121/October 1709, he is already referred to as Farhād *parwānachī* Ūtārchī (Ūtāji).⁵⁴

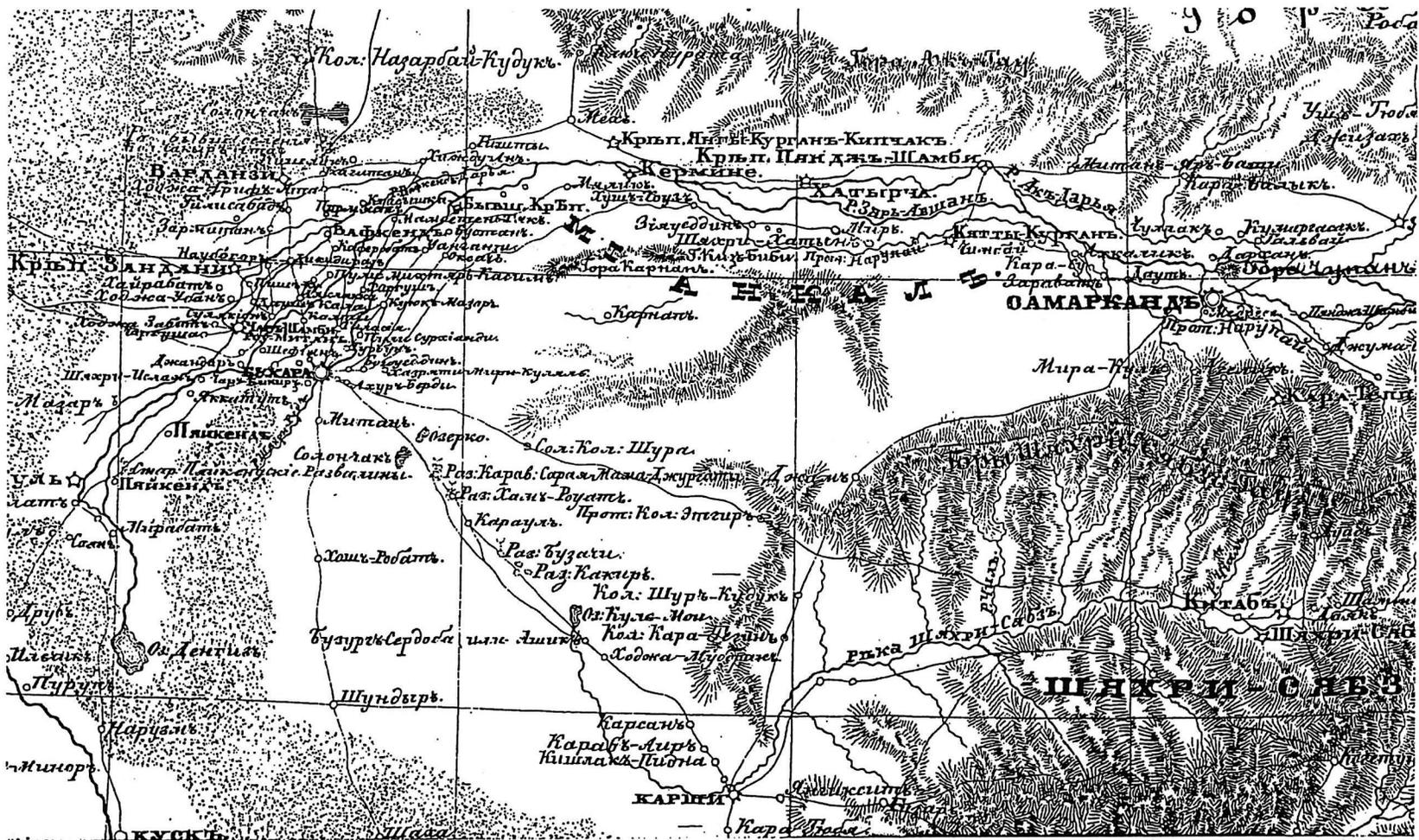
Two copies of diplomas issued to Farhād may reflect the difference in status between a *biy* and a *parwānachī*. Whereas Farhād, who only held the title *biy*, had received the tiny “province of Anhār” (*wilāyat-i Anhār*),⁵⁵ Farhād *parwānachī* was appointed to the governorship of the greater province of Samarqand (*ḥukūmat-i wilāyat-i Samarqand*).⁵⁶

⁵³ *Ibid.*, f. 132ab; tr. Semenov, 150-151.

⁵⁴ *Ibid.*, f. 173a; tr. Semenov, 193; Ṭāli‘ (*Tārīkh*, f. 8a) clearly spells Ūtārchī. The title *parwānachī* referred to one of the most prestigious court ranks in Bukhara. His duty, at least in the literal sense, was to hand over royal letters of appointment: He folded these letters and attached them to the turbans of the recipients who wore them for three days (Ṭāli‘, *Tārīkh*. Tr. Semenov, 149, note 83). On the ranking of Bukharan state titles see Semenov, “Ocherk ustroistva”, 60-61. Here Semenov underlines the fact that state titles did not correspond to specific duties, at least not in the late 19th and early 20th centuries.

⁵⁵ *Maktūbāt*, MS Tashkent, no. 289, f. 151b. The region of Anhār (lit. “the channels”) is located to the west of the city of Samarqand; the steep bank of the great Anhār-channel being the dividing line between the Samarqand oasis and the steppe (Maev, *Ocherki*, 3). Anhār was usually considered merely as an administrative subdivision (*tūmān*) of the greater Samarqand province, see Viatkin, “Materialy”, 43-57. In an order (*ḥukm*) issued by ‘Ubaydallāh Khān, Anhār is also referred to as the *tūmān* of Anhār of the Samarqand province (*wilāyat*), see Egani / Chekhovich, “Pamiatniki [II]”, 61. This order mentions ‘Arab, Aimāq and Uzbek groups among the population of Anhār.

⁵⁶ *Maktūbāt*, MS Tashkent, no. 289, f. 140a.



Bukhara, Miyankal, Samarqand, Qarshi. Source: Khanykov, *Opisanie*.

A chronicler close to court circles has recorded the appointment or re-appointment of Farhād *biy parwānachi* Ūtārchī to the governorship (*ḥukūmat*) of Samarqand for the year of accession of Abū l-Fayḍ Khān (1711-1747), i.e. 1123/1711.⁵⁷ The chronicler's narrative continues with Samarqand affairs. Here, Farhād *parwānachi* is depicted as a very brutal governor who oppressed the houses of the subjects (*fuqarā*). News of his transgressions reached the court, but to no avail. Finally, in 1125/1713, "all the soldiers" (*hama sipāhī*) gathered in the city of Bukhara and decided to act in favour of another Uzbek chief. "They removed him [Farhād] from office and gave the governorship of Samarqand to Muḥammad Raḥīm *biy Dūrmān*. Since it was the home (*khāna*) of the Kḥiṭāy-Qipchāq, he could not establish a firm hold on that country (*mamlakat*)"⁵⁸ and called in the help of Sulṭān *tūqsāba*, his Keneges (Kīnakās) in-law and ally, from Shahr-i Sabz.

Tensions and hostilities further escalated. Farhād retired to his fortress and started to increasingly challenge state authorities. In 1126/1714 the Bukharan ruler Abū l-Fayḍ Khān laid siege to Farhād's fortress (*qūrgḥān*). Farhād's people had already fled to the mountains when one of the khan's chief commanders sided with the besieged Farhād.⁵⁹ Following these events, we find Farhād moving around in Samarqand, Shahr-i Sabz, Qarshi, and again Miyankal, hiding and networking amongst competing Uzbek amirs. In 1129/1716-17 he put into action a well-planned scheme and struck with all his military power. He conquered Samarqand and appointed one of his tribesmen, Bāqī *biy* Qipchāq as governor (*ḥākim*) of Qarshi.⁶⁰ Central Asia news that had been recorded by an Uzbek émigré in Lahore gives another account of these events. According to this report, Farhād *biy*'s military actions were motivated by pastoral interests of his tribesmen and accompanied by the movement of flocks in search of new pastures:

"In 1129/1716-17 for lack of pasture (*az tangī [-yi] charāgāh*) the Kḥiṭāy and Qipchāq tribes (*aqwām*), roughly a hundred thousand families,

⁵⁷ Tāli', *Tārīkh*, f. 33b; tr. Semenov, 37.

⁵⁸ *Ibid.*, f. 33b-34a; tr. Semenov, 38.

⁵⁹ *Ibid.*, f. 34a-35a; tr. Semenov, 38.

⁶⁰ *Ibid.*, f. 40b; tr. Semenov, 43.

moved from the direction of Miyānkāl to the surroundings of Samarqand and Qarshī and stripped the sown fields and the orchards bare like locusts. They treated the mean and nobles, the little and the big people in whatever manner they chose to do so.”⁶¹

For two years Farhād *biy* was able to defy almost all efforts on the part of Bukharan troops and allies to encroach on his newly acquired territory. The only military success the weak Bukharan centre could claim was the conquest of the fortress of Kasbī⁶² by a certain Mīrzā Bēg Turkmān who was based at *Labāb*, the [Amu-Darya] riverside and “for two years launched battles against the Khitāys (*khitāyān*).”⁶³ On the route linking Bukhara with Samarqand, the Bukharan frontier-post was the town of Karmina which Farhād *biy* unsuccessfully attacked with his own allies, the *Yētī Urūgh* (“Seven Tribes”), in 1130/1717-18.⁶⁴

The pace of events accelerated when in Rajab 1131/May-June 1719, or 1130/June 1718,⁶⁵ Farhād *biy*’s relations to the Bukharan court completely changed. During the celebrations marking the first Friday of the month of Rajab, the two chief amirs, Ibrāhīm *atālīq* Kīnakas⁶⁶ and Khwāja-Qulī *dīwān-bēgī* Qaṭāghān, received orders and blessings for action “against the Qipchāq tribespeople (*īl-ulūs-i Qipchāq*) and Farhād *biy* Ūtarjī, who had kindled the flame of injustice in the garden-like Samarqand and burned the harvest of wealth of the Muslims.”⁶⁷ The two commanders in charge did

⁶¹ Balkhī, *Tārīkh*, f. 292a.

⁶² A small village called “Kazbi” by Maev (*Ocherki*, 43) is located on the caravan route linking Bukhara with Qarshi.

⁶³ Ṭālī‘, *Tārīkh*, f. 41a; tr. Semenov, 43. Semenov’s translation has “one year”. Semenov’s translation on several occasions proves to be imprecise and, at times, even misleading. I do not point to all the divergent renderings where they occur.

⁶⁴ *Ibid.*, f. 41a; tr. Semenov, 43.

⁶⁵ The year 1131/1718-19 is quoted by the chronicler at the beginning of his very detailed narration of these events. There is, however, reason to doubt it. The chronicler states that in the year “one thousand one hundred and thirty-one, on Friday the 4th of Rajab” a public solemnity was held in Bukhara according to dynastical custom to celebrate the first Friday in the month of Rajab (Ṭālī‘, *Tārīkh*, f. 94b; tr. Semenov, 45). The 4th of Rajab was a Tuesday in 1131/1719, and a Friday in 1130/1718 (Wüstenfeld / Mahler, *Vergleichungs-Tabellen*, 24).

⁶⁶ He was appointed *atālīq* in the aftermath of the Khitay-Qipchaq expansion in 1129/1716-17 (Balkhī, *Tārīkh*, f. 292b).

⁶⁷ Ṭālī‘, *Tārīkh*, f. 97a; tr. Semenov, 48.

not move since they considered their own forces as no match for the military strength of the Qipchaq (*aqwām-i Qipchāq*). Instead of setting out against the enemy, some 2,000 auxiliary troops (Kīnakas, Manghit and Juyūt) who had arrived from Shahr-i Sabz, the stronghold of Ibrāhīm *atālīq*, started to molest and loot peasant (*fuqarā*) families in the area around Bukhara. Next, Ibrāhīm *atālīq* attacked the citadel (*ark*) of Bukhara. The palace entourage of Abū l-Fayḍ Khān – including his personal Qalmaq bodyguard (*qalmāqān-i khāṣṣa-i sharīfa*) and other non-Uzbek elements styled *mahramīya* (“intimates, confidants”)⁶⁸ and *khwājas* (“eunuchs”)⁶⁹ – as well as armed city-dwellers defended the Bukharan sovereign against his own Commander-in-Chief. Thereupon, Ibrāhīm gathered together his tribal followers outside the city gates and retired to Shahr-i Sabz, his summer camp (*yailāq-i khwud*).⁷⁰

An unfortunate successor to the chief Uzbek command post in Bukhara was killed by suspicious palace confidants after holding the *atālīq* post for just eight days.⁷¹ Thereafter, the troublesome position was offered to a previous enemy of the state, Farhād *biy*. Letters assuring royal favours (*‘ināyat-nāma-hā-yi khusrawī*) were sent to Farhād *biy* Qipchāq and his ally Bēg-Ūghlī Baḥrīn. Upon their arrival in Bukhara, Farhād received the post of *atālīq* (*manṣab-i atālīqī*).⁷² In a ceremony, which seems to have also symbolized the submission of the whole Khitay-Qipchaq tribe to the Bukharan sovereign, the newly appointed *atālīq* offered a tribute (*pīsh-*

⁶⁸ Young (*khwurdṣāl*), but military able and trained men (*Ibid.*, f. 113a, 119a, 60b; tr. Semenov 60, 65, 82). Qalmaq body-guards and *mahramīya* were not mutually exclusive categories (*Ibid.*, f. 61a; tr. Semenov, 83).

⁶⁹ The report of Florio Benevini, the Russian envoy to Bukhara, bears witness to that particular meaning of the term *khwāja*, “master”. Benevini (in his report of 8-4-1726) refers to the chief court executive of Abū l-Fayḍ Khān, a certain *khwāja* Ulfat who bore the title *khwāja-i kalān*, “the great master” (Ṭālī, *Tārīkh*, f. 45a; tr. Semenov, 70), as “Khoja Ulfet, the chief eunuch” (Benevini, *Poslanik*, 127). On the “chief khoja of the palace khojas” in the early Manghit period, see Bregel, “Administration”, 26.

⁷⁰ Ṭālī, *Tārīkh*, f. 99a-116b; tr. Semenov, 48-42.

⁷¹ *Ibid.*, f. 117b-119a; tr. Semenov, 64-65.

⁷² *Ibid.*, f. 120a; tr. Semenov 66.

kash) to Abū l-Fayḍ Khān, consisting of 10.000 sheep, 99 horses with gold-embroidered horse-blankets, and 1000 bales of cloth.⁷³

On accepting the post of an *atālīq*, Farhād *biy* moved with his sons and an unspecified number of Qipchaq followers to the city of Bukhara, where he resided near the Namāzghāh gate. In the following two years he led Bukharan military campaigns against Ibrāhīm *biy* in Shahr-i Sabz and against Turkmans on the banks of the Amu-Darya near Narazm, both with a moderate degree of success.⁷⁴ Posted in Bukhara, he is said to have feared for his life whenever he was summoned to the palace.⁷⁵ Indeed, the “people of the city” (*mardum-i shahr*), as the chronicler chooses to call the non-Uzbek entourage of Abū l-Fayḍ Khān in this context, watched Farhād *atālīq* with utmost suspicion and decided to take action against him when his close allies showed signs of insubordination in Miyānkāl. In an exchange of letters they were able to incite a number of Uzbek amirs to take action against Farhād *atālīq* who in 1134/1721-22 was killed in Bukhara.⁷⁶

In retrospect, the chronicler depicts Farhād *biy* as a greedy tyrant: “When he was governor of Samarqand, he imposed cash [payments] on the people on a daily basis using some pretext. The people obeyed and they fulfilled their obligations. The subjects (*fuqarā*) moaned: ‘The carefree Farhād [is] the ruin of Samarqand’ and wept, but he was not afraid that someone would destroy Samarqand. The Uzbeks carried everything that they found.⁷⁷ Furthermore, to everybody who went to him, he said: ‘Don’t you have a coin (*tanga*) in your pocket that you might give to my sons who have been pressing me since this morning?’ (...) To sum up: He

⁷³ Balkhī, *Tārīkh*, f. 293a. Balkhī dates Farhād *biy*’s promotion as well as this event to 1131/1719. The tribute represents a fair sample of goods produced in the Middle Zarafshan valley, where Miyankal is located. Cotton was grown on irrigated land; homespun coarse cotton cloth was one of the chief Bukharan exports in trade with the Kazaks.

⁷⁴ Ṭālī‘, *Tārīkh*, f. 120b-121a; tr. Semenov 66.

⁷⁵ Balkhī, *Tārīkh*, f. 293a.

⁷⁶ Ṭālī‘, *Tārīkh*, f. 121b-122a; tr. Semenov, 67; Balkhī (*Tārīkh*, f. 293a) dates the murder to 1132/1720-21.

⁷⁷ *wa har chih paidā mīshud, ūzbakān mīburdand.*

had behaved in Samarqand like the tyrant Ḥajjāj, but he could not do that in Bukhārā because His Highness was on the ruler's throne."⁷⁸

7. *The thirty-two and the ninety-two Uzbek tribes (of Mawarannahr)*

Some 18th century sources use fixed numbers to express the notion of "all Uzbeks": either "thirty-two" or "ninety-two" representing the total number. Thus, the document endowing Farhād *biy* with rank of a general (issued around 1719-1720) mentions the "ninety-two Uzbek sections of Mawarannahr" (*nawad-u-dū firqa-i ūzbekīya-i Māwarānnahr*).⁷⁹ An early Manghit chronicler who describes the appointments to offices and posts made by Muḥammad Raḥīm Khān in 1756 uses the alternative number when he speaks of the "thirty-two tribes of Uzbek warriors" (*sī wa dū ūrūgh-i 'asākīr-i ūzbekīya*).⁸⁰

In 1781 when Russia proposed a trade agreement with Bukhara, the Bukharan ruler, Dāniyāl *biy atālīq*, replied that he had to consult the leaders of the ninety-two Uzbek tribes on the matter and that he could not sign such a contract without their consent.⁸¹

In Amīr Ḥaydar's letters to his governor in Qarshi, written between 1800 and 1803, we find an expression that stresses the central role of the Bukharan court for the ninety-two tribes: "The Almighty has given the power (*dawlat*) to [us], the king, and for the ninety-two sections (*nawad-u-dū firqa*) this "golden threshold" (*altūn būsāgha*) is the place to come to."⁸²

A great deal has been written on the subject, often with the underlying assumption that the specified numbers of tribes (and their names listed in an additional category of sources) provide factual data on the composition of the Uzbek confederation at some stage in its development. V. V. Bartol'd, for instance, noting (in the 1920s) the difference in the numbers of Uzbek tribes mentioned in 1756 and 1781, concluded that this discrepancy

⁷⁸ *Ibid.*, f. 122ab; tr. Semenov 67.

⁷⁹ *Maktūbāt*, MS Tashkent, no. 289, f. 131a. On the context see above.

⁸⁰ Karmīnagī, *Tuhfa*, MS Kazan, f. 190b. For a full quotation see above.

⁸¹ Askarov / Mukminova, *Istoriia*, III, 152. The source, not given here, is in all likelihood the report of the Russian envoy Bekchurin which I was not able to get access to.

⁸² *Maktūbāt-i Amīr Ḥaidar*, MS Tashkent, no. 5412, f. 15b.

points to a change in Uzbek tribal organization, the number of tribal segments rising from thirty-two to ninety-two between 1756 and 1781.⁸³

Meanwhile, additional sources have come to light which indicate that both numerical expressions, i.e. the concepts of the “thirty-two” and of the “ninety-two” tribes have coexisted since the early 16th century, when they are first traceable in a written source.⁸⁴

The earliest reference to both these concepts is provided by the *Majmū‘ al-tawārīkh* of Mullā Sayf al-Dīn Akhsikantī, who in 909-920/1503-1514⁸⁵ wrote down tales about places and shaikhs in the Farghana Valley. He wrote in Persian, and obviously drew on Turko-Mongol oral traditions.⁸⁶

The “thirty-two tribes”, here, appear in passing in a historical account of Toqtamish (the khan of the “Golden Horde” or *ulūs* of Jūchī, r. ca. 1378-95) which states that “the thirty-two tribes that had previously gathered around Fulād, submitted to Toqtamish.”⁸⁷

The “ninety-two tribes”, however, are given prominence in the context of a myth of origin of (Central Asian) nomadic tribes which is inextricably linked with Islam and the Islamization of Central Asian peoples. The narrative is followed by a list of 92 tribal names. While the list has attracted considerable scholarly attention, the narrative, carrying the main message has been completely neglected.⁸⁸

The *Majmū‘ al-tawārīkh* tells of ninety-two young men (from Turkistan, Khorezm and from among the Ghuzz tribe) who had accepted Islam and are said to have gone to Madina to support the Prophet Muḥammad in fighting the infidels. At first, the volunteers could not understand the Prophet’s command, but when they were told in the “Turkic” language “Attack!” (*ūrūsh kun*), the brave young men attacked the enemy and secured a victory for the Prophet who thereupon told his son-in-law, ‘Alī b.

⁸³ Bartol’d, “Sovremennoe sostoianie”, 465.

⁸⁴ Sultanov, *Kochevye plemena*, 27.

⁸⁵ Akhsikantī, *Majmū‘*. Facs. ed. Tagirdzhanov. On the date of the chapters relevant here, see Tagirdzhanov, “Vvedenie” [Introduction] to the facsimile edition, 10.

⁸⁶ The text seems to contain the earliest tangible fragments of the Kirgiz epos of “Manas” (*Ibid.*, 4).

⁸⁷ *ān-chi sī-u-dū jamā‘at ba-Fulād Khān jam‘ shuda būd, ba-Tūqtamish Khān tābi‘ shuda* (Akhsikantī, *Majmū‘*. Facs. ed. Tagirdzhanov, f. 46b [p.92]).

⁸⁸ As already noted by DeWeese, *Islamization*, 458-459.

Abī Ṭālib, to give them tuition. With the permission and the blessing of the Prophet the ninety-two youths returned – to Rum, Khorezm, Mawarannahr, the Dasht-i Qipchāq, and Farghana. The following words link the list of tribal names to the narration:

“Ninety-two names remained of these ninety-two youths; the ninety-two Uzbek divisions (*nawad-u-dū qism-i ūzbek*) are from this very assembly. The master (*pīr*) of the ninety-two Uzbek divisions is the king of the heroes (*shāh-i mardān*). [The Prophet] – peace be upon him – said: ‘O ‘Alī these young men had been presented to me by their fathers, I gave them to you. Till the Day of Judgement they shall not dismiss your name from [their] tongues, and they shall serve your offspring, their offspring shall become numerous!’ Having said this he invoked a blessing. The ninety-two divisions of the nomadic tribes (*nawad-u-dū qism-i ilātīya*) stem from their very offspring. According to the book and according to the *Tawārīkh-i zubdat al-bashar*⁸⁹ these are the ninety-two divisions of the Uzbeks (*nawad-u-dū qism-i ūzbek*): Mīng, Yūz, Qirq....”⁹⁰

Similar texts and lists of ninety-two tribes have been produced well into the 20th century, and have been identified both in large manuscript repositories and in private collections in rural areas of Uzbekistan; some of these texts are entitled “genealogy” (*nasab-nāma*) of the Uzbeks.⁹¹ Hardly two of these lists agree, and none of them actually presents an ancestral tree.

⁸⁹ The literary source called “chronicles of the cream of mankind” (*Tawārīkh-i zubdat al-bashar*) from which the author gathered the names of the 92 tribes, has not come down to us.

