162—

KELETI SZEMLE.

KÖZLEMÉNYEK AZ URAL-ALTAJI NÉP- ÉS NYELVTUDOMÁNY KÖRÉBŐL

A M. TUD. AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL

A NEMZETKÖZI KÖZÉP- ÉS KELETÁZSIAI TÁRSASÁG MAGYAR BIZOTTSÁGÁNAK ÉRTESITŐJE.

REVUE ORIENTALE

POUR LES ÉTUDES OURALO-ALTAÏQUES.

SUBVENTIONNÉE PAR L'ACADÉMIE HONGROISE DES SCIENCES.

*

JOURNAL DU COMITÉ HONGROIS DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR L'EXPLORATION DE L'ASIE CENTRALE ET DE L'EXTRÊME-ORIENT.

SZERKESZTIK ÉS KIADJÁK

Rédigée par

Dr KÚNOS IGNÁCZ * Dr MUNKÁCSI BERNÁT.

TOME VII. KÖTET.

BUDAPEST.

1906.

305401



FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

TARTALOM. — SOMMAIRE.

Lap

Balhassanoglu: Un texte ouïgour du XII-ième siècle ... 257
Kúnos, Ignaz: Rumelisch-türkische Sprichwörter ... 66
Menzel, Theodor: Bekri Mustafa bei Mehmed Tevfik ... 83
Mészáros, Julius: Osmanisch-türkischer Volksglaube (I—II.) ... 48, 140
— — Oszmán-török babonák (Materialien zum osmanischen Volksglauben) ... 315
Munkácsi, Bernhard: Götzenbilder und Götzengeister im Volksglauben der Wogulen (I—II.) ... 89, 177
— — Die Weltgottheiten der wogulischen Mythologie (I.) ... 285
Patkanow, S. u. D. R. Fuchs: Laut- und Formenlehre der südostjakischen Dialekte (I—III.) ... 1, 125, 279

Irodalom. — Littérature.

Beke Ödön: Pápay József osztják népköltési gyűjteménye (Sammlung ostjakischer Volksdichtungen von J. Pápay) ... 226
Fuchs, D. R.: Die Lokativbestimmungen im Wotjakischen (Anzeige des Verfassers) ... 115
Germanus, Julius: E. J. W. Gibb: A History of Ottoman Poetry ... 347
Kúnos Ignácz: Válasz Szinnyei József bírálatára ... 244

Kisebb közlések. — Mélanges.

Fabó, B.: Rhythmus und Melodie der türkischen Volkslieder ... 121
Hoffmann-Kutschke, A.: Sakisches ... 118
Munkácsi, Bernhard: Ungar. *vék* «Wuhne» und *válu* «Trog» ... 250
— — Ungar. *láp* «Floss» ... 253

*

Lap

MUNKÁCSI, BERNHARD: Ungar. *csök* «Taufschmaus» ... 254
— — Ungar. *csök-* «sinken» ... 254
— — Spuren eines altgermanischen Einflusses auf die ostfinnischen Sprachen und auf das Čuwašische ... 369
— — Ungar. *szék* «Stuhl» ... 370
— — Ungar. *szeplő* «Sommersprosse» ... 371
— — Ungar. *kötél-verő* «Seiler» ... 371
— — Türkisch *kïlïč* «Schwert» ... 372

VII. évfolyam. 1906. 1. szám.

KELETI SZEMLE.

KÖZLEMÉNYEK AZ URAL-ALTAJI NÉP- ÉS NYELVTUDOMÁNY KÖRÉBŐL.

A M. TUD. AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL

A NEMZETKÖZI KÖZÉP- ÉS KELETÁZSIAI TÁRSASÁG MAGYAR BIZOTTSÁGÁNAK ÉRTESITŐJE.

REVUE ORIENTALE

POUR LES ÉTUDES OURALO-ALTAÏQUES.

SUBVENTIONNÉE PAR L'ACADÉMIE HONGROISE DES SCIENCES.

*

JOURNAL DU COMITÉ HONGROIS DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR L'EXPLORATION DE L'ASIE CENTRALE ET DE L'EXTRÊME-ORIENT.

SZERKESZTIK
Rédigée par
Dr KÚNOS IGNÁCZ * Dr MUNKÁCSI BERNÁT.

BUDAPEST.
En commission chez ***Otto Harrassowitz,***
Leipsic.

TARTALOM. — SOMMAIRE.

D. R. Fuchs: Laut- und Formenlehre der süd-ostjakischen Dialekte ... 1
Julius Mészáros: Osmanisch-türkischer Volksglaube (I.) ... 48
Ignaz Kúnos: Rumelisch-türkische Sprichwörter ... 66
Theodor Menzel: Bekri Mustafa bei Mehmed Tevfik ... 83
Bernhard Munkácsi: Götzenbilder und Götzengeister im Volksglauben der Wogulen (I.) ... 89

Irodalom. — Littérature.

D. R. Fuchs: Die Lokativbestimmungen im Wotjakischen. (Anzeige des Verfassers.) ... 115

Kisebb közlések. — Mélanges.

A. Hoffmann-Kutschke: Sakisches ... 118
B. Fabó: Rhythmus und Melodie der türkischen Volkslieder ... 121

Kurze Darstellung unserer Lautzeichen für die ural-altaischen Sprachen.

I. Vocale. *a, o, u, e, ö, ü, ı* = die entsprechenden kurzen Vocale im Deutschen. — *ą* = labialisiertes *a* (ungar. *a*, schwed. *å*). — *ä* = ganz offenes *e* (im Tat. *ädäm* «Mensch»); *ä : a = ö : o*. — *ȯ* = schlaff labialisiertes *ä*, oder *ö* mit mehr offenem Lippenschluss (im Wotj. *ȯs* «Thür»); *ȯ : ä = ą : a*. — *o̱* (früher: *o̱*) = mit engerem Lippenschluss gebildetes *o* (im Tat. *bȯjȯrȯk* «Befehl»); Übergangslaut zwischen deutsch. *o* und *u*. — *ö̱* (früher: *ȯ̱*) = mit engerem Lippenschluss gebildetes *ö* (im Tat. *kön* «Tag»); Übergangslaut zwischen deutsch. *ö* und *ü*. — *ọ* = Übergangslaut zwischen *o* und *ö* (*ö* mit mehr vorwärtsgezogener Zunge) — *u̱* = schwed. *u* in *hus;* ungefähr ein Übergangslaut zwischen *u* und *ü* (*ü* mit mehr vorwärts gezogener Zunge). — *i̊* = gutturales *ı*, ein Laut mit der Zungenstellung des *u* und Lippenstellung des *i* (im Osm. *kïz* «Mädchen»). — *e̊* = gutturales *e ; e̊ : i̊ = e : i* (im Tat. *kȩ̈z* «Mädchen»). — *ė* = sehr geschlossenes *e* (im Tat. *bėz* «wir»).

Das Zeichen ˇ unter einem Vocale bedeutet in Hinsicht der Zungen-Stellung eine mehr offene, das Zeichen ˆ eine mehr geschlossene Aussprache — *i̯* ist ein halbvokalisches *j*, *u̯* ein halbvokal'sches *w*. — Das horizontale Strichlein am Vocale (z. B. *ā, ō, ū* etc.) bedeutet die Länge, das Komma (z. B. *á, ó* etc.) den Accent, das ~ Zeichen (z. B. *ã, ẽ, õ* etc.) die naso-orale Aussprache. — *ᵒ* = Bezeichnung eines näher unbestimmbaren hinteren Vocals. — *ᵉ* = Bezeichnung eines näher unbestimmbaren vorderen Vocals.

II. Consonanten. *k̨* = türk. *k* (vor *a, o, u, i̊*); im Türkischen gewöhnlich nur als *k* bezeichnet. — *χ* = deutsches *ch* in: *ach, lachen*. — *χ́* = deutsches *ch* in: *ich, schlecht*. — *γ̌* = arabisches *ġ*. — *h* = deutsches *h* in: *haben, hier*. — *j* = deutsches *j* in: *jahr, ja*. — *ŋ* gutturalis nasalis. — *ϑ* = engl. *th*. — *ð* = neugriech. *δ*. — *s* = deutsches *ss* in: *lassen, blass*. — *z* = deutsches *s* in: *so, sehr*. — *š* = deutsches *sch*. — *ž* = russ. ж. — *c* = russ. ц = *ts*. — *č* = russ. *ч* = *tš*. — *ć* = cacuminales *č* (im Wotjakischen). — *ʒ* = *dz*. — *ǯ* = *dž*. — *ʒ́* = cacum. *ǯ* (im Wotjakischen). — *w* = interlabialis spirans. — *ɬ* = russ. л. — *l̨* = spirantes *l* im Ostjakischen, das beinahe wie *ϑl* klingt. — *λ* (früher: *l̨*) = der entsprechende stimmhafte Laut im Ostjakischen.

Das Strichlein neben oder über den Consonanten, wie in *k̓, ģ, γ̓, t, d̓, ś, ź, ć, č́, ʒ́, l̓, ń, r̓* etc. bedeutet die «Mouillierung». — Der Punkt unter stimmhaften Consonanten, wie in *g̣, ḍ, ḅ, z̧, ž̧, ṿ* etc. bedeutet, dass der Stimmton bei diesen Consonanten sehr schwach ist (stimmlose mediæ). — ' bezeichnet bei Consonanten die aspirirte Aussprache, z. B. *kᶜ, tᶜ, pᶜ = kh, th, ph* etc. — ' zwischen Vocalen im Wogulischen bedeutet eine leichte

LAUT- UND FORMENLEHRE DER SÜD-OSTJAKISCHEN DIALEKTE.

— Auf Grund der Sammlungen und grammatischen Aufzeichnungen von S. Patkanow, bearbeitet von D. R. Fuchs.[1]) —

I. Über die ostjakischen Dialekte.

Wenn man von der Sprache eines Volkes spricht, welches keinen hohen Kulturgrad erreicht hat, so versteht man unter

---

[1]) Vorliegende ostjakische Grammatik beruht auf jenen ausgeführten grammatischen Aufzeichnungen, die der so verdienstvolle Forscher des ostjakischen Volkes am Irtysch, Herr S. Patkanow, bald nach der Rückkehr von seiner Reise, im Anfange der 90-er Jahre des verflossenen Jahrhunderts zusammengestellt hat. Diese erwähnten grammat. Beobachtungen des Herrn S. Patkanow enthielten sehr wertvolles neues Material zur Kenntnis der süd-ostjakischen Dialekte, ganz abgesehen davon, dass wir über die letzteren bis nun kein anderes zusammenfassendes Werk besitzen, als Castrén's «Versuch einer ostjakischen Sprachlehre», welches Werk jedoch in jener Hinsicht lückenhaft ist. Mit Freude übernahm ich also, der mich so sehr ehrenden Aufforderung seitens des Redakteurs dieser Zeitschrift, Herrn Dr. B. Munkácsi, Folge leistend, die ehrenvolle Aufgabe, Herrn S. Patkanow's Werk zu bearbeiten und mit meinen Bemerkungen zu ergänzen. Während der Arbeit blieb ich mit dem Herrn Verfasser in fortwährender Fühlung und ich kann nicht umhin, ihm auch an dieser Stelle meinen innigsten Dank auszusprechen für jene verbindliche Zuvorkommenheit, mit welcher er meine, auf einzelne Teile der Grammatik bezüglichen Fragen zu beantworten so freundlich war. Grossen Dank schulde ich auch dem Herrn Redakteur Dr. B. Munkácsi, der an dem Werke mehrere Verbesserungen vorgenommen hat.

Schliesslich muss ich noch bemerken, dass die Lautlehre schon vollständig fertig des Druckes harrte, als ich Gelegenheit hatte, Karjalainen's neues, hervorragendes Werk «Zur ostjakischen Lautgeschichte» kennen zu lernen; demzufolge konnte dieses Werk zu meinem grössten Bedauern in der Lautlehre erst nachträglich und nicht in dem Masse berücksichtigt werden, wie es wohl wünschenswert gewesen wäre.

dem Worte «Sprache» die einzelnen Dialekte derselben, denn eine einheitliche Literatursprache, eine Gemeinsprache, welche sich aus einem der — jedoch nichtsdestoweniger fortbestehenden — Dialekte herausgebildet hat, kommt nur bei den Kulturvölkern vor. Aus dem erwähnten Grunde haben auch die Ostjaken keine einheitliche Gemeinsprache, sondern jedes Gebiet besitzt seinen eigenen Dialekt, welcher von Bewohnern eines anderen Gebietes sehr oft nur mit Mühe verstanden wird. Deshalb kommt es oft vor, dass Ostjaken, die aus verschiedenen Gegenden zusammenkommen, genötigt sind, russisch zu radebrechen, um einander verstehen zu können. Haben sie jedoch einmal Gelegenheit, längere Zeit (einige Wochen) zusammen zu verbringen, so verstehen sie einander vollkommen.

Die ostjakische Sprache zerfällt in drei Hauptdialekte. Diese sind die folgenden:

I. Der nördliche Dialekt, oder kurz das *Nord-Ostjakische* (NO.) genannt, welcher von den Ostjaken des Beresowschen Kreises (Tob. Gouv.), abgesehen vom äussersten Süden, gesprochen wird. August Ahlqvist, der diesen Dialekt erforscht hat (Über die Sprache der Nord-Ostjaken. Helsingfors, 1880.), bestimmt die Lage der Nord-Ostjaken folgendermassen: «Unter Nord-Ostjaken versteht man denjenigen Teil der ugrischen Ostjaken, dessen Wohnplätze sich vom Vereinigungspunkte des Irtysch und Ob bis zur Grenze des Samojedenlandes nördlich von Obdorsk erstrecken». Er teilt ihn in drei verschiedene Dialekte: 1. den *obdorskischen* Dialekt, welcher bei den nördlichen Ostjaken angetroffen wird; — 2. den *beresowschen*, der in der Gegend von Beresow gesprochen wird; endlich 3. den *kondinskischen*, dessen Gebiet sich noch südlicher erstreckt.

In seinem Wörterbuche des nördlichen Dialektes gibt der genannte Gelehrte nur selten die Zugehörigkeit einzelner Wörter zu dieser oder jener Mundart an. Noch vor Ahlqvist haben sich mit diesem Dialekte Anton Regulv, Paul Hunfalvy und andere beschäftigt. Eine Grammatik des Nord-Ostjakischen hat Hunfalvy geschrieben (Az éjszaki osztják nyelv. Budapest, 1875.). Das ganze ostjakische Sprachgebiet hat erst jüngst K. F. Karjalainen (Zur ostjakischen Lautgeschichte. I. Über den Vokalismus der ersten Silbe. Helsingfors, 1904.) erforscht. Nord-ostjakische Texte

hat ebenfalls erst vor ganz kurzer Zeit JOSEF PÁPAY gesammelt und herausgegeben (Osztják népköltési gyűjtemény. — Sammlung ostjakischer Volksdichtungen. Budapest, Leipzig, 1905).

Als wichtigsten Unterschied zwischen dem Süd-Ostjakischen und dem Nord-Ostjakischen in lautlicher Beziehung müssen wir den folgenden betrachten:

Dem *t, d* des Süd-Ostjakischen entsprechen im NO. sehr oft — nämlich: regelmässig im Anlaute, finnisch-ugrischem *s* und *l* entsprechend, und im In- und Auslaute an Stelle von ursprüngl. *ð*, *s* und *l*[1]) — die Laute *l̨, l*, von welchen der erstere, *l̨* im Süd-O. überhaupt nicht vorkommt. Z. B.:[2]) SO. *tōn* Sehne = NO. *l̨ōn;* SO. *tau, tav* Pferd = NO. *l̨ou, l̨ovi;* SO. *teu, tu* er = NO. *lu;* SO. *ńot* Pfeil = NO. *ńol̨*, KARJ. Obd. *ńàl̨;* SO. *mēget* Brust = NO. *mevėl̨*, KARJ. Obd. *mēu̯ə̀l̨;* SO. *χuť* Fisch = NO. *χul̨*.

Einige andere wichtigere Fälle von Lautwechsel, von welchen besonders SO. *ť* ~ NO. *ś* als für das Nord-Ostjakische charakteristisch hervorgehoben zu werden verdient, sind weiter unten § 20 besprochen.

II. Der *östliche* oder surgutische Dialekt (S.) am oberen und mittleren Laufe des Obs, welcher von den Bewohnern des Surgutischen Kreises (Tob. Gouv.) gesprochen wird, zerfällt in zahlreiche Mundarten, von welchen CASTRÉN 1. die eigentlich *surgutische*, 2. die *ober-surgutische* (OS.), welche oberhalb der Stadt Surgut, und 3. die *unter-surgutische* Mundart (US.), die unterhalb der genannten Stadt verbreitet ist, kennt und in seiner Grammatik berücksichtigt. Jedoch jeder von den zahlreichen Flüssen dieser Gegend: Agan, Wach, u. s. w. besitzt seine eigene Mundart oder sogar deren mehrere. Hierher gehört auch jener Dialekt, welchen man an den Gestaden des Wasjugan, innerhalb der Grenzen des Tomskischen Gouvernements trifft.

Einige charakteristische Merkmale dieses Dialektes und die

---

[1]) S. BUDENZ: Magyar-ugor összehasonlító szótár; PAASONEN: Die finnisch-ugrischen *s*-Laute; SETÄLÄ: Zur finnisch-ugrischen Lautlehre (Finnisch-Ugrische Forschungen II.) und Nyelvtud. Közl. XXVI.

[2]) Die nord-ostj. Formen sind, wenn keine andere Quelle angeführt wird, AHLQVIST's Wörtersammlung entnommen.

wichtigsten Unterschiede zwischen dem surgutischen und dem südlichen Dialekte — die Lautlehre betreffend — können wir in folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Im Auslaute sehr vieler Wörter finden wir nach einem Vokal im Surgut-Dial. ein *χ*, das in den anderen Dialekten nicht nachzuweisen ist. Z. B.:[1]) SO. *tau, tav* Pferd = NO. *ļou, ļovi* = US. *ļauχ*, OS. *ļoχ;* SO. *keu, kev* Stein = NO. *keu, kev* = US. *kauχ*, OS. *kouχ;* SO. *jeu, jeve* Barsch = NO. *jeu* = S. *jeuχ*, — Karj. Wasj. Wach *i̯oˋχ;* SO. *jeura, jēvėr* Wolf = NO. *jēvėr* = S. *jeureχ;* SO. *tonda, tunda* Birkenrinde = NO. *tondi, tonta* = S. *tondaχ;* SO. *sēmda, sīmde* blind = NO. *sēmļa, sēmļi* = S. *sēmλeχ;* SO. *anžа* Hagebutte = NO. *anži* = S. *anžeχ*. Pápai hat auch im Anlaute eine ähnliche Aspiration wahrgenommen.[2]) Z. B.: SO. *ōndep, ōndap* Wiege = NO. *ōntėp* = S. *āntep*, — Páp. *ʿamtu (hamtu);* SO. *āmp* Hund = NO. *āmp* = S. *ʿemp* (Karj. Tremjug. *ʿaˋmʿpʾ*).[3])

2. So wie im Nord-Ostjakischen entspricht auch im Surgut-Dialekte dem *t, d* des Süd-Ostjakischen in vielen Fällen ein *l*-Laut *(l, ļ, λ)*. Wir können also das Süd-Ostjakische so charakterisieren, dass in demselben in gewissen Fällen dem Laute *l (l, ļ, λ)* sowohl des Nord-Ostjakischen, als auch des Surgut-Dialektes die Laute *t, d* gegenüberstehen. Z. B.: SO. *tēvem* essen = S. *ļīvem;* SO. *mēget* Brust = S. *maugeļ;* SO. *tau, tav* Pferd = US. *ļauχ*, OS. *ļoχ;* SO. *ńot* Pfeil = S. *ńaļ;* SO. *vēdem* Mark = S. *vēλem*.

3. Oft entspricht dem Laute *t* des SüdO. im Surgut-Dialekte neben *ļ* auch *j*. Z. B.: SO. *tui* Finger = US. *ļoi*, S. *jaj* (Pápai). S. unten § 21.

4. Charakteristisch sind für diesen Dialekt die Laute *λ, ļ*, deren erster in keinem der beiden anderen Dialekte, und deren zweiter im Süd-Ostjakischen nicht vorkommt.

5. Als weiteres Merkmal muss hervorgehoben werden, dass in diesem Dialekte die Stammvokale in der Flexion und bei Ab-

---

[1]) Die Belege aus dem surgutischen Dialekte sind grösstenteils Castrén entnommen.

[2]) S. Pápai-Munkácsi, Déli osztják szójegyzék S. 2.

[3]) Ebenso SO. *at, ot* nicht = NO. *aļ* = S.: Tremjugan *a̯ˋʌ* (Karj.) und noch viele andere Belege aus dem Tremj.-Dialekt bei Karjalainen.

leitungen Veränderungen ausgesetzt sind, d. h. dass hier paradigmatischer Vokalwechsel zu beobachten ist. Diesen Qualitätswechsel der Stammvokale hat schon CASTRÉN (§§ 27, 28) bemerkt. PAASONEN (Finnisch-ugrische Forschungen II : 89—90) hat diesen Vokalwechsel ausführlicher besprochen und KARJALAINEN hat in seinem Werke (Zur ostjakischen Lautgeschichte) die einzelnen Wechselfälle ausführlich behandelt.

Einzelne wichtigere Fälle von Lautwechsel sind weiter unten § 21 besprochen.

Als Charakteristikon des Unter-Surgutischen Dialektes dem OS. gegenüber können wir feststellen, dass in vielen Fällen einfachen Lauten des Ober-Surgutischen Dial. im US. Diphthonge entsprechen. Z. B.: OS. *jōgoḷ* Bogen = US. *jaugoḷ;* OS. *ńoχ* Elentier = US. *ńouχ;* OS. *ḷoχ* Pferd = US. *ḷauχ;* OS. *ōχ, oχ* Haupt = US. *ouχ*.

Eine Grammatik des Surgut-Dialektes hat CASTRÉN verfasst (Versuch einer ostjakischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichniss. 1849. Zweite verbesserte Auflage von ANTON SCHIEFNER). Ein kleines Wörterverzeichnis von verschiedenen Gegenden des surgutischen Dialektes besitzen wir in PÁPAI-MUNKÁCSI's Déli-osztják szójegyzék (Budapest, 1896.). In den Jahren 1900 und 1901 hat PAASONEN den Jugan-Dialekt (südlich von Surgut) und die Konda-Mundart des SüdO. studiert. Das grösste Material auch aus diesem Dialekte hat KARJALAINEN gesammelt.

III. Der dritte Dialekt des Ostjakischen ist der *südliche* oder *tobolskische*, welchen CASTRÉN nach dem Hauptflusse der Gegend Irtysch-Dialekt genannt hat. Diesen südlichen Dialekt reden die südwestlichen Vertreter des ostjakischen Volkes, welche innerhalb des Tobolskischen Kreises (Tob. Gouv.) leben. Ausserhalb des genannten Kreises trifft man ihn noch in den angrenzenden Teilen des Beresowschen. Dieser Dialekt — obgleich der entwickelteste von allen — wurde im Jahre 1888 nur von etwa 2500 Personen b. G. gesprochen, weshalb die Mutmassung CASTRÉN's, er wäre der verbreitetste (Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845—1849. S. 42) nicht zutreffend ist. Infolge des allmählichen Verrussens und Aussterbens der Irtysch-Ostjaken steht er seinem Verschwinden am nächsten. Das Irtysch-Ostjakische zerfällt in folgende vier Mundarten:

1. Die *Irtysch*-Mundart (I.), welche von CASTRÉN erforscht worden ist, und welche die am Irtysch und mittleren Ob, innerhalb des Tobolskischen und des südlichen Teiles des Beresowschen Kreises wohnenden Ostjaken reden.

2. Die *Unter-Kondaische* (UK.) Mundart,[1]) die der vorhergenannten sehr nahe steht und am unteren Laufe der Konda etwa bis zu den Puschtinschen Jurten, diese miteingerechnet, angetroffen wird.

3. Die *Mittel-Konda'sche* (MK.),*) welche in einzelnen Dörfern an der mittleren Konda gesprochen wird, nämlich in den Schumilowschen, Jesaulschen und Jermakowschen Jurten der Kl.-Kondaschen Wolost. Übrigens findet man ziemlich bedeutende Unterschiede im Wortschatze der Ostjaken verschiedener Dörfer dieser Gegend.[2])

4. Die *Demjanka*-Mundart (D.), welche in der Ober-Demjanka'schen Wolost an dem Flusse Demjanka gesprochen wird. Diese Mundart wird bei der grossen Sterblichkeit der wenig zahlreichen Bevölkerung dieser Gegend (etwa 150 Seelen, von denen ein Drittel nur russisch spricht) kaum einige Jahrzehnte überdauern. Diese Mundart scheint sich unmittelbar an die Salymsche[3])

[1]) Diese Konda'schen oder Konda-Mundarten des Süd-Ostjakischen dürfen nicht mit der oben erwähnten Kondinskischen Mundart des nördlichen Dialektes, welche ihren Namen von dem berühmten Kondinskischen oder Kotschen Kloster dieser Gegend erhalten hat, verwechselt werden. Um einer solchen Verwechselung vorzubeugen, wäre es ratsamer, den letztgenannten Dialekt als *Kotschen* (Кошскій, Кодійскій) zu bezeichnen, was um so praktischer wäre, als die ganze Gegend, wo diese Mundart gesprochen wird, in administrativer Hinsicht unter dem Namen Kotsche Wolost oder «Kotsche Städtchen» («Кошская вол., Кошскіе городки») bekannt ist. Übrigens hat ihn KARJALAINEN jetzt Nizjam-Dialekt benannt.

[2]) Die beiden Konda-Mundarten, welche von ca. 970 Personen gesprochen werden, waren sehr lange eine vollkommene terra incognita. Wie PAASONEN (FUF. II: 98) nachgewiesen hat, gebraucht SCHLÖZER den Namen «Kondische Ostacken» von den *Ostjaken überhaupt* als einen Gesamtnamen im Gegensatz zu den Jenisej Ostjaken und Ostjak-Samojeden und stammt der Inhalt des FISCHER'schen Wörterregisters fast ausnahmslos aus der Sprache der Irtysch-Ostjaken.

[3]) Die zu dem Tobolskischen Kreise gehörigen Salym'schen Ostjaken (Tarchan'sche Wolost. S. Irt.-Ostj. I., Anhang III. S. 163.) zählten im Jahre 1888 an 125 Seelen.

Mundart anzuschliessen, welche ein Verbindungsglied zwischen dem Irtysch-Dialekte und dem Surgut-Dial. darstellt.

Zu der Mundart am Irtysch müssen wir auch die derselben sehr nahe stehende Sprache der Ob-Gegend in der Nähe der Irtysch-Mündung rechnen. Im Wörterbuche «Irtisi-osztják szójegyzék, Vocabularium dialecti Ostjacorum regionis fluvii Irtysch» (Budapest, 1902.) und in dieser Grammatik sind einzelne aus dieser Gegend stammende Wörter oder eigentümliche Formen, welche in anderen Gegenden nicht angetroffen werden, mit *O.* bezeichnet.

Das wichtigste charakteristische Merkmal des Süd-Ostjakischen haben wir schon hervorgehoben, dass nämlich den *l*-Lauten der übrigen Dialekte in gewissen Fällen im SüdO. ein dentaler Verschlusslaut *(t, d)* entspricht. In Fischer's Wörtersammlung, die aus der Mitte des XVIII. Jahrhunderts stammt, finden wir aber oft auch im Irtysch-Dialekte an Stelle des jetzigen *t, d* einen ähnlichen Laut, wie in den beiden anderen Dialekten. Doch fing schon zu Fischer's Zeit, wie sich aus seinem Wörterverzeichnis nachweisen lässt, das *l* an, sich in die postdentale Spirans *ð* zu verwandeln; aus diesem letzteren Laute wurde dann im SüdO. *t*. Um die Mitte des XVIII. Jahrhunderts wurden also auch im SüdO. statt der jetzigen *t, d* in vielen Fällen noch ähnliche Laute gesprochen, wie jetzt in den anderen Dialekten (Paasonen FUF. II : 101). «Der Lautwechsel *l̥, λ* > *ð, ð* > *t, d̥*, welcher im Jahre 1845, als Castrén die Ostjaken besuchte, schon beendet war, hat also kaum ein Jahrhundert in Anspruch genommen» (Paasonen a. a. O.).

Jetzt noch einige Worte über die Konda- und die Demjanka-Mundart.

Die beiden *Konda-Mundarten* unterscheiden sich von der Irtysch-Mundart 1. dadurch, dass daselbst *g* sehr häufig durch *ŋ* vertreten ist, z. B. in K. *ārŋem* singen, *kerŋem* fallen, *pèŋ* anderer, den Formen *ārgem, kergem, pèg* der Irtysch-Mundart gegenüber. So lauten die Dualsuffixe in der Deklination und Konjugation in diesen Mundarten: *-eŋen, -ŋen.*

2. Statt des *c* wird hier gewöhnlich der mouillierte Dental *ť* gebraucht. Z. B. *ťātχa* Sense, *ťēdak* Trinkgefäss, *ťebara* gut — gegenüber *cātχa, cēdak, cebara* am Irtysch. (Siehe § 19.)

3. Formen, wie *Šābar-χui* Ostjake aus der Narymschen Wolost, *šōgol* kaminartiger Herd, und dergl., welche am unteren Laufe des Irtysch und am Ob neben den Formen *T'āpar-χui*, *ťōgol* angetroffen werden, fehlen hier fast gänzlich.

4. Ferner scheint in dieser Mundart das *ʒ* nicht vorzukommen (s. § 3).

5. Die Konsonantenerweichungen, besonders des *t*, *ť* in *d*, *ď* zeigen hier weit zahlreichere Ausnahmen, als am Irtysch (s. § 27).

6. In dem Pronomen der ersten Person Sg. ist das *n* deutlich horbar, also K. *man* ich, I., O. *ma;* Abl. *manattem* K., *ma'attem* I., Instr. *manademat* K., *ma'ademat* I.

7. Charakteristisch für die Konda-Mundarten ist der Konditional auf *-ayem*, von welchem uns Castrén nichts mitteilt.

Auch die beiden eben betrachteten *Konda*-Mundarten unterscheiden sich ziemlich wesentlich von einander. Wir erwähnen hier nur die Eigentümlichkeiten der Mittel-Kondaischen Mundart, da die Unter-Kondaische nur in den eben angeführten Punkten von der Irtysch-Mundart abweicht. Solche charakteristische Eigentümlichkeiten der Mittel-Kondaischen Mundart sind:

1. Das Vorherrschen des *o* in vielen Wörtern, wo in UK. und I. *a* oder *u* gebräuchlich ist, z. B. *ot* nicht = I., UK. *at;* *χoi* Mann = I., UK. *χui;* *vōgot* dünn = I., UK. *vāgat;* *mogat* herum = I., UK. *maχta.* (Vgl. auch Punkt 4.)

2. Das Vorherrschen des *a* in vielen Wörtern, die in der Unter-Kondaischen und der Irtysch-Mundart *e* oder *ė* aufweisen. Z. B. in *pantesem* streiten = I., UK. *pentesem;* *varėsem* sich ankleiden = I., UK. *vėresem;* *mančem*, *manʒem* reissen, zupfen = I., UK. *menčem*, *menʒem* u. s. w.

Hier mag noch erwähnt werden, dass der Vokal der Adjektiva auf *-ŋ* (siehe weiter unten) nach vorhergehenden tiefen, gutturalen Lauten des Stammes oft ein deutlich vernehmbares *a* ist (was gewissermassen eine Einwirkung der Vokalharmonie ist). Z. B. *ūrt* Held, *ūrdėŋ* Helden-, zum Helden gehörend = MK. *ūrdaŋ;* *χuť* Fisch, *χuďiŋ* Fisch-, fischreich = MK. *χuďaŋ;* *ai* Glück, *ajėŋ*, *ajiŋ* glücklich = MK. *ajaŋ* u. s. w.

3. Das häufige Vorkommen der palatalen Vokale *ä*, *ö*, *ü*, welche oft die gutturalen *a*, *o*, *u* und auch die Laute *e*, *ė* vertreten. Z. B. *är* viel, zahlreich, *öŋet* Horn, *ünt* das Innere, *ūp*

Schwiegervater = *ār*, *ōyet*, *unt*, *ūp* der anderen Mundarten. (S. § 2.)

4. Das Vorherrschen der Silbe *va*, *vo* in einigen Wörtern, wo in anderen Dialekten ein *u* figuriert. Z. B. *ujem* (I., UK.) sehen, wissen = MK. *vojem*; *ūdem*, *ūtem* (I., K.) sein, leben = MK. *vōdem*; *unda*, *unta* (Dem., I., UK.) bis = MK. *vanda*, *vanta*; *us* (UK.) Gähnen, Erbrechen = MK. *vos*; *urt* (UK.) Nachricht = MK. *vort*. Andere Wörter hingegen haben hier zweifache Formen, z. B. *vōt* und *ūt* Preiselbeere; *voi* und *ui* Fett, Talg.

5. Das häufige Erscheinen des ursprünglichen Lautes *g* für *j* in den casus obliqui der vokalisch auslautenden Nomina, z. B. *man paťagem* zu mir, für mich = *man peťajem* (I., UK.); *itpega* nach vorne = *itpeja* (I., UK.) u. s. w.

6. Ablativendung auf *-īva* statt *-īvet*.

Die *Demjanka*-Mundart zeichnet sich durch folgende Eigentümlichkeiten aus:

1. Das Vorherrschen, wie in der MK. Mundart, des Vokals *o* in Wörtern, welche am Irtysch und an der unteren Konda ein *a*, und teilweise *u* zeigen. Z. B. *χoi* Mann, *ot* nicht, *lottem* hinausgehen = *χui*, *at*, *lattem* (I., UK.).

2. Das häufige Ersetzen der mouillierten Dentale *ť* und *ď* durch mouillierte Gutturale *ḱ*, *ǵ*. Z. B. *sāraḱ*, *sāréḱ* Meer = *sāraťʼ*, *sāréťʼ* (I., K.); *nogèḱ* hinauf, nach oben = *nogòťʼ*, *nogùťʼ*. (Vgl. § 18.)

Andere Wörter zeigen zweifache Formen, z. B. *teraďa* und *teraǵa* Fenster.

Gleichwie in der Irtysch-Mundart wird der Nasallaut *ŋ* seltener gebraucht, als in den Konda-Mundarten (Dualendung *-gen*, *-egen*).

3. Die Erweichungen der harten Konsonanten, besonders des *t*, *ťʼ* in *d*, *ďʼ* sind ziemlich regelmässig, wogegen die Verhärtungen der weichen Konsonanten (s. § 27) zahlreiche Ausnahmen zulassen. In dieser Hinsicht zeigt die Demjanka-Mundart eine fast vollkommene Analogie mit der Irtysch-Mundart und weicht erheblich von den Konda-Dialekten ab.

4. Die häufige Erweichung des *č*, *š* in *ǯ* (s. § 27), z. B. *vožemen* unser beider Stadt, ist für diese Mundart charakteristisch.

5. Ablativendung *-īva (-ēva)*, wie im MKondaischen, der Form *-īvet, -ēvet* des I. und UK. gegenüber.

6. Adverbialsuffix auf *-ge*, z. B. *īnge* jetzt = UK. *īn; sārga, sārge* früher, vorher = I., K. *sār*.

Neben der jetzt vorgetragenen Dreiteilung des Ostjakischen *(NO., Surg., SO.)* müssen wir auch die neueste Einteilung des Ostjakischen erwähnen, die von der anderen in einigen Punkten abweicht, indem einzelne Mundarten, die früher als zu einem der Hauptdialekte gehörig vereinigt wurden, als selbständige Dialekte aufgefasst und so von einander strenger geschieden werden. Herr KARJALAINEN (s. PAASONEN: FUF. Anzeiger II : 77) nimmt die allgemeine Schwerverständlichkeit einer Mundart in einem Gebiete für den Bewohner eines anderen Gebietes zum Einteilungsgrund und unterscheidet innerhalb der Grenzen des Sprachgebiets sieben Dialekte. Diese sind:

1. der Irtysch-Dialekt (an den Flüssen Irtysch, Demjanka, Salym und am Ob zwischen Samarowo und dem Salym);

2. der kondinskische Dialekt (am Ob zwischen Samarowo und Beresow);

3. der beresowische Dialekt (am Kazym, an der Wogulka und am Ob von Beresow bis in die Nähe des Dorfes Muž);

4. der obdorskische Dialekt (am Ob und den Nebenflüssen nördlich von Muž);

5. der surgutische Dialekt (von der Mündung des Salym nach Süden bis ca. 250 Werst östlich von Surgut, sowie an den Nebenflüssen Pym, Jugan, Agan und Tremjugan, dazu am Balyk);

6. der wachische Dialekt (am Wach sowie am Ob zwischen dem Wach und dem Dorfe Ober Lumpokolj);

7. der oberobische Dialekt (am Ob von Ober-Lumpokolj bis zur Grenze des Gouvernements Tomsk, sowie am Wasjugan).

In seinem Werke «Zur ostjakischen Lautgeschichte» weicht KARJALAINEN auch von dieser Einteilung ab und führt auch einige Mundarten der einzelnen Dialekte an. Er erwähnt dort folgende Dialekte:

Ober- und unterdemjanischer Dialekt; Košelewo-, Fili-, Tsingala-, Sawodnija-, Sogom-Dialekt am Irtysch; Tšesnakowo-, Boltšarowo-, Krasnojarsk-, Kamin-Dialekt an der Konda; Was-

jugan-Dial. (aus dem Kirchdorf); Wach-Dialekt (a. d. Dorfe Panaš); Werhne-Kalymsk-, Wartowskoe-, Likrisowskoe-Dialekt im Surgutschen Kreise; Dial. am Malyj-Jugan und Dial. am Tremjugan im Surg. Kreise; Nizjam-, Kazym-, Obdorskischer Dial. im Beresowschen Kreise.

Die hier zuletzt genannten drei Dialekte des Beresowschen Kreises entsprechen den oben unter 2., 3. und 4. erwähnten Dialekten, indem der als kondinskisch bezeichnete Dialekt hier Nizjam-Dial. genannt wird, ebenso, wie die Bezeichnung Kazym-D. dem obigen beresowschen Dial. entspricht. Über den Nizjam-D. s. § 19.

Zum Schlusse noch einige Worte über die Zahl der Ostjaken. Die Gesamtzahl der Ugrischen Ostjaken belief sich nach einer speciellen, vom Verfasser dieses Werkes unternommenen Bearbeitung der Materialien der Volkszählung von 1897 auf 17.341 S. b. G. (9071 M.) ortsanwesender Bevölkerung, wovon nur 103 S. (72 M.) in den Städten lebten. Eine Abnahme dieses Volkes gegen die früheren Jahrzehnte ist nicht zu verkennen.

Als Hauptsitz der Ugrischen Ostjaken erscheint der Norden des Gouvernements von Tobolsk, wo 16.509 S. (8643 M.) derselben aufgezeichnet worden sind, welche folgenderweise unter die einzelnen Kreise desselben verteilt waren:

	m. G.	w. G.	b. G.
Kreis von Tobolsk	1186	1179	2365
» » Beresow	4501	4059	8560[1])
» » Surgut	2947	2623	5570
» » Tara	3	4	7
» » Turinsk	3	1	4
In anderen Kreisen	3	—	3
Total	8643	7866	16.509

Der Rest lebt in dem Gouv. v. Tomsk — 813 S. (417 M.), wovon 798 S. (408 M.) das Flussgebiet des Was-Jugan (l. Beifl.

[1]) Die Vertreter der Ljapin'schen und Ssosswin'schen Uprawen (1086 S. und 1098 S.), welche in den Censusmaterialien auch als «Ostjaken» bezeichnet worden sind, welche aber (theilweise mit Ostjaken vermischte) Wogulen sind, nicht inbegriffen.

des Ob) — Larjatschen. Was-Jugansche Wol. der Gegend von Narym — inne hat, und 15 S. (9 M.) in dem Kreise von Kainsk. 17 S. (10 M.) dieses Volkes wurden noch in dem Turuchanschen Gebiete des Gouv. v. Jenisseisk einregistriert und 2 S. (1 M.) anderswo.

Nach ihren Hauptdialekten können die Ugrischen Ostjaken etwa folgenderweise gruppiert werden:

Der *Irtysch*-Dialekt (Kr. v. Tobolsk	2365 S. (1186 M.)	od. 13,6%
Die drei *Nord*-Dialekte (der Kondinskische, Beresowsche und Obdorskische — Kr. v. Beresow)	8560 S. (4501 M.)	od. 49,4%
Die *Ost*-Dialekte (Kr. v. Surgut, Geg. v. Narym u. s. w.)	6416 S. (3384 M.)	od. 37,0%

Von der gesamten Zahl der Ostjaken sprachen 376 S. (170 M.) nur russisch, wovon 363 S. (166 M.) auf die Irtysch-Mundart (am Irtisch, Ob und an der Dunjanna) kommen, so dass der genannte Dialekt jetzt eigentlich nur von ca. 2002 S. (1020 M.) oder 84,7% der Irtysch-Ostjaken, welche aber auch zumeist zweizüngig sind (die meisten beherrschen nämlich die russische Sprache), gesprochen wird.

In den übrigen Gegenden des Ostjakenlandes gibt es keine Ostjaken, welche ihre Muttersprache ganz vergessen hätten, ausser 13 S. (4 M.) in dem Bezirke von Beresow.

II. Lautlehre.

1. Bezeichnung der Laute.

§ 1. Vokale: *a, ä, e, ė, i, o, ö, u, ü; ā, ǟ, ē, ī, ō, ő, ū, ű̄.*

Konsonanten: *b, d, ď, g, ǵ, χ, j, k, ḱ, l, ľ, m, n, ń, ŋ, p, p', r, s, ś, ṡ, ż, c, ċ, ʒ, ʒ̇, t, ť, v.*

Ausserdem hat die Sprache noch einige Diphthonge. Der erste Vokal eines Diphthongs kann sowohl ein langer als ein kurzer sein, der zweite dagegen ist immer kurz und meist *i* oder *u* (*i̯, u̯*).