⁹⁰ Akhsikantī, *Majmūʿ*. Facs. ed. Tagirdzhanov, f. 11ab [p. 21-22]. What follows is the full list of tribal names: “Mīng, Yūz, Qirq, Jalāyir, Sarāy, Qūnghūrāt, Ālchīn, Arghūn, Naimān, Qībchāq, Qalmāq, Chaqmāq, Qīrghīz, Qīrlīq, Turk, Turkmān, Bayāwut, Būrlān, Shimirjiq, Qabasha, Nujīn, Kīlājī, Kīlakash, Būrāt, Ūbrāt, Qiyāt, Khitāy, Qanklī, Ūryūz, Jūnālāhī, Qūjī, Ūtārjī, Qūlādjī, Jiyūt, Jūyūt, Jaljūt, Tūrmāwut, Ūymāwut, Arlāt, Karait, Ōnkgūt, Tānkgūt, Mānkgūt, Jalāwut, Mamāsīt, Markīt, [*Būrquṭ, *Kait] Qūralāsh, Ōkīlān, Qārī, ‘Arab, Īlājī, Jubūrghān, Qīshlīq, Kīrāy, Dūrmān, Nābīn (Tābīn), Tāma, Ramadān, Ūyshūn, Bādān, Ḥāfīz, Āwirjī, Jūrāt, Tātār, Būrgāhā (*Yūrghā), Bātāsh, Qaujīn, Tūbālī, Tilau, Kardārī, Sakhtiyān, Qīrghīn // Shīrīn, Ōghlān, Jīmāy, Ḥarkas (*Jarkas), Ūyghūr, Aghār, Yābū, Targhīl, Tūrghān, Tain, Quḥat, Fākhīr, Qūjalīq, Shūrān, Darajāt, Kimāt, Shujāʿat, Awghān.” (11b-12a; p. 22-23). The names preceded by asterisk (*) have been amended on the basis of a parallel manuscript version, see Sultanov, *Kochevye plemena*, 31.

⁹¹ Akhmedov, “O roli”, 48-49; Doniyorov, *Oʻzbek*, 74-77.

Analyzing one of these lists of ninety-two tribes, Togan identified thirty-three Mongol tribal names among them. In his view, the list outlines the tribal composition of the Golden Horde.⁹² Romodin, however, argues that it is the list of the “32 tribes”⁹³ which comprises the main components of a historical tribal confederation, namely that of the Uzbek *ulūs* founded by Abū l-Khayr Khān in the mid-15th century in the Dasht-i Qipchaq, whereas the lists of “92 tribes” include a much wider range of nomadic groups.⁹⁴ The earliest textual evidence clearly supports the latter view, for the author of the *Majmū‘ al-tawārīkh* makes no distinction at all between “the Uzbeks” (*ūzbakīya*) and “the nomadic tribes” (*īlātīya*), and even includes Arabs and Afghans (*Awghān*) in his list.⁹⁵

To sum up this long digression for our purpose, two points can be gathered from the *Majmū‘ al-tawārīkh*’s account of the ninety-two sections. Firstly, its language fixes a definitely nomadic connotation of the term “Uzbek” in the early 16th century;⁹⁶ secondly, its narrative aims at expressing and firmly establishing a decidedly Muslim connotation of the term “Uzbek”.⁹⁷

So why “ninety-two” and “thirty-two”? I am not aware of any symbolic significance of these numbers in Turko-Mongol tradition. We know about a general tendency of steppe peoples to express political union by

⁹² Togan, *Türkili*, 42-43.

⁹³ The topic of the “32 Uzbek tribes” did not develop into a popular literary genre and received little scholarly attention. For a full list of the “32 Uzbek tribes” of Khiwa, see Vambery, *Reisen*, 276-277, for an incomplete list from Bukhara, see Burnes, *Travels*, II, 266-267.

⁹⁴ Sultanov (*Kochevye plemena*, 28) quoting a paper of V.A. Romodin, which is not available to me.

⁹⁵ See the quotation above. On the term *īlāt*, “nomadic or semi-nomadic tribes”, see Lambton, “*īlāt*”, 1095.

⁹⁶ “Uzbek” in the sense of “nomad” appears rather unexpectedly and late in a message sent by the Junghar (Oirat) ruler Galdan Tseren to Abū l-Khayr Khān of the Kazak Junior Horde: “We – [that is to say] the Kalmucks and Kaisaks – are *uzbeks*.” (Moiseev, *Dzhungarskoe khanstva*, 128, quoting a Russian archival source of 1742).

⁹⁷ There is a logical contradiction, as the two equations, „Uzbek = nomad“ and „Uzbek = Muslim“ did not allow the conclusion “nomad = Muslim“ as long as non-Muslim nomadic groups, such as the Western Mongol Oirat (*Qalmāq*) were living nearby. Indeed, in the continuation of the narration quoted above, the *Majmū‘ al-tawārīkh* immediately turns to the Qalmaq problem and the Qalmaq’s refusal of Islam.

the number of confederate tribes.⁹⁸ Given the Islamic context and the Muslim educational background of early authors and narrators like Mullā Sayf al-Dīn, the peculiar numbers may point to a possible influence of a Hadith which states that the religion of Islam will be divided into “seventy-two sects”. Indeed, the Arabic term *firqa* (“part; sect”) is used most frequently when the formulation “ninety-two Uzbek tribes” is expressed in Persian, whereas in Central Asian Turki the term *barw/būy* (*boy*), “part”, is preferred instead.

In diplomatic correspondence of 16th century Shaybanid khans of Uzbek Central Asia, the “thirty-two” and the “ninety-two Uzbek tribes” still had distinct connotations. The smaller number denoted the tribal confederation led by the Shaybanids,⁹⁹ whereas the larger number included other, independent (Muslim) Turko-Mongol groups as well. In a letter sent to the Mughal emperor Akbar, ‘Abdallāh Khān II (r. 1583-1598) mentions the “ninety-two” Uzbek tribes:

“Thanks God, the gates of ease and repose are open to the population of the sublime territory. By divine grace, several thousand tribespeople (*īl wa ulūs*) of the ninety-two Uzbek tribes of Turan (*nawad wa dū firqa-i ūzbakīya-i mulk-i Tūrān*) that are more numerous than the spring rain [drops] and the stars on the firmament have fixed the earring of submission and obedience; [now] they are submissive, ready to carry out orders, and happy as they have benefited from noble favours. Even (*balki*) the Kazaks, Qaraqalpaqs and Kirgiz tribes (*firqa-i qazāq wa qarāqalpāq wa qirghizī*) who dwelled on the border of the sublime country and who had fought and killed [our people] since olden times, are now, by divine command, constantly waging war (*ghaza*) against the pagan Qalmāqs, and daily sending many captives and countless wealth to [our] firm and illustrious abode.”¹⁰⁰

By the late 17th century, the earlier distinction between the two formulas seems to blur, as can be gathered from a poem by the Bukharan Uzbek

⁹⁸ See Doerfer, *Elemente*, II, 197-198.

⁹⁹ When ‘Ubaydallāh Khān threatened the king of Persia on the brink of war, “he recounted his military strength in the terms of thirty-two tribal groups.” (Haidar, *Central Asia*, 46)

¹⁰⁰ *Maktūbāt*, MS Tashkent, no. 289, f. 9b.

Turdī Farāghī. Turdī uses the image of a body with ninety-two limbs to appeal to unity and criticise tribal factionalism. “You narrow-minded *beks*, don’t say ‘Me first’, think of others / It’s the home of the Uzbeks composed of ninety-two parts (*tūqsān ikī bawlī uzbek yūrtī-dūr*), treat [them] as equals. Don’t call one Qipchāq and Kھیāy, the other Yūz [or] Naiman / Counting [even] forty and a hundred thousand (*qirq-u yūz mīng*), form one body (*jān*)¹⁰¹! The head raising from one collar / the whole clad in one robe.” The head of this body is, no doubt, the khan.

Conclusion

In this paper I proposed that the Bukharan state as depicted in 18th century sources bears the legacy of the nomadic conquest around 1500. I perceive Uzbek statehood as the institutionalisation and consolidation of the rule of the nomadic conquerors and their descendants in a sedentary context. As discussed earlier in detail, despite the successive breaks with Chingizid steppe traditions, the Uzbek state, that is the rule of the Uzbeks warrior tribes (*ūrūgh-i ‘asākir-i ūzbekīya*), persisted throughout the 18th century. Recent scholarly works on Central Asian history have concentrated on the important changes in the political and administrative structure, and the legitimisation of political leadership in the early Manghit period (1747/1756-1826). Setting the early Manghit period in a larger historical context and tracing thereby also the usage of the term “Uzbek” in particular, I came to the conclusion that the predominant features of the earlier social order, that is the Uzbek military estate and its claim to agricultural surplus, survived these changes and were secured also in the early Manghit period. We also see symbols of power and collective identity being transmitted from the late Ashtarkhanid to the early Manghit period. Appealing to the loyalty of the Uzbek tribes, Amīr Ḥaydar, who did not claim Chingizid descent to legitimate his rule, evokes a distinctively Chingizid imagery when

¹⁰¹ In Hayitmetov’s edition: “khān” (*xon*) (Turdī, *She’rlar*, 13) whereas a manuscript version reads *jān*, “soul, spirit; self” (Turdī, *Dīwān*. MS Tashkent, Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, no. 1962/I, 10b).

he designates his palace as the “golden threshold” (*altūn būsāgha*) where the “ninety-two tribes” convene.

Bibliography

- Abduraimov, M. A.: *Voprosy feodal'nogo zemlevladieniia i feodal'noi renty v pis'makh emira Khaidara*. Tashkent 1961.
- Abduraimov, M. A.: *Ocherki agrarnykh otnoshenii v Bukharskom khanstve v XVI–pervoi polovine XIX veka*. 2 vols. Tashkent 1966-1970.
- Akhmedov, B. A., “O roli pis'mennykh pamiatnikov k izuchenii uzbekskogo naroda”, in: *Obshchestvennykh nauki v Uzbekistane* 1981/12, 44-50.
- Akhsikantī, *Majmū' al-tawārikh*. Facs. ed. Tagirdzhanov = “*Sobranie istorii*”. *Madzhmū' at-tavārih*. Fotograficheskaia reproduksiia otryvok rukopisnogo teksta, vvedenie, ukazateli. Podgotovil k izdaniuu A. Tagirdzhanov. (Iranskaia filologija, 2). Leningrad 1960.
- Askarov, A. A. / Mukminova, R. G. et al. (eds.): *Istoriia Uzbekistana*, III: XVI – pervaiia polovina XIX veka. Tashkent 1993.
- Badi', *Majma' al-arqām*, Facs. ed. / tr. Vil'danova = 'Mīrzā Badi' Dīwān, *Madzhma' al-arqām* (“Predpisaniiia fiska”), priemy dokumentatsii v Bukhare XVIII v., faksimile rukopisi, vvedenie, perevod, primechaniia i prilozheniia A. B. Vil'danovoi. Moscow 1981.
- Balkhī, Khwājam-Qulī Bēg: *Tārikh-i Qipchāq-khānī*. MS Oxford, Bodleian Library, Ouseley no. 185.
- Bartol'd, V. V.: “Istoria kul'turnoi zhizni Turkeстана”, in: *Id.*, *Sochineniia*, II/1. Moscow 1963, 167-433.
- Id.*: “Sovremennoe sostoianie i blizhaishie zadachi izucheniia istorii turetskikh narodnostei”, in: *Id.*, *Sochineniia*, V. Moscow 1968, 454-465.
- Id.*: “Otchēt o komandirovke v Turkestan”, in: *Id.*, *Sochineniia*, VIII. Moscow 1973, 119-210.
- Batnikov, V. S.: “Osobnosti razvitiia sel'skogo khoziaistva Bukharskogo khanstva s poloviny XVIII do 70-ch gg. XIX veka”, in: *Nauchnye trudy Tashkentskogo gosudarstvennogo universiteta*, 193. Tashkent 1962, 154-184.

- Bekchurin, M.: "Zhurnal, uchinennyi s opisaniem iz derzhannykh kollezhskim registratorom i perevodchikom Mendiaron Bekchurinyim vo vremia puteshestviia po poruchennoi emu sekretnoi èkspeditsii v Bukhariiu po vozrashcheniiu v Orenburg zapisok lezhashchemu traktu (Posol'stvo perevodchika Bekchurin v Bukharu v 1781 godu). S predisl. S. Zhukovskogo", in: *Vostochnyi Sbornik*, II. St. Petersburg 1916, 274-340.
- Benevini, Florio: *Poslanik Petra I na Vostoke. Posol'stvo Florio Benevini v Persiiu i Bukhare v 1718-1725 godakh*. Otvestvennyi redaktor: N.A. Khalfin. Podgotovka teksta, vstupitel'naia stat'ia i kommentarii: V.G. Volovnikova. Moscow 1986.
- Berndt, Ulrike: "Organisation eines Feldzugs nach einer mittelasiatischen Quelle", in: *Orientwissenschaftliche Hefte* 15 (2004): Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 4/2: Nomaden und Sesshafte – Fragen, Methoden, Ergebnisse. Halle/Saale 2004, 77-90.
- Bleichsteiner, Robert: "Zeremonielle Trinksitten und Raumordnung bei den turko-mongolischen Nomaden", in: *Archiv für Völkerkunde* 6-7 (1952), 181-208.
- Bregel, Yuri: "Mangits", in: *Encyclopaedia of Islam*, VI (1988), 418-419.
- Id.: "Turko-Mongol Influences in Central Asia", in: Canfield, R. L. (ed.): *Turko-Persia in Historical Perspective*. Cambridge [etc.] 1991, 53-77.
- Id.: "Central Asia, vii: In the 13th/19th century", in: *Encyclopaedia Iranica*, V (1992), 193-205.
- Id.: *The Administration of Bukhara under the Manghits and some Tashkent Manuscripts*. (Papers on Inner Asia, 34). Bloomington 2000.
- Bukhārī, *Histoire*. Ed. / tr. Schefer = Schefer, Ch.: *Histoire de l'Asie centrale (Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khoqand) depuis les dernières années du règne de Nadir Châh (1153), jusqu'en 1233 de l'hégire (1740-1818)* par Mir Abdoul Kerim Boukhary. Publié, traduit et annoté par Charles Schefer. Paris 1876. Reprint: Amsterdam 1970.
- Burnes, Alexander: *Travels into Bokhara*. 3 vols. London 1834. Reprint: New Delhi 1992.
- Burton, Audrey: *The Bukharans: A Dynastic, Diplomatic and Commercial History, 1550-1702*. New York 1997.

- Chekhovich, O. D.: "K istorii Uzbekistana v XVIII v.", in: *Trudy Instituta Vostokovedeniia* (Tashkent) 3 (1954), 43-82.
- Ead.: "O nekotorykh voprosakh istorii Srednei Azii XVIII-XIX vekov", in: *Voprosy Istorii* (Moscow) 1956/3, 84-95.
- Dale, S.: *Indian Merchants and Eurasian Trade, 1600-1750*. Cambridge [etc.] 1994.
- DeWeese, Devin: *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and conversion to Islam in historical and epic tradition*. University Park, Pennsylvania 1994.
- Doerfer, Gerhard: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. 4 vols. Wiesbaden 1963-1975.
- Doniyorov, X.: *O'zbek xalqining shajara va shevalari*. Tashkent 1968.
- Egani, A. A. / Chekhovich, O. D.: "Regesty sredneaziatskikh aktov", in: *Pis'mennye pamiatniki Vostoka. Istoriko-filologicheskie issledovaniia*. Ezhegodnik 1975. Moscow 1982, 34-52 (text), 265-317 (facsimiles).
- Galkin, M. N.: *Étnograficheskie i istoricheskie materialy po Srednei Azii i Orenburgskomu kraiu*. St. Petersburg 1869.
- Grebenkin, A. D.: "Uzbeki", in: *Russkii Turkestan: Sbornik izdannyi po povodu politechnicheskoi vystavki.*, II. Moscow 1872, 51-109.
- Haidar, Mansura: *Central Asia in the Sixteenth Century*. New Delhi 2002.
- Holzwarth, Wolfgang; "Nomaden und Sesshafte in *turkī*-Quellen (narrative Quellen aus dem frühen 16. Jahrhundert), in: *Orientalwissenschaftliche Hefte* 4 (2002): Mitteilungen des SFB "Differenz und Integration" 2: Akkulturation und Selbstbehauptung. Halle/Saale, 147-165.
- Ivanov, P. P.: *Vosstanie kitai-kipchakov v Bukharskom khanstva 1821-1825 gg. Istochniki i opyt ikh issledovaniia* (Trudy Instituta Vostokovedeniia, 28). Moscow/Leningrad 1937.
- Id.: *Ocherki po istorii Srednei Azii (XVI v. – seredina XIX v.)*. Moscow 1958.
- Karmīnagī, *Tuhfa*, MS Kazan = Qādī Muḥammad Wafā Karmīnagī, *Tuhfa-i khānī*. MS Kazan, Research Library of the State University, F-301.
- Khanykov, N. V.: *Opisanie Bukharskogo khanstva*. St. Petersburg 1843.
- Khazanov, Anatoly: *Nomads and the Outside World*. 2nd ed., Madison 1994.

- Kügelgen, Anke von: *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.-19. Jahrhundert)*. Istanbul 2002.
- Lambton, A. K.S.: "Īlāt", in: *Encyclopaedia of Islam*, III (1971), 1095-1110.
- Maev, N. A.: *Ocherki bukharskogo khanstva*. Tashkent 1875.
- Maktūbāt-i Amīr Haydar (ba-Muḥammad Ḥākīm Bīy)*. MS Tashkent, Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, no. 5412.
- Maktūbāt, manshūrāt, munsha'āt*. MS Tashkent, Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, no. 289.
- McChesney, R. D.: "The Amirs of Muslim Central Asia in the XVIIth century", in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26/1 (1983), 33-70.
- Id.*: *Waqf in Central Asia: Four hundred years in the history of a Muslim shrine, 1480-1889*. Princeton 1991.
- Id.*: "Central Asia vi.: In the 10th-12th/16th-18th Centuries", in: *Encyclopaedia Iranica*, V, 1992, 176-193.
- Id.*: *Central Asia: Foundations of change*. Princeton, N.J. 1996.
- Meyendorff, G. de: *Voyage d'Orenbourg à Boukhara, fait en 1820*. Paris 1826.
- Moiseev, V. A.: *Dzhungarskoe khanstvo i kazachi, XVII-XVIII vv.* Alma-Ata 1991.
- Muḥammad Amīn, 'Ubaydallāh-nāma, MS = Mīr Muḥammad Amīn Bukhārī, 'Ubaydallāh-nāma. MS Tashkent, Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, no. 1532.
- Muḥammad Amīn, 'Ubaydallāh-nāma. Tr. Semenov = Mir Mukhammed Amin-i Bukhari, *Ubaidulla-name*. Pervod s tadjhikskogo s primechaniiami A. A. Semenova. Tashkent 1957.
- Mukminova, R. / Agzamova, G., "Gosudarstvo Uzbekistana v XVI – pervoi polovine XIX veka", in: Alimova, D.A. / Rtveladze, E.V. (eds.): *Ocherki po istorii gosudarstvennosti Uzbekistana*. Tashkent 2001, 96-118.
- Paul, Jürgen: "On Some 16th- and 17th-Century Documents Concerning Nomads", in: DeWeese, Devin (ed.): *Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel*. Bloomington, Indiana, 2001, 283-296.

- Id.*: “Nomaden in persischen Quellen“, in: *Orientwissenschaftliche Hefte* 3 (2002): Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 1: Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit. Halle/Saale 2002, 41-56.
- Id.*: “The State and the Military – a Nomadic Perspective“, in: *Orientwissenschaftliche Hefte* 12 (2003): Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 5: Militär und Staatlichkeit. Halle/Saale 2003, 25-68.
- Pavet de Courteille, Abel: *Dictionnaire turk-oriental, destiné à faciliter la lecture des ouvrages de Baber, d'Aboul-Gazi (...)*. Paris 1870. Reprint: Amsterdam 1972.
- Sela, Ron: *Ritual and Authority in Central Asia* (Papers On Inner Asia, 37). Bloomington 2003.
- Semenov, A. A.: “Bucharskii traktat o chinakh i zvaniakh i ob obiazannostiakh nositelei ikh v srednevekovoi Bukhare“, in: *Sovetskoe vostokovedenie* 5 (1948), 137-153.
- Id.*: “Ocherk ustroistva tsentral'nogo administrativnogo upravleniia Bukharskogo khanstva pozdneishego vremeni“, in: *Trudy Instituta istorii, archeologii i etnografii Akademii Nauk Tadzhikskoi SSR*, 25: Materialy po istorii tadzhikov i uzbekov Srednei Azii, II. Stalinabad [Dushanbe] 1954, 1-75.
- Shaniiazov, K. Sh.: “Nekotorye voprosy etnicheskoi dinamiki i etnicheskikh sviazei uzbekov v XIV – XVII veka“, in: *Materialy k etnicheskoi istorii naseleniia Srednei Azii*. Tashkent 1986, 83-93.
- Sultanov, T. I.: *Kochevye plemena Priaral'ia v XV–XVII vv. (Voprosy etnicheskoi i sotsial'noi istorii)*. Moskau 1982.
- Ṭālī', *Tārīkh*. MS Tashkent = 'Abd al-Raḥmān Ṭālī', *Tārīkh-i Abū l-Fayḍ Khān*. MS Tashkent, Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, no. 11.
- Ṭālī', *Tārīkh*. Tr. Semenov = Abdurrachman-i Tali', *Istorija Abulfeizchana*. Perevod s tadzhikskogo, predislovie, primechaniia i ukazatel' A. A. Semenova. Tashkent 1959.
- Tashev, Kh.: “Traditsionnoe zhivovodstvo uzbekov Srednogo Zarafshana“, in: Ziaev, Kh. Z. / Lunin, B. V. (eds.): *Étnograficheskoe izučenie byta i kul'tury uzbekov*. Tashkent 1972, 51–68.
- Teufel, F.: “Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chanate“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 38 (1884), 235-381.

- Tirmidhī, *Dastūr al-mulūk*. Facs. ed. / tr. Salakhedinova = Chodzha Samandar Termezi, *Dastur al-muluk* ("Nazidanie gosudarium"). Faksimile stareishei rukopisi. Perevod s persidskogo, predislovie, primechaniia i ukazateli M. A. Salakhedinova. Moscow 1971.
- Togan, A. Z. V.: *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi*. Istanbul 1981. (1st ed. Istanbul 1947).
- Troitskaia, A. A.: "Voennoe delo v Buchare v pervoi polovine XIX veka", in: *Trudy Akademii Nauk Tadzhikskoi SSR*, 17 (1953): Sbornik statei po istorii i filologii narodov Srednei Azii. Stalinabad 1953, 211–217.
- Turdi, *She'rlar*. Ed. A. H. Hayitmetov. Tashkent 1971.
- Viatkin, V. L.: "Karshinskii okrug, organizatsiia v nem voiska i sobytiia v period 1215–1217 (1800–1803 godov)", in: *Izvestiia Sredne-Aziatskogo otdela gosudarstvennogo russkogo geograficheskogo obshchestva* 18 (1928), 7–26.
- Vambery, Hermann: *Reise in Mittelasien von Teheran über die Turkmanische Wüste an der Ostküste des Kaspischen Meeres nach Chiwa, Bochara und Samarkand, ausgeführt im Jahr 1863*. Leipzig 1865.
- Wüstenfeld, Ferdinand / Mahler, Eduard (ed.), *Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung*. 2nd ed. Leipzig 1926.