§ 2. Nicht alle diese Laute sind sämtlichen Mundarten des Süd-Ostjakischen eigen. So hört man am Irtysch und an der unteren Konda selten die Vokale *ö, ő, ü, ű̄* und die Diph-

thonge *öi, üi*, welche wieder in der Mittel-Kondaischen Mundart sehr oft die Laute *o, ō, u, ū, e, ė; oi, ui* der anderen Mundarten ersetzen (s. Einleitung). Ebenso wird oft an Stelle von MK. *ä* in den anderen Mundarten *a* angetroffen. So z. B. *ār* viel, zahlreich: MK. *ār; ōŋet* Horn: MK. *ōŋet; oŋ* Öffnung, Mündung: MK. *öŋ; vōje* Tier: MK. *vōje; ūďem, ūťem* schwimmen: MK. *ūďem, ūťem; ūp* Schwiegervater: MK. *ūp; punžem* öffnen: MK. *pünžem; pūn* Haar, Wolle: MK. *pūn; pėŋ* Knäuel, Strick: MK. *pöŋ; nėg, nėv* Zweig: MK. *növ; ur* Fläche: MK. *ür; tara* Kaulbarsch: MK. *tära; edem, ėdem* brennen, heizen: MK. *üdem; põvem* blasen: MK. *põvem; pui* der Hintere: MK. *püi; poi* Espe: MK. *pöi; pojirem* spenden, opfern: MK. *pöjirem.*

In der poetischen Sprache derselben Mundart trifft man noch die Diphthonge *eà, uò, eŏ* an, z. B. in *teàbet* sieben (statt *tābet*), *suòra* schnell (statt *sora*), *eŏŋet* Horn, Geweih (statt *ōŋet*), welche kaum irgendwo sonst vernommen werden.

§ 3. Was die Konsonanten betrifft, haben wir schon als charakteristisches Merkmal des südlichen Dialektes festgestellt, dass in demselben die in den beiden anderen Dialekten sehr oft vorkommenden spirantischen *l̮*-Laute (NO. *l̮*; Surg.-D. *l̮*, *λ* bei Castrén *t* und *d*) fehlen.

C ist in allen Dialekten selten und wird in den Konda-Mundarten oft durch *ť* ersetzt; z. B. *cēdak* I., Trinkgefäss: K. *ťēdak; cātχa* I., Sense: K. *ťātχa.*

Der Laut *ǯ* wird an der Konda, wo er nicht vorzukommen scheint, in einigen Fällen durch *d* ersetzt, z. B. *χarǯagan* I., Habicht: K. *χardagan.* Übrigens ist dieser Laut in allen Mundarten selten.

Den Laut *ź* hört man bisweilen an der Demjanka und seltener am mittleren Laufe der Konda, wo es *ǯ* und *ś* ersetzt; in den übrigen Teilen dieser Gegend kommt dieser Laut, wie es scheint, nicht vor; *ḱ* und *ǵ* werden in mehreren Wörtern in einzelnen Mundarten des Irtysch-Ostjakischen durch *ť* und *ď* ersetzt (s. Einleitung), obgleich oft parallele Formen mit beiden Lauten in ein und derselben Gegend angetroffen werden, wie *ḱelem* und *ťelem* weinen, *jāŋǵem* und *jāndem* trinken.

2. Aussprache der Laute.

a) Vokale:

§ 4. Die Aussprache der langen Vokale ist naturgemäss viel deutlicher und reiner, als die der kurzen Vokale. Besonders in kurzen Endsilben ist der Vokal oft unbestimmt. Wenn einem kurzen Vokale in der Endsilbe ein langer Vokal vorangeht, so wird ersterer unbestimmt und fällt manchesmal ganz weg, z. B. *tūrum, tūrėm, tūrm* Gott, Himmel (Karj. *tūrəm*[1]) mit stark reduziertem Vokal); *mūrėɣ, mūruɣ* Moltebeere (Karj. *mūrəɣ*). Vgl. Castr. § 6.

§ 5. Das *a* wird wie das russische oder deutsche illabiale *a* ausgesprochen. Schon Castrén macht die Bemerkung, es gebe eine besondere Modifikation des *a*-Lautes, die nämlich, dass sich das *a* «zu einem tieferen, dem *o* naheverwandten Laut neigt, der auch in vielen anderen Sprachen zu finden ist». Diese Modifikation des *a*, von welcher hier die Rede ist, ist das labialisierte *a*. Im Süd-Ostjakischen ist die Labialisierung nur schwach, während sie in einigen Mundarten des Surgut-Dialektes viel stärker ist und dem Laute entspricht, den wir mit *ą* zu bezeichnen pflegen (das ungarische *a*; vgl. Pápai's Wörterverzeichnis; Karjalainen Einleitung S. VIII; Paasonen FUF. II : 83). Wörter, die im «Irtisi-osztják szójegyzék» aus ein und derselben Mundart mit *a* und *o* zitiert sind, haben — wie bei Castrén — oft diesen Laut (das schwach labialisierte *a*). So z. B. *paɣ, poɣ* Knabe, Sohn (Karj. *pąɣ*); *ńat, ńot* Nase (Karj. *ńąt*).

Auch im Surgut-Dialekte ist diese Modifikation des *a*-Lautes häufig. Bemerkt doch schon Castrén, dieselbe Folge «in etymologischer Hinsicht ganz denselben Gesetzen wie *o*, z. B. *pās* Handschuh: *pūsem* mein Handschuh; *sārt* Hecht: *sūrdem* mein Hecht; vgl. *mōk* Ei: *mūkam* mein Ei; *pōm* Gras: *pūmem* mein Gras. Das reine *ā* geht in der Regel in *ī* über, z. B. *tās* Ware: *tīsem* meine Ware; *sāp* Bach: *sīpem* mein Bach.» (Castr. § 7 a.)

Pápai zeichnet eine ansehnliche Anzahl von Wörtern auf,

---

[1]) Das ə «nimmt die Färbung des ‚vollen' Vokals der vorangehenden Silbe an (z. B. *sąɣət* «Brett» ə mit *a*-Färbung, in *ɔɣət* «Schlitten» ə mit *o*-Färbung)». Paasonen, FUF. II : 84.

die im Surgut-Dialekte mit *ą* gesprochen werden. Ebenso hat KARJALAINEN zahlreiche Wörter mit mehr oder minder labialisierten *a*-Lauten gefunden.

Im Nord-Ostjakischen ist die Labialisierung in einigen Wörtern noch stärker als im Surg.-Dial. So schreibt z. B. schon REGULY *vuăs* und *vuos* Stadt, *kăr* und *kor* Mann. (HUNFALVY: Az éjsz. osztj. ny. S. 29.)

Wir müssen jedoch noch bemerken, dass es im Süd.-O. zahlreiche Wörter gibt, die bald mit einem *a*, bald mit einem *o* gesprochen werden, wobei jedoch in der einen Mundart der eine Vokal, in der anderen der andere Vokal gebraucht wird. Z. B.: I., K, *pāgal* Stück, Klotz = MK. *pōgol*; *χajat* (I., UK.) Mann, Mensch, Leute = MK., Dem. *χojet*; I., K. *jaradem, jardem* vergessen = Dem. *jorodem*; *tāgat* Leinwand = Dem. *tōgot*; I., K. *palaχ* Speichel = Dem. *poloχ*. (S. auch Einleitung MK. und Dem. Mundart.)

§ 7. Mit *e* bezeichnen wir einen offenen palatalen *e*-Laut. Offener als dieses ist das *ä*, das CASTRÉN in seiner Transkription vom *e* nicht unterscheidet. Dieses *ä* ist in allen Dialekten genau wahrnehmbar. Im SüdO. z. B. *ärda* lieb, geschätzt. *äńa* anderer, fremd; im Surgut-Dialekte z. B. *rä̀χ* «flaumartige Asche (über der Glut)» (KARJ.), *jernäs, jirnäs* Hemd (PÁPAI); so auch im Nord-Ostjakischen z. B. *jernäs* Hemd, *l̥äl̥* Streit, Krieg (AHLQVIST); s. auch HUNFALVY S. 31.

Diesen offenen Laut hat nicht nur das kurze *e*, wie CASTRÉN annimmt; es kommt auch das lange *ā* vor, z. B. *ār, ār* viel, zahlreich. Das *e* geht oft, namentlich wenn es kurz ist, in *ė* über; z. B. *tet, tėt* Klafter, Faden; *endam, ėndam* ist nicht.

§ 8. *ė* bezeichnet ein sehr geschlossenes *e*,[1]) das nach der ersten Silbe oft als ein reduzierter Vokal vernommen wird. Dieser Laut, welchen CASTRÉN durch einen der kurzen Vokale *a, e, i, o, u* ersetzt, ist im Wogulischen und nicht nur im Irtysch-Ostjakischen, sondern — wie die neueren Forschungsreisen ergeben haben — auch in den beiden anderen Hauptdialekten

---

[1]) Bei PAASONEN und KARJALAINEN *ə* (reduzierter Vokal) und der entsprechende hintere Vokal *ə̆*.

des Ostjakischen sehr verbreitet. AHLQUIST's *į* bezeichnet oft einen ähnlichen Laut.

Nichtsdestoweniger hört man sehr oft in ein und demselben Worte bald ein *ė*, bald einen der oben erwähnten kurzen Vokale, so dass es z. B. ebenso richtig wäre *endam* wie *ėndam*, *menda* wie *mėnda* zu schreiben. So macht auch PAASONEN (FUF. II : 83) die Bemerkung, dass dieser unvollkommen gebildete Vokal oft die Färbung eines «vollen» Vokales annimmt. In einzelnen Formveränderungen dieser Wörter hört man hingegen ziemlich deutlich entweder ein *ė* oder einen der kurzen Vokale. Bisweilen hängt dies nur vom Akzent ab. Einige Beispiele für das *ė* im SüdO.: *mėg* Erde (CASTR. *meg*); *vėr* Blut (C. *ver*); *sōdėp* Messerscheide (C. *sōdep*, *sōdop*) u. s. w.

§ 9. Die übrigen Vokale, nämlich *i*, *o*, *ö*, *u*, *ü*, werden gleich denselben Lauten der deutschen Sprache ausgesprochen. Von den Lauten *ö* und *ü*, welche man, wie schon öfters erwähnt, am Irtysch seltener zu hören bekommt, meint CASTRÉN, sie würden mit der Zeit gänzlich verschwinden. Diese Mutmassung CASTRÉN's ist vollkommen zutreffend für den Irtysch- und Unter-Konda-Dialekt, aber weit weniger für die Mundart an der mittleren Konda, wo diese Vokale oft gebraucht und ganz deutlich ausgesprochen werden.

b) Konsonanten:

§ 10. Die Konsonanten *k*, *l*, *m*, *n*, *p*, *r*, *s*, *t* werden wie die entsprechenden Laute im Deutschen ausgesprochen. — *J* lautet zwischen zwei Vokalen oft wie *ij*, z. B. *ajay* oder *aijay* glücklich. — Der mit *l* bezeichnete Laut wird manchmal wie das harte russische л (= *ł*) ausgesprochen, z. B. *lula* Taucherente, *χalèu* Möve, etc. In den meisten Wörtern jedoch ist die Aussprache weich. — Das *s* wird auch zwischen Vokalen scharf ausgesprochen, wie im Russischen. Selten klingt es in diesem Falle, sowie bisweilen im Anlaute stimmhaft, etwa gleich dem russischen з, z. B. *mesiŋ* Handfläche, *Soŋ-χuš-χoi* Name eines Ostjakenfürsten. Als allgemeine, regelmässige Aussprache muss aber die stimmlose (scharfe) betrachtet werden.

§ 11. Der mit *g* bezeichnete Laut hat zwei Modifikationen, die in der Aussprache von einander sehr abweichen und denen in den anderen Dialekten auch verschiedene Laute entsprechen.

a) Es bezeichnet die stimmhafte Spirans *γ* (arabisches ġ). Z. B. *ōgot* (= *ōγot;* Plur. *ōχtet*) Schlitten (NO. *ōγoḷ*); *pāgal* (= *pāγal;* Plur. *pāχlet*) I., K., *pōgol (pōγol)* MK. Stück, Klotz (NO. *pōγol*); *pagat (paγat* Plur. von *paχ)* Söhne; *togòt', tojùt'* dahin; *tėgèt* hieher u. s. w. Dieses *g* ist sehr oft nur sehr schwach stimmhaft und klingt fast wie ein *χ* und zwar nicht nur infolge Assimilation an einen harten Konsonanten (wie z. B. *ogot* Schlitten: Plur. *ōχtet; tōgot* Feder: Plur. *tōχtet; tōgordam* ich sperre zu: Præt. *tōχrem; tōgomdem* ich beisse: Præt. *tōχmem*) und nicht nur im Auslaute (wie z. B. *togo* und *toχ, tuχ* dorthin, *jig* und *jiχ* Vater), sondern auch zwischen Vokalen, wie z. B. *pagat* und *paχat* Söhne; *tagana* und *taχana* an dem Orte, wo; *tagamem* und *taχamem* werfen, schleudern.

Bei Wörtern, welche ein *g (χ)* im Auslaute haben, wird das spirantische *g* in allen Formveränderungen beibehalten, z. B. *mėg* Erde: Plur. *mėget: tėg* Schwanz: Abl. *tėgīvet.* (Nicht, wie Castrén meint, mit deutschem *g*).

Wir müssen noch bemerken, dass einzelne Wörter sich nur durch die Aussprache dieses auslautenden Konsonanten von einander unterscheiden, z. B. *paχ* Knabe und *pag(h)* Tannenzapfen; *jaχ* Leute, Volk und *jag(h)* Knöchel.

b) Die zweite Modifikation, in welcher das *g* vorkommt, ist die dem Laute *k* entsprechende stimmlose Media *(g̣)*, welche oft mit *k* wechselt; z. B. *ārgem* (= *ārg̣em*), *ārkem* singen; *kergem* (= *kerg̣em*), *kerkem* fallen.

§ 12. Die Konsonanten *d, b* bezeichnen zwischen *d—t* und *b—p* liegende Laute, halbstimmhafte und stimmlose *d, b*-Laute *(d̤, b̤).* — *χ* entspricht dem deutschen *ch* nach gutturalen Vokalen (in *ach, noch).* — *v* wird gewöhnlich wie das deutsche *w*, oft aber wie *u, u̯* (Halbvokal), manchmal aber auch wie *uw (uu̯)* ausgesprochen. Z. B. *χova, χou̯a, χouva* weit; *kōvlėŋ, kōulėŋ, kōuvlėŋ* Schellen-; *nova* und *nouva* weiss; *tvatta, tuatta (tuvatta)* von der Grösse.

§ 13. Die Konsonanten *š, ž, č, ǯ, c, ʒ* werden wie russ. ш, ж, ч, дж, ц, дз ausgesprochen. — Castrén kennt den Laut *ž* im Ostjakischen nicht; nichtsdestoweniger kommt er vor, und zwar in der Demjanka-Mundart und an der mittleren Konda. — *ŋ* ist ein Nasallaut.

§ 14. Es gibt im Ostjakischen mehrere palatalisierte (mouillierte) Konsonanten, wie *ḱ, ť, ľ, ń*, u. s. w., welche fast wie *kj, tj, lj, nj* u. s. w. ausgesprochen werden. So z. B. kommen neben einander vor: *meinjaχ* und *meińaχ; soťindep* und *sotjindep.*

3. Spuren der Vokalharmonie.

§ 15. Das in einzelnen türkischen und in mehreren finnisch-ugrischen Sprachen so wichtige Gesetz der Vokalharmonie ist im Ostjakischen nur in einigen Spuren nachweisbar. Die meisten Endungen und Bildungssuffixe bleiben unverändert, welche Laute immer im betreffenden Worte vorherrschen. Castrén glaubt als Regel feststellen zu können, dass alle Wurzel- und Stammwörter jede Vermischung von harten und weichen Vokalen sorgfältig vermeiden. Es ist dies im grossen und ganzen richtig; doch weit entfernt davon, als allgemeine Regel gelten zu können. Im Irtysch-, Unter-Konda- und Demjanka-Dialekt, wo die palatalen Vokale sehr selten vorkommen, sind naturgemäss auch jene Fälle sehr selten, in denen palatale und gutturale Laute in einem Stammworte zusammentreffen; im Mittel-Kondaischen Dialekt hingegen, wo die erwähnten Laute häufig gebraucht werden, sind Wörter, die sich der oben angeführten Regel entziehen, ganz gewöhnlich, z. B. *ärda* lieb, geschätzt; *äńa* anderer, fremder; *mölekńa* Malitza, MK.: *tära* Kaulbarsch; *öka* viel; *aplök* weich, locker; *löya* Hund, Jagdhund. So auch im Nord-Ostjakischen: z. B. *säkijak* Schwalbe.

Jedenfalls können wir jedoch als einen Einfluss des Gesetzes der Vokalharmonie feststellen, dass in den Wurzel- und Stammwörtern gewöhnlich, oder wenigstens in den meisten Fällen entweder nur gutturale Vokale (und *e, i, ė*)*) oder nur palatale Vokale vorkommen. Zu bemerken ist besonders, dass in der Mundart an der mittleren Konda der Vokal der Adjektiva auf *·ŋ* nach vorhergehenden gutturalen Lauten statt der Vokale *ė, i*, grösstenteils ein *a* ist. Z. B. *ūrtėŋ, ūrdėŋ* Helden-, Fürsten- =

*) Der Laut *ė*, welcher mit gutturalen, palatalen Vokalen und mit *e, i* wechselt, kann folglich sowohl auf gutturale, als auch auf palatale Vokale folgen.

MK. *ūrdaŋ; χuďiŋ* fischreich = MK. *χuďaŋ;* I., UK. *sēleŋ* = MK. *sālaŋ* schallend, klingelnd. — Einige andere Fälle, in denen sich bei einzelnen Endungen Befolgung der Vokalharmonie nachweisen lässt, s. weiter unten in der Formenlehre.

§ 16. Das Einwirken der Vokalharmonie können wir noch in folgenden beobachten: 1. Nach einem vorhergehenden *ā, ō, ū* folgen, wenn die Vokale nur durch ein *g (γ)* geschieden sind, gewöhnlich *a, o, u,* z. B. *māgattem* ich binde los; *vāgat, vōgot* dünn; *ńōga, ńōgo* Fleisch; *sōgom* Sprung; *sōgot* Hobel; *tōgos* Freund; *mōgo* Karausche; *pūgot, pōgot* Dorf; *mūgot* Leber; *tūgor* Baumnadel; *tōgot, tōgut* Feder; *jūguttam, jūgottam* ich komme; *jōgotmem, jūgotmem, jūgutmem,* Verb. mom. von *jōχtem.*

Jedoch auch *ė,* selten *e,* z. B. *sōgoť, sōgėť, sōgėk* Wade; *sāgat, sāgėt* Brett; *āgerna* Plötze; *pāgart, pāgėrt* Balken; *sūgom, sūgėm* Faden.

Nach *ē* folgt am häufigsten *e,* manchesmal *i,* z. B. *mēger* Bogen, Krummholz; *mēget* Brust; *pēget* das Baden; *sēger* Kette; *čēget, čīgit* Zunder. Jedoch auch *a,* z. B. *tēgat* sibirische Ceder; *nēga* Hölzchen, das zum Aufstellen einer Falle dient.

Auf ein langes *ū* folgt, wenn zwischen den zwei Vokalen ein *r* steht, nur *ė* oder *u,* z. B. *tūrum, tūrėm* Gott, Himmel; *tūrėp, tūrup* durchsichtig (Castrén *tūrup, tūrap*); *pūrės* Schwein (Castr. *pūraś, pūreś*); *ńūrėm, ńūrum* Morast.*)

In den Ortsadverbien auf die Frage «wohin?» richtet sich der Vokal vor dem Suffixe nach dem des Stammes, so dass, falls der Vokal der ersten Silbe ein gutturaler ist, auch die zweite Silbe einen gutturalen Vokal enthalten muss, z. B. *togòť, togùť* dahin; *nogòť, nogùť* hinauf (nur in der Demjanka-Mundart mit *ė: togėk, nogėk*); *jogòť, jugòť, jugùť* nach Hause; jedoch *kīmeť, kīmiť* hinaus; *viteť, vėteť* vom Wasser dem Ufer zu, landwärts; *nigėť, nėgėť* nach unten, fort; *ideť* hinunter.

*) In einem grossen Teile der § 16 erwähnten Wörter schreibt Paasonen und Karjalainen statt des in Frage stehenden Vokals ein ə̑ oder ə; doch bemerkt Paasonen (FUF. II: 83), dass die Aussprache dieser Vokale gewöhnlich von den benachbarten Lauten beeinflusst wird und dass sie besonders die Färbung des «vollen» Vokales der vorangehenden Silbe annehmen (z. B. *sə̑χ̑ə̑t* Brett ə̑ mit *a*-Färbung, in *ŏχ̑ə̑t* Schlitten ə mit *o*-Färbung).

4. Wechsel der Vokale.

§ 17. Es wechseln mit einander:

a und *ä*, z. B. *tara* Kaulbarsch = MK. *tära*. Vgl. auch NO. *śat-śasa* und *sät-säsi* Grossvater. Surg.-D. *aj* und *ˈäj* klein (Pápai) | *nēbak*, *nēbäk* Papier.

a und *e*, besonders vor *i*, z. B. *aitėk*, *eitėk* kalt; *χaiďem*, *χeiďem* bleiben; *tei*, *tai* Gipfel | *avdem*, *eudem*, *evedem* scheeren, schneiden. Lautet der Wortstamm auf ein kurzes *a* aus, so tritt an dessen Stelle in der Flexion und vor Suffixen sehr oft ein kurzes *e*, z. B. *īma* Frau: Lok. *īmena*. Im Mittel-Kondaischen Dialekte finden wir sehr oft an Stelle des Lautes *e* der übrigen Dialekte ein *a*, z. B. *menčem*, *menžem* reissen, zupfen = MK. *mančem*, *manžem*; *pentesem* streiten = MK. *pantesem*. Vgl. *keu* Stein = US. *kauχ*; *tanka*, *taŋa* Eichhorn = S. *l̥enki*; *penk* Zahn = US. *pank*; *edem* heizen = NO. *all̥em*; *kava* Hammer = US. *kevi*, OS. *kavi*.

a und *i*, z. B.: MK. *sať-kėu* = UK. *šiť-keu* Kieselstein | *ābėstàm*, MK. *ābėstìm* süss; *sorńi*, *sorńa* Gold; *χuďiŋ* Fisch-, fischreich, MK. *χuďaŋ*. Vgl. NO. *nora*, *nori* Pritsche (нары) *unžа* Föhre, = NO. *unži*; *kelša* Barbe, = NO. *kelsi*, S. *kilsi*; S. *ˈà̯mˈpˈ* Hund: *ˈì̯mpˈəmˈ* (Karj.).

a und *ė*, z. B. *vėresem* sich ankleiden = MK. *varėsem* | *Xanda*, *Xandė* Ostjake; *χōtėŋ* = K. *χōtaŋ* zum Hause gehörig. Vgl. NO. *eumaŋ* und *eumėŋ* süss.

a und *o*, z. B. *laŋem*, *loŋem* bedecken. In der Mittelkondaischen und Demjanka-Mundart finden wir sehr oft *o* an Stelle des Lautes *a* der übrigen Mundarten, z. B. *χojat* Mensch, Leute = MK., Dem. *χojet*; *pažem* fegen = MK. *požem*; *at* nicht = MK., Dem. *ot*; *lattem* hinausgehen = D. *lottem*. Vgl. Karj. ODemj. *t̯ə̀b̯àt*, UDemj., Košelewo-D. *t̯ə̆b̯àt*, Kond. *tòpə̀t*, Tsingala-D. *tàb̯àt*, *tòb̯àt* alt, abgenutzt; ODemj. *nə̆rę̀s*, UDemj. *nə̆rès* (neben *nə̆rę̀s*) abschüssig, und NO. *χatl*, *χotl* Sonne; *χanda*, *χonda* Ostjake; *paχ*, *poχ* Sohn; *ńarša*, *ńorsa* Weide; *ťapχem* flüstern = S. *ťopχam*; *robasem* bellen = S. *rapesem*; *ťoń* Schnee = US. *l̥ań*; *poi* Espe = S. *pai*; *moitek* Seife = S. *maitek*. Über Wandel *a* > *o* s. Karj. 251.

a und *u*, z. B. *kama*, *kuma* Speicher; *jadan*, *jutan* zu Hause;

unda, unta bis = MK. *vanda, vanta*. Vgl. Karj. ODemj. *năpt̯ᵊ*, Kond. *nùptᵊ* das weibliche Renntier, und *taresem* schnaufen = NO. *turėtl̯al̯em* schnarchen; *varŋài* Krähe = S. *uryi; kuse* Plötze = NO. *kaśeu; aidem, ajedem* finden = NO. *uitl̯em, vitl̯em*.

ā und *ă*, z. B. *ār* = MK. *ăr* viel. Vgl. Oberdemj. *t̯ārə̑m*, Wach, Wasj. *t̯ărəmᶜ* (Karj.).

ā und *ē*, z. B. *jādam, jēdam* Zugnetz; *mēnedem, mānedem* biegen; *sālaŋ* MK. schallend = UK. *sēleŋ* | *kesā, kesē* Tasche. Vgl. *ēndep* Gürtel = NO. *āntėp; tēbem* irregehen = NO. *tāpl̯em; ēbet* Geruch = S. *āpel̯; jēŋdem* spinnen = US. *jāŋdem; čāver, čavr* Hase = US. *čēver*, OS. *tēver; kāvrem* kochen = US. *kēverl̯* es kocht; *ājem* Fischleim = S. *ējem*.

ā und *ī*, z. B. *kīt-, kāt* zwei. Vgl. S. *āt* Nacht: *ītem* meine Nacht; NO. *jāl̯ėp* und *jīl̯ėp* frisch, neu; *ārgem* singen = S. *īrgem; jāńďem, jāńǵem* trinken = S. *jīńďem; āttem* tragen = S. *īl̯l̯em; nāurem, nāvrem* springen = US. *nīurem*.

ā und *ō*. Z. B. *vāgam* rufen = MK. *vōgom; tāgat* Leinwand = Dem. *tōgot*. Vgl. NO. *χōp, χāp* Kahn; *χān, χōn* Kaiser; *āsėm* Kissen = NO. *ōsėm; tājem* haben, sein = S. *tōjem; ōndėp* Wiege = S. *āntep; sōm* Schuppe = OS. *sām;* Oberdemj. *ādə̑p*, Tsingala-Dial. *ōd̯ə̑p*, Sogom-Dial. *ōtə̑p* Held (Karj.).

ā und *ū*, z. B. *mālėm* MK., Rauch = UK. *mūlėm*. Vgl. S. *āl̯* Jahr: *ūλem* mein Jahr; *sārt* Hecht: *sūrdem* mein Hecht; *āχtem* erbrechen = S. *ūgoλem; sūpɔs* Netznadel = OS. *sāvas*.

ä und *e*, z. B. *eńa, äńa* anderer, fremd; *ärda, erda* lieb, geschätzt. Vgl. *mērek* Flügel = NO. *märek*.

e und *i*, z. B. *jirnas, jernes* Hemd; *jem* I. gut, schön = K. *jim; jerem, jirem* binden | I., UK. *pētlèm* dunkel = K. *pētlìm*, K. *χampleťem, χamplitem* umstürzen. Vgl. *jinda* Schnur = NO. *jendė, jinta; kiser* Spielkarte = US. *keser; peda, peta* Fläche = S. *pite* | *χamďe* Peitsche = S. *kamďi;* NO. *l̯ajim* und *l̯ajem* Axt; *kēže* Messer = NO. *keši*.

e und *ė*, z. B. *edem, ėdem* brennen, heizen; *per, pėr* Brocken | *χūmet, χūmėt* breit; *jiŋeŋ, jiŋėŋ* wässerig. Vgl. NO. *l̯abet, l̯ābėt* sieben; *ēbėt* Geruch = NO. *ēbel̯*.

e und *o*, z. B. *jegan, jogan* Schilfmatte | *χorodem, χoredem* schreien; *nogem, nogom* picken. Vgl. *veskar* Jucken = NO. *voskar* Warze; *ket* Wort = NO. *kel̯, ket* und *ai-kol̯; lok* Weg =

NO. *l̥ek;* NO. *końar* und *keńar* arm; *kerem, kergem* fallen = S. *korgem; veŋ* Schwiegersohn = S. *voŋ; końar* arm = US. *keńer; teu* Knochen = S. *l̥ouχ; nova* weiss = US. *nevi.*

e und *u*, z. B. *kūttep, kūttup* Mitte. Vgl. *tei* Gipfel = US. *toi*, OS. *tui.*

e und *ü*, z. B. *edem, ėdem, üdem* brennen, heizen. Vgl. *tet* Klafter = S. *l̥ül̥; ele, elle* Baumsaft = S. *ül; erek, erχ* überflüssig = US. *ürüχ, ürχ;* K. *χent* Korb aus Birkenrinde = S. *künt* (Pápai); *kenč* Strumpf aus weichem Renntierleder = S. *künč* (Pápai).

ē und *ī*, z. B. *čēget, čīget* Zunder; *jēpél, jīpél* Schatten; *īŋisem, ēŋisem* fragen. Vgl. S. *lēk* Spur: *līkam* meine Spur; *nēbäk* Papier = S. *nīpek; tēvem* essen = S. *l̥īvem;* Oberdemj. *i̯ēməŋ* heilig = Tremj., Wach, Wasj. *i̯īməŋ* (Karj.); *tāliš* Monat, S. *tēles;* NO. *ētėp, ītėp* Stahl; NO. *sēri, sīri* Türangel.

ē und *ō*, z. B. *ēktem, ōktem* sammeln. Vgl. *pedem, pödem* (Castr. fürchten; S. *pelet, pölet* Gestalt (Pápai).

ē und *ū*, z. B. *ēne, ūna* gross. Vgl. NO. *ēnemi̯em* wachsen und *ūn* gross.

i und *ė*, z. B. *iďat, ėďat* entgegen; *linda, lėnda* kleiner Vogel; *nir, nėr* Zorn | *jeŋėŋ, jeŋkiŋ* eisig. Vgl. Demj. *īd'əm-* sich abmatten = Unterdemj. *əťkəmt̥-* abmatten (Karj.).

i und *u*, z. B. *jidem, judem* ich komme; *nur, nir* Groll. Vgl. NO. *mir, mur* Leute, Menge (russ. миръ); NO. *pita, piti, puti, pudi* schwarz, blau.

ė und *o*, z. B. *togòť* dahin = Dem. *togèǩ; ńovdem* schauen = UK. *nėvdem.* Vgl. *nėg, nėv* Ast, Zweig = OS. *noχ.*

ė und *ö*, z. B. *nėg, nėv* (K.) Zweig, Ast = MK. *növ; mėšek, möšek* Katze; *pėgem, pögem* aushalten, leiden; K. *pėŋ* Strick, Seil = MK. *pöŋ;* UK. *pėŋdem* sich bereit machen = MK. *pöŋdem.*

ė und *u*, z. B. *tėrodem, turodem* erscheinen; *kėma, kuma* Speicher | *sasėltem, sasultem* trocknen; *juχtėptem, juχtuptem* herbeibringen; *kurėm, kurum* Schritt; *kurèǩ, kurùk* Adler; *χotėmdem, χotumdem* erwerben, erlangen. Vgl. NO. *sėv, suv* Stock.

ė und *ü*, z. B.: K. *ėrr, ürr* überflüssig; *ėdem, üdem* brennen, heizen. Vgl. K. *vürte* = S. *vėrta* rot (Pápai).

o und *ö*, z. B. *oŋ* Öffnung = MK. *öŋ; poi* Espe = MK. *pöi; pojirem* opfern, spenden = MK. *pöjirem; poť* Rand, Ufer = MK. *pöť, pöǩ.* Ebenso MK. *soŋ* und *söŋ* Haufen, Bund; Dem.

lok und *lök* Weg, Steg, Spur. Vgl. S. *loχ*, *löχ* Weg, Spur (Pápai); *końar* arm, OS. *köńer*.

ō und *ŏ*, z. B. *ōŋet* Horn, Geweih = MK. *ŏŋet*; *pōvem* blasen = MK. *pövem*; *vōje* Tier = MK. *vŏje*; *tōχrėp* Deckel = MK. *tŏχrėp*. Vgl. *lok*, *lök* Weg = US. *lėk*, OS. *lŏk*; *kōr* Ofen = S. *kŏr*; OS. *koń* Steinfuchs = US. *kön*.

o und *u*, z. B. *χoćem*, *χućem* herumbummeln; *χompėlem*, *χumpėlem* sich umdrehen; *χondem*, *χundem* entfliehen; *joχ*, *juχ* nach Hause; *moχta*, *muχta* durch, hindurch; *nogòť*, *nogùť* hinauf; *pot*, *put*, *pud* Pud, russ. пудъ | *togòi*, *togùi* weg; *χui* Mann = MK., D. *χoi*. Vgl. *toga* Bogen am Wagen = russ. дуга; NO. *urt*, *ort*, Mond, Monat; NO. *pot*, *put* Pud; NO. *punt*, *pont* Pfund (russ. фунтъ); NO. *χolėχ*, *χulėχ* Rabe; *oyet* Öffnung = NO. *uŋŋėl*, *uŋgėl*; *moća* Ameise = NO. *muši*; *χunžа* auf den Rücken = NO. *χonžа*; *nui* Tuch = NO. *noi*, *nui*; *tunt* Gans = S. *lont*; *unt* das Innere, Leib = S. *ont*; *unža* Föhre = S. *onžeχ*.

ō und *ū*, z. B. *ūdap*, *ōdap* kleines Zelt aus Leinwand; *ńōlėm*, *ńūlėm* Wunde; *kōvel*, *kūvel* Glöckchen; *mōjep*, *mūjep* Rätsel; *rōt*, *rūt* grosses Boot; *χūt* sechs = Dem. *χōt* (Karj. Oberdemj. *χȍt*, Kond. *χȕt*); *jūraχ* Seite, Gegend = MK., Demj. *jŏroχ* Seite, Gegend (Karj.: Oberdemj. *i̯ōrə̑χ*, Kond. *i̯ūrə̑χ*). Vgl. S. *pōm* Gras: *pūmem* mein Gras; *ōnk* Harz: *ūnkam* mein Harz; NO. *ńōlėm*, *ńūlėm* Wunde; NO. *i̯ōχos*, *i̯ūχės* Freund; NO. *ōt*, *ūt* Steuer; NO. *i̯ōp*, *i̯ūp* Ruder; *ńoχmem* sagen: NO. *ńūγomi̯em*; *tūrėm* Gott = NO. *tōrėm*; *ōrdem* teilen = S. *ūrdem*; *ōmsem* sitzen = S. *ūmsem*; *χūdem* drei = S. *kōlem*, *kūlem*; *χūs* zwanzig = S. *kōs*; *pūgot*, *pōgot* Dorf, NO. *pūγol*, *pōγol*; *jūm* Traubenkirsche = S. *jōm*.

u und *ü*, z. B. *judem* reiben, gerben = MK. *jütem*; *nur* = MK. *nür*, *ńur* Groll; *put* Kessel = MK. *püt*; *punžem* öffnen = MK. *pünžem*; *pui* der Hintere = MK. *püi*; *sus* = MK. *śus*, *süs* Herbst; *šur* Stange = MK. *šür*; *unt* das Innere, Leib = MK. *ünt*; *ur* Fläche = MK. *ür*. Vgl. S. *ńur*, Jug. *ńür* Riemen (Pápai); S. *muń*, *müń* Kästchen, Holzgefäss (Pápai); NO. *śun*, *sün* Glück, Reichtum; NO. *śukar*, *sügėr* Wallach.

ū und *ǖ*, ebenfalls für die MK. Mundart charakteristisch. Z. B. *ūp* Schwiegervater = MK. *ǖp*; *ūďem*, *ūťem* schwimmen = MK. *ǖďem*, *ǖťem*; *tūr* Kehle, Hals = MK. *tǖr*; *tūt* Feuer =

MK. *tūt; pūn* Haar = MK. *pūn; mūt* Vorderteil eines Hauses = MK. *mūt.*

Die Diphthonge *au, eu, ou* wechseln sehr oft mit *av, ev, ov.* Dieser Wechsel ist natürlich einesteils mit der Aussprache des *u* in den Diphthongen (als *u̯*) und anderenteils mit der § 12 erwähnten Aussprache des *v* zu erklären. Dieser Wechsel kommt nicht nur dann vor, wenn auf den Diphthong im Inlaute noch ein Vokal folgt (wie z. B. *tau* Pferd: *tavaŋ* zum Pferde gehörend), sondern wird auch vor Konsonanten und am Ende des Wortes angetroffen. Beispiele:

au und *av: ńaurem* (I.) = *ńaurim, ńavrim* Kind; *ńāvėr, ńāur* Schaum: *ńāurėŋ, ńāvrėŋ* schäumend; *jāudėm, jāvdėm* Schwung, Windhauch | *tau, tav* Pferd; *lau, lav* Decke; *sāu, sāv* Elster. Vgl. NO. *laum, lāvim* Kohle; NO. *ńaur, ńavėr* Schaum.

eu und *ev: eudem, evedem* schneiden, scheeren; *teudem, tevėdem* Laus | *tēu, tēv* Sklave, Knecht; *keu, kev* Stein; *sēu, sēv* Zopf. Vgl. NO. *keu, kev* Stein; NO. *eu, evi* Mädchen = SO. *ēu, ēv;* NO. *seu, sev* Haarflechte.

ou und *ov: kōvlaŋ, kōulėŋ* Glöckchen.

Zum Schlusse wollen wir noch einige Fälle erwähnen, in denen einfache Vokale und Diphthonge wechseln. Es wechseln mit einander:

ai und *a*, z. B. *sa, sai* Seite, Gegend: *χata, χatai* tot, verstorben. Vgl. *pėgai, pėŋai* link = NO. *pėŋa-pēlek* die linke Seite; *χašŋai* Ameise = NO. *χašŋa; ańaga* Schwägerin = OS. *ańakai; ńatχa* Silbertanne = S. *ńatkai;* NO. *rua, ruai* steiles Ufer.

ai und *i*, z. B. *kaiŋai, kaiŋi* Mücke. Vgl. *jederŋai* Auerhahn = US. *jeterŋi,* OS. *jeterki; χainem* graben = S. *kinem: kuvrài, kurài* Wuhne = S. *kiuri; kuŋnai* Ellbogen = S. *kunχŋi.*

ai und *ä*, z. B. *χaint, χänt* Korb aus Birkenrinde.

ai und *ė*, z. B. *idai* Abend: Lok. *idaina,* Dem. *idėn, idn* abends.

ei und *e*, z. B. *eitik, eitėk, etik, etėk* kalt; *χeireďem, χereďem* zürnen.

ei und *ē*, z. B. *ēdem, eidem* verlassen; *ēt* Körper, Gegenstand, Castr. *eit; ēttīdem, eittīdem* schauen. Vgl. NO. *ētėp, eitėp* Stahl.

ei und *i*, z. B. *ei, i* eins; *mei, mi* was.

eu und *u*, *ū*, z. B. *teu*, *tu* er; *tū*, *teu* Knochen; *seu*, *sū* Stab.

oi und *o*, z. B. K. *so*, *soi* gut (?); *oť*, *oiť* Gehöft, Hof; *χoťem*, *χoiťem* treffen, anhaken, anrühren. Vgl. *ńōgo* Fleisch = S. *ńōgoi*.

oi und *ö*, z. B.: MK. *vönďem* Beeren pflücken: Castr. *voinďem*.

ou und *ū*, z. B. *χou*, *χū* lang.

ui und *u*, z. B. *uir*, *ur* Seite, Gegend. Vgl. S. *kui*, *ku* Mensch.

5. Wechsel der Konsonanten.

§ 18. Es wechseln im Süd-Ostjakischen folgende Konsonanten mit einander:

k und *g* (= *ġ*), z. B. *ārgem*, *ārkem* singen; *pāki*, *pāgi* kleines Messer, Rasiermesser; *iga*, *ika* Mann; *jugàn*, *jukàn* Anteil. Vgl. NO. *jugan*, *jukan* Anteil; NO. *sügėr* und *śukar* Wallach.

k und *t*, z. B. *kėra*, *tėra* Türangel, Bündel, Ring (für Schlüssel).

ǩ und *ť*,*) z. B. *ǩelem*, *ťelem* weinen; *togòť* dahin = Dem. *togèǩ*; *senť*, *senǩ* Lindenbast; *poť* Rand = MK. *pöť*, *pöǩ*; *sārať* Meer = Dem. *sārak*; *sōgoť*, *sōgėť*, *sōgėǩ* Wade. Das Vorherrschen der Formen mit *ǩ* ist für die Demjanka-Mundart charakteristisch, obgleich auch da parallele Formen mit *ť* ziemlich häufig sind. Dieser Lautwechsel kommt aber auch in den anderen Mundarten häufig vor.

ǵ und *ď*; ebenfalls für die Demjanka-Mundart charakteristisch (s. Einleitung). Z. B. *saďem*, *saǵem* hörbar werden; *šaďadem*, *šaǵadem* beklagen, bedauern; *teraďa*, *teraǵa* (K., Dem.) Fenster; *jāndem*, *jāńǵem* trinken.

g und *j*, z. B.: UK., I. *itpeja* nach vorne = MK. *itpega*;

*) Dieser Lautwechsel ist sehr leicht verständlich; wissen wir doch, wie präpalatales *k̲'* und hinteres *t̲'* einander so nahe stehen. Hierüber äussert sich auch Paasonen: «Die Artikulationsstelle des präpalatalen *k̲'* liegt etwas weiter hinten als beim ungar. *ty*; ostjak. *k̲'* nimmt also eine Mittelstellung ein zwischen ungar. *ty* und mordw. *ǩ*. Im Irtysch-Dialekt wird dieser Laut etwas weiter vorne artikuliert (ungefähr = ung. *ty*), sodass er eher den Eindruck eines *t*-Lautes auf das Ohr macht.» FUF. II: 85.

I., UK. *man peťajem* zu mir, für mich = MK. *man paťagem*; ebenso *idaja* noch = MK. *idaga*.

g und *v*, z. B. *jig, jiχ, jiv* Greis, Vater; *nėg, nėv* Zweig, Ast; *pāgėrt, pāvert* Balken; *jig-aya, jiaya, jivaya* Schwester (Vater-Tochter). Vgl. US. *pēvert* = OS. *pōgert* Balken; US. *kagi, kavi* Kuckuck; NO. *megėl, mevėl, meėl* Brust.

g und *ŋ*, z. B. *ārgem, ārkem* singen = K. *āryem; kergem, kerkem* fallen = K. *keryem; pėgai, pėŋai* link; *pėg* fremd = K. *pėŋ; saigem, saiŋem* herumgehen; ebenso *pātkem* fallen = MK. *pātŋem*. Wie aus den angeführten Beispielen zu ersehen ist, kommen die ein *g* enthaltenden Formen der Wörter öfter in der Irtysch- und Demjanka-Mundart vor, wogegen jene Formen, wo *ŋ* diesen Laut ersetzt, in den Konda-Mundarten vorherrschen (auch die Endung des Duals ist hier *-ŋen, -eŋen*); übrigens werden hie und da beide Formen zugleich angetroffen. Vgl. US. *jeteryi* = OS. *jeterki* Auerhahn.