Wider die leichtsinnigen, wilden und der viehischen
Lebensart sehr ergebenen Kirgis-Kaisaken
Vorschläge eines baltendeutschen Adligen in russischen
Diensten zur Befriedung der Kazachen¹

kommentiert und herausgegeben von Beate Eschment

Mit den Treueiden der Kazachenkhane Abulchair und Šemjaki erhielt das Russische Reich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts neue, wegen ihrer nomadischen Lebensweise als sehr fremd empfundene Untertanen. Ihre Beherrschung sollte Petersburg noch lange Zeit vor erhebliche Probleme stellen, denn sie erforderte ein ganz anderes Vorgehen als bei der vorangegangenen russischen Expansion nach Sibirien. Die folgende Quelle enthält entsprechende Vorschläge eines Kenners des Problems. Um das Verständnis seiner Vorschläge zu erleichtern, soll aber zuvor die Geschichte der Kazachen und der russisch-kazachischen Beziehungen kurz dargelegt werden. Im Anschluß an den Text der Quelle wird dann zu fragen sein, durch welche Muster und Wertvorstellungen das in ihr wiedergegebene Bild des fremden Volkes geprägt ist.

¹ Dies ist die leicht überarbeitete Fassung des erstmals unter gleichem Titel in: „*Der Fremde im Dorf*“. Überlegungen zum Eigenen und zum Fremden in der Geschichte. Rex Rexheuser zum 65. Geburtstag, Hgg. Hans-Jürgen-Bömelburg, Beate Eschment, Lüneburg 1998, S. 379-401 erschienenen Aufsatzes.

Die Kazachen und ihre Beziehungen zum Russischen Reich

Die Kazachen – von den Russen bis in sowjetische Zeit Kirgizen oder Kirgiz-Kaisaken genannt – leb(t)en in der breiten Steppenzzone zwischen der sibirischen Tundra und dem Hochgebirgsgürtel von Altai und Tien-Schan-Gebirge. Sie sind eine noch junge ethnische Gruppe, die sich Mitte des 15. Jahrhunderts durch die Abspaltung einiger Turkstämme vom Khanat der Uzbeken und ihre Vermischung mit verschiedenen weiteren türkischen, aber auch mongolischen Stämmen herausbildete. Handelte es sich also anfangs nur um eine „politische Union“,² entstand im Laufe ungefähr eines Jahrhunderts unter ihnen, d.h. Anfang des 16. Jahrhunderts ungefähr eine Million Menschen, das Bewußtsein einer auch ethnischen Zusammengehörigkeit mit gemeinsamer Sprache, Kultur und Wirtschaft. Spätestens seit Mitte des 16. Jahrhunderts bezeichneten sie sich selbst als „Kazachen“,³ dem Synonym für „Nomaden“ in ihrer Sprache. Sie zogen im Lauf der Jahreszeiten im Familienverband auf traditionellen Wegen von 200 bis 700 km Länge durch die Steppe.⁴ Privater Landbesitz war unter den Kazachen unbekannt, ihr Reichtum lag in der Zahl des Viehs, vor allem Schafen, daneben Pferden und Ziegen, im Süden Kamelen, zunehmend auch Rindern. Die Masse der Kazachen war sozial schwach differenziert, nur die Angehörigen der Führungsschicht hatten gewöhnlich mehr Vieh als die Normalbevölkerung, sie zogen aber ebenso wie diese durch die Steppe. Sklavenhaltung hatte nur geringe Bedeutung, es handelte sich generell um Gefangene aus anderen Völkern.⁵ Im 16. und 17. Jahrhundert waren die Kazachen relativ autark, mit nur wenigen Kontakten zur Außenwelt. Die nomadische Lebensweise stellte zwar einerseits eine optimale Anpassung an die natürlichen Lebensbedingungen der Steppe dar, andererseits zog sie durch den riesigen Landbedarf und die totale Abhängigkeit von der Natur (ständige Bedrohung durch Futtermangel und Trockenheit) große Probleme nach sich.

² Olcott, *Kazakhs*, 9.

³ *Ibid.*, 3.

⁴ *Ibid.*, 17.

⁵ *Istorija Kazachstana*, 197.

Die Organisation und Herrschaftsstruktur der kazachischen Nomaden war äußerst kompliziert. Sie waren in drei territorialen Untereinheiten, den sogenannten Horden, organisiert. Die Große Horde (kaz. Ulu Žuz, russ. Staršaja Orda) lebte im Südosten Kazachstans, das Gebiet der Mittleren Horde (Orta Žuz, Srednjaja Orda) erstreckte sich vom Syr-Darja über die zentrale Steppenregion bis zum Tobol und Išim, und die Kleine Horde (Kiši Žuz, Mladšaja Orda) hatte ihr Territorium im äußersten Westen Kazachstans. Jede Horde war nochmals untergliedert in sechs bis zehn Stämme. An der Spitze jeder Horde stand ein aus der Linie der Džingiziden stammender Khan, der von einer Versammlung der Würdenträger gewählt worden war. Ihm oblagen vor allem die Außenkontakte (jede Horde war nach außen souverän – daher verhandelten sie auch getrennt mit den Russen) und die militärische Führung seiner Horde. Die tatsächliche Macht innerhalb der Horden hatten aber die ebenfalls gewählten Sultane und die Bijs. Die Sultane waren die einflußreichste politische Kraft der kazachischen Gesellschaft.⁶ Sie hatten das wichtige Recht der Steuereintreibung, und sie verfügten über die Armee – die sie dem Khan nicht unbedingt zur Verfügung stellten. (Im Normalfall standen pro Horde insgesamt ca. 10.000 Mann unter Waffen, im Kriegsfall erheblich mehr.⁷) Für das Funktionieren der Gesellschaft war folglich das Verhältnis des Khans zu den Sultanen von zentraler Bedeutung. Der Khan konnte die Kazachen nur effektiv nach außen vertreten, wenn die Sultane mit ihren Armeen hinter ihm standen. Der Verfall des kazachischen Herrschaftssystems begann im 18. Jahrhundert, als die Khane versuchten, durch Außenkontakte ihre innere Macht abzusichern, und die Sultane sich den Beschlüssen der Khane zunehmend nicht mehr unterwarfen. Als Folge wurde die Khanwürde immer mehr unterhöhlt und die Macht immer dezentralisierter. Dies erschwerte den Russen einerseits zwar den diplomatischen Umgang mit den Kazachen, andererseits erleichterte es aber die letztliche Unterwerfung.

Die Kazachen hatten seit dem 16. Jahrhundert nach erfolgreicher Expansion ein relativ stabiles Reich etabliert, das bereits Ende des 17. Jahrhunderts fast das ganze Gebiet der heutigen Republik Kazachstan

⁶ Kljaštornyj / Sultanov, *Kazachstan*, 347.

⁷ *Istorija Kazachstana*, 198.

umfaßte. Allerdings war ihr Staatsgebilde wegen seiner oben kurz geschilderten komplizierten Führungsstruktur und seiner militärischen Schwäche äußerst fragil. Stärkste äußere Bedrohung waren die östlich Kazachstans beheimateten Džungaren.⁸ Militärisch den Kazachen weit überlegen, fielen sie mehrfach (1681-84, 1694, 1711/12, 1714-1717) in kazachische Territorien ein. Entscheidend war ihr Feldzug 1723, der den größten Teil der Kazachen unter Zurücklassung ihres Viehs zur Flucht nach Westen zwang und sie von ihren Weideplätzen verdrängte.⁹ Ihre Westwärtsbewegung brachte zwangsläufig die westlichen Kazachen, aber auch die bereits unter russischer Herrschaft stehenden Baškiren und die Kosaken in Unruhe. Diese als „Jahre des großen Unglücks“ bezeichnete Zeit bis 1727 ließ die kazachischen Führer darüber nachsinnen, ob sie nicht Schutz bei ihrem nördlichen Nachbarn, den Russen, suchen sollten. Es bestand keineswegs Einigkeit, aber letztlich setzte sich der Khan der Kleinen Horde, Abulchair, auf einer Versammlung der Sultane und Ältesten der Kleinen und Mittleren Horde mit seinem Vorschlag, ein Militärbündnis mit Rußland zu schließen, gegen eine starke Opposition durch. 1730 wurde ein Schreiben nach Petersburg gesandt, in dem der Wunsch beider Horden, sich der russischen Oberhoheit zu unterstellen, ausgedrückt wurde.

In Rußland hatte man nach der Durchdringung Sibiriens schon unter Peter I. begonnen, sich auch nach Süden zu orientieren. Zwar mußten die unter Peter im Westen und Süden des Kaspischen Meeres eroberten

⁸ Bezüglich der Bezeichnung der Eindringlinge herrscht eine verwirrende Vielfalt. Hier wird die auch von Weymarn verwendete Bezeichnung Džungaren gewählt, andere Autoren benutzen die Eigenbezeichnung dieser Gruppe = Oiraten, wieder andere nennen sie Kalmyken. Es handelt sich um westmongolische Stämme, die im 14. Jh. die Oiratische Union bildeten und aus dem gesamtmongolischen Herrschaftsverband ausschieden. Sie lebten zerstreut als Nomaden in einem Gebiet, das östlich vom Changajgebirge, südlich durch die Wüste Gobi, westlich durch Mogolistan und nördlich durch die Flüsse Irtyš und Jenissej begrenzt wurde, d.h. sie waren auch direkte Nachbarn des Russischen Reiches. Ihr Auftreten war abhängig von einzelnen großen Führerpersönlichkeiten. Anfang des 17. Jh. zerfiel die Oiratische Union, ein Teil der Nomaden zog durch Sibirien und Kazachstan an die untere Wolga, wo ihre Nachkommen bis heute als Kalmyken bezeichnet werden. Ein anderer Teil wurde von Chan Chula zum Džungarischen Chanat vereint und zog gegen die Kazachen. Vgl. Kljaštornyj / Sultanov, *Kazachstan*, 305-309.

⁹ *Istorija Kazachstana*, 178.

persischen Provinzen (1723) von seinen Nachfolgern wieder aufgegeben werden (Verträge von 1732 und 1735), doch bestand seit Peter Interesse an der Entwicklung eines gewinnversprechenden Handels mit Persien, Indien und China. Zwischen Rußland und diesen Ländern lag aber die Steppe. Die in ihr lebenden Nomadenvölker erschwerten den Handel, indem sie die wenigen Handelskarawanen, die im 16. und 17. Jahrhundert von Tobolsk nach Buchara oder von Ufa nach Taškent zogen, beraubten oder im (häufigen) Falle von Kriegen, den Weg völlig unpassierbar machten. Unruhe an der russischen Südgrenze soll so normal gewesen sein, daß die russische Gesellschaft dies bereits als „natürliche Gegebenheit“ betrachtete.¹⁰ Schon Peter hatte daher formuliert: „Die Horden der Kirgisen sind der Schlüssel und das Tor zu allen asiatischen Ländern. Daher müssen diese Horden unter das Protektorat Rußlands gestellt werden,...“¹¹ Es ging Peter, und bei dieser Einschätzung sollte es lange bleiben, also nicht um die Nomaden an sich, sondern ihr Land wurde als Durchgangsstation betrachtet, in der geordnete Verhältnisse bestehen mußten, sollte der Handel gedeihen.

Es wundert daher nicht, daß das Schreiben des kazachischen Khans nach Beratung im Kollegium der Auswärtigen Angelegenheiten in Petersburg wohlwollend aufgenommen wurde¹² und den Kazachen am 19. Februar 1731 durch einen Erlaß der Zarin gestattet wurde, den Treueid auf die russische Zarin abzulegen. Der Sommer verging mit Verhandlungen, doch im Oktober 1731 legte Abulchair mit Gefolge für die Kleine Horde den Eid auf Anna Ivanovna ab,¹³ im Juli 1733 folgte ihm Šemjaki, Khan der Mittleren Horde, mit vielen, aber nicht allen Würdenträgern. Im Falle der Kleinen Horde waren damit ca. 400.000 Menschen¹⁴ nominell russische Untertanen geworden, mit der Mittleren knapp 500.000 Personen.¹⁵

¹⁰ Raeff, *Staatsdienst*, 157.

¹¹ Zitiert nach: Basin, „O russko-kazachskich“, 45.

¹² Die russische Haltung gegenüber den Kalmücken/Džungaren war ambivalent. Einerseits fühlte man durch ihr Vordringen nach Westen seine Sicherheitsinteressen bedroht, andererseits wollte man Handelsbeziehungen mit Džungarei aufbauen. Zum russisch-džungarischen Verhältnis siehe genauer: Erofeeva, „Russko-džungarskie otnošenija“, 43-76.

¹³ Siehe dazu genauer: Bodger, „Abulkhair“, 40-57.

¹⁴ Olcott, *Kazakhs*, 30.

¹⁵ *Ibid.*, 40.

Diese Eide galten in der sowjetischen Historiographie als Beginn der „freiwilligen Vereinigung Kazachstans mit Rußland“. Tatsächlich bestehen nicht nur (heute viel diskutierte) Zweifel an der Freiwilligkeit dieses Vorganges, sondern vor allem auch an der Beurteilung als Vereinigung. Die Sicht der kazachischen Führer hat Andreas Kappeler zu Recht folgendermaßen charakterisiert: „Wie in anderen Fällen betrachteten die Steppennomaden diese Unterordnung als temporäre Allianzen zwischen zwei Herrschern, an die sich die Clanführer nicht gebunden fühlten.“¹⁶ Sie lavierten weiterhin zwischen den Russen und ihren mächtigen östlichen Nachbarn. Ein erneuter Einfall der Džungaren (1738-41) band die Kazachen zwar enger an Rußland, aber sowohl einzelne Khane, die ihre innere Macht absichern wollten, als auch vor allem die selbständig agierenden Sultane suchten ihren Vorteil auch im Osten. Als die Mandschu-Herrscher in Peking nach der Unterwerfung der Džungaren 1757 die östlichen Nachbarn der Kazachen geworden waren, schwor der Khan der Mittleren Horde beispielsweise 1771 auf China,¹⁷ mehrere Sultane unterstellten sich der chinesischen Suzerinität.¹⁸ Die neuen Untertanen waren für Rußland aber nicht nur wegen ihres Schwankens zwischen den Mächten problematisch, sondern vor allem, weil sie wie früher Überfälle auf russisches Gebiet machten, Vieh raubten und Handelskarawanen überfielen.

In Rußland betrachtete man die Eide der Kazachen-Khane als dauerhafte rechtsverbindliche Akte, die einen russischen Herrschaftsanspruch begründeten. Allerdings war man sich auch in Petersburg der Tatsache nur zu bewußt, daß die Kazachen keine unterworfenen Untertanen waren. Dies wird schon allein daran deutlich, daß russische Landkarten des 18. Jahrhunderts das Gebiet der kazachischen Horden nicht als Bestandteil des Russischen Reiches darstellen. Es wurde auch nicht einmal der Versuch unternommen, Tribut (jazak) einzutreiben.¹⁹ Der zuständige Gouverneur in Orenburg

¹⁶ Kappeler, *Vielvölkerreich*, 156.

¹⁷ Lemerrier-Quellejey, „Kasachen und Kirgisen“, 156-160.

¹⁸ Olcott, *Kazakhs*, 36; *Istorija Kazachstana*, 184. Zum Verhältnis zwischen den Mandschu und den Kazachenhorden in den fünfziger und sechziger Jahren des 18. Jh. siehe genauer: Gurevič, *Meždunarodnye otnošenija*, 169-180.

¹⁹ Olcott, *Kazakhs*, 32.

berichtete, daß Russen auf kazachischem Territorium nichts zu melden hätten.²⁰

Petersburg ergriff eine Reihe von Maßnahmen, um die Kazachen zu befrieden. Charakteristisch war dabei allerdings immer das Bemühen, sich nicht allzu sehr in zentralasiatische Angelegenheiten hineinziehen zu lassen. Das russische Vordringen in die Steppe bzw. der Umgang mit den Kazachen war dadurch gekennzeichnet, daß man seine Präsenz allmählich vorschob, die Kazachen zu beeinflussen versuchte, aber nicht in direkte militärische Auseinandersetzungen mit ihnen trat und ihre innere Struktur unangetastet ließ. Das Schwanken der unsicheren Untertanen zwischen Rußland und China hatte zur Folge, daß auf russischer Seite immer auch die Angst bestand, daß die Kazachen sich gen China orientieren könnten. Aber auch Rußland wollte seinerseits seine Beziehungen zu China (Handel und den für Rußland vorteilhaften Vertrag von Nerčinsk 1689) nicht wegen der Kazachen gefährden.²¹

Zum Schutz der durch keine natürlichen Barrieren gekennzeichneten russischen Südgrenze hatte man schon zur Regierungszeit Peters I. damit begonnen, befestigte Punkte (u.a. 1716 Omsk, 1718 Semipalatinsk, 1720 Ust’Kamenogorsk) anzulegen, die später zu Städten ausgebaut wurden. Sie wurden durch Wälle, die sogenannten Linien, verbunden, die von Kosaken geschützt wurden. Im Laufe ungefähr eines Jahrhunderts entstand so eine beeindruckende Verteidigungslinie: 1864 bestand die durchgehende Linie auf einer Länge von 3683 km mit 141 befestigten Orten.²² Zum Handels- und Verwaltungszentrum der Region wurde die neugegründete Stadt Orenburg. 1744 wurde sie am heutigen Platz endgültig angelegt und zur Gouvernementsstadt erklärt. Ziel der Gründung war die Förderung des Handels, daher wurde die Stadt von Anna Ivanovna mit für Rußland ungewöhnlichen Privilegien, wie innerer wirtschaftlicher Autonomie und Niederlassungsfreiheit versehen.²³

Die befestigten Linien, die auch gegen die offiziell Rußland unterstellten Kazachen errichtet worden waren, durften von diesen nicht

²⁰ Hayit, „Reflections“, 65.

²¹ Gurevič, *Meždunarodnye otnošenija* 191-198.

²² Hayit, „Reflections“, 68.

²³ Anderle, Alfred, Einleitung, in: Rytschkow, *Orenburgische Topographie*, 14 f.

überschritten werden, trennten sie aber immer mehr von ihren traditionellen Winterweiden ab. Kazachische Einfälle hinter die Linien, Viehraub, manchmal sogar Gefangennahmen, zunehmend aber die Verbringung von kazachischem Vieh zum Weiden auf russisches Territorium, was seit 1756 durch zarischer Erlaß ausdrücklich untersagt war,²⁴ bildeten einen Punkt ständiger Auseinandersetzung. Die kazachischen Übergriffe erfolgten allerdings nicht, wie viele zeitgenössische russische Quellen suggerieren, weil die Kazachen von Natur aus räuberisch waren, sondern aus nackter wirtschaftlicher Not. Die Berichte über Hungersnöte und große Viehsterben bei den Kazachen nahmen im Laufe der Jahre ständig zu. Weder russische Strafexpeditionen in die Steppe noch eigens eingerichtete Grenzgerichte oder eine spezielle Verwaltung konnten Ruhe an den Linien bringen, da sie das ökonomische Grundproblem nicht lösten. Daher setzte sich in Petersburg unter dem Einfluß der Aufklärung der Gedanke durch, daß die Kazachen durch Seßhaftmachung zivilisiert werden müßten.

Katharina II., die sich so viel mit den Zuständen bei den Kazachen beschäftigt haben soll, daß Deržavin sie sogar als „Prinzessin der Kirgiz-Kaisaken“ bezeichnet hat,²⁵ befürwortete und förderte Versuche, die Kazachen seßhaft zu machen.²⁶ In unmittelbarer Nähe der Linien wurde schon Mitte des 18. Jahrhunderts beobachtet, daß Kazachen, orientiert am Vorbild der Kosaken, Ackerbau zu betreiben und Heuvorräte anzulegen bemüht waren.²⁷ Die Russen versuchten aber auch aktiv, sie auf diesen Weg zu bringen, zum Beispiel wurden 1764 mit Zustimmung des Khans der Mittleren Horde zehn russische Landwirte in die Steppe geschickt, die der Oberschicht der Mittleren Horde Ackerbautechniken nahebringen sollten. Als weitere zivilisationsfördernde Maßnahme wurden russisch-kazachische Schulen gegründet, so die Asiatische Schule in Omsk (1789). Angesichts heutiger russischer Islamängste verblüffend erscheint, daß Katharina die Islamisierung der bis dahin animistisch-zoroastrischen

²⁴ Einzige Ausnahme war die einer Gruppe von ca. 7500 kazachischen Familien 1801 von Paul I. erteilte Erlaubnis, jenseits des Jaik zu leben. Sie bildeten die sogenannte Innere oder Bukееvsche Horde.

²⁵ Yaroshevski, „Imperial Strategy“, 223; vgl. Deržavin, „Felicija“, 21.

²⁶ Olcott, *Kazakhs*, 42.

²⁷ Apollova, *Ekonomičeskie i političeskie svjazi*, 155.

Kazachen durch Tataren gezielt förderte, weil sie auch dies als zivilisationsfördernd ansah; christliche Missionierung wurde dagegen verboten.

Da all diese Maßnahmen die Kazachen nicht befrieden konnten, setzte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Überzeugung durch, daß die Steppe unter russische Ziviladministration gestellt werden mußte. Entscheidender Einschnitt waren die Reformen Speranskijs (*Ustav ob upravlenui inorodcev, Ustav o sibirskich kirgizach.*). 1822 wurde der Khan der Mitteren Horde abgesetzt, 1824 der Khan der Kleinen Horde, die Khanatswürde wurde aufgehoben. Damit endete letztendlich die eigene kazachische Herrschaftsform. Die Große Horde, die nicht unter russischer Oberherrschaft gestanden hatte, wurde bis 1848 schrittweise aufgelöst. Folge der Einführung der russischen Administration war auch ein Zwang zur weiteren Sesshaftwerdung, denn die territoriale Verwaltungsordnung – die Kazachen durften die neuen, festen Verwaltungsgrenzen nicht mehr ohne spezielle Erlaubnis überschreiten –, das Steuersystem und die neuen Landgesetze – jeder Kazache erhielt Land als Privatbesitz –, behinderten die Mobilität und erschwerten Natural- und Weidewirtschaft.²⁸ Zudem erzwang die durch das russische Vordringen in die Steppe wachsende Landknappheit, verbunden mit der zunehmenden Verbreitung der anspruchsvolleren Rinder, die Kazachen zu Sesshaftigkeit, Ackerbau und Vorratshaltung. Selbst die wenigen reicheren Besitzer größerer Rinderherden zogen im Sommer jedoch noch als Nomaden auf die Sommerweiden. Die Masse der Kazachen verarmte in jener Zeit aber. Hatte sich die Unzufriedenheit über die ökonomische Situation im 18. Jahrhundert gegen die Khane und Sultane gerichtet und letztlich zur Auflösung ihrer Herrschaft geführt, so richtete sich der Zorn jetzt allein gegen die Russen. Die antirussische Stimmung entlud sich in mehreren Aufständen, von denen der unter Führung von Kenesary Kasimov 1845/46 die größte Bedeutung hatte.

Nach der Jahrhundertmitte verschärfte sich der Charakter der russischen Herrschaft in der Steppe nochmals, Rußland begann die blutige Eroberung Zentralasiens, die Kazachensteppe wurde nun wie eine

²⁸ Kappeler, *Vielvölkerreich*, 159; Olcott, *Kazakhs*, 59.

russische Kolonie behandelt. Der letzten Schritt bei der Sezhaftmachung der widerspenstigen Kazachen waren dann Stalins Zwangsmaßnahmen, die einen gewaltigen Tribut an Menschenleben unter den Kazachen forderten²⁹ und ihnen mit dem Verlust ihrer Lebensweise auch einen entscheidenden Teil ihrer Kultur und Tradition nahm.