χ und *g* (= *γ*). Dieser Lautwechsel ist schon oben § 11 erwähnt worden. Z. B. *aŋaga, aŋaχa* Schwägerin; *ťagajem, ťaχajem* gackern. Vgl. NO. *ŋoγos, ŋoχos* Zobel; NO. *ŋoχoll̮em, ŋūγoll̮em* laufen.

χ und *k*, z. B. *jantχem, jantkem* (Castr.) spielen. Vgl. NO. *jaχ, jak* Tanz; Wasjug. *tėmek, tėneχ* Tabak (Pápai).

t und *d* (*ḍ*) s. § 12: *pėdėŋ, pėtėŋ* Wolke; *pōtem, pōdem* frieren; *ōdėŋ, ōtėŋ* Ende, Anfang; *tudėŋ, tutėŋ* Mund-; *tav-dančem* und *-tančem* Pferdeschenkel; *ńādem, ńātem* Zunge. Ebenso *kut* Zwischenraum: *kuda, kuta* zwischenhin; *īma* Weib, Plur. *īmet*: Dat. *īmeda; ńauremet* Kinder: Inst. *ńauremedat; kēt* Hand: *kēdėŋ* mit Händen versehen; *oŋet* Öffnung, Mund: *oŋdėŋ* hohl. S. § 27. Vgl. *otna, otnako* aber, doch russ. однако; *toga* Bogen am Wagen = russ. дуга; NO. *tuluta* Meissel = russ. долото; NO. *jendė, jinta* Sehne (eines Bogens).

t und *ť* gewöhnlich vor *e*, aber auch sonst, z. B. *ńaditem, ńadiťem* mit Rost bedeckt; *puťetem, puťeťem* schnappen; *χūlatem, χūlaťem* schwärzen; *ate, aťe* Deckel; *evėtem, eviťem* glauben | *tant, ťant* Gerste, Getreide; *lāvėptājem, lāvėpťājem* herausgenommen werden.

t und *tt*, z. B. die Partikel *at*, poet. *ata, atta; χat, χatt* Tag, Sonne; *χatėŋ, χattėŋ* sonnig; *kūtėp, küttėp* Mitte; *met, metta*

welcher; *potėŋ*, *pottėŋ* faul, vermodert; *sitaŋ*, *sittaŋ* Palisade; *nūmta*, *nūmėtta* von oben.

ť und *ď (ḍ')*, z. B. *iďat*, *ėťat* entgegen, gegenüber; *kuďar*, *kuťar* fliegendes Eichhorn; *puďem*, K. *puťem* heben; *nuŋeďa*, *nuŋeťa* (Pr. dimin.) du; *ťoďem*, *ťoťem* stehen; *ťoďumdem*, *ťoťumdem* sich stellen; *ūďem*, *ūťem*, MK. *ŭďem*, *ŭťem* schwimmen. Ebenso *mońť* Märchen: *mōnďem* erzählen; *jānďem* trinken: Fut. *jāntťem*. S. § 27.

ť und *ś*, z. B. *ruť*, *ruś* Russe.

ť und *š*, z. B. *ťōgol*, *šōgol* Herd; *T'āpar-χui*, *Šābar-χui* Ostjake aus der Narym'schen Wolost; *Pairāχťà*, *Pairāχšà* Sohn des Tūrėm.

ť und *c*, z. B. *ťebara* schön = I. *cebara*; *ťēdak* Trinkgefäss = I. *cēdak* | *jirťa* Schwager, I. *jirca*.

d, *t* und *l*. Wir haben schon in der Einleitung betont, dass der Hauptunterschied zwischen dem Süd-Ostjakischen einerseits und dem NO. und dem Surgut-Dialekte andererseits darin zu suchen ist, dass den explosiven Dentalen *d*, *t* in den anderen beiden Dialekten in vielen Fällen *l*-Laute entsprechen. Der Lautwandel *l* > *t* ist auch in Lehnwörtern zu konstatieren; z. B. *toń* Flachs < russ. ленъ, NO. *ļon*; *χadàk* Semmel < russ. калачъ, NO. *kālaś*; *adaša* Hengst < tat. *alaša* Wallach; *šať* schade, Mitleid < russ. жаль, NO. *šaļ*, *šaľ*; *ōdap* Held (Castr.) < tat. *alᵊp* Held, Riese (Paas. FUF. II : 112).

Im Nord Ostjakischen ist der Lautwechsel *l* ~ *t* viel häufiger als im Süd-Ostjakischen. Schon bei Ahlqvist finden wir parallele Formen mehrerer Wörter mit *ļ* und *t*, z. B. NO. *jit*, *jiļ* Gelenk; NO. *ļoχ*, *toχ* Schneeschlittschuh; *tāra*, *ļār* Kaulbarsch. Auch bei Karjalainen finden wir diesen Lautwechsel sehr oft; aus seinen Aufzeichnungen geht hervor, dass den *l*-Lauten des obdorskischen und Kazymschen Dialektes in sehr vielen Fällen im Nizjam-Dialekte ein post-(inter-)dentales *ţ* entspricht. Auf Grund dieser Eigentümlichkeit müssen wir den Nizjam- oder kondinskischen Dialekt des Nord-Ostjakischen als dem Süd-Ostj. am nächsten stehend betrachten*) (obgleich natürlich andere

*) Dies betont auch Josef Pápay (Osztják Népköltési gyűjtemény 1905. S. LXIX.).

Merkmale, wie z. B. SO. *ť* ~ NO. *ś* diesen Dialekt als unbedingt zum Nord-Ostj. gehörend erweisen). AHLQUIST's Formen, in denen *t* einem *l*-Laute der anderen nördlichen Mundarten gegenübersteht, gehören also wahrscheinlich dem kondinskischen Dialekte an. Wir erwähnen nur die Wörter I. *pəţ:* Nizj. *pă̮ţ'* Ohr, I. *χūḍə̑m:* Nizj. *χūţə̑m'* drei u. s. w. bei KARJALAINEN.*)

s und *ś*, z. B. *sūmet* (I., UK.), *śūmet* (D., MK.) Birke; *sus* (I., UK.), MK. *śus, süs* Herbst: *sūttem, śūttem* Feuerfunke; *vēś, vēs* Mammut; *lis, liś* Glasscheibe. Vgl. NO. *śos, sės* Stunde; NO. *śukar, sügėr* Wallach; NO. *śat, śasa-sät-säsi* Grossvater.

s und *š*, z. B.: K. *i-piš* einmal, CASTR. *i-pis; pūres* Schwein, CASTR. *pūreš;* MK. *saŕ-keu* Kieselstein, UK. *šiŕ-keu; se, še* (CASTR.) auch, ja, russ. же; *us, uš* (CASTR.) schon, russ. ужъ. Vgl. NO. *sīmeļ, šīmiļ* wenig; NO. *sour, šour* Hase; NO. *pēš, pēsi* Kalb des Renntieres; NO. *kesi, keši* Messer; S. *sökiŋg, šökiŋg* schön (PÁPAI).

š und *č*, z. B. *čōgot, šōgot* Schnee; *čunč, šunč* Floh; *čoχ-juχ, šoχ-juχ* trockenes Holz; im Auslaute: *čenč, čenš* Rücken; *čānč, čānš* Knie; *χanč, χanš* Muster; *ūč, ūš* Kleid; *χačmaŋ, χašmaŋ* verschimmelt. Vgl. CASTR. § 42: «Ausserdem wird auch in den Surgut-Dialekten *č* fast immer im Auslaut in *š* verwandelt, z. B. *aš* statt *ač* Kalk, *ūš* statt *ūč* Kleidungsstück, *voš* statt *voč* Stadt». S. *ruč, ruš* Russe (PÁPAI).

(š) č und *ǯ*, z. B. *χōǯėm, χōčėm, χōšėm* heiss; *χanǯeŋ, χančėŋ* bunt; *kėča, kėǯa* Krankheit; *χunč* auf dem Rücken: *χunǯa* auf den Rücken; *menčem, menǯem* reissen; *ček, ǯek* (Partikel mit Diminutiv-Charakter). Ebenso *kėntčem, kėnǯem* suchen: Fut. *kėntčem; voš, voč* Stadt: Lat. *voča, voǯa; čenč, čenš* Rücken: Lat. *čenča, čenǯa* auf den Rücken; *viš, vič* Grenze: Lat. *viča, viǯa* bis. S. § 27. Vgl. NO. *pōǯeχ, pōšėχ* Eier, junges Tier, Kind; NO. *poǯėm, pošėm* durch und durch nass.

š (ǯ) und *ž*, z. B. *še, že* auch, ja, russ. же; *voš, voč* Stadt: *voǯemen, vožemen* unser beider Stadt; *vočėŋ, vožėŋ, voǯėŋ* städtisch; *poǯėm, poǯėm, pošėm* Reif, Nebel. S. § 27. Vgl. *šaŕ* Mitleid, NO. *šaļ, šaľ* = russ. жаль.

s und *c*, z. B.: K. *cuka* Hündin, Hofhündin = russ. сука.

n und *ń*, z. B. *ńovdem* (MK.), *nėvdem* (UK.) schaukeln; *nur,*

*) Nizj. *šīţa* Pfriem = russ. шило (KARJAL.).

nėr, *nir* (I., UK.), *nür*, *ńur* (MK.) Groll; *tān* (K., D.), *tań* I. (Castr.) Brautpreis; *āgan*, *āgań* Puppe; *sorńā*, *sorńi*, *sorni* Gold. Vergl. NO. *ńeš*, *naš* stumpf; S. *ńiŋg*, *niŋg* (MO.) Frau (Pápai); NO. *śun*, *süń* Wohlfahrt, Glück; S. *ven*, *veń* kurz, schmal (Pápai).

ŋ und *nk*, z. B. *jink*, *jiŋ* Wasser; *jenŋėŋ*, *jenkiŋ* eisig; *aŋa*, *anka* Mutter; *sanka*, *saŋa* heiter, klar; *taŋam* hineingehen: Fut. *tanktam*.

ŋ und *nχ*, z. B. *χōŋam*, *χōnχam* (Fut. *χōnχtam*) klettern, emporklimmen; *jānχam*, *jāŋam* gehen; *muŋol*, *muŋχol* Knoten, Bündel; *paŋχat*, *paŋet* Schulterblatt.

l und *ľ*, z. B. *lukimem*, *ľukimem* verstecken; *pul*, *puľ* Stück, Bissen. S. § 10. Vgl. NO. *kul*, *kuľ* Teufel.

b (= *ḅ*) und *p*, z. B. *bėr*, *pėr* Brocken; *pėsėŋ*, *bėsėŋ* heilig, wunderbar; *sāpet*, *sābet* Hals, Nacken; *tābetem*, *tāptem* nähren; *ūbet*, *ūpet* Haar; *jēpėl*, *jēbėl* Schatten. S. § 12. Vgl. NO. *posar* Markt = russ. базарь; NO. *paťka* Priester < russ. батька; NO. *lēpek*, *lēbek* «canis lagopus»; *torpa*, NO. *turpa* Röhre < russ. труба.

§ 19. Nachdem wir im vorangehenden Abschnitte die mit einander wechselnden Konsonanten des Süd-Ostjakischen gesehen haben, wollen wir hier in kurzer Übersicht die wichtigeren Fälle des Konsonantenwechsels zwischen dem Süd-Ostjakischen einerseits und dem NO. und Surgut-Dialekte andererseits zusammenstellen. Solche sind:

χ ~ NO. *k*, z. B. *χōrt* Dorf = NO. *kōrt*, *kūrt*.

g ~ NO. *k*, z. B. *ťagėr* Weide, freier Platz = NO. *śakar*.

g (*γ*) ~ NO. *χ*, z. B. *tōgos* Freund = NO. *l̥ōχos*, *l̥ūχės*.

g (*γ*) ~ NO. *ŋχ*, z. B. *tōgol*, *śōgol* Herd = NO. *śoŋχal*, *śoγal*.

g (*γ*) ~ NO. *v*, z. B. *mēget* Brust = NO. *megėl*, *mevėl̥*, *meėl̥*; *pēget* das Baden: NO. *peėl̥-χōt*, *pevėl̥-χōt* Badestube.

j ~ NO. *l̥*, z. B. *jūm* Faulbeere = NO. *jum*, *ľum*, *ľom* Vogelkirsche. Vgl. S. *junk*, Wasjug. *juŋg* = MO. *ľuŋk* Götze (Pápai).

t ~ NO. *l̥*, z. B. *mūgot* Leber = NO. *moγol̥*; *tunt* Gans = NO. *l̥unt*.

t ~ NO. *l*, z. B. *pūgot*, *pōgot* Dorf = NO. *pūγol*, *pōγol*; *čūmėt* Kerbe = *šūmėl*, *sōmėl*. Im obdorskischen Dial. entspricht bei Karjalainen dem *t̥* des SüdO. sehr oft *l̥* (alveolares helles *l*).

t ~ NO. *s*, z. B. *teri*, *ter* leer = NO. *ser* öde; *tėr*, *tėra* Türangel = NO. *sēri*, *sīri*.

ť ~ NO. *s*, z. B. *ťoloχ* Wasser mit Schnee vermengt = NO. *sōloχ*.

ť ~ NO. *ś*, z. B. *ťak* Hammer = NO. *śāk*; *kuťem*, *koťem* verfolgen = NO. *kuśļem*; *peť* Schenkel = NO. *peś* Hüfte (Schenkel); *ťāràs-χui* Kaufmann = NO. *śorās-χo*.

nť ~ NO. *nd*, *ńt*, z. B. *χunť* Morgenröte = NO. *χondėl*, *χuńtėl*.

nt ~ NO. *ńs* (*s*, *ś*), z. B. *ťonť* Schnee = NO. *ļońs*, *ļoś*; *ťonťem*, *ťondėm* stellen = NO. *ļońsļem*, *ļośļem*, *losļem*; *paχràntť* Distel, Klette = NO. *poŋχrās*.

ť ~ NO. *ļ*, z. B. *ťonť* Schnee = NO. *ļońs*, *ļoś*; *χuť* Fisch = NO. *χuļ*.

d ~ NO. *l*, z. B. *nīda*, *nīt* acht = NO. *ńil*. In Lehnwörtern, z. B. *χadàk* Weissbrot, Semmel = NO. *kālaś*, russ. калачъ.

d ~ NO. *ļ*, z. B. *χōdėp* Netz = NO. *χōļėp*; *kīda* Schwager = NO. *kiļi*.

ď ~ NO. *s*, z. B. *ūďem*, *ūťem* schwimmen = NO. *usļem*, *usīļem*.

ď ~ NO. *ś*, z. B. *saďem*, *sāǵem* hörbar werden = NO. *śaśļem* gehört werden; *peďàr*, *peťàr* Eberesche = NO. *paśar-juχ*.

ď ~ NO. *ļ*, z. B. *χuďem* Augenbraue = NO. *χuļėm*; *ťoďem*, *ťoťem* stehen, = NO. *ļoiļļem*, *ļoļļem*.

nď ~ NO. *ńs* (*ś*, *s*), z. B. *jāndėm*, *jāŋǵem* trinken = NO. *jańsļem*, *jaśļem*; *ťonťem*, *ťondėm* stellen s. unter *ť* ~ NO. *ńs*.

s ~ NO. *ś*, z. B. *īs-χōr*, *ės-χōr* Schattenbild, NO. *iś-χōr*.

ś ~ NO. *s*, z. B. *śermat* Zaum = NO. *sermat*; *ńarśa* Weide = NO. *ńorsa*, *ńorsi*.

š ~ NO. *ś*, z. B. *tāš* Ware = NO. *tāś* (jedoch auch *tās*, Ahlqv. p. 5.); *poroš* Mähne = NO. *poreś*; *kėrėš*, *kereš* hoch = NO. *kārėś*.

č ~ NO. *š*, z. B. *čānč*, *čāns* Knie = NO. *šāns*, *šās*; *čāča* Heimat = NO. *šōši*.

ǯ ~ NO. *ś*, z. B. *meǯek* Faust = NO. *māśėk*; *kēǯe* Messer, Schwert = NO. *keši*, *kesi*.

ž = NO. *š*, z. B. *žarittem* braten = NO. *šāritļem*, russ. жарить; NO. *šaļ*, *šaľ* Mitleid, russ. жаль; (*požėm*, *poǯėm*, *pošėm* Reif = NO. *pōsėm*; NO. *pošėm*, *poǯėm* durch und durch nass).

l ~ NO. *ļ*, z. B. *lok*, *lök* Weg = NO. *ļek*; *kulla* schlüpfrig = NO. *kuļļa*; *amlėp* Wuhne, NO. *omļėp*. Vgl. NO. *lajem*, *ļajim* Axt, Beil; NO. *ālėŋ*, Obd. *ālėŋ* Morgen.

l ~ NO. *ľ*, z. B. *luk* Auerhuhn, NO. *luk* Tetrao tetrix; (*valšàm* Hobel, NO. *voļšam*, *valšam*, *vaļsēm* Hobelspan. S. § 23).

ľ ~ NO. *l*, *ľ*, z. B. *kuľ* Teufel, Wassergeist = NO. *kul*, *kuľ*; *ńāľa* Löffel = NO. *ńali*.

ń ~ NO. *n*, z. B. *ńerememem*, *ńerimen* nehmen = NO. *neremalem*; *ńeš* stumpf = NO. *naš*, *ńes*.

ŋ ~ NO. *ŋŋ* zwischen zwei Vokalen, z. B. *ńeŋa* Nichte, NO. *ńaŋŋa*; *oŋet* Öffnung, NO. *uŋŋėļ*, *uŋgėļ*.

b ~ NO. *p*, z. B. *nēbak*, *nēbäk* Papier = NO. *nepăk*, *nēpäk*, *nepēk*; *tēbet* weich = NO. *ļēbėt*, *ļēpėt*.

p ~ NO. *b*, z. B. *pūpi*, *pūpė* Götze, Bär = NO. *pubė*; *χompėlem*, *χumpėlem* umkippen (intr.): NO. *χombėltļem* umwerfen.

v ~ NO. *γ*, z. B. *tīvet* Köcher, NO. *tīγil*, *tuļ*.

§ 21. Die wichtigeren Fälle von mit einander wechselnden Konsonanten des Süd-O. und des Surgut-Dialektes:

χ ~ S. *k*, z. B. *Xanda-χui* Ostjake = S. *Kanda-ku*; *χūs* zwanzig = S. *kōs*.

χ ~ S. *nk*, z. B. *χūloχ* Rabe = US. *kōlank*, OS. *kōlak*; *mūraχ*, *mūrėχ* Moltebeere = US. *mōrak*, OS. *mōrenk*.

χ ~ S. *g*, z. B. *oχteja* auf, obenauf (*oχta* das Obere) = S. *ogoteja*; *maχta* Weide = S. *magdi*; *ńōχrem* (Fut. *ńōgordam*) schnitzen = S. *ńōgrem*.

k ~ S. *nk*, z. B. *mēlek* warm = US. *mēllenk*; OS. *mēllek*. Vgl. *χūloχ* Rabe = US. *kōlank*, OS. *kōlak*.

k ~ S. *χ*, z. B. *pēlek*, *pelek* (Pápai) Seite = S. *pėlėχ*, *pelek* (Pápai); *nēbak*, *nēbäk* Papier = S. *nīpek* (Castr.), *nipiχ* (Pápai).

g ~ S. *k*, z. B. *jāgem* tänzen = S. *jikum*; *kugur* Korb = S. *kukkur*; *ańaga*, *ańaχa* Schwägerin = OS. *ańakai*.

g ~ S. *v*, z. B. *pāgart*, *pāvėrt* Balken = US. *pēvert*, OS. *pŏgert*; *kova* Kuckuck = US. *kagi*, *kavi*, OS. *kogi*.

t ~ S. *d*, z. B. *moχta*, *muχta* durch = S. *mugda*; *maχta* Weide = S. *magdi*; *pōχtam* Wange = S. *pūgodem*.

t ~ S. *l*, z. B. *pėt*, *pėt* Ohr = S. *pėl* (Pápai), *peļ* (Castr.); *pėtėŋ*, *pėdėŋ* Wolke = S. *pėlėng* (Pápai), *pēļeŋ* (Castrén). Bei Karjalainen finden wir in solchen Fällen in den Dialekten am

Wach und am Wasjugan gewöhnlich ein *l̥* [post-(inter-)dentales *l*].

t ~ S. *l̥*, z. B. *mūgot* Leber = S. *mūgol̥; tau, tav* Pferd = US. *l̥auχ*, OS. *l̥oχ*.

t ~ S. *λ*, z. B. *vēdem*, Plur. *vētmet* Mark = S. *vēλem; ńādem, ńātem* Zunge, S. *ńāλem*.

t ~ S. *j*, z. B. *tui* Finger = US. *l̥oi* (Castr.), S. *jąj* (Pápai), Karj. Tremjug. *l̥uiˊ*, Wach *l̥uiˊ*, Wasj. *i̯uiˊ*; *tābet* sieben, S. *l̥ābet* (Castr.), *jēvet* (Pápai). Karjalainen hat diese Entsprechung (anlautendes *t* des SüdO. ~ *j* im Surgut-D.) im Dialekt am Wasjugan beobachtet. (S. auch Pápai-Munkácsi 3).

tˊ ~ S. *l̥*, z. B. *ťonťˊ* Schnee = US. *l̥anťˊ; χuťˊ* Fisch = S. *kul̥*.

tˊ ~ S. *l̥ˊ*, z. B. *χunťˊ* Morgenröte = S. *kunl̥ˊ*.

d ~ S. *t*, z. B. *tevėdem, teudem* Laus = S. *tagutem; sōdep, sōdėp* Scheide = S. *sātep*.

d ~ S. *tt*, z. B. *ēder, eder* klar, hell = S. *ater, atter; ēdep, ēdėp* Werst = S. *ettep*.

d ~ S. *l̥*, z. B. *χūtmet, χūdmet* der dritte = S. *kūl̥met; pėdėŋ, pėtėŋ* Wolke, S. *pēl̥eŋ* (Castr.), *pėlėng* (Pápai).

d ~ S. *λ*, z. B. *χūdem* drei = S. *kōλem, kūλem; pūden* Brennessel = US. *pōλen*, OS. *pōl̥en: jaradem, jarde n* vergessen = S. *joroλem*.

s ~ S. *ss*, z. B. *kesem* reissen, ziehen = S. *kossem; pusem* melken, waschen = S. *possem*.

s ~ S. *c*, z. B. *aŋasem* die Schuhe ausziehen = S. *ünacem*.

s ~ S. *š*, z. B. *kus* Oberpelz aus Renntierfellen = US. *kuŋuš*, OS. *kuŋaš* (NO. *kūs, kūrės*, «die entsprechende russische Benennung гусь ist dem Ostjakischen entlehnt» Ahlqv.).