Der folgende nicht datierte Text³⁰ entstand aber in einer früheren Phase, vor fast dreihundert Jahren, kurz bevor Katharina II. Zarin wurde, als die kazachischen Nomaden nur nominelle Untertanen des Russischen Reiches waren:

Vorgeschlagene und von dem Collegio der auswärtigen Affaires approbirte Reflexions, durch was für Mittel die Kirgis-Kaisaken der mittleren Horde am leichtesten, und dermaßen gezähmet werden könnten, daß nicht nur gegenwärtig nichts von selbigen zu befürchten, sondern auch die dermahleins zur vollkommensten und unbedungensten Unterwürffigkeit gebracht seyn mögen.

Da, sowohl nach fleisiger Untersuchung aller von den verfloßenen Zeiten vorhandenen schriftlichen Nachrichten, als, während meines an denen Sibirischen Linien geführten Commandi gemachten eigenen genugsamen Erfahrungen, auch sorgfältiger Bewegung aller das Beste, die Sicherheit und Ruhe der hiesigen Linien, und des gantzen westlichen Theils des Sibirischen Gouvernements, in Rücksicht derer angränzenden Völker, Beschaffenheiten, ich mich vollkommen, und ungezweifelt, überzeugt halte, daß die hiesigen Gegenden niemahls und wenigstens so lange des Genußes der Ruhe und vollkommenen Sicherheit sich nicht versehen können, als bis nicht unsere Nachbarn, die leichtsinnigen, dem Raube, Streifereyen auch wilden und viehischen Lebens-Art sehr ergebenen Kirgis-Kaisaken gezähmet, von sothanen ihren schädlichen Neigungen und Gewohnheiten abgelenket, und zu einer //

dermaßen vollkommenen Unterwürffigkeit gebracht seyn werden, daß inskünfftige weder einiger Schade noch Gefahr von ihnen mehr zu befürchten seyn möge. Obgleich nun dieses leichtsinnige in den Wüsteneyen herumschwärmende Volk, da es keine Subordination gegen seine Oberen,

²⁹ 1,5 Mio Kazachen sollen umgekommen oder außer Landes geflüchtet sein.

³⁰ Central'nyj Gosudarstvennyj Archiv Drevnich Aktov (CGADA), f. 16, opis' 603, ed.chr. No. 822.

noch auch sonst irgend einige nur mittelmäßige gute Ordnungen unter sich erhält, keinesweges noch mit Recht für kriegerisch gehalten werden kann, so ist es gleichwohl denen hiesigen Gegenden, in Rücksicht seiner Neigungen zu räuberischen Anfällen, seiner großen Anzahl wohlberittener und mit der größten Geschwindigkeit von einem Orthe zum andern sich bewogender, einzeln fechtender, und in vielen kleinen abgetheilten Haufen an verschiedenen Orthen zugleich einbrechenden Mannschafft, ein um so viel beschwerlicheres als gefährlicheres Volk, als eben solcherwegen jedes regulirte Kriegs-Volk gegen selbige, im Felde allemahl sehr vielem Nachtheile ausgesetzt bleibet, und als es durch seine ungestümen Anfälle, und an verschiedenen Orthen zu gleicher Zeit unaufhörlich machende Allarmirungen, zu dergleichen Anläuffe niemahls weder gewöhnete, noch zu dergleichen leichten, jähren und raffenden Handlungen im geringsten nicht abgerichtete //

Troupen zuletzt dergestalt beunruhigen und abmatten kann, daß sie, noch ehe sie mit ihrem Feinde in wirkliche Thätlichkeiten zu treten, die Gelegenheit überkommen können, schon gänzlich entkräftet, und außer allem Stande gesetzt seyn werden; wie es denn auch die alte Geschichte durch sehr viele Beyspiele genugsam darthut, daß es regulaire fechtenden Troupen gegen dergleichen wilden, beständig von einem Orthe zum andern schnell streifenden, und so wenig zu ihrem Unterhalte bedürffenden Völkern, als es auch diese unsere Kirgis-Kaisaken sind, niemahls ersprießlich gewesen, noch im geringsten geglückt. Wenn es sich nun bey dergleichen Beschaffenheiten von selbst versteht, daß eine regulaire Mannschafft gegen so leichte und flüchtige Völker nicht anders als auf der Stelle, in Festungen und Verschantzungen fechten könne und müsse; gleichwohl aber die Kirgis-Kaisaken, nach ihrer gewöhnlichen räuberischen Weise, zu plündern und die bewohnten Gegenden zu verheeren, auf einmahl und zu gleicher Zeit, an verschiedene Orthe, so wie es auch jetzt, obzwar nur in der Absicht ihre Heerden auf der Östlichen oder Rußischen Seite des Irtisch-Flusses zu weiden, nicht selten geschiehet, einbrechen; so müssen, wie es auch auf denen hiesigen Sibirischen Linien wirklich be- //

obachtet wird, alle in denen Festungen, Vorposten, Redouten und Stations verlegte Troupen in beständiger Bereitschafft stehen, solchen entweder zum Rauben und Plündern, oder ihre sehr zahlreiche Vieh-Heerden zu weiden, eingedrungene Hauffen (: bey welchen Gelegenheiten aucht nicht selten von beyden Theilen gantze Heerden Vieh und Pferde abgetrieben worden:) auf denen innerhalb der Gräntzen belegenen Steppen nachjagen; das durch ihnen etwa geraubete abschlagen, und sie wieder über die Gräntze zurück treiben;

Wodurch aber, besonders des Winters und in einer solchen Zeit, da der Schnee in diesen ebenen und wüsten Gegenden ungemein tief lieget, die Fröste exceßive stark sind, und die Sturm-Winde mit abscheulich starkem Schneegestöber zwey bis drey Tage unaufhörlich anhalten, denen Menschen und Pferden durch gänzlichem Verfrieren der Hände und Füße, ein erstaunender Schade und eine so große Entkräftung zuerwächst, daß sie auch, wie es die That selbst auf denen hiesigen Linien darthut, zum ferneren Dienste gänzlich untüchtig gemacht werden. Und wenn gleich diese Kirgis-Kaisaken der mittleren Horde sich für Unterthanen des Rußischen Reiches bekennen, und denen Befehlshabern der Gränze auch öfterer die Versicherung ihrer gegen Rußland hegenden treuen Ergebenheit wie- //

derholen, so erregen gleichwohl ihres vornehmsten Hauptes des Sultan Ablays, so wie einiger anderer ihrer Ältesten verdächtige Demarches, und mit denen Chinesen unterhaltende genaue Gemeinschaft, so wie besagter Chinesen ihnen erzeigende Schmeicheleyen, und der Kirgisen beständig äußernde Begierde nach die ihnen von Zeit zu Zeit ertheilende Chinesische Geschenke, unumgänglich den billigen Verdacht, daß sie (: wie solches auch das Collegium der Auswärtigen Affaires ganz gegründet dafür hält:) besagte Kirgisen, denen hiesigen Gegenden nicht allerdings zuverlässige Nachbarn seyn, und um so viel nachtheiliger in solcher Zeit werden können, wenn die Chinesen (:so wie aus denen Berichten des Brigadiers Jacobi erhellet:) das durch sie neu conquetirte Zungarien, durch ihre anderweitigen Unterthanen, wieder werden peuplirt haben, und solchergestalt einen nähern Umgang mit ihnen werden unterhalten können. Und wenn gleich eine vollkommene und immerwährende incorporirung dieses leichtsinnigen und gar keinen Nutzen bringenden Volkes mit dem Rußischen Reiche, wenigstens in denen gegenwärtigen Zeiten, nicht den geringsten Vortheil verschaffet, so könnte dennoch, wie es das Collegium der Auswärtigen Affaires ganz richtig beurtheilet, die Vereinigung dieses Volkes mit denen neuen Nachbarn der Oberen Gegenden des //

Irtisch-Flußes, nemlich denen Chinesen, denen hiesigen Orthen um so viel nachtheiliger werden, als die hiesigen unendlich weitläufftigen Länder, durch ihre unabläßige Anfälle, der immerwährenden Gefahr äußerster Verwüstungen ausgesetzt seyn würden, die Hintertreibung und Abwehrung deßen aber, durch bewaffneter Hand, in Unterhaltung einer auf so weit umfangenden Gränze erforderlichen ansehnlichen Kriegs-Macht, Ihre Kayserlichen Majestät Cassa sehr beschwerlich würde fallen müssen. Dahero denn auch unumgänglich nöthig und ersprießlich ist, daß diese Kirgis-Kaisaken durch

gute und gerechte Begegnungen hiesiger Seits immer mehr und mehr angezogen, und folglich keiner nicht viel bedeutenden noch höchst wichtigen Ursache wegen nicht aufgebracht, irritiret noch beleidiget werden, damit, wie es auch mittelst Ukasen des Collegii der Auswärtigen Affaires auf die ernsteste Weise untersaget und vor geschrieben wird, sie nicht etwa veranlaßet würden hiesiges Orthes sich gänzlich zu entsagen, und sich denen Chinesen zu übergeben. Da dieses aber keinesweges von einem so wilden und unbeständigem Volke, mit einiger Wahrscheinlichkeit wenigstens in so lange nicht vermuthet werden kann, als bis sie nicht, entweder vollkommen gesittet gemacht, oder aber auf einer unvermerkten Weise in eine innere Entkräftung und Unvermögen versetzt seyn werden; zu ersterem aber, nemlich einer vollkommenen Verbeßerung der Sitten und Gebräuche unter ihnen wenige oder fast gar keine Hoffnung vorhanden ist, so scheint es unumgänglich nöthig, letztere, das ist, ihre innere Schwächung hervorzubringen, und das mittelst sie in solchem Stande zu //

versetzen, daß sie, in welchen Gesinnungen sie auch immer stehen, und was für Maaßregeln sie nur mögten ergreifen wolle, hiesiger Seite niemahls furchtbar mögen erscheinen noch werden können. Damit man nun um so viel sicherer zu so einem erwünschten Zwecke möge gelangen, und ihre innere Entkräftung und Schwächung bewerkstelligen können, wird es erforderlich seyn, alle ihre Neigungen, Gebräuche und Gewohnheiten, wodurch sie hiesiger Seite am mehresten zweiffelhafft und furchtbar werden könnten, möglichster maaßen, aus dem Grunde zu vertilgen. Ihre vornehmsten hiesigen Orthes am mehresten schadende Neigungen und Gebräuche und Gewohnheiten bestehen aber in folgenden:

1.) Da sie unter sich keine gegenseitigen Verbindlichkeiten haben, in keinen Häusern und Dörffern in Gemeinschaften, sondern in denen Wüsteneyen einzeln und zerstreuet von einander leben, und beständig von einem Orthe zum andern wandern, dahero auch zu so einer Härte gelanget sind, daß ihnen weder Regen, noch Wind, noch strenge und unerträgliche Fröste, oder starke Schnee-Gestöber, so wenig beschwerlich fallen, daß sie, um ihre räuberische Streifereyen zu vollziehen eben dergleichen unbequeme und der Menschlichkeit unerträgliche und überaus unangenehme Witterungen, dazu ausersehen.

2.) Daß nach ihrer ungesitteten und viehischen Erziehung sie in gar keinem Mangel zu stecken glauben, wenn sie nur genugsames Vieh und //

Pferde, besonders aber viele der letzteren haben, als von deren Fleische und Milche sie auch nur leben und sich erhalten; Wannenhero sie auch in ihren

Streifereyen niemahls einigen Mangel der Nahrung, noch des mittelst einiges Hindernüß und Aufenthalt finden. Zur Vernichtung dieser ihrer heillosen Neigungen und Gewohnheiten nun, und um sie jederzeit in einer treuen Ergebenheit hiesigen Orthes zu erhalten, scheint das beste und kürzeste Mittel dieses zu seyn, daß man sie weichlich zu machen suche und zu einer beßern und bequemeren Lebens Art angewöhne, dagegen aber auch auf einer gantz unvermerkten Weise ihnen einigen Mangel und Abgang in dem jenigen zu ziehen, worinnen sie ihre größte Zufriedenheit und ihren gantzen Reichthum, das ist in der Menge von Vieh und Pferden, setzen. Denn je weniger sie derselben besitzen, um so weniger darff man auch von ihnen einige ausgelassene Verwegenheit noch Beunruhigung befürchten; Wannhero denn, und damit man in solchem einen desto beßern und schleunigern Erfolg gewärtigen könne, für unumgänglich und höchstnothwendig erachtet wird:

1.) daß man sie, die Kirgis-Kaisaken, sowie auch bis anhero auf denen Sibirischen Linien geschiehet, durch nichts beleidigen, sondern ihnen alle mögliche, gerechte und solche Arten der Gefälligkeiten erweise, welche Ihre Kayserlichen Majestät Cassa nicht den geringsten Nachtheil bringen mögen, nemlich //

1.) daß es ihnen ohnverwehret zugestanden werde, ohnfern der Gräntze, doch aber in ihrem eigenen Lande, ihre Wohnstellen aufzuschlagen, und ihre Heerden zu weiden, wiewohl unter dieser ausdrücklichen genauen Beobachtung, daß sie unter keinerley Vorwande die Gräntzen überschreiten, noch unser so innerhalb als über der Gräntze geschlagenes Heu durch ihre Heerden nicht verfüttern; Angesehen, das an verschiedenen Orthen auf der inneren Seite der Gräntzen an Wiesen habenden Mangels, das Heu hin und wieder außerhalb der Gräntze geschlagen werden muß. 2.) Daß alle von ihnen entweichende, durch das Recht der Gefangennehmung ihnen zugehörige Slaven von Calmuckischer und anderen Nations, außer nur keine Rußische Unterthanen, in denen Rußischen Gräntzen nicht mögen angenommen noch getauffet, sondern vielmehr angehalten und ihnen wieder ausgeliefert werden; desgleichen auch ihr über die Gräntze hierherwärts sich verlauffenes Vieh und Pferde.

2.) Daß für ihre vornehmsten Befehlshaber oder Ältesten in keiner grosen Entfernung von denen hiesigen Gräntz-Linien, durch die Zimmerleute der Gräntz-Troupen Wohnhäuser, und für ihr kleines Vieh, als Schaafe und Kälber, auch für ihre besten Pferde Ställe oder Scheunen erbauet; und sie desmittelst selbst zum Bauen angeführet und gewöhnet werden, ihre übrigen Mitt-Brüder auch, bey Wahrnehmung der gröseren Bequemlichkeit

und geruhigeren Lebens-Art dieser wenigen Ältesten, veranlaßet und ermuntert werden mögen, deren Beyspielen zu folgen, und selbigen nachzuahmen. Wobey uns auch dieses zum Vortheil gereichen würde, daß wir von allen Situations und Beschaffenheiten derer //

über die Gränze belegenen Länder und Gegenden, als einer unumgänglich nöthigen und sehr angelegenen Sache, eine behörige und richtige Kenntnuß werden erlangen, und zu beständiger Nachricht und Unterweisung von selbigen Charten und Plans verfertigen können.

3.) Daß nur fürs erste, und um sie selbst zum Heuschlagen anzugewöhnen, ihre Pferde und Vieh aber von der beschwerlichen Weise sich selbst im Winter das Futter im Felde zu suchen entwöhnet, und das mittelst weichlicher gemachet werden mögen, für ihre ohnfern der Gränze in Häusern wohnenden Ältesten, durch die hiesigen Gränz-Völker, gegen einer billigen Bezahlung, Heu möge geschlagen und aufgesetzt werden. Wenn nun die übrigen Kirgisen aus diesem Beyspiele bemerken und erkennen werden, daß einige ihrer Ältesten, in Häusern wohnend, einer vorzüglichen Bequemlichkeit genüßen, und ihr kleines Vieh und besten Pferde in Ställen stehend beßer wie gewöhnlich erhalten werden können, so stehet nicht zu zweifeln, daß sie durch solchen Beyspielen nicht gereizet werden sollten, auch für sich Häuser und Wohnungen, und für ihr Vieh und Pferde Ställe zu bauen, nicht weniger auch zum Gebrauche der letzteren auf den Winter sich mit geschlagenem Heue zu versehen. Da sie denn, in dem sie sich mit solchen Beschäftigungen einen Theil des Jahres abzugeben hätten, wenigstens in solchen Zeiten, keine schädliche Streifereyen zu unternehmen, würden veranlaßet werden. Daferno sie sich nun, wie nicht zu zweifeln, //

an ein beßeres Leben und mehrere Ruhe und Bequemlichkeit werden gewöhnet haben, so könnten sie auch desmittelst so weichlich gemachet und verzärtelt werden, daß sie im Winter und bey denen starken Frösten lieber zu Hause bleiben, und von ihren sonst gewöhnlichen räuberischen Streifereyen sich enthalten werden; so wie denn auch ihr Vieh und Pferde, nachdem sie von jung an in Ställen gehalten und mit fertigem Futter versehen worden, dergestalt entwöhnet und abgebracht werden dürfften, daß der gröseste Theil derselben aus Mangel des von jung an gehaltenen fertigen Futters, und dahero solchen wie bisher selbst zu suchen, nicht mehr gewöhnet wären, umkommen würde. Wodurch denn aber ihre Eigenthümer, die Kirgis-Kaisaken, in eben diesen Mangel sich versetzt sehen würden, welcher einzig und alleine vermögend ist, sie zur Ruhe und Standhaftigkeit zu bringen, ja sie gar nöthigen wird, den hiesigen Schutz und Beschirmung mit mehrerem Fleiß

und Eifer zu suchen, und in einer unwandelbaren Unterwürffigkeit zu verbleiben, um so mehr, als sie, nachdem sie sich zu einer beßerern und bequemerern Lebens-Art werden angewöhnet haben, alles was ihnen dazu beförderlich und nöthig seyn kann, von hier aus zu suchen und zu erhalten unumgänglich genöthiget sind. Wie denn endlich aus der Abnahme ihrer gegenwärtigen ungeheuren Menge von Pferde, hiesiger Seite auch noch der Nutzen erfolgen würde, daß die Chinesen weiterhin keine so gute Gelegenheit mehr haben würden, ihre einzuführende Reuterey ohne Schwürigkeit beritten zu machen.

Angaben zum Autor und zur Quelle

Verfasser dieses Vorschlages zur Befriedung der Kazachen war der baltendeutsche Adlige Hans Heinrich von Weymarn (russ. Ivan Ivanovič Vejmar), der, wie mehrere weitere Mitglieder dieser im 17. Jahrhundert aus Deutschland ins Baltikum eingewanderten Familie, eine (im 18. Jahrhundert für den baltendeutschen Adel noch nicht typische) glänzende Karriere im russischen Staatsdienst gemacht hat. 1718 auf der Insel Ösel geboren, erhielt er seine Ausbildung im Sankt Petersburger Landkadettenkorps. Nach erfolgreicher Beteiligung am Siebenjährigen Krieg wurde Weymarn zum Oberbefehlshaber der russischen Truppen in Sibirien ernannt. Dort wirkte er mit großem Engagement nicht nur im militärischen Bereich, sondern vor allem als Administrator und Aufklärer. Um 1769 wurde Hans von Weymarn Kaiserlicher Minister in Warschau und zugleich Oberbefehlshaber der dorthin entsandten russischen Truppen. Nach seiner Rückkehr war er erstes Mitglied im Kriegskollegium, bis er sich nach über vierzigjährigem Dienst als General en chef hochdekoriert auf sein livländisches Gut zurückzog, wo er 1793 starb.³¹

Hans von Weymarn war ein hochgebildeter Mann – er genoß die Reputation, der gebildetste unter den Generälen Katharinas II. zu sein. In

³¹ Angaben nach: *Deutsches Biographisches Archiv*. München 1982, Microfiche Edition, o.S.; *Gothaisches Genealogisches Taschenbuch der Fürstlichen Häuser (Hofkalender)*. Gotha 1942, S. 442; *Enciklopedičeskij slovar' Brokgauz-Efron*, t. 10. Sankt Peterburg 1892, S. 718. Nach Amburger war v. Weymarn 1757-58 Generalquartiermeister beim Generalstab und 1758-1762 Kommandeur der Truppen der Sibirischen Linie. Vgl. Amburger, *Geschichte*, 306, 406.

seinen letzten Lebensjahren verfaßte er mehrere deutschsprachige Werke über die Geschichte Livlands und des Siebenjährigen Krieges, die zum Teil auch veröffentlicht worden sind.³² Bis vor einigen Jahren nicht bekannt war dagegen, daß Weymarn sich auch in seiner Zeit in Sibirien wissenschaftlich-schriftstellerisch betätigt hatte. In den 1980er Jahren stieß Irina Viktorovna Erofeeva, Mitarbeiterin des Instituts für Geschichte, Ethnologie und Anthropologie der Akademie der Wissenschaften der Kazachischen SSR, im „Zentralen Staatlichen Archiv für alte Akten“ (CGADA) auf einen nicht im einzelnen inventarisierten Bestand mit deutschsprachigen Schriften Hans von Weymarns. Da die Kenntnis der deutschen Sprache wie auch der deutschen Kanzleischrift des 18. Jahrhunderts für eine Forscherin der Geschichte Kazachstans nicht eben nahe liegt, konnte auch sie ihren Fund zunächst nicht nutzen. Die genauere Durchsicht des Fonds ergab, daß er neben einer wissenschaftlichen Arbeit u.a. auch die Reflexions zur Befriedung der Kazachen enthielt.³³ Ihre Existenz war Historikern Kazachstans schon länger bekannt, doch nur in einer kurzen russischsprachigen Zusammenfassung des Textes, die der Gouverneur von Sibirien im November 1761 an die Geheime Kommission in Petersburg schickte.³⁴

Das russische Bild der kazachischen Nomaden

Der russische Blick auf seine südlichen, orientalischen Nachbarn und Untertanen, hier speziell die Kazachen, war geprägt durch die Wahrnehmung dreier Unterschiede: der Verschiedenheit des Glaubens, der

³² U.a. Hans von Weymarn, „Ueber den ersten Feldzug des russischen Kriegsheeres gegen die Preussen im Jahre 1757. Aus Archival Nachrichten, welche er auf erhaltenen Befehl der Kaiserlichen Conferenz zu St. Petersburg 1758 überreicht hat, ein merkwürdiger Beytrag zur Geschichte des 7-jährigen Krieges, nebst einem Plan der Bataille bey Großs-Jägerndorf“, in: *Neue Nordische Miscellaneen* VII und VIII, (1794), S. 1-226.

³³ In dem Fond befinden sich außerdem „Kurtzgefaßte allgemeine Bemerkungen über die gegenwärtigen Verfassungen des Königreich Sibirien“ S. 15-81 und „Gantz kurtzer Bericht von der Veranlassung meiner im Jahr 1756 nach Polen gehabten Mission“, S. 7-14.

³⁴ Publiziert in: *Kazachsko-russkie otnošenija v XVI-XVIII vekach*, No 246, S. 630-632. Nach den dortigen Angaben läßt sich Weymarns Originaltext auf den 22. September 1761 datieren. *Ibid.*, S. 630.

Zugehörigkeit zu verschiedenen Erdteilen und die Unterschiede in der Lebensweise. Die Kazachen als nicht christliche Asiaten mit nomadischer Lebensweise waren geradezu Antipoden der orthodoxen, europäischen und sesshaften Russen.

Die Gewichtung und Bewertung der einzelnen Faktoren veränderte sich im Laufe der Jahrhunderte. Der Glaubensunterschied scheint im behandelten Zeitraum sowohl grundsätzlich³⁵ als auch im speziellen Falle der Kazachen am wenigsten wichtig gewesen zu sein und wird im folgenden vernachlässigt. Für die russische Wahrnehmung asiatischer Nomaden war prägend, daß die Rus' jahrhundertlang durch asiatische Reiternomaden bedroht bzw. unterworfen worden war, bis ins 17. Jahrhundert wurden sie in Rußland daher zwar als bedrohlich, aber eben auch als ebenbürtig anerkannt.³⁶ Die Beurteilung Asiens änderte sich bereits unter Peter I. Die Öffnung Rußlands nach Westen unter seiner Herrschaft führte zu einem Gefühl der Europazugehörigkeit, zudem war das modernisierte, europäisierte Rußland nun den Reiternomaden überlegen – das alte Bedrohungsgefühl wich einem Überlegenheitsgefühl. Für das europaorientierte Rußland wurde das nicht mehr bedrohliche Asien zugleich unwichtig.³⁷

Die Öffnung nach Europa führte auch zur Verbreitung der Gedanken der Aufklärung im Russischen Reich: Rußland sah Asien durch europäische Augen. Damit änderte sich auch die Beurteilung der Nomaden.³⁸ Die negative Wahrnehmung von Nomaden hat eine lange Tradition, E. Kürsat-Ahlers hat sie bis vor unsere Zeitrechnung zurückverfolgt.³⁹ Sie zeigt, wie ausgehend vom China der Han-Dynastie, Nomadenvölker stereotyp mit Attributen wie: ungezügelt, Ausleben von Trieben und Begierden, ohne Gesetz und Sitte lebend und als Plünderer

³⁵ Siehe dazu: Nolte, „Verständnis“, 494 f., 502.

³⁶ Kappeler, *Vielvölkerreich*, 139.

³⁷ Riasanovsky, „Asia“, 8.

³⁸ Die unterschiedliche Behandlung von fremdstämmigen Sesshaften und Nomaden im russischen Staat wurde erstmals ganz deutlich bei der Einladung zur Gesetzgebenden Kommission 1766, Vertreter sesshafter Völker wurden, auch wenn sie anderen Glaubens waren, eingeladen, nomadisierende nicht, obwohl man über spezielle Gesetze für Nomaden beriet.

³⁹ Kürsat-Ahlers, „Staatenbildung“, 45.

beschrieben wurden. Als Europa im 18. Jahrhundert die Hirtenvölker wiederentdeckte, wurde dieses alte Bild übernommen. Weymarns Darstellung enthält in dieser Hinsicht ganz typische Elemente: Die Kazachen erscheinen bei ihm als „leichtsinnig, dem Raube, Streifereyen auch wilden und viehischen Lebens-Art sehr ergeben“, „ungesittet“, von „viehischer Erziehung“ und mit „heillosen Neigungen“ versehen.

Mit der europäischen Aufklärung fand dann der Gedanke Verbreitung, daß die Menschheit sich entlang eines bestimmten Entwicklungsweges bewege, der sich vom Jäger und Sammler über den Nomaden hin zum seßhaften Ackerbauern höher entwickle. Damit war das Nomadentum nicht mehr nur negativ besetzt, sondern auch als zurückgeblieben abgewertet. Die Kazachen standen nun auf einem niedrigeren Entwicklungsniveau als die wesentlich höher entwickelten Russen, deren Aufgabe es sein sollte, den Kazachen auch zum Erreichen einer höheren Kulturstufe zu verhelfen – mit dem angenehmen Nebeneffekt, daß dies den russischen Einfluß erhöhen und die Kontrolle erleichtern würde.⁴⁰ Damit war die russische Wahrnehmung der kazachischen Nomaden um ein wesentliches, bis heute fortwirkendes Moment erweitert worden: Die Steppenbewohner repräsentierten nicht mehr nur Unordnung und Chaos, sondern sie wurden nun auch als tieferstehend, als Wilde, als moralisch minderwertig und destruktiv⁴¹ angesehen.

Es hatte anfangs in Petersburg nicht an radikalen Lösungsvorschlägen des Kazachenproblems gefehlt. So wurde darüber nachgedacht, die Kazachen gewaltsam tief in die Steppe zu vertreiben und vor den Linien einen menschenleeren Streifen zu schaffen.⁴² Die örtlichen Gouverneure

⁴⁰ Das deutlichste Beispiel dieser Vorstellungen ist das bereits erwähnte Speranskij-Statut, dessen ausdrückliches Ziel es war, die als zivilisatorisch rückständig angesehenen Völker des Russischen Reiches nach einem Stufenschema ohne militärischen oder juristischen Zwang weiterzuentwickeln. Die als auf unterster zivilisatorischer Ebene stehend betrachteten Jäger- und Sammlerkulturen Sibiriens erhielten die wenigsten Rechte und Pflichten, ihnen folgten die Nomaden mit einer etwas besseren Rechtsstellung, aber ohne vollwertige Bürger des Russischen Reiches zu sein. Die seßhaften Fremdstämmigen waren schon fast vollwertige Staatsbürger, allerdings wurden ihre Eliten nicht mehr, wie im 16. Jahrhundert die Tataren, in den russischen Erbadel kooptiert.

⁴¹ Kappeler, *Vielvölkerreich*, 139.

⁴² Yaroshevski, „Imperial Strategy“, 221-222.

lehnten diese Radikallösung wegen vielerlei Sicherheitsbedenken mit Erfolg ab und entwickelten ihrerseits Vorschläge zur Befriedung der Kazachen, die ganz unter dem Einfluß der europäischen Aufklärung standen. Statt gewalttätiger Befriedung schlugen sie die allmähliche Gewöhnung an die Zivilisation vor. Sie wollten Schritt für Schritt den „Nationalcharakter“ der Kazachen, ihre Sitten, Traditionen und Gebräuche verändern.⁴³ Ihre Schriften kreisten um die Frage, welchen Ansatzpunkt man für die Umerziehung wählen sollte. Als Beispiele seien hier die Vorschläge des baškirischen Übersetzers in russischen Diensten Tevkelev und des Mitgliedes der Orenburgischen Kommission Petr Ryčkov genannt, die glaubten, als Ansatzpunkt für russische Maßnahmen entdeckt zu haben: 1. einen Hang der Kazachen zum Luxus, 2. ihre völlige Identifizierung mit ihrem Stamm, 3. die Unfähigkeit der Führer, den absoluten Gehorsam jedes einzelnen Mitgliedes zu erreichen. Entsprechend schlugen sie vor, den Kazachen den Handel näherzubringen und ihr Interesse an weiterem westlichen Luxus zu wecken. Aus der zweiten Beobachtung schlossen sie, daß ein Gefühl für Loyalität bei den Kazachen grundsätzlich vorhanden sei, man müsse es nur auf Rußland umlenken und aus der dritten Beobachtung, daß man gezielt versuchen solle, einzelne Kazachenführer auf seine Seite zu ziehen.⁴⁴ Grundsätzlich wollte man sich dabei auf die kazachische Oberschicht beschränken und erwartete, daß deren Vorbild auf die breite Bevölkerung wirken werde.

Weymarns durch den Gouverneur von Sibirien nach Petersburg übermittelten Vorschläge spielten im Prozeß der Umorientierung der russischen Politik gegenüber der Kazachen offenbar eine wichtige Rolle. Nach Beratung des Schreibens aus Sibirien beauftragte das Kollegium für Auswärtige Angelegenheiten den Gouverneur am 21. März 1762, den bisherigen harten Kurs gegenüber den Kazachen abzubrechen und sie mit friedlichen Mitteln zu behandeln, insbesondere den Bau von Häusern für die Oberschicht zu verfolgen. Mit der Verwirklichung dieser Aufgabe wurde Weymarn selbst beauftragt.⁴⁵

⁴³ Kappeler, *Vielvölkerreich*, 140.

⁴⁴ Yaroshewski, „Imperial Strategy“, 223.

⁴⁵ Basin, „Politika Rossii“, 45.

Wie seine Zeitgenossen Tevkelev und Ryckov hält auch Weymarn eine Besserung der Kazachen mit friedlichen Mitteln grundsätzlich für möglich, dies ist der Grundgedanke seiner Schrift. Weymarn sieht sie in der Verlockung zum leichteren Leben, das dann zur Verweichlichung führe – was bei ihm aber nicht identisch mit dem obenerwähnten „Luxus“ ist. Sein Denken ist ganz eindeutig militärisch geprägt, man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sein Vorschlag zur Verweichlichung nicht nur auf aufklärerischem Denken, sondern vor allem auf der Erfahrung, daß die Russen den Kazachen militärisch nicht beikommen können, beruht. Kazachische Angriffe „beunruhigen und abmatten“ die Russen so sehr, daß sie „gänzlich entkräftet“ werden und durch die Kälte so leiden, daß sie für den weiteren Dienst „gänzlich untüchtig gemachet werden“. Weymarn hat erkannt, daß die Kazachen kein kriegerisches Volk sind. Trotz seiner abwertenden Worte ist aber, darin unterscheidet sich seine Darstellung von anderen seiner Zeit, ein gewisser Respekt für ihre Abhärtung gegenüber den Unbilden der Natur⁴⁶ („... dahero auch zu so einer Härte gelangt sind, daß ihnen weder Regen, noch Wind, noch strenge und unerträgliche Fröste, oder starke Schnee-Gestöber, so wenig beschwerlich fallen,...“), ihre reiterlichen Fähigkeiten („...große Anzahl wohlberittener und mit der größten Geschwindigkeit... sich bewegender...“) und ihre Genügsamkeit („wenig zu ihrem Unterhalt bedürffender“) unverkennbar. Grundsätzlich entspricht sein Vorschlag dem anderer mit dem Thema befaßter Zeitgenossen, allerdings will Weymarn die Kazachen nicht zur Lösung der ökonomischen Probleme, sondern eben aus militärischen Erwägungen – zur Schwächung der Kräfte – mit Ställen und Häusern versehen. Von nicht sehr viel Weitblick, wenn nicht Schlimmerem, zeugt sein Vorschlag, den Kazachen ihre Lebensgrundlage, ihr Vieh zu nehmen: „Denn je weniger sie derselben besitzen, um so weniger darff man auch von ihnen einige ausgelassene Verwegenheit noch Beunruhigung befürchten;...“

⁴⁶ Im Norden Kazachstans herrscht ein streng kontinentales Klima, die Durchschnittstemperatur des Monats Januar wird heute mit -18° C angegeben, es kommt aber zu Temperaturspitzen von -45° C, in ihrer Wirkung verstärkt noch durch die für die Region typischen Stürme. Vgl. *Bol'shaja Sovetskaja Enciklopedija*, 3. Auflage, t. 11. Moskva 1973, S. 147.

Getreu dem russischen Konzept der Zusammenarbeit mit den fremden Eliten setzte auch Weymarn auf die Sultane und Khane. Wie alle seine Zeitgenossen erkennt er allerdings nicht die außerordentlich komplizierte Herrschafts- und Gesellschaftsstruktur der Kazachen.⁴⁷ Für ihn haben sie keine „nur mittelmäßige gute Ordnungen“, „keine Subordination gegen (ihre) Oberen“ und „unter sich keine gegenseitigen Verbindlichkeiten“. Man wird vermuten dürfen, daß dies nicht nur auf der beginnenden Auflösung der kazachischen Ordnung, sondern vor allem auf dem alten Vorurteil gegenüber den der Ordnung entbehrenden Nomaden und der Inkompatibilität ihrer Ordnung mit der russischen beruht.

Auch in der Bewertung der Bedeutung der Kazachen für Rußland zeigt Weymarn sich als Militär. Die Kazachen als solche bringen dem Russischen Reich „gar keinen Nutzen“, aus geopolitischen Überlegungen muß man sie sich aber gewogen halten, denn wenn ihre, ihm wohlbekannten Kontakte zu China zu einer Vereinigung führen sollten, wäre das für Rußland um so gefährlicher und teurer. Entsprechend plädiert er dafür, gut und gerecht, ohne sie zu beleidigen, mit den Kazachen umzugehen.

Der aufklärerische Ansatz der Umerziehung setzte eine sehr genaue Kenntnis der Ethnographie, der Machtverhältnisse und der Wirtschaft der Kazachen voraus. Hier bestand zur Zeit Weymarns noch ein großer Mangel. Es ist bezeichnend, daß die örtlichen Beamten nicht nur detailliertere Vorschläge als Petersburg machen konnten, sondern daß man diesen dort auch folgte.

Bis zur Unterstellung unter russische Oberhoheit waren den Russen nur vereinzelte, zufällige Nachrichten über die Vorgänge bei den Kazachen bekanntgeworden, beispielsweise von den wenigen Kaufleuten, die die Steppe durchzogen, und den an der Grenze stationierten russischen Soldaten und Beamten.⁴⁸ Erst beginnend mit dem Gesandten der Zarin Anna Ivanovna, der 1730 die Zustimmung zur Unterstellung unter russische Oberherrschaft zum Khan der Kleinen Horde brachte, begann man sich um systematischere Kenntnisse über die Kazachen zu bemühen. Auch zu den Aufgaben der berühmten Orenburgischen Expedition (gegr.

⁴⁷ *Istorija Kazachstana*, 191.

⁴⁸ Die Darstellung folgt, soweit nicht anders angegeben: Masanov, *Očerki*.

1734, 1737 umbenannt in Orenburgische Kommission), zu der auch Kartographen, Ingenieure und Wissenschaftler gehörten, zählte es, Informationen über die Kazachen zu beschaffen. Ihre Mitglieder sammelten große Mengen von Material, insbesondere über das ökonomische Potential der Region, bemühten sich aber auch um die kartographische Erfassung der Kazachensteppe und versuchten, die Geschichte der Kazachen zu erforschen. Ihre Ergebnisse wurden nicht nur den zarischen Beamten in Petersburg, sondern zum Teil auch der gelehrten Öffentlichkeit bekannt gemacht.⁴⁹ Auch die bekannteste Arbeit der Weymarn-Zeit über die Steppe und die in ihr lebenden Kazachen, die 1763 erschienene „Orenburgische Topographie“, stammt von einem Mitglied der Orenburgischen Kommission. Ihr Verfasser, Petr Ryčkov, interessierte sich zwar vor allem für die wirtschaftliche Erschließung des Gouvernements Orenburg, er sammelte aber auch vor Ort Informationen über die Kazachen und machte kleinere Expeditionen in die Steppe, außerdem hatte er natürlich Zugang zu den Akten.⁵⁰ Es läßt sich nicht rekonstruieren, ob Weymarn Ryčkovs Arbeiten bereits kannte, als er seine „Vorschläge“ verfaßte, oder ob sie sich in Sibirien begegnet sind. Beide sind sich aber in ihrem Wissen und Urteil über die Kazachen sehr nah. So schreibt auch Ryčkov von der den Kazachen eigenen „Neigung zu Krieg und Raub“,⁵¹ und über die „Lotterei und Kraftlosigkeit“ ihrer Führer sowie die „Unstetigkeit“ des Volkes.⁵²

Obwohl also in den fünfziger und sechziger Jahren vielerlei Informationen über die Kazachen nach Petersburg gelangten, kann man davon ausgehen, daß vor Ort an der Grenze, wo alle Berichte von

⁴⁹ Die Ergebnisse V.N. Tatiščevs gingen ein in sein: *Vvedenie k istoričeskomu i geografičeskomu opisaniju Velikorossijskoj imperii* (1744-45) und in mehrere Artikel im *Rossijskij istoričeskij, geografičeskij i političeskij leksikon*, (1745), bekannt geworden ist auch: G.F. Miller, *Opisanie Sibirskogo Carstva*, Sankt Peterburg 1750.

⁵⁰ Rytschkow, *Orenburgische Topographie*, 18.

⁵¹ *Ibid.*, 71.

⁵² *Ibid.*, 72. Diesen ersten Informationsreisenden folgten noch wenige, vor allem Pallas und Georgi, dann erlahmte das Interesse, bis im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts mit N.I. Potanin und dann vor allem mit der Beschreibung der Kazachen durch den als „Herodot des kazachischen Volkes“ bezeichneten A.I. Levšin umfassendere, wissenschaftliche und in ihren Urteilen zurückhaltendere Werke erschienen. Vgl. Levšin, *Opisanie*.

Reisenden gesammelt und gezielt Erkundungstrupps in die Steppe entsandt wurden, der Informationsstand wesentlich besser war, als in der Hauptstadt. Weymarn, der sich mehrere Jahre an den Linien aufhielt und auch selbst in die Steppe fuhr, hatte also eine gute Ausgangsbasis für seine Urteilsfindung und Argumentation. Und so ist sein „Vorschlag“ für seine Zeit auch außergewöhnlich kenntnisreich, er ist in seinen Grundsätzen geprägt durch das Gedankengut der Aufklärung, die konkreten Vorschläge beruhen aber völlig auf Weymarns militärischem Hintergrund. Insofern unterscheidet sich sein Vorschlag auch von anderen bekannten Beurteilungen der Kazachen.

Mittel und Wege zur „Zivilisierung“ der Kazachen haben sich in den folgenden Jahrhunderten verändert, das Wissen über ihre Geschichte und Ethnologie hat stark zugenommen, doch die schon damals geprägten Urteile haben in ähnlicher Form bis heute überlebt. Nach der russischen Eroberung ganz Mittelasiens blieb bei den Russen das Gefühl der Überlegenheit erhalten, der Gedanke friedlicher Umerziehung ging allerdings zum Nachteil der Kazachen verloren. So formulierte der russische Außenminister A.M. Gorčakov 1864 beispielhaft: „Die Situation Rußlands in Zentralasien ist die aller zivilisierter Staaten, welche sich in Kontakt mit nomadisierenden, halbwildem Völkern ohne feste Organisation befinden. Die Sicherheit der Grenzen und des Handels verlangt in solchem Falle, daß der zivilisierte Staat ein gewisses Übergewicht über seine Nachbarn ausübe. Zunächst sind ihre Einfälle und Plünderungen zurückzuweisen. Um denselben ein Ende zu machen, ist man genötigt, die Grenzbevölkerung zu einer mehr oder minder direkten Unterwerfung zu zwingen. Ist dies Resultat erreicht, so nehmen die Grenzbewohner ruhigere und seßhaftere Gewohnheiten an, ...“⁵³

Der russische Blickwinkel hat sich auch bis nach Deutschland fortgesetzt. Noch in den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts schrieb Otto Hoetzsch, daß Rußland Zentralasien die „höhere Gesittung“ gab und „... wozu es aus eigener Kraft nicht fähig war: die Ruhe und Ordnung des Lebens.“⁵⁴ Aber auch im heutigen Zentralasien und Kazachstan wirken die alten Stereotypen fort. Umfragen unter Bürgern russischer Nationalität in

⁵³ Zitiert nach Hoetzsch, *Russland*, 27; kursiv B.E.

⁵⁴ *Ibid.*, 125.

der heutigen unabhängigen Republik Kazachstan zeigen, daß diese sich als kulturell höherstehend als die rückständigen Kazachen sehen.⁵⁵ Negative Erscheinungen des heutigen Lebens werden im Gespräch von Russen häufig damit erklärt, daß man nun von asiatischen Nomaden regiert werde. Es steht zu hoffen, daß sich die nationalitätenpolitische Situation in Kazachstan weiter entspannt und ein moderner, wertfreier Umgang mit dem Nomadismus seine Politisierung ablöst.

Literaturverzeichnis

CAS	Central Asian Survey
JGOE	Jahrbücher für Geschichte Osteuropas
SEER	Slavonic and East European Review

Amburger, Erik: *Geschichte der Behördenorganisation Rußlands von Peter dem Großen bis 1917*, Leiden 1966.

Apollova, N. G.: *Ekonomičeskie i političeskie svjazi Kazachstana s Rossiej v XVIII- načale XIX v.*, Moskva 1960.

Basin, V. Ja.: „O russko-kazachskich diplomatičeskich otnošenijach v načale XVIII veka“, in: *Izvestija Akademii nauk Kazachskoj SSR. Serija obščestvennych nauk*, 1965/5, S. 39-51.

Basin, V. Ja.: „Politika Rossii v mladšem i srednem žuzach v konce 50-ch i v 60-ch godach XVIII veka“, in: *Izvestija Akademii Nauk Kazachskoj SSR. Serija obščestvennych nauk*, 1968/3, S. 38-54.

Bodger, Alan: „Abulkhair, Khan of the Kazakh Little Horde, and his Oath of Allegiance to Russia of October 1731“. in: *SEER* 58 (1980) 1, S. 40-57.

Deržavin, G.R.: „Felicija“, in: *Id.*, *Stichotvorenija*, Moskva 1947.

Deutsches Biographisches Archiv. München 1982, Microfiche Edition.

Enciklopedičeskij slovar' Brokgauz-Efron, t. 10. Sankt Peterburg 1892.

Erofeeva, I. V.: „Russko-džungarskie otnošenija v 40-ch gg. XVIII v. i Kazachstan (posol'stvo Millera)“ in: *Iz istorii meždunarodnych*

⁵⁵ Halbach, „Weltpolitik“, 49.

- otnošenij v Central'noj Azii. (Srednie veka i Novoe vremena)*, Alma-Ata 1990, S. 43-76.
- Gothaisches Genealogisches Taschenbuch der Fürstlichen Häuser (Hofkalender)*. Gotha 1942.
- Gurevič, B. P.: *Meždunarodnye otnošenija v Central'noj Azii v XVII-pervoj polovine XIX v.*,²Moskva 1983, S. 169-180.
- Halbach, Uwe: „Weltpolitik und Eigenentwicklung in Zentralasien“, in: *Außenpolitik* 1992/4, S. 381-391.
- Hayit, Baymirza: „Some Reflections on the Subject of Annexation of Turkestani Kazakhstan by Russia“, in: *CAS* 3 (1984) 4, S. 61-75.
- Hoetzsch, Otto: *Russland in Asien. Geschichte einer Expansion*. Stuttgart 1966.
- Istorija Kazachstana s drevnejšich vremen' do našich dnei. Očerki*, Red.koll. Akišev, A. K. / Asylbekov, M. Ch. / Bajbakov, K. M. / Kasymbaev, Z. K. / Kozybaev, M. K. / Mansurov, T. A. / Nurpeisov, K. N. / Piščulina, K. A. / Romanov, Ju. I.. Almaty 1993.
- Kappeler, Andreas: *Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall*. München 1992.
- Kazachsko-russkie otnošenija v XVI-XVIII vekach. Sbornik dokumentov in materialov*, Alma-Ata 1961.
- Kljaštornyj, S. G. / Sultanov, T. I.: *Kazachstan. Letopis' trech tysjačeltij*. Alma-Ata 1992.
- Kürsat-Ahlers, Elcin: *Zur frühen Staatenbildung von Steppenvölkern. Über die Sozio- und Psychogenese der eurasischen Nomadenreiche am Beispiel der Hsiung-Nu und Göktürken mit einem Exkurs über die Skythen*. (Sozialwissenschaftliche Schriften 28) Berlin 1994.
- Lemercier-Quelquejay, Chantal: „Die Kasachen und Kirgisen“, in: *Fischer Weltgeschichte* Bd. 16: Zentralasien, Hrsg. Gavin Hambly, S. 152-161.
- Levšin, A. I.: *Opisanie kirgiz-kazač'ich , ili kirgiz-kajsackich, ord i stepej*. (Sankt Peterburg 1832) Almaty 1996.
- Masanov, E. A.: *Očerki istorii etnografičeskogo izučeniija kazachskogo naroda v SSSR*. Alma-Ata 1956.
- Nolte, Hans-Heinrich: „Verständnis und Bedeutung der religiösen Toleranz im Russland 1660-1725“, in: *JGOE* 17 (1969), S. 494-530.
- Olcott, Martha Brill: *The Kazakhs*.²Stanford 1995.