ś ~ S. *s*, z. B. *jeś* Klagelied: S. *jīsem* weinen; *sūmet, śūmet* Birke = S. *sūgmet*.

š ~ S. *s*. z. B. *tūliš* Monat = S. *tēλes; šermat, širmet* Zaum, Zügel = S. *sirmeť*.

š ~ S. *č*, z. B. *ōš* Schaf = S. *āč; ōšńa* Pelz, Decke = S. *āčńe; čoš* Märzente = S. *čač*.

č ~ S. *t*, z. B. *čāver* Hase, US. *čēver* = OS. *tēver*. (Pápai: S. *tēχer, tēgher*, MO., OO. *čevur*.)

ǯ ~ S. *č*, z. B. *kēǯe* Messer = US. *kāčeχ*, OS. *kōčeχ; meǯek* Faust = US. *meček*.

l ~ S. *ll*, z. B. *mēlek* warm = US. *mēllenk*, OS. *mēllek*; *vēl, vēle, vēlek* einsam = S. *velleχ*.

l ~ S. *λ*, z. B. *tūliš* Monat = S. *tēλes*.

n ~ S. *nn*, z. B. *kēne* leicht = US. *kanneχ*; *sẹ̄na* Nisse = S. *senneχ*.

n ~ S. *ń*, z. B. *nīda, nīt* acht = S. *ńigeλaχ*, MO. *ńüląχ* (Pápai).

ń ~ S. *n*, z. B. *ńadajem* lecken = S. *naλem*.

ŋ ~ S. *g*, z. B. *taryet* Lunge = S. *targat*.

ŋ ~ S. *nk*, z. B. *seŋem* schlagen = S. *senkim*; *laŋep* Ritze, Spalte = S. *lenkep*; *čeŋmājem, čenkmājem* schwitzen = S. *čenkmōjem*.

ŋ ~ S. *k*, z. B. *jederŋai* Auerhahn, US. *jeteryi* = OS. *jeterki*.

ŋ ~ S. *n*, z. B. *aŋasem* die Schuhe ausziehen = S. *ünacem*; *χaŋsà* Pfeife = S. *kansa*.

ŋ ~ S. *nχ*, z. B. *kuŋnai* Ellbogen = S. *kunχŋi*; *muŋolǯem* knüpfen, binden, US. *munχlodem* = OS. *munχlaχtim*.

b ~ S. *p*, z. B. *nēbak, nēbäk* Papier = S. *nīpek*; *sābet, sāpet* Hals, Nacken = S. *sāpeḷ*.

b ~ S. *v*, z. B. *tābet* sieben, S. *ḷābet* (Castr.) = Pápai: S., Jug. *jēvet*, MO. *lepėt*; *jiba, jibė* Uhu, Eule, US. *jipeχ* = OS. *jiveχ* (Pápai *jevėχ*); *tēbėŋ* Vorhaus = Wach, Wasj. *ḹēwəŋ*ᶜ (Karj.), *levėŋg* (Pápai). Vgl. S. *lüba, lüvą* Blatt (Pápai); S. *labas, lovas* Speicher, russ. лабазъ.

p ~ S. *v*, z. B. *sūpos* Netznadel, US. *sapos* = OS. *sāvas*. Vgl. *b* ~ S. *v*.

p ~ S. *m*, *poroš* Mähne = S. *mores*.

v ~ S. *g*, z. B. *kova* Kuckuck = US. *kagi, kavi*, OS. *kogi*; *seurem, severem* hauen, hacken = US. *sagrem*, OS. *sogrim*; *tevėdem, teudem* Laus = S. *tagutem*; *joura* schief = S. *jagraχ, jograχ*.

§ 22. Castrén stellt als Regel fest, dass mit Ausnahme des Lautes *ŋ* die stimmhaften Konsonanten *(g, ǵ, ǯ, d, ď, ʒ, b)* weder im An-, noch im Auslaute eines Wortes stehen dürfen, während alle anderen Konsonanten als An- und Auslaute vorkommen können. Im grossen und ganzen ist diese Regel richtig; einige Wörter, auf die sich diese Regel nicht bezieht, gibt es jedoch jedenfalls:

b im Anlaute, z. B. *balayem* sich bewegen, gehen, laufen; *bėsey* (und *pėsėy*) heilig; *per* (und *ber*) Brocken, Krümmchen.

b im Auslaute, z. B. *rub*, *rup* Schlag, Schwung.

d im Auslaute, z. B. *āsàd* frei, ledig; *pot*, *pud*, *put* Pud, russ. пудъ.

g im Auslaute, z. B. *moiteg*, *moitek* Seife; *sobèg*, *sobèk* Stiefel, russ. сапогъ.

6. Assimilation.

§ 23. Die Assimilation der Konsonanten ist im Ostjakischen eine regressive, d. h. der betreffende Konsonant verändert sich unter Einwirkung des auf denselben unmittelbar folgenden Konsonanten. So wird aus

b vor nachfolgenden harten Konsonanten *p*, z. B. *tābetem* > *tāptem* ernähren; *tābet* Birkenrinde, Borke: *tāptey* aus Borke.

γ > *χ*, z. B. *tōgot* Feder: Plur. *tōχtet*; *sāgėt* Brett: Plur. *sāχtet*; *jōχtem* kommen: Fut. *jōgottam*.

χ > *k* im Surgut-Dialekte; wenn nämlich die Endung des Duals *-kan*, *-ken* an ein Wort mit auslautendem *χ* angefügt wird, wird das *χ* in *k* verwandelt, z. B. *maχ* Biber: Dual *makkan*. Castrén § 60. 3.

d > *t*, z. B. *ōndap*, *ōndėp* Wiege: *ōntpėy* Wiegen-.

n > *ŋ* vor *k*, *g*, *χ*, z. B. *menem* gehen: 3. P. Dual *meŋen*; *enχem*, *eŋχem* lösen, binden; *muŋgol*, *muŋχol* Knoten, Bündel; NO. *tuŋk* Moos.

m > *n*, z. B. *valšàm* Hobel, dessen man sich beim Pfeilschnitzen bedient: *valšamtem*, *valšantem* schnitzen (z. B. Pfeile); *purėm* Schritt: *purėmťājem*, *purėnťājem* zertreten, zerstampft werden.

tp > *pp*, z. B. *totpa*, *toppa* Blei, Zinn.

t+*s* > *ss*, z. B. *met* welcher, was für ein; *metsir*, *messir* (*sir* Gebrauch, Sitte, Gewohnheit) wie beschaffen, was für ein, irgend ein.

Zum Schlusse wollen wir noch jenen Fall der regressiven Assimilation erwähnen, wonach ein Konsonant unter Einwirkung des folgenden mouillierten Konsonanten auch mouilliert wird, z. B. NO. *vaļsēm*, *vaľšam*, *voļšam* Hobelspan; *saďem* hörbar werden, Nizj. *śa̯`ś-* (NO. *śaśļem* Ahlqvist), Kaz. *sa̯`ś-* (Karjal.).

Das anlautende *ś* im Nizjam-Dial. ist durch Assimilation entstanden.

Eine progressive Assimilation findet sich vor in *ēssiɣ*, *ēssiχ*, *eissig* = *ēs-jiɣ* Greis, Grossvater und in *jorrėn*, *joṛėn*, I., K. *jaran*, *jaṛėn* = Dem. *jargėn* Samojede; vgl. NO. *jorrėn*, S. *jargan*, wog. *jorɣėn* und *jąrėn*.

7. Metathese.

§ 24. Als Fälle der Metathese können betrachtet werden im NordO. die Form *vorśem* Galle neben *vośrem* = SO. *vaďerem*, *vaťrem* (die Form *vorśem* stammt aus dem Nizjam-Dialekte, s. Karjalainen). Ebenso im Nizjam-Dialekte *l̥ēkəpᶜ* (Karjalainen) canis lagopus: in den anderen Mundarten *lēpek*, *lēbek* (Ahlqv.); Obdorsk. *l̥ōb̥ə̑χ* Eishamen, Nizj. *t̥ūɣə̑pᶜ*, Oberdemj. *t̥ōɣə̑p* (Karj.).

Eine Metathese kommt häufig in der Konjugation vor. Im Futurum wird nämlich *čt* (d. h. *č*+Futurcharakter *t*) in *tč* verwandelt, z. B. *kėnžem* suchen, Fut. *kėntčem*; *iž̌em* rücken, von der Stelle rühren, Fut. *itčem* (statt *kėnč-tem*, *ič-tem*).

Im Futurum wird *ťt* (*-ť* des Stammes+Futurcharakter *t*) in *t*+*ť* verwandelt, z. B. *jānďem* trinken, Fut. *jāntťem* (statt *jānť*+*t*+*em*); *χonťem* krank sein, Fut. *χonttem*; *ūďem*, *ūťem* schwimmen, Fut. *ūttam*; *ťoďem*, *ťoťem* stehen, Fut. *ťotťem*; *saďem* hörbar werden, Fut. *satťem*.

Bei mouillierten Konsonanten finden wir manchmal jene Art der Metathese, wonach die zwei Bestandteile (Kons. + *j*) solcher Konsonanten umgestellt werden und das *j* mit dem vorangehenden Vokal einen Diphthong bildet, wie z. B. in NO. *kaśal̥al̥em* und *kaisal̥al̥em* sehen (< **kajsal̥alem* < **kasjal̥al̥em*). Aus solcher Metathese entstehen durch Kombination der beiden Formen derartige Doppelformen, wie *voťmem* und *voiťmem* weinen, heulen; *χoťem* und *χoiťem* treffen, anhaken, anrühren; MK. *vönďem* und *voinďem* Beeren pflücken. So kommt das Wort *ēs-jiɣ* bei Castrén auch in der Form *eissig* vor.*)

*) Andere Beispiele einer derartigen Metathese im Ostjakischen, Wotjakischen und Syrjänischen erwähnt Munkácsi, Árja és kaukázusi elemek 385. Z. B. syrj. *kwait*, wotj. *kwať*; syrj. *kod'* und *koid* Ähnlichkeit, wotj. *kad'* gleich, so wie, u. s. w.

Zusatz und Schwund von Lauten.

§ 25. *A)* Vokale. 1. In der Konjugation können in der Grundform des Präteritums alle zweisilbigen Verba in einsilbige verwandelt werden, indem der Vokal der zweiten Silbe elidiert wird; diese Elision kann jedoch nur dann stattfinden, wenn die Vokale von einander nur durch je einen Konsonanten getrennt sind, d. h. wenn durch die Elision nicht drei Konsonanten zusammentreffen. Solche Fälle sind:

a) Elision eines *a* in der zweiten Stammsilbe: *jaradem* und *jardem* vergessen; *sāgadem* und *sāχtem* sich bewegen, gehen; *ɣagasem* und *ńaχsem* abschälen.

b) Elision eines *e* in der zweiten Stammsilbe: *χoredem, χordem* schreien, bellen; *ńovdem* schaukeln, statt **ńovedem* (Fut. *ńovettem* = *ńovet-t-em*); *mēndem* und *mēnedem* biegen; *jēvdem, jēvedem* schiessen; *tegdem* fliegen, statt **tegedem* (Fut. *teget-t-am*); *tāgdem, tāgedem* warten, wachen.

c) Elision eines *i* in der zweiten Stammsilbe: *menem* gehen, *menimem* und *menmem* (mom.).

d) Elision eines *ė* in der zweiten Stammsilbe: *purėmem* und *purmem* schreiten, gehen; *rēknem* aufspringen, statt **rēkėnem* (Fut. *rēkėn-d-em*); *ťavdem, ťavėtem* zanken; *tōχnem* begegnen, treffen, statt **tōgėnem* (Fut. *tōgėndem*); *tutėɣem* und *tutɣem* gelingen.

e) Elision eines *o* in der zweiten Stammsilbe: *tōχrem* schliessen, statt **tōgorem* (Fut. *tōgordam*); *töχmem* beissen (Fut. *tōgomdem*); *ńōχtem* verfolgen (Fut. *ńōgottam*); *ńōχrem* schnitzeln (Fut. *ńōgordam*); *χoredem, χorodem* und *χordem* schreien.

f) Elision eines *u* in der zweiten Stammsilbe: *jūχtem* kommen, statt **jūgutem* (Fut. *jūgottam, jūguttam*); *purėmem, purumem* und *purmem* schreiten, gehen.

Selten auch in mehrsilbigen Verben, wie z. B. in *tagaradem* und *taɣradem* stecken bleiben, anhaken.

Ebenso, wie in den hier besprochenen Verben, wird sehr oft auch bei konsonantisch auslautenden Nomina, wenn die vorletzte Silbe einen langen Vokal enthält, der Vokal der zweiten Silbe vor Kasusendungen und Suffixen elidiert. Solche Fälle sind z. B.: *sāgar* Kuh: Plur. *sāχret; sāgat, sāgėt* Brett: Plur.

sāχtet, Adj. *sāχteŋ* aus Brettern; *tōgot* Feder: Plur. *tōχtet*, Adj. *tōχteŋ* beflügelt; *mūkėr* Buckel: Adj. *mūkrėŋ* mit einem Buckel versehen; *sājep*, *sōjep* Netz: Plur. *sāipet*, *sōipet*; *ńagat* niedrig: *ńāχta* id.; *ōŋet* Horn: Plur. *ōŋdet*, Adj. *ōŋdėŋ* gehörnt; *pūgot* Dorf: Adj. *pūχteŋ* zum Dorfe gehörig; *pāgal* Stück: Plur. *pāχlet*; *mēget* Brust: Adj. *mēgdėp* mit einer Brust; NO. *tōγoļ* Flügel: Adj. *toχļėŋ* beflügelt; NO. *ūbėt*, *ūpėt* Haupthaar: Adj. *uptėŋ* haarig.*) Auch wenn die vorletzte Silbe einen kurzen Vokal enthält, wie z. B. aus *tapèr* Kehricht: Adj. *taprėŋ* aus (mit) Kehricht; *oŋet* Mund, Öffnung: Adj. *oŋdėŋ* hohl (NO. *uŋŋėļ* Mund: *uŋļėŋ*); NO. *oŋėt* Horn: Adj. *oŋtėŋ* gehörnt; *soŋen*, MK. *söŋen* Borkenkorb: Adj. *soŋnėŋ*, MK. *söŋnėŋ* zum Borkenkorb gehörig; *puŋat*, *puŋėt* Seite, *puŋatna*, *puŋėtna* neben, jedoch: *man puŋdema* zu mir, adj. *puŋdap* mit einer Seite. Manchmal können infolge der Elision auch drei Konsonanten zusammentreffen, z. B. *ōndap*, *ōndep*, *ōndėp* Wiege, *ontpėŋ* Wiegen-; NO. *ōntėp* Wiege, *onlpėŋ* Wiegen-; *ńambal* Schlamm, *ńamplaŋ* schlammig; *ārent* Schuld, *ārendeŋ* und *ārndeŋ* schuldig.

g) Besonders verdient erwähnt zu werden die Elision des Vokals der zweiten Silbe bei solchen Verben, in denen in der ersten Silbe durch Verflüssigung eines *v* oder *j* die Diphthonge *ou*, *au*, *eu* (*oų*, *aų*, *eų*), oder *oi*, *ai* (*oį*, *aį*) vorkommen, wie z. B. in *χoutem* = *χouvėtem*, *χovotem* wegstossen = NO. *χuļļem*, *χuvėļīļem*; *eudem* = *evedem* schneiden; *lāuttem* = *lāvettem* herausnehmen; *nāurmem* = *nāvėrmem* aufspringen (mom.), NO. *navėrmaļem* (mom.); *seurem* = *severem* hauen, hacken (Fut. *severdem*), NO. *sevėrļem*; *vaidem* = *vajedem*, MK. *voidem*, *vojidem* schlafen; *aidem* = *ajedem* finden; *χoidem* = *χojedem* (Fut. *χojettem*, *χoittem*) bewegen. Hier können wir vielleicht noch erwähnen das Wort *jouradem* und *jovordem* drehen, wickeln, *jouraχindem*, *jovorχėndem*, *jovorχumdem* drehen, wickeln, NO. *jourtļem*, *jovertļem*. Derselbe Fall bei Nomina in *ńaur* = *nāvėr* Schaum; *sēumsa* = *sėvemsa* Heidelbeere; vgl. NO. *śour* = *ćāvėr* Hase (NW. *sąwėr* und *sąur*); *pōik* = *pōjek* Bitte, neben *sājep* Netz: Plur. *sāipet*.

In § 102. 4. d. seiner Grammatik spricht CASTRÉN von dem «Hülfsvokal», der auch «zwischen den beiden Auslauts-

*) Andere Beispiele aus dem NO. s. HUNFALVY § 16.

konsonanten des Futurs eingefügt werden kann, z. B. *āχtem* speien, Fut. *āgattam; jēŋdem* spinnen, Fut. *jēŋettem*». Hier gibt also Castrén seiner Auffassung Ausdruck, dass der Vokal, der im Fut. erscheint, nur ein eingeschobener Hilfsvokal sei.

Dagegen sprechen jedoch mehrere Gründe:

α) Der erwähnte Vokal gehört zum Stamme; nur so können wir es erklären, dass er nicht nur im Futurum, sondern auch im Prät. sehr oft erscheint und Formen mit dem Vokal und ohne denselben neben einander erscheinen, z. B. *ńagasem* und *ńaχsem* abschälen; I., K. *jaradem*, Dem. *jorodem*, MK. *juritem* und I., K. noch *jardem* vergessen.

β) Ausserdem erscheint dieser Vokal auch in den anderen zwei Dialekten, ohne elidiert zu werden, z. B. *jaradem* vergessen, S. *jorolem; tōχmem* beissen, statt **tōgomem:* Fut. *tōgomdem*, NO. *tōγomļem; ńaχsem, ńagasem* abschälen, NO. *ńagasļem* reinigen (einen Fisch); *rēknem* aufspringen, erwachen, zu sich kommen, statt **rēkėnem:* Fut. *rēkėndem*, NO. *rakėnļem.*

γ) Im Futurum ist dieser angebliche Hilfsvokal bei einigen Verben betont, was nur so erklärt werden kann, dass auch im Präteritum dort der Accent geruht hat und derselbe nur infolge der Elision des betreffenden Vokals auf die erste Silbe verlegt wurde, z. B. *jŭ̄χtem* (eig. **jūgòdem*), Fut. *jūgòttam*. S. § 32. Daran, dass ein betonter Vokal elidiert wird, dürfen wir nichts Auffallendes sehen. Vgl. *tāgàr, tōgàr* und *tāχr* Panzerhemd.

Nomina auf *-a, -e, -ė* verlieren diesen kurzen Vokal im Auslaut vor der Ablativendung *-īvet, -īva*, z. B. *īma, īmė* Frau: Abl. *īmīvet, īmīva; χeide* Enkel: *χeidīvet, χeidīva.* (Im Instrum. jedoch *īmejat, īmeat, χeidejat, χeideat.*)

Auch vor einigen Suffixen fällt der Vokal im Auslaute weg, z. B. in den von Castrén erwähnten Wörtern *novoχtep* weisslich (von *nova* weiss), *verdoχtep* rötlich (von *verde* rot).

In der poetischen Sprache ist *Einschiebung* von Vokalen sehr häufig. So z. B. finden sich im erwähnten Sprachgebrauche folgende Formen: *neara* statt *nārė, nāra* Schwert, Säbel; *karet* statt *kart* Eisen; *kīťu* statt *kīt* Birkenrindenkorb; *muret* statt *murt* Reif; *teàbet* statt *tābet* sieben; *teāš* statt *tāš* Ware; *teanka* statt *tanka* Eichhorn; *teāvem* statt *tāvem* führen, bringen; *eŏŋet* statt *ŏŋet* Horn.

Bei der Endung des Lokativs *(-na)* fällt das *a* sehr oft weg, wenn die Endung einem vokalisch auslautenden Nomen angefügt wird, z. B. *idaina* abends, Dem. *idėn; itpena* und *itpen* vorne; *tagana* und *tagan* auf der Stelle. Manchmal auch nach konsonantisch auslautenden Wörtern, z. B. *kut* Zwischenraum, Mitte: Lok. *kutna* und *kudn* in der Zwischenzeit, inzwischen. S. Deklination.