- Raëff, Marc: „Staatsdienst, Außenpolitik, Ideologien. Die Rolle der Institutionen in der geistigen Entwicklung des russischen Adels im 18. Jahrhundert“, in: *JGOE* 7 (1959), S.147-181.
- Riasanovsky, Nicholas V.: „Asia Through Russian Eyes“, in: *Russia and Asia. Essays on the Influence of Russia on the Asian Peoples*, ed. Wayne S.Vucinich, Stanford 1972, S. 3-29.
- Rytschkow, Pjotr: *Orenburgische Topographie oder ausführliche Beschreibung des Gouvernements Orenburg aus dem Jahre 1762*, Leipzig, Weimar 1983.
- Yaroshevski, Dov B.: “Imperial Strategy in the Kirghiz Steppe in the Eighteenth Century”, in: *JGOE* 39 (1991) 2, S. 221-224.



Nischenökonomie und Mobilität in einer Megastadt

Udo Mischek

Die Ethnologin Aparna Rao lieferte mit ihrem Werk „The Other Nomads“ eine sinnvolle Einteilung verschiedener Mobilitätsformen. Hierbei fanden nicht nur die in der geographischen und ethnologischen Literatur ausführlich diskutierten Pastoralnomaden Beachtung, sondern auch Grenzfälle, die sich einer eindeutigen Zuordnung und Kategorisierung in „nomadisch“ auf der einen Seite und „sesshaft“ auf der anderen Seite entzogen. Die im Folgenden vorgestellten Beispiele behandeln keinen Pastoralnomadismus, der durch Tierhaltung definiert ist, sondern den Dienstleistungsnomadismus, der zwar in einigen Bereichen Übereinstimmungen mit der traditionellen Nomadendefinition aufweist, aber eben keine Tiere als Subsistenzgrundlage benötigt.¹

Bevor jedoch auf die Istanbuler Verhältnisse eingegangen wird, soll eine Begriffsanalyse klären, in welcher Weise ich die Worte Nomadismus, Nomaden und Sesshafte, Peripatetiker, Dienstleistungsnomaden und Zigeuner verwende.²

Definitionen

Die mobile Lebensweise und die zyklische Wanderung der jeweiligen Gruppen sind die Eigenschaften, die Pastoral- als auch Dienstleistungsnomaden gemeinsam haben. Darüber hinaus ist ein beide Spielarten des

¹ Rao, *The Other Nomads*. Die umfassendste Bibliographie zu diesem Thema ist noch immer : Scholz (Hrsg.), *Nomadismus: Bibliographie*. Hingewiesen sei auch auf eine der zahlreichen Internetbibliographien: <http://www.historical.bham.ac.uk/rhoadsmurphey/extra%20nomads.doc>.

² Der Name Peripatetiker darf nicht mit der Bezeichnung für eine der griechischen Philosophenschulen verwechselt werden, die auf Aristoteles zurückgeht. Aristoteles soll im Auf- und Abgehen gelehrt haben, war also auch mobiler Dienstleister.

Nomadismus verbindendes Charakteristikum das familien- oder stammesweise Wandern.³

Hervorgehoben werden soll die Rolle, die das Miteinander von mobilen und sesshaften Bevölkerungsteilen in unterschiedlichen Gesellschaften spielt. Die sesshafte Bevölkerung tritt als Tauschpartner oder Abnehmer von Waren und Diensten der Peripatetiker auf. Dieser Umstand verdeutlicht die enge Verbindung, die beide Bevölkerungsteile eingehen.⁴ Insbesondere die Interaktion zwischen Sesshaften und Nomaden ist eine der Komponenten, die von anderen Nomadismusdefinitionen nicht weiter verfolgt wird, aber ein notwendiger Baustein zum Verständnis nomadischer Lebensweise ist, egal ob es sich um Dienstleistungs- oder Pastoralnomadismus handelt.⁵

Ebenso gilt einigen Definitionen als ein unerlässliches Kriterium des Nomadismus die Tierhaltung und die damit verbundene Nahrungsmittelproduktion, so dass nach dieser „konservativen“ Lesart Dienstleistungsnomaden mit Nomadismus nichts zu tun haben. In Deutschland hat insbesondere der Geograph Fred Scholz diese Definition von Nomadismus befürwortet und den Aspekt der Viehhaltung immer wieder als das entscheidende Kriterium in den Mittelpunkt seiner Nomadismustheorien gestellt.⁶ Pastoralnomaden sind im Gegensatz zu Dienstleistungsnomaden Nahrungsproduzenten, die auf natürliche Ressourcen wie Weide und Vieh angewiesen sind. Die Viehhaltung ist das determinierende Element, das Auswirkungen auf die Lebensweise und die soziale Organisationsform der Gruppen hat. Abstrahiert man jedoch die von Scholz vorgeschlagenen Kriterien, so ergeben sich ähnliche Einteilungen, wie sie oben dargestellt wurden. Eine Relativierung der exponierten Stellung, die Scholz der Tierhaltung zuweist, erleichtert die Annäherung beider Nomadismuskonzeptionen.⁷ Auch wenn der Dienstleistungsnomadismus nicht im

³ Barth, „Introduction“, VIII.

⁴ Streck, „Systematisierungsansätze“, 6.

⁵ Leder, „Nomaden und nomadische Lebensformen“, 12.

⁶ Scholz, „Nomadismus ist tot“. *Id.*, *Nomadismus*, 29.

⁷ Scholz führt an, dass die Tierhaltung verschiedene Konsequenzen nach sich zieht wie beispielsweise die Mobilität der Gruppen, die Veredlung von sowie den Zugang zu Rohstoffen. So schreibt er etwa, dass durch das Tier „– erstens die räumliche Mobilität, Wesenseigenschaft allen Nomadismus“ gewährleistet werde und fährt fort:

Fokus von Scholz' Interessen stand, hat er diesen doch nie gänzlich ausgeklammert, und die jüngere Forschergeneration hat das Thema aufgegriffen und weiterentwickelt, auch in der Geographie. Nomadismus wird jetzt als eine Spielart der räumlichen Mobilität verstanden, und Dienstleistungsnomadismus wird in diesen Theorien berücksichtigt. In den neueren Ansätzen steht die „räumliche Mobilität“ als „eine Strategie der menschlichen Existenzsicherung“ im Vordergrund. So lassen sich auch weitere Formen des mobilen Wirtschaftens und Lebens erfassen, die bislang unter dem „konservativen“ Blick nicht genügend Beachtung fanden. Hierher gehören die Dienstleistungsnomaden.⁸

Abgrenzung zwischen Dienstleistungs- und Pastoralnomaden

Dienstleistungsnomaden brauchen die soziale Umwelt, um ihr Betätigungsrepertoire zu entfalten. Auch wenn auf gleiche bzw. ähnliche Strategien wie im Pastoralnomadismus zurückgegriffen wird, sind Peripatetiker in ihren ökonomischen Aktivitäten direkt von der Mehrheitsgesellschaft abhängig. So können beide, Dienstleistungs- als auch Pastoralnomaden, die vorhandenen natürlichen Ressourcen nutzen.

Einige Dienstleister sind in ihren Tätigkeiten manchmal direkt auf die Erträge aus der natürlichen Umgebung angewiesen. Der Verkauf von Waldfrüchten und Pilzen ist eine Erwerbsmöglichkeit, die in einer Roma-siedlung in einem der Vororte von Istanbul der Sicherung des Lebens-

„Dadurch nur können räumlich gestreute und zeitlich verschieden angebotene Futter- und Wasserreserven genutzt, Überweidung und Ressourcenerstörung vermieden, außerpastorale Einkommensquellen erschlossen sowie externem politischen Druck oder militärischer Bedrohung entweichen, solche aber auch selbst verursacht werden.“ Scholz, *Nomadismus*, 30. Die hier angeführten Strategien müssen aber nicht zwangsläufig auf Tierhaltung zurückgeführt werden.

⁸ Scholz, *Nomadismus*, 210 ff. insb. 241. In diesem Zusammenhang sei auf die Festschrift für Fred Scholz verwiesen, in dem diese Sichtweise detaillierter vorgestellt wird. Vgl. Janzen, *Räumliche Mobilität*, 5. Exemplarisch wird in einem Beitrag über die Nawar – syrischen Dienstleistungsnomaden – gezeigt, dass auch diesem Mobilitätskonzept Bedeutung zukommt. Escher/Meyer, „Wir waren wie Nomaden...“. Auch die Zeitschrift „Nomadic Peoples“ sieht sich diesem Ansatz verpflichtet und behandelt neben Pastoralnomaden eben auch Dienstleistungsnomaden oder Seenomaden, die mit dem herkömmlichen Raster nicht erfasst wurden.

unterhaltenes in den Herbstmonaten dient. Grundlegender Unterschied zum Pastoralnomadismus ist in diesem Fall, dass hier zwar auch der natürliche Bestand der Umwelt genutzt wird, dies aber direkt geschieht und nicht über den Umweg Tier. Selbst die Unterscheidung zwischen „aneignender und produzierender“ mobiler Lebensweise garantiert keineswegs eine eindeutige Klärung des Sachverhalts. Es gibt Gruppen, die auch diese Grenze unsicher machen. So ist etwa die rumänische Zigeunergruppe der Rudari direkt auf natürliche Ressourcen angewiesen und veredelt diese: die Rudari leben von der Holzarbeit. Sie fällen Bäume, aus denen Gebrauchsgüter hergestellt werden, die die Rudari selbst weiter vermarkten.

Ein vergleichbares Beispiel geben die türkischen Tahtacı. Sie sind als Waldarbeiter tätig und müssen ebenso wie Pastoralnomaden direkt auf die natürliche Umwelt zurückgreifen. Ihre Hauptbeschäftigung besteht im Fällen und Zersägen von Bäumen. Dies wird allerdings nur als Auftragsarbeit durchgeführt und es wird dabei, dies gilt es hervorzuheben, keine Nahrung produziert.⁹

Einzig und allein die Trennung in Nahrung produzierende Nomaden und solche, die keine Nahrung herstellen, gewährleistet eine einigermaßen saubere Einteilung nach Dienstleistungs- und Pastoralnomaden, auch wenn diese Konstruktion idealtypische Züge trägt und sich Fälle denken lassen, die die Aussagekraft dieser Definition aushöhlen.¹⁰

Dienstleistungsnomadismus und Peripatetiker

Auch der Begriff Peripatetiker, der von anderen Ethnologen als Äquivalent für Dienstleistungsnomadismus vorgeschlagen wird, ist an das Definitionskriterium Mobilität gebunden. Für Rao ist der Begriff Peripatetiker

⁹ Kehl-Bodrogi, „Die Tahtacı“.

¹⁰ Rao, *The Other Nomads*, 2. Ibid., 6. Obwohl sich auch hier hypothetische Fälle von Grenzübertretern konstruieren lassen. Erfüllen herumziehende Imkerfamilien die Nomadendefinition, oder müssen sie Aparna Raos Kategorie der „other Nomads“ zugeschlagen werden? Ausgeklammert bleiben in dieser Betrachtung auch Wildbeuter, die sowohl nomadisieren als auch primäre Nahrungsproduzenten sind. Ebenso werden auch andere Formen der Mobilität, wie Arbeitsmigration, nicht unter Nomadismus subsumiert, wohl aber berücksichtigt, wenn im konkreten empirischen Beispiel dieser Aspekt eine Rolle spielt. Er kann ein Hinweis auf ein „erhöhtes Mobilitätspotential“ in einer Bevölkerungsgruppe sein.

in zweifacher Weise definiert. Zum einen spielen die räumliche Mobilität und das Anbieten von Dienstleistungen eine Rolle, zum anderen ist die Endogamie, d. h. das Gebot zur Heirat innerhalb der Gruppe, ein wichtiges Einteilungsmerkmal. Ist im ersten Fall die Definitionsebene die Außenbeziehung, so verweist der zweite Punkt auf die emische Perspektive und gibt die Innensicht der Gruppen wieder.¹¹

Im Gegensatz zu Rao verwendet der Ethnologe Robert Hayden den Begriff „*service nomadism*“, um im indischen Kontext die zahlreichen Kasten zu beschreiben, die lediglich bestimmte Dienste anbieten. Er erweiterte später seine Definition auf Gruppen, die bestimmte Güter und Dienste zur Verfügung stellen. Ergänzt durch den Hinweis, dass diese Aktivitäten nicht allein auf ökonomische Ursachen zurückgeführt werden können, sondern bestimmte soziale Vorstellungen widerspiegeln, die im indischen Kastenwesen wurzeln, nähert er sich der von Rao vorgeschlagenen Definition an.¹²

Im Kontext meiner Forschungen kommt dem von Leder und Streck erwähnten Kriterium der Wechselwirkung eine besondere Bedeutung zu, ansonsten orientiert sich meine Verwendung des Begriffes Dienstleistungsnomade an den von Rao vorgeschlagenen Kriterien und ich verwende Peripatetiker und Dienstleistungsnomade synonym.

Gemeinsam ist allen Gruppen von Peripatetikern, dass es sich um politisch schwache, marginalisierte Gruppen handelt, die oft sozial verachtete Tätigkeiten in der jeweiligen Gesellschaft übernehmen. Hinzu kommt ein soziales Absetzen durch eine eigene Sprache oder das Verwenden einer Geheimsprache oder eines Sonderlexikons, unterschiedliche religiöse Praktiken sowie das Beachten von Reinheitsvorschriften, die für die Mehrheitsgesellschaft keine Rolle spielen.¹³

¹¹ Rao, *The Other Nomads*, 3.

¹² Hayden, „Conflicts and Relations of Power“. Als wichtigstes Merkmal nennt Hayden die Kastenendogamie.

¹³ Rao, *The Other Nomads*, 9. Ibid., 20.

Zigeuner und Roma

Der Terminus Zigeuner ist ein Sammelbegriff, den die Mehrheitsgesellschaft bestimmten Randgruppen zugewiesen hat, ohne weiter zu differenzieren. So können diese Gruppen sowohl mobil als auch sesshaft sein. Dies trifft auf die west- und südosteuropäischen und ebenso auf die türkischen Verhältnisse zu. Das türkische Äquivalent für das deutsche Wort Zigeuner ist *çingene*, im Plural *çingeneler* und wird ab und an auch von den so Bezeichneten selbst verwendet. Meistens aber wird der Familien- oder Gruppenname als Eigenbezeichnung genutzt, der oftmals mit den von diesen Gruppen ausgeübten Tätigkeiten identisch ist. Viele, aber nicht alle, sprechen Romani und nennen sich *roman* bzw. *romanlar*. Die Begriffe Zigeuner und *çingene* werden als geschichtlich gewachsene Begriffe weiterverwendet, allerdings ohne damit eine negative Wertung der so Bezeichneten zu verbinden. Im konkreten Fall werden die Eigenbezeichnungen benutzt.

Roma sind diejenigen Gruppen, die Romani sprechen oder bis vor kurzem sprachen.

Jedoch – dies sei gleich zu Anfang hervorgehoben – nicht alle Zigeunergruppen in Istanbul sind Nomaden, der weitaus größere Teil ist sesshaft, wenn auch räumliche Mobilität in ihren unterschiedlichen Stufen anzutreffen ist und für die Sicherung des Lebensunterhaltes eine wichtige Rolle spielt. Dienstleistungsnomadismus im engeren Sinne ist also nur bei einigen Zigeunergruppen zu finden.

Die linguistische Definition von Roma und die Gegenpositionen

Neben der ökonomischen Definition, auf der bislang der Schwerpunkt lag, ist im Zusammenhang mit Zigeunern auch der Zugang über die Sprache wichtig. Viele marginalisierte Gruppen, die in Europa und im Orient oft als Zigeuner bezeichnet werden, setzen sich durch die Verwendung einer eigenen Alltagssprache von der Mehrheit ab, etwa die europäischen Sinti- und Romagruppen, oder verwenden wie im Fall der westeuropäischen Jenischen ein Sondervokabular. Die gleichen Phänomene finden sich auch in der Türkei. Hier gibt es neben zahlreichen Romanisprechern auch Zigeunergruppen, die sich einer ihren Bedürfnissen

angepassten türkischen Sprache bedienen. An dieser Stelle sei auf eine Gruppe von Abdal verwiesen, die in Istanbul Vororten siedelt. Die Abdal sind Aleviten und unterscheiden sich daher in ihren religiösen Praktiken von der sunnitischen Mehrheit. Sie sprechen nach ihrer eigenen Aussage kein Romani, sondern Türkisch.¹⁴

Die Linguistik hat sich dieser Phänomene angenommen und die anderen Ansätze in diesem Bereich an den Rand gedrängt. Zahlreiche Dialekte des Romani wurden bearbeitet und auf dieser Grundlage eine klare Einteilung der verschiedenen Gruppen vorgenommen. Dies führte zu erheblichen Differenzen mit anderen Wissenschaften, für die die vorgenommene Kategorisierung und Ethnisierung aufgrund der Sprache eine unzulängliche Sichtweise des Phänomens „Zigeuner“ bildete. Die Sprachwissenschaft betont die Zugehörigkeit des Romani zu den indoarischen Sprachen. Linguisten arbeiteten durch Vergleiche verschiedener Romani-Dialekte mögliche Wanderwege der Gruppen heraus und stellten eine Chronologie des Reiseweges auf. Der indische Ursprung des Romani wurde in den Vordergrund gestellt und eine indische Urheimat der unterschiedlichen Romagruppen proklamiert. Beginnend mit der frühen Linguistik wird bis heute Indien als Herkunftsgebiet der Roma gehandelt. Auch wenn heute die linguistische Argumentation von dem Stammbaumdenken Abstand genommen hat und komplexere Erklärungsmuster heranzieht, um die Verbreitung und Verwendung des Romani zu erklären, bleibt der Ausgangspunkt des linguistischen Diskurses doch die indische Wurzel des Romani und seiner Sprecher. Eine gemeinsame Sprache legt so die Gruppenzugehörigkeit fest.¹⁵

¹⁴ Auch der türkische Wissenschaftler Ali R. Özkan beschreibt die Abdal als eine zigeunerähnliche Gruppe. Er merkt an, dass bisher über die türkischen Abdal wenig geforscht wurde. Vgl. Özkan, *Türkiye Çingeneleri*, 32.

¹⁵ Eine nichtessentialistische Sicht auf Ethnizität jenseits von Sprache und Abstammung gibt Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*. Einer der ersten Sprachwissenschaftler, der auf einen Ursprung der Zigeuner aus Indien schloss war im Jahr 1782 Johann C. Rüdiger. Vgl. Rüdiger, *Neuester Zuwachs der deutschen fremden und allgemeinen Sprachkunde*. Zu einer aktuellen Analyse von Rüdigers Werk vgl. Matras, „The Role of Language“. Noch in einem im Jahr 2000 von mehreren Autoren herausgegebenen Einführungsband heißt es: „It has since been accepted that the language spoken by the Roma reflects their origin in India.“ Vgl. Bakker/Kyuchukov, *What is the Romani*

Das Problem dieses Zuganges ist allerdings, dass sich in den seltensten Fällen historische Quellen finden lassen, die diese Wanderung konkret belegen. Hier stellt sich die Frage, inwieweit Sprache als historische Variable der Geschichte dienen kann, wenn andere Quellen fehlen. Die Kontinuität der Gruppen kann nicht ohne weiteres mit der Kontinuität der Sprache gleichgesetzt werden. Es ist keineswegs eine Voraussetzung, dass ein und dieselbe Gruppe eine Sprache spricht. Denkbar ist auch, dass Gruppen unterschiedlicher Herkunft eine Sprache nutzten und so die Abstammung aus einem geographischen Raum keineswegs als gesichert gelten kann.

Die Vertreter der Indienhypothese wurden zu Beginn der 1980er Jahre von Judith Okely massiv herausgefordert.¹⁶ Bis heute bildet dies den Hintergrund für zahlreiche Debatten und Animositäten unter den Forschern, die sich mit Zigeunern beschäftigen. Wobei sich hier „sprachliche Essentialisten“, „historische Konstruktivisten“ und „ethnologische Exemplaristen“ oft unversöhnlich gegenüberstehen.

In der hitzig geführten Diskussion wurden unterschiedlichste Standpunkte vertreten. Eine um eine objektive Sicht der Dinge bemühte Darstellung stammt von Elena Marushiakova und Vesselin Popov. Sie führten ein Modell zigeunerischer Identität ein, das der Vielschichtigkeit des Phänomens am ehesten gerecht wird und auf verschiedene gesellschaftliche Kontexte Bezug nimmt. In ihrem Modell lassen sich drei Ebenen der Identitätsbildung unterscheiden. So bezieht sich Level 1 auf eine bestimmte Zigeunergruppe, Level 2 auf eine „*inter-group ethnic community*“, die als loser Zusammenhalt verschiedener Zigeunergruppen verstanden werden kann und im Level 3 wird die Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft betont. Das Zusammengehörigkeitsgefühl aber nimmt mit der jeweils höheren Ebene ab. Hervorzuheben ist, dass die Kohäsionskräfte, die in Level 2 wirksam sind, ihren Auslöser im Verhalten der Mehrheitsbe-

language?. Weit differenzierter argumentiert Matras in seiner umfassenden Darstellung des Romani, der indische Ursprung der Sprache steht außer Zweifel, es wird jetzt aber zwischen Sprache und Sprecher unterschieden und auf den Kontext, in dem Sprache verwendet wird, verwiesen. Vgl. Matras, *Romani*, insb. 238-250.

¹⁶ Okely, *The Traveller-Gypsies*. Okely forderte die Vertreter der indischen Ursprungstheorie heraus, indem sie auf die Möglichkeit verwies, dass Zigeunergruppen teilweise der Mehrheitsgesellschaft entstammten und keinen „exotischen“ Ursprung hatten.

völkerung haben. Werden hier Gruppen als Zigeuner bezeichnet, hat dies auch Auswirkungen auf die „*inter-group ethnic community*“.¹⁷ Dieses Konzept hat den Vorzug, dass es flexibel ist und sich dem jeweiligen Rahmen anpasst. Auf das wichtige Kriterium des religiösen Bekenntnisses haben die Autoren gesondert verwiesen.¹⁸ Im türkischen Kontext kommt der Zugehörigkeit zum Islam in vielen Punkten Bedeutung zu, auch für die *çingeneler*.

Der jüngste Versuch von linguistischer Seite stammt aus der Feder von Yaron Matras. Er stellt die zwei wichtigsten Zugänge zum Phänomen Zigeuner noch einmal gegenüber. So kann einmal die peripatetische Wirtschaftsweise oder aber die Sprache als Haupteinteilungskriterium benutzt werden.¹⁹

Aus der Debatte um die unterschiedliche Bewertung der Begrifflichkeiten ergibt sich eine relative und variable Verwendung der Definitionen. Je nach unterschiedlicher Gewichtung der Definitionsmerkmale ergeben sich unterschiedliche Zuordnungen der beschriebenen Gruppen.²⁰

Dies hat zur Folge, dass übergeordnete Begriffe wie das deutsche Wort Zigeuner, das englische *gypsy* oder das türkische *çingene* nicht eindeutig zu fassen sind. So sind Zigeuner als Kategorie zwar Dienstleister, müssen aber keine Dienstleistungsnomaden sein, ebenso sind zwar ein Großteil der Dienstleistungsnomaden Zigeuner, aber es gibt auch Teile der Mehrheitsbevölkerung, die dieser Lebensweise nachgehen. Je nachdem, wie die Kategorien angelegt werden, ändert sich die Schnittmenge der Gruppen, die in

¹⁷ Eine *inter-group ethnic community* zeichnet sich nach Marushiakova und Popov dadurch aus, dass ein Bewusstsein für Gemeinsamkeiten besteht, obwohl keine einheitliche Sprache oder politische Struktur vorhanden ist. Durch diese Definition lässt sich das breite Spektrum zigeunerischer Gruppen fassen. Vgl. Marushiakova/Popov, *The Gypsies (Roma) in Bulgaria*, 48. Ibid., 65.