Elision eines Vokals kommt beim Nomen nicht nur vor Kasusendungen und Suffixen vor, sondern stellt sich auch in Grundformen ein:

a) *a* fällt weg besonders als Auslaut in der zweiten Silbe, z. B. in *ńuk* = *ńuka* Sämisch (NO. *ńuga, ńuka, ńugi, ńuki* Sämisch, Leder und *ńuk-kel̨* [= Lederstrick], Riemen auch mit Wegfall des *a*); *ńet* = *ńeda, ńeta, nieda* vier; *ńur* = *ńura* leer, kahl; NO. *ńār* = *ńāra* feucht, kahl; *pič* = *piča* hintere Wand, Lehne des Schlittens; *ūn* = *ūna* gross, alt; *vātt* (vor Vokalen) = *vātta* über, quer; *nouv, nov* (vor vokalisch anlautenden Wörtern) = *nouva, nova* weiss; *uč* = *uča* Gruss (NO. *uśa, viśa*); *tāu* = *tāva* Frühling (s. auch oben unter *f*); *mār, māra* die Strecke Weges, welche ein Renntier ohne Rast durchlaufen kann. Als Inlaut der zweiten Silbe fällt ein *a* weg in *tāχr* Panzerhemd = *tāgar;* vgl. NO. *kirap, kirp* Rotz, Krätze.

b) Ein auslautendes *e* der zweiten Silbe fällt weg in *jeu* = *jeve* Barsch; *ēn* = *ēne* gross; SO. *lunť* = NO. *luńse* warm; vgl. *vōi, vōje* Tier; *tai, taje* Wald; NO. *χėl̨* Enkel = *χeide.* Inlautend: *vaťrem,* NO. *vośrem* Galle = *vaďerem; čāvr* = *čāver* Hase; *erek, erχ* überflüssig.

c) Auslautendes *i* fällt weg in *ter* = *teri* frei, leer; NO. *eu* = *evi* Mädchen (*evi-poχ, ev-poχ* Kinder, Nachkommen, eig. Tochter-Sohn); *süs* = *süsi, süsė* hold, lieb (NO. *süsi*); NO. *kāš* = *kāši* (innerliche) Krankheit (SO. *kėǯa, kėča,* S. *kiče*).

d) *ė* fällt weg in *ēu, ēv* = *ēva, ēvė* Mädchen | *nēvr* = *ńēvėr* Füllen; *pašŋat* = *pašėŋat* Hinterteil des Kopfes, Nacken; *ťaχt* = *ťaχėt* Strauch, Weidengebüsch.

e) *o* fällt weg in *jānok, jānk* Nagel, Messerklinge.

In Zusammensetzungen wird der Vokal im Auslaute des ersten Wortes weggelassen, wenn das zweite Wort mit einem Vokale anlautet, z. B. *χamdà, χomdà* mit dem Gesichte zur Erde,

umgestürzt: *χamd-ādem, χomd-ōtem* mit dem Gesichte zur Erde liegend; *Xunda, Xanda* die Konda: *Xunt-oy* Konda-Mündung; *aya* Mutter: *aya-aya, ay-aya* Grossmutter (S. *anki* Mutter, *ankanki* Grossmutter; NO. *aygi, ayka* Mutter, *ay-aygi* Grossmutter); *ťaťa, ťaďa* Vater: *ťať-aya* (Vaters Mutter), Grossmutter, Grosstante, *ťať-apa* (Vaters ältere Schwester, Tante), Grosstante, Grossmutter; *ōšńa* Pelz: *ōšńiga* (Pelzgreis), Bär (NO. *ōšne-ika*); *lōχpetīma* (= *lōχ-peta-īma* Eckebodenfrau), ganz arme Frau, Bettlerin.

Sehr häufig ist Einschiebung von Vokalen bei Umwandlung von Lehnwörtern. (Wir wollen hier von der bis nun befolgten Art der Behandlung etwas abweichen und nicht nur die Vokale, sondern auch Schwund der Konsonanten berücksichtigen). Wie in den meisten verwandten Sprachen, können wir auch im Ostjakischen die Beobachtung machen, dass im Anlaute der Wörter zwei Konsonanten nicht stehen dürfen. Selten, dass in einzelnen Lehnwörtern zwei Konsonanten im Anlaute behalten werden, wie in *pravettem* verbessern, sich erholen = russ. исправить(ся); *primittem* annehmen = russ. принять; *provodittem* begleiten = проводить; *čtoba, štoba, — stoba, stobi* (Castr.) aamit = russ. чтобы. Zu den seltensten Fällen gehören Formen, wie *vrėš* neben *vėrėš* Streit, Zwist; *pradem* die Zeit verbringen.

Wenn nun im Anlaute eines Wortes, das in das Ostjakische übernommen werden soll, zwei Konsonanten stehen, wird das betreffende Wort so umgeändert, dass entweder nur ein Konsonant im Anlaute bleibt oder dass die zwei Konsonanten in den Inlaut des Wortes kommen:

a) Von den zwei Konsonanten im Anlaute wird der eine, und zwar gewöhnlich der erste weggelassen, z. B. NO. *lušitļem* dienen, anbeten = russ. слушить; NO. *laslavitļem* segnen = russ. благословлять; SD. *torova!* = здорово! (Grussformel).

b) Dem mit zwei Konsonanten anlautenden Worte wird ein Vokal vorgesetzt, z. B. in NO. *astakan* Trinkglas = russ. стаканъ; NO. *astarosta* und *astaršina* Bauernältester = russ. староста und старшина; NO. *astavńa* Fensterladen = russ. ставень; NO. *aškap* Schrank, Krasnoj.-Dial. an der Konda *əšk̀ap* (Karj.) = russ. шкафъ; NO. *aštop* Stof, Stoop = russ. штофъ; NO. *ištan, ištin* Hosen, Unterhosen = russ. штаны.

c) Zwischen die zwei anlautenden Konsonanten wird ein Vokal eingeschoben, z. B. NO. *palastir* Pflaster = russ. пластырь; SO. *kėnìg* Buch = russ. книга; NO. *kanaś* Fürst = russ. князь: NO. *kerek, karek* Sünde = russ. грѣхъ; Kond. *pə̑rù's*, Unterdemj. *pə̑rə̑s* (Karj.) Tragbalken = russ. брусъ; Oberdemj. *χə̑bə̀'s* Kwass (Karj.) = russ. квасъ. Vgl. auch *torpa* Röhre = russ. труба; NO. *parkaššik* Handlungsdiener = russ. прикащикъ; NO. *parśaga* Eid = russ. присяга; NO. *partān* Mitgift, Aussteuer = russ. приданое.

Manchmal wird auch zwischen Konsonanten im Inlaute ein Vokal eingeschoben, z. B. NO. *versta* und *veresta* Werste = russ. верста.

§ 26. *B)* Konsonanten. In Grundwörtern: Schwund von *n* in Konsonantengruppen mit Sibillanten, wie in NO. *manster-voš, master-voš* (Klosterstadt) das Kirchdorf Kondinsk, wo ein Kloster (монастырь) ist; NO. *venǯ, venš, veš* Gesicht; NO. *vunǯ, vuš, unš* Nelma; NO. *šanǯ, šanš, šenš, šaš* Rücken; NO. *mońs, moś* Märchen; NO. *l̨ońs, l̨oś* Schnee; *kėnǯa, kėǯa* noch mehr; *ninčem, ninǯem* auseinanderziehen, ausrecken: *ništem* auseinanderziehen; *kenǯem* suchen: NO. *kanǯl̨em, kanšl̨em, kašl̨em; ńaχsem = ńanχsem* (Castr.) Kiefer. Schwund eines *n* im Auslaute findet sich vor in *ma* (I., O.) = *man* (K., Dem.) ich. Schwund eines *ŋ* in: US. *ne*, OS. *ni* = NO. *nē, neŋ*, IO. *nēŋ* Frau; vgl. S. *ni* (Pápai) neben MO. *niŋg, niŋg*. In US. *mēllenk* warm = IO. *mēlek*, NO. *mēlek*, OS. *mēllek;* OS. *mōrenk* Moltebeere = IO. *mūraχ, mūrėχ*, NO. *mūroχ, mūrėχ*, US. *mōrak;* US. *kōlank* Rabe = OS. *kolak*, NO. *χolėχ, χulėχ* ist das *n (ŋ)* eher als ein Einschiebsel zu betrachten (vgl. pers. *kulāγ* Rabe; s. Munkácsi ÁKE. 420, 625. 6.).

Schwund eines *d, t*, z. B. *ėn, ėnt (en, ent)* nein, nicht (vgl. *ėnda* nein, nicht, *ėndam* ist nicht; *χor, χort* Haut, Rinde; NO. *nōr* Brücke = SO. *nārt;* OS. *l̨or = turt* (Castr.) US. *l̨ort* Wurzel.

Schwund eines *g (γ)* im Inlaut: *śudai* Haselhuhn = US. *šigλei; sūmet* (I., UK.), *śūmėt* (Dem., MK.) Birke = S. *sūgmet*, MO. *söghumeĭ, suχmet* (Pápai), NO. *sūmėt-juχ, suŋŋėt-juχ; tèǥpeja, tèpeja* (UK.), *tèǥpega* (MK.) hinein, in die Mitte; *mēget* Brust, NO. *meėl̨, mevėl̨, megėl̨*. Im Auslaut: S. *pa* anderer, fremder = IO. *pėg;* NO. *l̨ĭ* Schwanz = IO. *tėg*.

Schwund eines *j* im Anlaute: *ĭndep* = *jĭndep* Nadel; *ĭntėy* = *jĭntėy* mit einer Klinge versehen; NO. *ipi* = *jipi* Uhu; S. *iŋglev* = *jiŋglef* verborgener Schatz (Pápai); Dem. *ĕdėmdājem* = *jĕdėmdājem* sich schämen; zwischen Vokalen: *pŏājem*, *pŏjājem* anbinden; S. *sajėm*, *saėm* (Pápai) Quelle, Bach.

Schwund eines *v*: *unda*, *unta* = MK. *vanda*, *vanta* bis nach, bis zu der Zeit, wo; *ūrt* = MK. *vŏrt* Herr, Fürst; *us* = MK. *vos* Gähnen, Erbrechen; *ūdem* = MK. *vŏdem* sein, leben; NO. *ūnt* = *vŏnt* Wald; *uć*, *uča* Gruss, NO. *uśa* = *viśa*; NO. *vŏr*, *ūr* Ursache | NO. *ļavėrt*, *ļaėrt* schwer; NO. *peėļļem*, *pevėļļem* baden, schwimmen; NO. *jesavuļ* kleiner Dorfbeamter, russ. есаулъ; *kurài*, *kuvrài* Wuhne, Loch im Eise; *tuvr*, *tur* faules, morsches Holz.

In Zusammensetzungen können wir auch manchmal Schwund eines Konsonanten konstatieren, z. B. *ämmŏχ* (= *ämp-mŏχ*) junger Hund; *jigpoχ*, *jiv-poχ*, *jiboχ* (Vater-Sohn) Bruder; NO. *pater-voχ*, *pataroχ*, *patruχ* Kupfer (SO. *pėtėr-vāχ*); *jig-aŋa*, *jiv-aŋa*, *jiaŋa* (Vater-Tochter) Schwester.

Manchmal fällt eine ganze Silbe aus, wodurch kontrahierte Formen entstehen, z. B.: K., S. *tughut*, *tughėt*, *tot* Feuer (Pápai), I., UK. *tut*, MK. *tūt*, OS. *tūget*, NO. *tut*; S. *söghumet* (Pápai), I. *summet-juχ*, MO. *suχmet* (Pápai) Birke, I., UK. *sūmet*, Dem., MK. *śūmet*, NO. *sūmėt-juχ*, *suŋŋėt-juχ*, S. *sūgmet*; *kus* Oberpelz aus Renntierfellen, NO. *kūs*, *kūvės*, US. *kuŋuš*, OS. *kuŋaš*. («Die entsprechende russische Benennung гусь ist dem Ostjakischen entlehnt.» Ahlqvist.)

Schliesslich wollen wir noch bemerken, dass mehrere Fälle, in denen Schwund und Zusatz von Vokalen und Konsonanten zu konstatieren ist, in der Formenlehre besprochen werden.

Wechsel von weichen und harten Konsonanten.

§ 27. In den Paragraphen 18 und 23 hatten wir schon Gelegenheit, einige Fälle zu erwähnen, in denen harte und weiche Konsonanten wechseln.

Die von Castrén (§§ 37—39) festgestellten Regeln beziehen sich nur auf die Sprache am Irtysch und an der Demjanka, wo sie etwas konsequenter befolgt werden; in den beiden Konda-

Mundarten findet man sehr zahlreiche Abweichungen von denselben, was besonders von der Erweichung des Dentals *t* in *d* gilt, da z. B. einsilbige Wörter mit einem auslautenden *t* diesen Laut gerne auch in den übrigen Fällen behalten, z. B. *jit* Gelenk, Abteilung: Lat. *jita; kēt* Hand, Arm: Dual *kēteŋen; χōt* Haus: *χōtema* nach meinem Hause u. s. w. Andere Beispiele s. weiter unten.

Zu CASTRÉN's Ausführungen wollen wir noch folgendes bemerken:

Die Verhärtung der Konsonanten findet im Gegensatze zu der Erweichung in den Konda-Mundarten fast immer statt, zeigt dagegen in der Demjanka-Mundart zahlreiche Ausnahmen.

Die Erweichung von *č* und *š* findet in den Konda- und Demjanka-Dialekten nicht immer statt, z. B. von *eš* jüngerer Bruder, Neffe: *ešem* mein Neffe; *pošėm* Reif. Ausser der von CASTRÉN angeführten Erweichung dieses Lautes in *ǯ*, welche hauptsächlich am Irtysch und an der Demjanka und teilweise an der unteren Konda beobachtet wird (z. B. von *voč, voš* Stadt: Lat. *voǯa* oder *voča,* von *čenč* Rücken: *čenča, čenǯa* auf den Rücken), hört man an der Demjanka und in einzelnen Fällen am mittleren Laufe der Konda die Erweichung des *š* in *ž*, z. B. von *voš* Stadt: *vožemen* unser beider Stadt, neben den Formen *pošėm* und *poǯėm* noch *požėm*, neben *ešem* mein Neffe noch *ežem* u. s. w.

Accent und Quantität.

§ 28. Da das von CASTRÉN über den Accent der Wörter im Ostjakischen Gesagte kaum genügt, um ein klares und vollständiges Bild über die Accentuation zu bekommen, wollen wir hier diese Frage etwas ausführlicher behandeln.

Die Betonung der Wörter hat im Ostjakischen nicht immer dieselbe Stärke, wie z. B. in den tatarischen Sprachen. In Wörtern mit ausschliesslich kurzen Vokalen wird die betonte Silbe kaum vor den anderen hervorgehoben. Die Stärke des Accents hängt auch von der Stellung des Wortes im Satzgefüge ab, so z. B. ist ein Wort, wenn es als Adverbium gebraucht wird, stärker betont als in der Funktion einer Postposition: z. B. in dem Ausdrucke *sārat' vātta* ‚über das Meer' ruht der Hauptton

auf der ersten Silbe des Wortes *sărat* und nur ein schwacher Accent auf der ersten Silbe des zweiten Wortes. In der Verbindung *vātta tādem* ‚hinüber ziehen' liegt hingegen ein gleich starker Accent auf den ersten Silben beider Wörter.

§ 29. Der Accent ruht auf einer der drei letzten Silben, in der Regel auf der vorletzten Silbe.

Nach Castrén fällt der Ton auf die letzte Silbe des Wortes.

a) Auf der vorletzten Silbe ruht der Accent in der Mehrzahl aller ostjakischen Grundformen ausser wenn die letzte Silbe lang und die vorletzte kurz ist, oder wenn die letzten zwei Silben eines mehrsilbigen Wortes kurz sind. Beispiele: *màńa* jüngerer Bruder; *ĕva* Mädchen; *teràǵa* Fenster; *kèvėŋ* steinern; *tōχtėŋ* beflügelt, fliegend; *pūgot* Dorf; *mènem* gehen; *pàrtem* befehlen; *jìsna* ehemals u. s. w. Selbstverständlich ist der Accent energischer, wenn die vorletzte Silbe lang und die letzte kurz ist, als wenn beide kurz sind.

In mehrsilbigen Wörtern ist die vorletzte Silbe nur dann betont, wenn sie lang ist, und als solche werden folgende Verbalsuffixe angesehen: *-χamd, -χumd, -χind, -χėnd, -kėnd, -aš, -īd, -umd, -ant, -ad* u. s. w. Folglich haben alle Verba, welche dergleichen Suffixe enthalten, die Betonung auf der vorletzten Silbe, d. h. auf diesem Suffixe, also *jouraχìndem, jovorχèndem, jovorχùmdem* drehen, wickeln; *vērìdem* oft machen; *mīdàšem* vermieten; *punʒùmdem* aufreissen.

Anmerkung: Die Verbalsuffixe *-es, -eŋed, -em, -ed* werden meist als kurz angesehen.

§ 30. *b)* In der Regel ruht der Accent auf der letzten Silbe in zweisilbigen Wörtern, deren letzte Silbe lang und erste Silbe kurz ist, z. B. *jesnà* Schwager (Mann der Schwester); *kesằ, kėsà* Tasche; *patlà* alles.

Bei konsonantisch auslautenden Substantiven kann der Ton auch dann auf die letzte Silbe fallen, wenn dieselbe kurz ist,*) was besonders bei Lehnwörtern der Fall ist. Z. B. *inàr*

*) Wenn ein Wort vokalisch anlautet, so folgt es der Hauptregel, d. h. der Ton fällt auf die vorletzte Silbe, ausser in einigen Lehnwörtern, wie z. B. *χamd'è* Peitsche, und vereinzelten Adjectiva postpositiva, wie *-kurpė* -füssig, *-šurpė* -stangig.

Sattel; *tabàs* Speicher; *asàd* frei; *karàp* Schiff; *ťāràs* Kaufmann; *pedȁr, peťàr* Eberesche; hierher gehören ferner einzelne Adjektiva postpositiva, wie *ńātmàp* (statt *ńātmàpe*) züngig, und viele Adverbia (auf *oť, uť, ěť*), wie *togòť, togùť*, Dem. *togèk* dahin; *tėgèť* hierher; *jogòť, jugòť, jugùť* nach Hause; ebenso *χovàn, χouvèn, χovèn* längst, fern; *togàn* immer.

Übrigens lässt sich hier keine allgemeine Regel aufstellen, denn es gibt fast ebenso viele konsonantisch auslautende Wörter (Substantiva und Adverbia) mit kurzer vorletzter Silbe, in welchen der Accent der Hauptregel gemäss auf der Penultima ruht. Z. B. *mùŋol* Knoten; *vàttap* Hobel; *vèteť* dem Ufer zu.

Deshalb sind alle Wörter, welche den Ton auf der letzten Silbe haben, in dem Wörterbuche mit dem Accente versehen. In Wörtern, die dem Wörterbuche Castrén's entnommen sind, ist auch die mutmassliche Betonung angeführt.

Anmerkung: Bei fast sämtlichen hierher gehörigen Adjektiven und den meisten Verben ruht der Ton der Hauptregel gemäss auf der vorletzten Silbe, z. B. *ràdaχ* locker; *nàmseŋ* klug; *ńàmak* weich, warm; *sòrńiŋ* golden; *tàrdem* scheeren; *tàŋdem* rechnen, zählen, lesen.

§ 31. *c)* Auf der Antepenultima ruht der Accent selten und nur in mehrsilbigen Wörtern, deren zwei letzten Silben kurz sind, z. B. *tèvědem, tèudem* Laus; *tàbetmet* der siebente; *ètpeja* vornhin, vor; in Verben, welche ein kurzes Suffix *(-es, -eŋed, -ed, -em)* enthalten, z. B. *vèresem* sich bekleiden; *pùnžesem* öffnen; *menèŋedem* zu gehen anfangen; *jàstedem* sagen; *pùlemem* verschlucken.

Hierher gehören auch die Gerundia der mehrsilbigen Verba, bei denen die zwei letzten Silben stets kurz sind, z. B. *kunžìmemen* (von *kunžìmem*, ergreifen, fassen), *ńerìmemen* (von *ńerìmem* wegnehmen, greifen).

§ 32. Als zweite Hauptregel mag gelten, dass der Accent bei allen Formveränderungen (Deklination, Konjugation u. s. w.) der Wörter auf derselben Silbe zu bleiben strebt, auf welcher er in der Grundform ruhte, wenn dies den oben angeführten Accentregeln nicht zuwider ist. Im letzteren Falle wird der Accent nach vorne oder nach rückwärts geschoben. In folgenden Formen ist das stets Regel:

I. Nomina, Numeralia, Pronomina (ausser den Pr. personalia). Im Ablativ aller hierher gehörenden Wörter fällt der Accent auf die vorletzte Silbe der Kasusendung, also auf *-ìvet (è-vet)* (I., UK.), *ìva, èva* (MK. D.) z. B. *χànda* Ostjake, Dat. *χàndeja;* Abl. *χandìvet;* von *jiχ-pòχ* Bruder, Dual: *jiχ-pògeŋen*, Dual Abl. *jiχpogeŋenìvet; χūdem* drei, Abl. *χūdem-ìvet; ťāràsmet* der tausendste, Abl. *ťārasmetìvet; tòma* jener, Abl. *tomìvet.*

II. Verba. 1. In der zweiten und dritten Person Dual und in der 2. Pers. Plur. des Präs. und Prät ruht der Accent auf der vorletzten Silbe. Diese Endungen sind *-eden, -deden, -deda*, z. B. *panèden, mendèden, mendèda, ankermèden.* Hier muss aber bemerkt werden, dass die Betonung dieser und anderer Silben mit kurzen Vokalen nur sehr schwach und manchmal nicht ganz deutlich ist, besonders die der Sibe *-deda.*

2. In allen Personen und Numeri des Präsens und Präteritum Passivi (ausser der dritten Person Sing.) ruht der Ton auf der vorletzten oder drittletzten Silbe, nämlich auf dem langen Vokal *ā (ō)* der Endungen *ājem, ājen, āimen, āiden, āigen, ājeu, āida, ājet*, z. B. *seŋājem* ich wurde geschlagen, *seŋājen (sèŋāi), seŋāimen, seŋāiden, seŋāigen, seŋājeu, seŋāida, seŋājet;* Fut. (Präs.) *senktājem, senktājen (sènktāi)* u. s. w.