¹⁸ Marushiakova/Popov, „The Relations of Ethnic and Confessional Consciousness“.

¹⁹ Matras bezeichnet als Gypsy 1 das Konzept, das Zigeuner vornehmlich als Dienstleister betrachtet, während das Gypsy 2-Konzept vor allem sprachwissenschaftlich arbeitet und diejenigen als Roma bezeichnet, die Romani sprechen. Sie bilden so eine Untergruppe von Gypsy 1. Vgl. Matras, „The Role of Language“.

²⁰ Johannes Ries, Leipzig, hat diesem Verwirrspiel zum Trotz in seiner jüngsten Publikation Auswege aus diesem Dilemma gewiesen. Vgl. Ries, „Stereotyp-Kontrast-Toleranz“.

die jeweilige Kategorie fallen. Relativ problemlos ist es, eine Gruppe in einem bestimmten zeitlichen und kulturellen Kontext einer dieser Definitionen zuzuordnen. Der Versuch, diese Definitionen auch auf andere Gruppen zu übertragen, stößt auf erhebliche Schwierigkeiten, und auch die akademischen Auseinandersetzungen um die richtige Verwendung dieser Kategorien gründen nach meiner Meinung in diesem Umstand. Dies gilt für die Debatte, die um die Begrifflichkeiten Nomade/Dienstleistungsnomade vor allem in Deutschland geführt wurde, ebenso für die unterschiedlichen Bewertungen, die mit den Konzepten von Zigeuner/Roma verbunden sind.²¹

Räumliche Mobilität in der Grosstadt

Räumliche Mobilität ist essentieller Bestandteil der Nomadismusdefinitionen. Räumliche Mobilität gewährleistet den Zugang zu unterschiedlichen Ressourcen der sozialen und natürlichen Umwelt. Oft ist die Wanderung an den Wechsel der Jahreszeiten gebunden, etwa dann, wenn peripatische Gruppen als Erntehelfer tätig sind oder Handwerkerzeugnisse anbieten, die direkt mit dem bäuerlichen Kalender zu tun haben. Dies trifft für Schmiede zu, die Pflüge oder andere landwirtschaftliche Metallgeräte fertigen oder für Siebmacher, die insbesondere in der Erntezeit einen erhöhten Absatz für ihre Produkte finden.²²

Aber auch die Bevölkerungszahl hat Einfluss auf die Mobilität der umherziehenden Dienstleister. So verlangt eine kleine Bevölkerungsdichte mit geringer Nachfragekapazität eine erhöhte, eine große Bevölkerung mit höherem Nachfragepotential eine geringere Mobilität.²³

Die hier vorgestellten Spielarten der räumlichen Mobilität sind ein Unterschichtenphänomen. Nur Mobilität gewährleistet den Zugang zu den notwendigen Ressourcen, die zur Sicherung des Lebensunterhalts notwendig sind. Auch wenn einige Familien und Gruppen zu beträchtlichem

²¹ Vgl. Rao, *The Other Nomads*; Scholz, *Nomadismus*; Giere, *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners*.

²² Vgl. Rao, *Le Ghorbat* sowie Streck, *Die Halab*.

²³ Rao, *The Other Nomads*, 17.

Wohlstand gelangen und der soziale Aufstieg gelingt, haftet dem mobilen Wirtschaften ein negativer Beigeschmack an.²⁴

Diese Verhältnisse spiegeln sich im städtischen wie im ländlichen Kontext wider, wenn auch die zyklische Wanderung, die im ländlichen Umfeld eher Rücksicht auf den Agrarzyklus nimmt, in der Stadt auf anderen Voraussetzungen gründet. So ist im vorliegenden Fall der im Frühjahr und Sommer beträchtlich anwachsende Touristenstrom einer der Auslöser für das Aufsuchen der Stadt. Eine der von mir besuchten Gruppen gab dies als Grund an, sich in den Sommermonaten in Istanbul aufzuhalten.

Neben der saisonalen Wanderung, die nur für einige Gruppen in Istanbul eine herausragende Rolle spielt, sind andere Mobilitätsformen weit wichtiger. Hierher gehört die in diesem Zusammenhang von mir vernachlässigte Arbeitsmigration, sowohl innerhalb der Türkei als auch in die EU-Länder, vor allem nach Deutschland. Bedeutung für die alltäglichen Wirtschaftsaktivitäten kommt aber der innerstädtischen Mobilität zu. Zwar lässt sich diese nicht unter Nomadismus fassen, aber interessanterweise sind es vor allem Zigeunergruppen, die diese Nische besetzen. So operieren die mobilen Recycler, die Wertstoffe sammeln und sie an Fabriken weiterverkaufen, im gesamten Stadtgebiet. Diese Tätigkeit führen sowohl Männer als auch Frauen aus. Eine weitere Beschäftigung, die den gesamten Stadtraum und seine Bevölkerung als Ressource nutzt, ist aber den Frauen einiger Gruppen vorbehalten. Die türkische Berufsbezeichnung für diese Gruppen ist *bohçacı*. Dieser Name ist gleichzeitig das Ethnonym dieser Gruppe. Die Frauen sind als ambulante Händlerinnen im gesamten Stadtgebiet anzutreffen. Bevorzugt werden Gardinen und Tischdecken, die die Frauen an ihre weibliche Kundschaft verkaufen. Daneben sind einige Männer als Zitronen- und Gemüseverkäufer aktiv und ziehen in einigen Fällen noch mit Pferdewagen durch die verschiedenen Stadtteile.

Auch die Handwerkergruppen unter den Zigeunern müssen sich dieser Mobilitätsstrategie bedienen, um ihren Lebensunterhalt zu sichern, und

²⁴ Dies trifft auf Manager oder Akademikerfamilien, die in diesem Sinne auch mobil sind, nicht zu. Ich danke Barbara Pusch, Orient-Institut Istanbul, für ihre wertvollen Hinweise.

verkaufen ihre Produkte im gesamten Stadtgebiet. Das unten aufgeführte Beispiel der Korbflechter aus Sarıgöl illustriert diese Aussage.

Istanbul

Im folgenden Teil des Aufsatzes, werden drei Stadtviertel vorgestellt, in denen eine Zigeunerbevölkerung lebt. Hier sind unterschiedliche Gruppen berücksichtigt, die nicht alle der Rubrik Nomade zugeordnet werden können. Gleichwohl erlaubt diese Darstellung eine Annäherung an das Phänomen Dienstleister in der Großstadt.

In Istanbul leben über das gesamte Stadtgebiet verteilt Zigeunergruppen. In jedem Stadtbezirk gibt es einige Viertel und Nachbarschaften, die durch diese Gruppen geprägt sind.²⁵ Handelt es sich im einen Fall lediglich um einige Straßenzüge, so ist es im anderen Fall ein ganzes Viertel, das von Zigeunern bewohnt wird. Aber selbst hier überschreitet ihre Zahl selten die Tausendergrenze. Die meisten Viertel sind relativ klein und überschaubar. Im Gegensatz zu den Verhältnissen in einigen westeuropäischen Ländern wie z. B. Deutschland, fällt auf, dass die räumliche Trennung der Wohngebiete nicht so weit fortgeschritten ist. Zwar gibt es auch in Istanbul Viertel, die fast ausschließlich von Roma oder anderen Zigeunergruppen bewohnt werden, aber das gängige Muster ist eine gemischte Wohnbevölkerung, die sowohl Zigeuner als auch die Mehrheitsbevölkerung einschließt. Hierbei bilden Zigeuner nicht notwendigerweise die Mehrheit der Bevölkerung im Stadtviertel. Die Roma bewohnen zwar meist die weniger guten Wohnungen, und hieraus kann sich eine größere Dichte von Häusern, die von Roma bewohnt werden, ergeben. Dennoch werden enge nachbarschaftliche Beziehungen zu der Mehrheitsbevölkerung aufrechterhalten, die – und das gilt es nicht zu übersehen – in sich in zahlreiche Fraktionen gespalten ist. Die unten

²⁵ Unser Begriff vom Viertel und die damit verbundenen Vorstellungen sind für Istanbul nicht immer zutreffend. Manchmal sind es eher Nachbarschaften, die keinen Namen tragen, manchmal Viertel im Viertel, die eine eigene Bezeichnung haben, die in keinem Stadtplan auftaucht. Zum Begriff *mahalle* vgl. Duben/Behar, *Istanbul households*, 23–47.

folgende Beschreibung von Tophane ist ein Beispiel für diese Form des Zusammenlebens.

Anzumerken ist, dass einige der Viertel eine alte Besiedlungsgeschichte haben. Insbesondere, die Viertel, die sich um das osmanische Werftenzentrum, das Arsenal mit seinen zahlreichen Werkstätten, gruppieren, weisen seit alters eine Zigeunerbevölkerung auf. Gleiches gilt für das eher als Vergnügungsviertel bekannte Sulukule.

Schenkt man den zur Verfügung stehenden historischen Quellen Glauben, so wurden die *intra muros* gelegenen Viertel Sulukule und Balat ebenso wie die außerhalb der konstantinischen Stadtmauer gelegenen Viertel Kasımpaşa und Tophane von europäischen Reisenden und Historikern mit einer Zigeunerbevölkerung in Verbindung gebracht.

Der Name Kasımpaşa taucht in den Untersuchungen der Osmanistin Suraya Faroqhi auf, die für diese Orte eine zigeunerische Wohnbevölkerung nachweisen kann. Ihr Untersuchungszeitraum erstreckte sich auf das 18. Jahrhundert. Das heißt, dass sich – immer unter der Voraussetzung, dass den Reiseberichten und historischen Quellen ihr Wahrheitsgehalt nicht völlig abgesprochen werden kann – eine jahrhundertealte Kontinuität in der Besiedlung dieser Stadtteile nachweisen lässt. Freilich bedeutet dies nicht, dass auch die Bewohnerschaft über die Jahrhunderte unverändert geblieben ist. An zwei Beispielen möchte ich zeigen, dass es zwar eine Kontinuität der Besiedlung gibt, dass aber die Gruppenzugehörigkeit wechselte. Im dritten Beispiel soll ein Viertel vorgestellt werden, das zu gleichen Teilen von nomadischen Dienstleistern und sesshaften Roma bewohnt wird.

Tophane

Tophane gehört zum Stadtbezirk Beyoğlu. Dieser Stadtbezirk, zu dem das alte Genueserviertel Galata ebenso gehört wie das von Intellektuellen geprägte Cihangir, liegt auf einem Höhenrücken gegenüber der eigentlichen Altstadt und ist von dieser durch das goldene Horn getrennt. Die eine Seite mit den Vierteln Kuledibi, dem alten Galata, Cihangir und auch Tophane öffnet sich nach Osten und erlaubt einen Blick auf den Bosphorus und wird den ganzen Tag von der Sonne beschienen, während

andere Stadtviertel, etwa das noch vorzustellende Bülbül, im Schatten des Höhenrückens liegen.

Tophane beginnt unterhalb des alten Galataturmes, der das Wahrzeichen des alten Genueserviertels war. Am Bosphorus gelegen, wurde von Mehmet dem Eroberer an dieser Stelle eine Kanonengießerei gegründet, die dem Viertel seinen Namen gab. Auch in den folgenden Jahrhunderten war Tophane ein Zentrum des Metallhandwerks. Es gibt aber keine Quellen, die schon in osmanischer Zeit auf eine Zigeunerbevölkerung in Tophane verweisen, wie dies in anderen Vierteln der Fall ist.

Heute leben in Tophane Roma, die zusammen mit aus dem ostanatolischen Siirt stammenden Binnenmigranten die Mehrheit im Viertel bilden. Im Viertel gibt es einige Häuser aus der Spätzeit des osmanischen Reiches, die von der griechischen Bevölkerungsgruppe erbaut wurden und deren Stil europäisch geprägt ist. Einige wurden verkauft, andere gehören noch heute Griechen, die aber meist nach Griechenland übergesiedelt sind. Daneben gibt es noch zahlreiche ein- oder zweistöckige kleinere Wohnbauten, die meist in einem erbärmlichen Zustand sind. Vielen der von den Roma als Araber bezeichneten Migranten aus Siirt gelang es, Häuser aufzukaufen und an die Roma zu vermieten. Nur einige wenige Wohnungen wurden von Roma gekauft, so dass große Teile dieser Bevölkerungsgruppe unter oft miserablen Wohnbedingungen leben. Heute ist Türkisch die am häufigsten genutzte Sprache, sowohl außerhalb als auch innerhalb der Familie. Viele der älteren Einwohner beherrschen noch Romani, benutzten es im Alltag aber nicht mehr. Die jüngere Generation verwendet noch einige Redewendungen oder Worte in Romani, spricht aber sonst ausschließlich türkisch. Den Jüngeren fiel es schwer, Geschichten oder Erlebnisse in Romani zu erzählen und einige waren dazu gar nicht in der Lage. Meine Fragen nach der Herkunft der Roma ergaben folgendes Bild: das Viertel war, so die Erzählungen eines Alten, bis in die 1920er Jahre von Griechen und christlichen Zigeunern besiedelt, die zum größten Teil Istanbul im Zuge des Bevölkerungsaustausches zwischen der Republik Türkei und Griechenland verließen. Die jetzige Romabevölkerung kam ab den 1950er Jahren in das Stadtviertel und zwar fast ausschließlich aus der durch den Steinkohlebergbau geprägten Schwarzmeermetropole Zonguldak. Einige aus der Generation der heute

30-jährigen waren noch in Zonguldak geboren und siedelten im frühen Kindesalter nach Istanbul über.

Der Rückbezug auf den Herkunftsort Zonguldak bleibt trotz der langen Anwesenheit in Istanbul weiter Bestandteil des Denkens und Handelns. Wenn auch Istanbul der derzeitige Wohnort ist, so wird doch in vielen Zusammenhängen auf Zonguldak verwiesen. Die Gespräche kreisten um die räumliche Enge oder die begrenzten Spielmöglichkeiten für Kinder in Tophane. Hier wurde das Beispiel Zonguldak bemüht, das - im Gegensatz zu Istanbul - all diese Möglichkeiten bot. Auch in Bezug auf die fehlenden Grünflächen in der Istanbuler Innenstadt wurde wiederholt auf das grüne Zonguldak verwiesen, das es auch jeder Romafamilie ermöglichte, einen Garten mit Bäumen zu haben. Aber nicht nur als paradiesisches Kontrastbild zum überfüllten, stickigen und heißen Istanbul hat die Geburtsstadt Bedeutung. Ihr kommt in den realen Handlungen der Bewohner eine wichtige Stellung zu. So werden die Verwandtschaftsbeziehungen weiterhin gepflegt. Zonguldak wird als Möglichkeit genutzt, sich staatlicher oder privater Verfolgung zu entziehen, falls dies notwendig ist. Insbesondere durch die hohen Mietkosten und die teuren Preise für Strom und Gas können die ausstehenden Verbindlichkeiten oft nicht beglichen werden. Die angehäuften Schulden gegenüber den Vermietern, vor allem aber gegenüber den Behörden, lösten zahlreiche Komplikationen aus. Ein zeitlich befristetes Ausweichen in Richtung Schwarzes Meer ermöglichte es in einem konkreten Fall, den Strafverfolgungsbehörden für einige Zeit aus dem Weg zu gehen. Nach den erfolglosen Bemühungen der Polizei erfolgte eine Rückkehr nach Istanbul. In diesen temporären Umzug war die ganze Familie eingebunden und nicht nur eine einzelne Person.

Die wirtschaftlichen Tätigkeiten der offiziell als arbeitslos registrierten Bewohner sind in einem hohen Maße von mobilen Aktivitäten abhängig. Ein großer Teil der Männer ist wie in fast allen Stadtteilen im Recyclingsektor tätig, daneben ist eine weitere Betätigung festzuhalten, die von den Roma in Tophane monopolisiert wurde. In Tophane betreiben einige Rom Umzugsunternehmen und arbeiten vor allem bei Wohnungs- aber auch Behördenumzügen. In der Boomphase der türkischen Wirtschaft war diese Serviceleistung sehr gefragt, durch die anhaltende

Wirtschaftsflaute ist das Geschäft in den letzten Jahren jedoch stark zurückgegangen. Einer der Romaunternehmer hatte sich auf Bankumzüge spezialisiert und vor allem die schweren Tresore durch die gesamte Türkei transportiert und am jeweiligen Standort aufgebaut. Die Verdienstspanne war enorm und er verfügte über einen eigenen LKW. Heute ist der gleiche Unternehmer auf seine türkisch-arabischen Nachbarn angewiesen, wenn er auf Lastwagen zurückgreifen muss, da nach dem Abflauen des Geschäftes der Verkauf des Wagens notwendig wurde. Die Abhängigkeit der eigenständigen Unternehmer von den Autos der Nachbarn ist eine ständige Quelle des Konflikts zwischen Roma und arabischsprachigen Binnenmigranten, der zusätzlich noch dadurch verschärft wird, dass die Araber aus Siirt als Vermieter auftreten. Lediglich dem Tresorunternehmer gelang es, sich durch seinen überdurchschnittlichen Verdienst aus der Abhängigkeit zu befreien und eine eigene Wohnung im Viertel zu kaufen.

Wenn auch noch viele weiße Stellen in der Besiedlungsgeschichte des Viertels bestehen, so lässt sich doch erkennen, dass die Romabevölkerung zumindest einmal fast geschlossen ausgetauscht wurde. Die zwangsweise Umsiedlung großer Teile der muslimischen Bevölkerung Griechenlands in die Türkei und der umgekehrte Prozess sind auch heute noch Teil der oralen Tradition, sowohl in der Türkei als auch in Griechenland. Alle von mir Befragten gaben an, dass die Herkunft ihrer Gruppe in Saloniki zu suchen sei und verbanden dies mit dem Hinweis darauf, dass auch Atatürk von dort stamme.²⁶ Eine durchgängige Besiedlung durch ein und dieselbe Gruppe ist daher nicht sehr wahrscheinlich. Im Gegensatz zu der erzwungenen Mobilität großer Bevölkerungsteile steht ein aktives Nutzen der Mobilität in anderen Zusammenhängen. Eine auf den Geburtsort fixierte Mobilität erlaubt, Ausnahmesituationen aus dem Weg zu gehen. Allerdings ist die Flucht in die Geburtsstadt auf eine Verwandtschaft an-

²⁶ Die Herkunft aus Saloniki wird von zahlreichen Romagruppen in Istanbul hervorgehoben. Ebenso trifft man in Saloniki zahlreiche christliche Romagruppen, die ihre Herkunft auf Istanbul zurückführen. Die Herkunft aus Griechenland ist für einige der aus anderen Teilen der Türkei nach Istanbul zugewanderten Gruppen sehr wahrscheinlich. Allerdings waren gerade die in Istanbul lebenden Griechen von dem Bevölkerungsaustausch ausgenommen worden. Inwieweit dies auch auf christliche Zigeunergruppen in Istanbul zutrifft, lässt sich nicht feststellen. Heute jedenfalls gibt es in Istanbul keine christlichen Zigeunergruppen.

gewiesen, die bereit ist, den notwendigen Schutz zu gewähren. Ob es sich in dem beschriebenen Fall um ein weiteres Mobilitätsmuster handelt, wie dies etwa Arbeitsmigration darstellt, bliebe noch zu klären. Daneben sind die Roma Tophanes in einer Berufssparte tätig, die eine große Bereitschaft zur Mobilität erfordert.

Bülbül

Im folgenden Abschnitt soll ein weiteres Viertel der sesshaften Rom vorgestellt werden. Das Stadtviertel Bülbül ist wie das oben beschriebene Tophane Teil von Beyoğlu, jedoch auf der dunklen Seite gelegen, die nur von der Abendsonne gestreift wird. Hier liegt das Viertel Bülbül, dessen Übersetzung sinnigerweise Nachtigall bedeutet und nach den Aussagen seiner Bewohner auf der alten byzantinischen Müllkippe errichtet wurde.

Ein Ausflug in die osmanische Geschichte, wie er uns von Historikern vermittelt wird, zeigt, dass hier seit langer Zeit eine Zigeunerbevölkerung ansässig ist. Suraiya Faroqhi beschreibt das Viertel Kasımpaşa in einem ihrer Aufsätze. Das Kasımpaşa des 18. Jhds. liegt heute etwas unterhalb des hier beschriebenen Bülbül, ist aber noch zu Fuß zu erreichen und bildet heute eine städtische Verwaltungseinheit, die unterhalb des Stadtbezirks aber über dem Stadtviertel angesiedelt ist.

Die osmanische Werftenindustrie prägte das Viertel und seine Bewohner das gesamte 18. Jhd. hindurch. Unter den Werkstätten und Betrieben, die hier angesiedelt wurden, ist in erster Linie das Arsenal zu nennen, in dem die Schiffe der osmanischen Flotte ausgerüstet wurden. Neben der Metallverarbeitung gab es als weiteren wichtigen Handwerkszweig noch Seiler und Holzverarbeiter, die ebenso über notwendige Fähigkeiten für den Schiffsbau verfügten. Besonders hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die Metallverarbeiter, da sich unter ihnen auch Zigeuner befanden.²⁷ Über die mögliche Herkunft dieser Zigeunerhandwerker schweigen sich die Quellen jedoch aus. Die derzeitigen Bewohner sind sich ihrer langen Anwesenheit im Viertel durchaus bewusst. Aber auch in diesem Fall ist davon Abstand zu nehmen,

²⁷ Vgl. Faroqhi, „Women’s Work“, 159.

von einer kontinuierlichen Besiedlung des Viertels durch eine Gruppe zu sprechen.

Das Viertel Bülbül gruppiert sich entlang einer der großen zweispurigen Hauptstraßen, die zum Taksimplatz führen, der das Zentrum des modernen Istanbul bildet und von einem großen Atatürk-Denkmal gekrönt wird. Mehrere Parallelstraßen im Viertel sind hauptsächlich von Roma bewohnt, in anderen Teilen von Bülbül leben Binnenmigranten aus Ostanatolien, aber auch Schwarzafrikaner. Früher lebten noch Juden und Armenier im Viertel. Teile der armenischen Bevölkerung wohnen noch heute hier und in angrenzenden Stadtteilen. Zwischen Roma und Armeniern besteht teilweise ein enger Kontakt, der bis zu Heiratsbeziehungen reicht. Die Gründerzeitbauten, die in einigen Straßen dominieren, gehörten früher jüdischen und armenischen Familien und wurden teilweise, wie mir einer der Bewohner mitteilte, an die jetzigen Besitzer verkauft, die nun zu einem Großteil Roma sind. Auch die ältere einstöckige Wohnbebauung, die noch vorhanden ist, gehört meist den Roma selbst.

Die wirtschaftlichen Tätigkeiten sind hier keinesfalls auf eine der Nischen beschränkt, wie sie im Zusammenhang von Studien über andere Zigeunergruppen beschrieben wurden. Zwar gibt es zahlreiche Betriebe, die im Metallsektor angesiedelt sind, einer der typischen Domänen südosteuropäischer Romagruppen, ebenso existieren Recyclingfirmen. Auch das Sammeln, Aufkaufen und Weiterverkaufen von Altmaterialien zählt zu den als für Zigeuner typisch angesehenen Berufen. Darüber hinaus arbeiteten viele der Bewohner jedoch in gänzlich anderen Sparten. So befanden sich unter meinen Gesprächspartnern selbständige Elektriker, Schreiner und Ladeninhaber. Neben diesen im formellen Sektor angesiedelten Familienbetrieben existiert im Viertel noch der auch nach außen sichtbare informelle Sektor, der in diesem Fall den Handel verbotener Rauschmittel umfasst.

Die Mehrheit der Einwohner ist sesshaft und zwar seit wenigstens zwei Generationen. Mobile Dienstleister, die im saisonalen Wechsel hier siedeln, gibt es nicht. Dennoch existiert eine ökonomische Sparte, die ohne Mobilität unter den gegebenen Umständen nicht denkbar wäre: der Recyclingsektor. Eine große Firma und zahlreiche selbständige Unternehmer, die den gesamten Stadtraum für ihre Aktivitäten nutzen, sind hier

ansässig. Auch die großen städtischen Müllkippen, die außerhalb der Stadt liegen, wurden regelmäßig aufgesucht.

Das Viertel Sarıgöl

Im Gegensatz zu Tophane und Bülbül ist das Viertel Sarıgöl, das zum europäischen Stadtbezirk Gaziosmanpaşa gehört, ein Viertel, das erst in den 1950er Jahren in seiner jetzigen Größe entstand. Weitaus die meisten Häuser sind moderne zwei- dreigeschossige Wohnbauten, die im Erdgeschoss Werkstattträume haben. Daneben gibt es noch einige ärmlichere eingeschossige Häuser. Die Häuser gehören auch in diesem Fall meist Roma selbst. Trotzdem zeigt sich hier eine Besonderheit: hier tritt nicht wie im Fall Tophane eine Gruppe der Mehrheitsbevölkerung als Vermieterpartei auf, sondern Roma vermieten hier an Roma. Allerdings lässt sich die Gruppe der Vermieter von der Mieterpartei unterscheiden. Die Hausbesitzer kamen in den 1930er Jahren aus Rumänien nach Istanbul, um den dortigen politischen Umständen zu entkommen. Zunächst siedelten sie in einfachen Hütten, bauten sich nach und nach einfache Häuser, die teilweise noch heute stehen und ersetzten diese später durch moderne mehrgeschossige Wohngebäude. Während die Hauseigentümer unterschiedlichen Beschäftigungen nachgehen, einige arbeiten noch in typischen Zigeunerberufen als Verzinner oder Schmiede, waren andere in den formellen Arbeitsmarkt eingebunden.

Das prägende Bild des Viertels aber sind die Korbflechter, die mit den auf der Straße aufgebauten Artikeln ihre Kunstfertigkeit zur Schau stellen. Die schmale Straße ist bei gutem Wetter übersät mit den Arbeitsmaterialien der *sepetçi*, so die türkische Bezeichnung des Berufes, der gleichzeitig der Name dieser Romagruppe ist. Bündel geschnittenen Rohres und geschnittener Haselnussruten stehen neben den Werkstatteingängen, in denen die Männer sitzen und Korbwaren flechten. Während die Männer ausschließlich vor oder in der Werkstatt tätig sind und Körbe fertigen, gehen die Frauen anderen Beschäftigungen nach. Sie besticken Tücher, sind vor allem jedoch die erfolgreichen Vermarkterinnen der von Männerhänden hergestellten Korbwaren. Ihnen kommt die wichtige Aufgabe zu, die fertigen Körbe im ganzen Stadtgebiet von Istanbul zu verkaufen. Beladen mit zahlreichen Körben sind die Frauen

den ganzen Tag unterwegs und besuchen selbst die Stadtviertel auf der asiatischen Seite, um die Waren abzusetzen. Diese Arbeitsteilung, bei der die Frau für die Außenkontakte zuständig ist, findet sich ebenso bei zahlreichen anderen Zigeunergruppen und auch die oben kurz erwähnten *bohçacı* folgen diesem Muster.²⁸ In der Hauptsache werden Körbe für die unterschiedlichsten Bedürfnisse hergestellt: Angefangen bei großen Transportkörben für Obst, Kartoffeln oder Gemüse, über Körbe, mit denen sich große Lasten transportieren lassen, bis hin zu großen Wäschekörben, die in Hotels benutzt werden. Diese Arbeiten werden nur auf Bestellung ausgeführt. Wichtigstes Produkt sind hingegen kleinere Einkaufskörbe, wie sie im Haushalt Verwendung finden. Hervorzuheben ist hier vor allem eine Korbform, die *balkonlu* bezeichnet wurde und die sich durch eine flachere, ovalere Form auszeichnet, deren Ränder nicht wie bei den anderen Einkaufskörben ganz hoch gezogen sind. Dieser Korb findet eine weite Verwendung und wird vor allem für die täglichen Einkäufe benutzt, die die türkische Hausfrau, ohne das Haus zu verlassen, tätigt. Hierbei wird der Korb an einem Seil auf die Straße hinabgelassen und von den durch die Straßen ziehenden Gemüsehändlern mit den gewünschten Waren gefüllt. Nach der Entnahme der Waren wird der entsprechende Geldbetrag in den Korb gegeben und zum Händler abgeseilt. Diese Einkaufsmethode ist so beliebt, dass auf die *balkonlu*-Produktion – daher der Name – $\frac{3}{4}$ der hergestellten Korbwaren entfällt. Sie wurden im Jahr 2002 für 2–3 Millionen Türkische Lira verkauft, was in etwa zwei Euro entspricht. Die monatliche Produktion dieser Sorte ging in die Hunderte. Der Erlös aus dem Korbgeschäft war so groß, dass sowohl die monatlichen Mietkosten für Werkstatt und Wohnung von ca. 100 Millionen Türkischen Lira als auch die anstehenden saisonalen Wohnungswechsel finanziert werden konnten.

Hauptcharakteristikum dieser Gruppe ist der dem jahreszeitlichen Rhythmus folgende Wohnsitzwechsel. Während die warme Jahreszeit in Istanbul mit der Korbherstellung und Vermarktung zugebracht wird, leben die *sepetçi* in den Wintermonaten in einer thrakischen Kleinstadt

²⁸ Okely verweist auf die Kompetenz der Frauen der englischen *traveller-gypsies* im Umgang mit den Behörden, Rao illustriert das kaufmännische Geschick der Ghorbatfrauen. Vgl. Okely, *The Traveller-Gypsies* und Rao, *Le Ghorbat*.

etwa 100 Kilometer außerhalb Istanbuls. Hier arbeiten sie als Erntehelfer bei der Zuckerrübenernte und als Waldarbeiter. Dieser Beschäftigung kommt vor allem deshalb Bedeutung zu, weil hier die Rohstoffe für die Korbfertigung bezogen werden können. Insbesondere werden Haselnussruten geschnitten, die das Rahmengerüst der Körbe bilden. Die saisonale Wanderung folgt dem traditionellen Agrarkalender, der das Jahr in zwei Hälften teilt. Das Sommerhalbjahr beginnt mit dem Hidrellezfest, das am 6. Mai gefeiert wird, die kalte Jahreszeit beginnt im November.²⁹ Beide Jahreszeitenwechsel werden mit dem Wohnsitzwechsel verbunden. Nach dem Hidrellezfest, das gemeinsam mit anderen Gruppen in der thrakischen Stadt Kırklareli begangen wird, erfolgt der Umzug nach Istanbul, und die Korbflechtsaison beginnt. Im Oktober oder November findet der Umzug auf das Land statt. Heute wird für den Umzug ein großer Lastwagen genutzt. Die Fahrtkosten teilen sich mehrere Familien.

Die in dieser Gruppe angetroffenen Mobilitätsformen sind geeignet, die vorhandenen natürlichen und sozialen Quellen bestmöglich auszuschöpfen. Durch den saisonalen Wohnsitzwechsel können natürliche und soziale Ressourcen in Kombination genutzt werden, um die ökonomische Existenz zu sichern. Wird in der Wintersaison die natürliche Umwelt ausgebeutet und Ruten und Rohr für die sommerliche Korbproduktion geschnitten, erfolgt im Sommer die Herstellung und Vermarktung der Körbe in der Großstadt. Die Millionenbevölkerung der Metropole Istanbul ist die soziale Ressource, auf welche die Korbflechter angewiesen sind. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die in dieser Gruppe vorgefundene Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen: während den Frauen die Aufgabe zukommt, die Verbindungen zur Mehrheitsgesellschaft zu pflegen und so die Erträge aus der sozialen Umwelt zu sichern, ist es Aufgabe der Männer, die Potentiale der natürlichen Umwelt zu nutzen. Inwieweit sich in dieser Aufgabenteilung auch ein bestimmtes Weltbild spiegelt und wie dieses bewertet wird, kann noch nicht abschließend geklärt werden.

²⁹ Das Hidrellezfest, gefeiert am 6. Mai, entspricht dem orthodoxen St. Georgstag, der dem orthodoxen Kalender folgend auf den 23. April fällt. Vor allem in Bulgarien feiern sowohl Muslime als auch Christen das Fest gemeinsam. Hidrellez folgt dem Sonnenjahr, wie es für die Landwirtschaft von Bedeutung ist, und nicht dem islamischen Mondkalender.



Abb. 1: Kinder von Korbflechtern in Sarigöl (Foto: Elin Strand)

Zusammenfassung

Auf die Definitonsproblematik und unterschiedlichen Begriffsinhalte wurde zu Anfang des Artikels aufmerksam gemacht. Hierbei zeigte sich, dass Ansätze, die mit dem Anspruch auftreten, Phänomene in ihrer Gänze zu erfassen, scheitern und mit der Wirklichkeit nicht immer in Einklang zu bringen sind. Gerade die Verwendung der Begriffe „Zigeuner“ oder „Nomade“ hat dies vor Augen geführt. Die Reduzierung der „Zigeuner“ auf eine ausschließlich nomadisch lebende Gruppe geht ebenso an der Wirklichkeit vorbei, wie die sprachliche Festschreibung des Begriffes auf seine Grenzen stößt. Auf die Verwendung starrer Kategorien habe ich daher verzichtet und statt dessen versucht, mit dem offeneren Begriff Mobilität zu arbeiten. Die Realität ist oft in einem Zwischenbereich angesiedelt, der sich klaren wissenschaftlichen Klassifizierungsversuchen entzieht. Einen dieser Grenzfälle bilden die von mir besuchten Romagruppen, die zwar zum Teil sesshaft sind, für deren Existenzsicherung jedoch eine große Bereitschaft zur Mobilität notwendig

ist und zwar nicht nur von Individuen, sondern von Familien und Verbänden. Während das Beispiel Bülbül die Verbindung von innerstädtischer Mobilität und Wirtschaftsweise verdeutlicht, zeigt die Romagemeinschaft von Tophane den Nutzen der Mobilität auf zweierlei Weise. Zum einen ist Mobilität unabdingbare Voraussetzung der wirtschaftlichen Aktivitäten, zum anderen eine Strategie, Konflikten aus dem Weg zu gehen. Vielleicht ist hier der Grund zu finden, warum marginale und politisch schwache Gruppen ein höheres Mobilitätspotential aufweisen.

Im Stadtviertel Sarıgöl bündeln sich saisonale Wanderung und innerstädtische Mobilität. Dies eröffnet die Möglichkeit, auf Ressourcen der natürlichen wie der sozialen Umwelt zurückzugreifen. Diese Strategie überbrückt nicht nur geographische Räume, sondern vermindert auch ökonomische Risiken, weil der Lebensunterhalt in unterschiedlichen Bereichen verdient wird. Abschließend bleibt zu fragen, ob nicht die Bereitschaft zur Mobilität die größte Ressource ist, die diese Gruppen besitzen und ob diese Bereitschaft möglicherweise ein gemeinsames Charakteristikum der vielen unterschiedlichen, als „Zigeuner“ bezeichneten Kleingruppen darstellt. Anstelle des sprachlichen Kriteriums und der quellenmäßig nicht belegbaren Herkunftsfrage träte damit ein spezifisches Verhältnis zur Mehrheitsbevölkerung, das die verschiedenen Zigeunergruppen der Megastadt Istanbul mit anderen Dienstleistungsnomaden in ländlich geprägten Räumen verbindet.

Literatur

Bakker, Peter / Kyuchukov, Hristo (ed.): *What is the Romani language*, Hatfield 2000.

Barth, Fredrik: „Introduction“, in: Rao, Aparna (ed.): *The Other Nomads*. Köln 1987, VIII.

– *Id.*, *Ethnic Groups and Boundaries*. London 1969.

- Duben, Alan/ Cem, Behar: *Istanbul households – Marriage, family and fertility 1880–1940*. Cambridge 1991.
- Escher, Anton / Meyer, Frank: „Wir waren wie die Nomaden... Mobilität und Flexibilität, die Basis der Existenzsicherung von „Nawar“ in der Arabischen Republik Syrien“, in: Jörg Janzen (Hrsg.): *Räumliche Mobilität und Existenzsicherung*. Fred Scholz zum 60. Geburtstag. Berlin 1999, 201–224.
- Faroqhi, Suraiya: „Women’s Work, Poverty and the Privileges of Guildsmen“, in: *Archiv Orientalni* (Prag 2001), 155–164.
- Giere, Jacqueline (Hrsg.): *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners*. Frankfurt/New York 1996.
- Hayden, Robert: „Conflict and Relations of Power between Peripatetics and Villagers in South Asia“, in: Rao, Aparna (ed.): *The Other Nomads*. Köln 1987, 267–290.
- Janzen, Jörg (Hrsg.): *Räumliche Mobilität und Existenzsicherung*. Fred Scholz zum 60. Geburtstag. Berlin 1999.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina: „Die Tahtaci: Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien“, in: *Ethnizität und Gesellschaft – Occasional Papers*; 16, Berlin 1988.
- Leder, Stefan: „Nomaden und nomadische Lebensformen in arabischer Begrifflichkeit – Eine Annäherung“, in: Stefan Leder, Bernhard Streck (Hrsg.): *Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“1: Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit*, Halle 2002, 11–40.
- Matras, Yaron: „The Role of Language in Mystifying and De-Mystifying Gypsy Identity“, in: Saul, Nicholas / Teebutt, Susan (eds.): *The Role of Romanies*. Liverpool 2003 (im Druck).
- *Id.*, *Romani: A Linguistic Introduction*. Cambridge 2002.
- Marushiakova, Elena / Popov, Vesselin: *The Gypsies (Roma) of Bulgaria*. Frankfurt a. M. 1997.
- *Id.*, „The Relations of Ethnic and Confessional Consciousness of Gypsies in Bulgaria“, in: *Facta Universitatis* 2, 6 (1999), 81–89.
- Özkan, Ali Refat: *Türkiye Çingeneleri*, Ankara 2000.
- Okely, Judith: *The Traveller-Gypsies*. Cambridge 1983.

Rao, Aparna (ed.): *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*. Köln 1987.

– Id., *Le Ghorbat d’Afghanistan*. Paris 1985.

Ries, Johannes: „Stereotyp-Kontrast-Toleranz: Interaktive Identitäten der Zigeuner Siebenbürgens (Rumänien)“, in: *Mitteilungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, 2003 (im Druck).

Rüdiger, Johann C. C.: *Neuster Zuwachs der teutschen fremden und allgemeinen Sprachkunde*. Leipzig 1782.

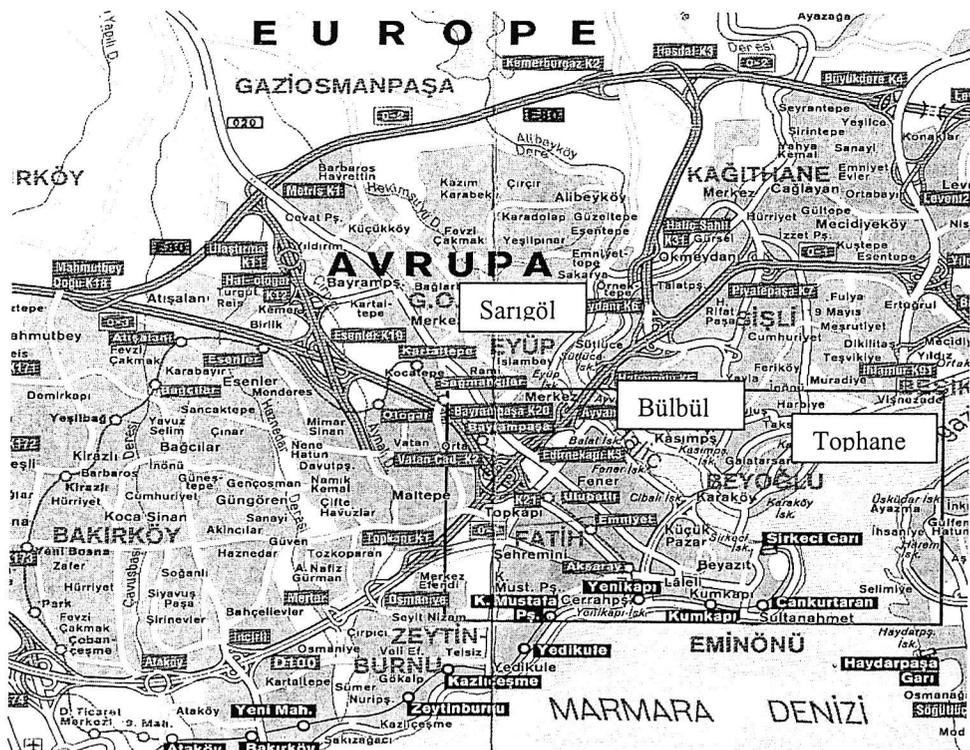
Scholz, Fred (Hrsg.): *Nomadismus: Bibliographie*, Berlin 1992.

Scholz, Fred: *Nomadismus: Theorie und Wandel einer sozio-ökologischen Kulturweise*. Stuttgart 1995

– Id., „Nomadismus ist tot“, in: *Geographische Rundschau* 51 (1999), 248–255.

Streck, Bernhard: „Systematisierungsansätze aus dem Bereich der ethnologischen Forschung“, in: Stefan Leder, Bernhard Streck (Hrsg.): *Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 1: Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit*, Halle 2002, 1–9.

– Id., *Die Halab: Zigeuner am Nil*. Wuppertal 1996.



Falkplan VVA-NR. 661/21652



Autoren

Dr. Alexander Weiß, Studium der Alten Geschichte, Klassischen Archäologie und Vor- und Frühgeschichte, daneben der Vergleichenden Religionswissenschaft und der Soziologie an den Universitäten Bonn und Salzburg. 2002 Promotion in Bonn. 2001-2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Teilprojektes C3 des SFB 586 "Differenz und Integration", das die Römische Herrschaft über die nomadisierenden Gruppen in Nordafrika untersucht. Seit Juli 2003 Inhaber einer Juniorprofessur für Alte Geschichte an der Universität Leipzig. Sein wissenschaftliches Interesse gilt der Geschichte der römischen Provinzen, der Epigraphik sowie der Geschichte des Frühen Christentums. Veröffentlichungen: *Limocincti in Irni*. Zur Ergänzung des Duumvirnparagrafen 18 der lex Irnitana, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 135, 2001, 284-286; *Sklave der Stadt*. Untersuchungen zur öffentlichen Sklaverei in den Städten des römischen Reiches. *Historia Einzelschriften* 173 (Stuttgart 2004).

Sara Binay, M.A., geb. 1973. Studium von Geschichte und Arabistik in Halle/Saale. Stage annuel arabe en vue de la recherche am Institut Français d'Études Arabes de Damas. 1999-2001 Mitarbeiterin im Sondersammelgebiet Vorderer Orient/Nordafrika der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle/Saale. Seit Juli 2001 Bearbeiterin des Projekts „Das Bild des Beduinen in der klassischen arabischen Gelehrtenliteratur“ im SFB 586 „Differenz und Integration“.

Veröffentlichung: Stereotypenforschung im Projekt „Das Bild des Beduinen in der klassischen arabischen Gelehrtenliteratur“, in: *Materialien des SFB „Differenz und Integration“*, 1 (2002): *Berichte aus den Arbeitsgruppen: Grenzen und Übergänge*. Halle/Saale 2002.

Dr. Thomas Herzog, geb. 1964. 1990-95 Studium der Arabistik/Islamwissenschaft an der Universität Aix-en-Provence, Frankreich. 1993/94 Stage annuel en vue de la recherche am Institut Français d'Études Arabes de Damas. 1995/96 Vertretung der Assistentenstelle am Institut für



Orientalistik der Universität Halle. 1997–99 Bearbeiter des DFG-Projektes „Zur Entstehung, Überlieferung und Bedeutung der *Sīrat Baibars*“. Juni 2001 Promotion in deutsch-französischer Ko-Betreuung „co-tutelle de thèse“ an den Universitäten Halle und Aix-en-Provence (S. Leder und J.-Cl. Garcin) über die volkstümliche *Sīrat Baibars*. Gegenwärtig arbeitet er über das Bild des Beduinen in der arabischen Volksliteratur am Beispiel der *Sīrat ‘Antar b. Šaddād* und der *Sīrat az-Zīr Sālim*. Sein Interesse gilt besonders dem Studium der mündlichen Literaturen des Vorderen Orients, der Mentalitätsgeschichte, sowie der Kultur und Gesellschaft der Mamlukenzeit.

Ulrike Berndt, M.A. Studium der Arabistik und Islamwissenschaft in Halle, Magisterarbeit: „Stadtgeschichten von Balkh“; Mitarbeit an Endredaktion und Layout eines Handschriftenkataloges (J. Paul (Hrsg.): Katalog sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Usbekistan. Stuttgart 2002 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 37)) Seit Juli 2001: Wissenschaftliche Mitarbeiterin am SFB „Differenz und Integration“ in Halle, Teilprojekt: „Nomadische Herrschaft im sesshaften Kontext: Staatenbildung in Mittelasien im 16. und 18. Jahrhundert“ sowie Arbeit an einer Dissertation über šaibānidische Apanagenpolitik und innerdynastische Auseinandersetzungen im 16. Jahrhundert.

Dr. Wolfgang Holzwarth ist ein historisch und mit orientalischen Quellen arbeitender Ethnologe, dessen Forschungsinteressen sich auf die Geschichte Süd- und Mittelasiens seit 1500 konzentrieren. Nach dem Studium der Ethnologie, Iranistik und Politologie an der Freien Universität Berlin (Promotion 1987) war er u. a. als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Iranistik der Universität Bamberg und als Lehrbeauftragter am Zentralasienseminar der Humboldt-Universität zu Berlin tätig. Seit Juli 2001 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Orientalistik der MLU Halle mit dem Forschungsthema „Nomadische Herrschaft im sesshaften Kontext: Staatenbildung: Staatenbildung in Mittelasien, 18. Jahrhundert“.

Dr. Beate Eschment promovierte 1992 in Hannover über russische Geschichtsschreibung. Seitdem gilt ihr Interesse der Analyse aktuelle wie historischer Vorgänge in Zentralasien, insbesondere Kasachstan. Interessenschwerpunkte sind Probleme der politischen Transformation sowie das russisch-kasachische Verhältnis in Geschichte und Gegenwart. 1998/99 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentralasienseminar der HU Berlin, seit Januar 2000 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt "Zerrspiegel" am Institut für Orientalistik, Universität Halle.

Dr. Udo Mischek, 1965 in Stuttgart geboren. Beginn des Studiums der Fächer Ethnologie, Religionswissenschaft und Islamkunde 1988 an der FU Berlin. 1990 Wechsel an die Universität Tübingen. 1994 Magisterabschluss in Ethnologie mit einem wissenschaftsgeschichtlichen Thema. Nach Beendigung des Studiums Wechsel an die Universität Leipzig. Promotion am Institut für Ethnologie von 1994-1999. Die Abschlussarbeit erschien unter dem Titel: "Leben und Werk Günter Wagners 1908-1952" als Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Ethnologie im Dritten Reich. Seit 1999 Lehrbeauftragter am Institut für Ethnologie der Universität Leipzig und seit Juni 2001 Mitarbeiter im Teilprojekt A 5. Verheiratet mit der Juristin Eva Schumann. Zwei Kinder im Alter von 15 und 8 Jahren.