3. Wenn einem Verbum mit betonter Antepenultima eine zwei-dreisilbige Endung angehängt wird, so rückt der Accent näher zum Ende und fällt auf die vorletzte oder drittletzte Silbe, z. B. *ànkermem* schauen, Fut. *ankermèdem*, 1. Pers. Dual *ankermèdemen;* von *vèresem* sich bekleiden, 3. Pers. Dual *vèrèseŋen* u. s. w.

4. In Verben mit kurzen Vokalen geht der Accent in der 3. Person Sing. Prät. auf den langen Vokal der Endung *-ōt* über, z. B. *mènem* gehen: 3. P. S. Pr. *menōt.*

Dagegen bleibt bei Verben mit einem langen Vokale in der vorletzten Silbe der Ton auf dieser, z. B. *ēttìdėm* schauen: *ēttìdōt; jāstem* sagen: *jāstōt.*

Anmerkung: Der Übergang des Accentes von der ersten Silbe auf die vorletzte (oder letzte), welcher im Futurum einiger Verba beobachtet wird, ist manchmal nur ein scheinbarer und kann durch die Elision eines Vokals im Präteritum erklärt wer-

den, z. B. von *jūχtem* (eig. *jūgòdem*), Fut. *jūgòttam*, *jūgòttan* u. s. w.

III. Über die Betonung der *Adverbien*, *Postpositionen*, *Konjunktionen* lässt sich nichts Allgemeines sagen, ausser dass die Postpositionen immer schwach betont sind, obgleich sie auch den oben erwähnten Accentregeln unterworfen sind, z. B. von *òχta* das Obere, *òχteja* obenauf (*pesan òχteja* auf den Tisch), *òχtena* auf (*pesan òχtena* auf dem Tische), *oχtìvet* von oben (*pesan oχtìvet* vom Tische herab). In Bezug auf die Postpositionen ist auch das am Anfang dieses Abschnittes Gesagte zu vergleichen und hinsichtlich sämtlicher hierher gehörigen Wörter siehe die betreffenden Kapitel der Grammatik und auch das Wörterbuch.

IV. Die enklitischen *Partikeln* haben keinen selbständigen Accent, sondern der Ton ruht auf einer der letzten Silben des Wortes, dem sie angehängt sind. Die Sache ändert sich auch dann nicht, wenn solche Partikeln zweisilbig sind und lange Vokale enthalten, wie *-īda* (Komparationspartikel), z. B. *mėg* Erde, *mėg-īda* gleich der Erde, von *kùnǯep-pènk* Kammzahn, *kùnǯep-pènk-īda* gleich einem Kammzahne.

§ 33. Das von Castrén über die Quantität der Silben Gesagte gilt auch für die Konda- und Demjanka-Mundarten. Die Quantität der Silben kann nicht durch allgemeine Regeln angegeben werden. Sehr oft fällt es auch schwer zu ermitteln, ob eine Silbe lang oder kurz ist, was schon aus dem Umstande zu ersehen ist, dass dieselben Wörter bei Ahlqvist und bei Castrén in quantitativer Hinsicht sehr oft verschieden bezeichnet werden, wobei ihre Angehörigkeit zu verschiedenen Dialekten hierin von keiner so wesentlichen Bedeutung ist. In einigen Wörtern fand ich dennoch in quantitativer Hinsicht Abweichungen von Castrén's Aufzeichnungen.

OSMANISCH-TÜRKISCHER VOLKSGLAUBE.

— Von Julius Mészáros. —

I.

Das osmanische Volk nennt den Aberglauben *koǰa karı lakırdısı*, oder «Altweiber-Rede». Das alte Weib hat hier ganz dieselbe Rolle, wie die Wahrsagerin im Aberglauben anderer Völker. In ihrer Gewalt liegt die Macht zu binden und zu lösen, sie zitirt die *ǰinnen*, gibt Auskunft über gestohlene Gegenstände, heilt Kranke durch Sprüche, giesst Blei, kennt Mittel gegen Verhexung und gegen jedwede Krankheit. Ihre Reden, ihre Ratschläge bilden in erster Reihe die «Altweiber-Sprache», und dies ist auch der Collectivname sämmtlichen türkischen Aberglaubens. In der Literatursprache heisst er *bātıl ītikād*, oder *ītikādāt-i-bātıle* (falscher Glaube). In dieser Benennung liegt nicht bloss der Begriff der Geringschätzung und Verachtung, sondern zugleich der der Verdammnis, die ihm vom Islam zuteil wird, welcher gegen denselben als «falschen Glauben» und Überrest der alten heidnischen Religion schon seit Jahrhunderten ankämpft. Was davon noch übrig geblieben, das hat sich in türkisches Gewand gekleidet, trotzdem kann man noch oft erkennen, was daran Jakobs Stimme und was Esaus Hände sind.

Betrachten wir die Fantasiegestalten dieses Aberglaubens der Reihe nach, so müssen wir uns vor Allem mit den *ǰinnen* und den *peri*'s befassen, da diesen die Hauptrolle zufällt. Sie geben auch die Hauptgeister der türkischen Märchenwelt ab. In diesen *masāl*'s sind die ǰinnen die Feinde, die Peris die Wohltäter des menschlichen Geschlechtes. Die Peris sind die Feenschaaren der Märchen. «Wenn sie Menschengestalt annehmen, so gehen sie in grünen Kleidern verschleiert einher; machen sie sich auf die Wanderschaft, so verwandeln sie sich in Vögel und in Tauben. Bald wählen sie sich einen König, bald wieder eine Königin und teilen sich in kleinere Gruppen zu dreien *(üčler)*, zu sieben *(jediler)*, zu vierzig *(kırklar)* und können nur so lange Peris bleiben, bis sich in ihr Herz nicht irdische Liebe geschlichen. Ihrem Könige oder ihrer Königin rauben sie

einen irdischen Sterblichen, richten ihn zum Peri ab und wehe dem Sterblichen, der es wagen wollte, sich ihrem, auf einem Huhnrücken sich drehenden Palaste zu nähern. Wenn sie von ihrem Peritum befreit sein wollen, so erscheinen sie der von ihnen Erwählten im Traume, bezaubern sie zur Liebe, worauf sie dann den Peri aufsuchen, wenn dieser auch am Ende der Welt wäre.*)

Auf Grund meiner Beobachtungen und Aufzeichnungen finde ich einen Unterschied zwischen den ǯinnen und Peris der Volksmärchen und denen des Aberglaubens. In den Volksmärchen bilden beide Geistergruppen je ein besonderes Geschlecht und während die ǯinnen falsch und Übeltäter sind, ist das Perivolk eine wohltätige, hilfreiche und heitere Feenschaar.

Im Aberglauben des türkischen Volkes bilden die ǯinnen und die Peris *ein* Volk; die Männer heissen ǯinnen, die Frauen Peris. Beide Gruppen sind gleich gefürchtet, da sie überall zugegen sind, sich in alle Angelegenheiten der Menschen mischen und immerfort darauf passen, den Menschen zu schaden. Sie haben einen König und auch eine Königin. Der Padischah der ǯinnen ist *Jawru-bej* (Kindchen-Bej), die Königin der Peris *Ürküš hanîm* (Schreckensfrau). Ürküš hanîm ist die Frau Jawru-bejs, des Padischah der ǯinnen.

Das *Jîldîznāme*, ein türkisches astrologisches Buch, hingegen spricht von zwölf Padischas. Es mengt unter diese Geisterbewohner auch die *div*-en, obwohl diese im Aberglauben des türkischen Volkes kaum eine Rolle spielen. Der gelehrte Verfasser des Jîldîznāme gebraucht die Diven der Volksmärchen sehr oft im Sinne der ǯinnen. Laut diesem Buche gibt es zwölf Padischahs der Diven (ǯinnen) und Peris, welche also heissen: *Ebālis ibn-i-Sejlūb, Hitānuš ibn-i-Samsān, ǯābir ibn-i-Mervān, Majmūn ibn-i-Zenkī, Xaksaχ ibn-i-Taimūr, Deršūr bin Meršur, Rābi bin Zebān, Jemχur ǯezāb, Kara Kaš ibn-i-Vešvāš, Bülbüle bin Kezzāb, Kešķjātūr bin Ješjāš, Šešder bin Semʿān.*

Dieses Buch zeigt schon ein interessantes Gemisch des in einander geflossenen türkischen, arabischen und persischen

*) Kúnos, Oszmán-Török Népköltési Gyűjt. I. köt. XI. l. (Samml. osmanisch-türk. Volksdichtungen.)

Aberglaubens. Unter den hier angeführten Padischahnamen finden wir nur *einen* mit türkischer Benennung und zwar den *Kara Kaš* (schwarze Augenbraue), welcher übrigens unter den Gestalten des heute lebenden Volksaberglaubens nicht mehr vorkommt.

Laut dem Jîldîznâme hat jeder Mensch, je unter welchem Gestirne er geboren wurde, seinen eigenen Div und Peri, der seine Schritte begleitet, vor dem er ewig zittern muss, da er nicht wissen kann, wann ihm dieser böse Geist schaden will. Diese Geister befinden sich in jedem Erdenversteck, am liebsten und zahlreichsten halten sie sich aber in alten Ruinen, auf steilen Bergen, in der Mitte der Strassen, am Rande eines Meeres, See's oder Brunnens auf. Majmūn aber hat die sonderbare Gewohnheit, in christliche Kirchen zu gehen, um dort *inǧil* (Bibel) zu lesen.

Ich teile hier eine dieser astrologischen Profezeiungen mit, damit wir daraus die Mächt der ǯinnen (Diven) und Peri's ersehen:*)

. . . Wird jemand im Zeichen des Widders geboren und ist Mars sein Leitstern, so gehört er unter die Gewalt eines Padischahs aus dem Volke der zwölf Diven und Peris.

*Hazret-i-Sulejmān***) (Friede sei mit ihm) berief einmal sie alle zu einer Versammlung und sprach zu ihnen:

— O Padischahs der Diven und Peris! ich habe heute deshalb Euch alle vor mich geladen, um euch zu fragen, welchen Leiden und Übeln der im Zeichen des Widders geborene Mensch, er sei Mann oder Frau, ausgesetzt sein wird, unter wessen Divs oder Peris Macht er gehört, und wie jener Div oder Peri heisse?

Die Padischahs der Diven und Peris küssten hierauf die Erde und einer derselben antwortete also:

— O Gebieter der ǯinnen, Vögel und Tiere, o wahrer Profet der Diven, Peris, ǯinnen und aller Geschöpfe, möge unserer aller Seele deiner Hoheit Opfer sein — mein Name ist *Ebālis ibn-i-Sejlūb*. Meine Wohnung und mein Aufenthaltsort gleicht dem

*) Jildiznāme S. 20—21.

**) Der biblische König Salamon, der auch vom Islam als Profet verehrt wird.

Wind. Ich wandle am Meeresufer und am Brunnenrande. Wenn ein unter solchem Gestirne geborenes Menschenkind, es sei Mann oder Weib, jemandem aus meinem Volke begegnet, so herrsche ich über jenen Menschen in Fiebergestalt so sehr, dass ihm Gesicht und Auge anschwillt und er sehr krank wird.

Hierauf geriet Hazret-i-Sulejmān (Friede sei mit ihm) in Wut und schwor dem Dīv:

O Ebālis! Im Namen jenes Reinen, der Himmel und Erde und alle Geschöpfe aus nichts erschaffen, verbrenne ich dich jetzt! Gib mir ein *Nusχa!* Trifft sich ein unter solchem Gestirn geborener Mensch, wirst du über ihn herrschen? Antworte schnell!

Sofort küsste der Dīv die Erde und sprach:

— Wir werden uns von jenem Menschen sehr ferne halten, und werden uns hüten, in seine Nähe zu kommen. Also sprach er und beschwor es . . .

Hernach sagt Ebālis dem Profeten, welches Gebet dieser Mensch mit dem Marsgeschick auf einen Papierstreifen aufschreiben soll, damit er ein am Halse zu tragendes *nusχa* (Talisman) habe. Er gibt ihm auch noch andere Nusχa's, die er teils ins Feuer, teils ins Meer werfen, andere wieder mit Wasser trinken solle.

Jeder Mensch hat seinen Peri, sein Kreuz. Von ihm rührt jede Krankheit her, er bringt allerlei Leid und Unglück über den Menschen; schmeichelt sich jedoch dieser bei ihm, besonders aber bei Ürküš hanïm *(göjnünü japmak)* ein, so kann er sich einigermassen vor ihren Bosheiten schützen. Für eine fleckenlose weisse Henne, für ein Lamm oder für einige Okka roten Zuckers kann der Mensch die Gunst der Perikönigin erlangen; diese hält dann ihr Volk in Zaum, gebietet den ǯinnen oder Peris, von denen die Menschen besessen sind und von denen ihre Krankheiten und Seuchen herrühren.

Wer schon einmal in seinem Leben mit den ǯinnen oder Peris in Verbindung getreten ist, wer sich schon irgendeinmal von Frau *ǯinǯi* anräuchern liess, der muss, wenn die ǯinnen in Gestalt irgend einer Krankheit über ihn zu herrschen begonnen haben, besonders darauf achten, dass er diese Verbindung mit ihnen stets aufrecht erhalte, sich von Zeit zu Zeit anräu-

chern lasse und den ǯinnen das übliche Geschenk bringe. Ein solcher Mensch wird *karǐšǐk* (mit den ǯinnen, den Peris in Verhältnis getreten) oder *tüssülü* (Geräucherter) genannt. Er muss sich allmonatlich, eventuell alle drei oder fünf Monate wenigstens einmal sicher mit duftigen Gräsern anräuchern lassen und muss, ausser auf die Geschenke, auf jede seiner Handlungen genau acht geben, um ja nicht der Bosheit der ǯinnen zu begegnen.» Er darf kein rotes Kleid tragen, keine rote Speise essen. Kommt die Kirschen-, Weichsel-, Erdbeer- oder anderer roter Früchte Zeit, muss er zuerst den ǯinnen davon *opfern*, nur nachher darf er davon berühren. Vom Obst wird ein wenig der Frau ǯinǯi gegeben, diese überreicht es schon den ǯinnen und Peris, sonst würden den unüberlegten Karǐšǐk-Menschen tausenderlei Krankheiten, Seelenpein und schreckliche Träume quälen. (Im Hause der Frau ǯinǯi ist eine separate kleine Stube für die ǯinnen und Peris, wohin man in der Nacht die als Opfer bestimmten Speisen aussetzt.)

Eine solche, mit ǯinnen und Peris in Verbindung stehende Frau darf, wenn sie in andere Umstände kommt, ja nicht vergessen, noch vor ihrer Niederkunft das Wickelband, sowie jedes Kleidungsstück des zu gebärenden Kindes anräuchern zu lassen! Vergisst sie daran, so erwürgen die ǯinnen das Kind noch im Mutterleibe.

Perilere karǐšmǐš, mit den Peris vermischt, mit ihnen in Verhältnis stehend, werden noch die Zauberer, Quacksalberinnen (*koǯa karǐ*), Wahrsager (*bakǐǯǐ*) und all die vielen Vermittler genannt, welche die Verbindung zwischen den Menschen und den überirdischen Geistern aufrecht erhalten. Ebenso nennt man auch noch die verschiedenen neurasthenischen und histerischen Personen und jene Unglücklichen, die mit einer dem Volke unbegreiflichen Krankheit behaftet sind. Ein solcher Mensch, sagt man, vermischt sich mit den Peris *(perilere karǐšǐjor)*.

Wenn zwei Leute sich nicht mit einander befreunden können, so ist die Ursache davon, dass die Peris der zwei Menschen auf einander böse sind und keiner von beiden dem von ihm Besessenen erlaubt, mit dem vom anderen Peri Besessenen in gutem Verhältnisse zu stehen. «*Perimiz χošlanmadǐ* — es hat unseren Peris nicht beliebt, dass wir Freundschaft schliessen.»

Dieses Peri und ǯinnenheer ist so heikel, dass es nicht angezeigt ist, sie auch nur bei ihrem Namen zu nennen, denn wer weiss, ob sie nicht auch dies gar verdriessen könnte und dann gibt es viele, viele Krankheiten und Übel, kaum dass der Mensch diese Geister zu beschwichtigen vermag. Ist aber doch die Rede von ihnen, so muss man sie, wenn man von ihnen spricht, also erwähnen: «*eǰi sātta olsunlar* (Jene, die in guter Stunde kommen mögen)». Man nennt sie kurzweg auch *Onlar* (jene); die Namen ǯinn und Peri könnten sie als Beleidigung auffassen.

Das Perigeschlecht zerfällt unter sich in kleinere Gruppen. Es gibt deren zu dreien *(üčler)*, zu sieben *(jediler)* und zu vierzig *(kirklar)*. Die grösste Rolle unter ihnen fällt den vierzig zu. Es ist ein furchtbares Volk, weil es die Menschen «drückt» *(kirk basar)*. Die Wöchnerin z. B. kann nach ihrer Niederkunft vierzig Tage hindurch keinen Brautbesuch machen, weil die Braut um diese Zeit «von den Vierzig» gedrückt wird». Das neugeborene Kind hinwieder lässt man vierzig Tage hindurch nicht allein im Zimmer, weil es sonst «von den Vierzig gedrückt wird». Ist man aber genötigt, es dennoch allein zu lassen, so lege man einen Besen neben dasselbe, damit der Peri ihm nichts anhaben könne.

Von einem Menschen, der sich von seinen übrigen Nebenmenschen absondert, ihre Gesellschaft meidet, sich mit ihnen nicht befreundet, von dem sagt man, dass er gewiss mit den vierzig Peris *(kirklara karišmiš)* in Verbindung stehe.

Die ganze Erde ist voll von ǯinnen und Peris. Der Mensch weiss nie, «wann er ihren Bosheiten begegnet», darum gebe jeder auf sein Tun, auf seine Bewegung genau acht. Um Mitternacht z. B. soll man kein warmes Wasser ausgiessen, ebensowenig auch kein Waschwasser, da man den ǯinn oder Peri, der draussen im Dunklen lauert, leicht angiessen kann. Die Schalen des Knoblauchs darf man nicht wohin immer werfen, weil dies die Peris verdriesst.

Das Wasser, worin man Kleider gewaschen hat, soll man auf die Gasse ausschütten, aber Gott behüte, dass jemand durch dasselbe schreite, ohne auszuspucken und den ǯinnen zu sagen: «*destūr!* (fort aus dem Wege, gebt Acht!). Der ǯinn hält sich

besonders gern auf unreinen, schmutzigen Plätzen auf. Auch die Araber haben einen ähnlichen Brauch, wie ich hier von einem Konstantinopler Freunde, der sich längere Zeit in Kairo aufhielt, hörte. Will der Araber ausspucken, so apostrophirt er vorerst dle ǯinnen mit folgenden Worten: «*destūr jā mubārekīn!*» (Fort aus dem Wege ihr Gebenedeiten!). Erst dann spuckt er aus, um anders ja nicht den Zorn irgend eines Geistes auf sich zu laden, der sich etwa dort auf der Erde sonnt, wohin er gerade spucken will.

Die Wöchnerin wird sieben Tage nach ihrer Entbindung von der Hebamme den ǯinnen vorgestellt. Vor Ablauf dieser Tage darf sich die Mutter nicht einmal vor die Türe rühren. Am siebenten Tage kommt die Hebamme *(ebe-kadîn)*, macht das Bett, nimmt das aus verschiedenen Kräutern und Samenkörnern bereitete Räucherwerk in die Hand, führt die Wöchnerin in jeden Winkel des Hauses herum, stellt sie so den ǯinnen vor und vertreibt diese mit dem Räucherwerke aus ihrer Nähe.

In Gegenwart kleiner Kinder darf man nicht von Peris sprechen. Wird aber dennoch von jemandem der Name eines Peri erwähnt, so muss man das Ohr des kleinen Kindes ziehen und mit den Lippen schmatzen, als ob man einen Kuss geben wollte.

Die ǯinnen und Peris sind im stande, den Menschen auch in verschiedenen menschlichen und tierischen Gestalten zu erscheinen, da sie sonst unsichtbar bleiben. Dann sind sie jedoch am gefährlichsten. Es gibt nur *ein* Mittel, sie zu vertreiben und das ist der Zauberspruch der Kul-Jabāni *(peri ve Kul-Jabâni duāsi)*: «*Estepetā, sestepetā, min hünne, pat küt, pat ā, küt ā!*»

Sobald der ǯinn den Spruch hört, stürzt er davon und verschwindet, ehe man den Spruch noch ein zweites Mal gesagt.

Wie schon oben bemerkt, rührt laut dem türkischen Aberglauben jede Krankheit von den ǯinnen und Peris her. Bei den Quacksalbereien werden wir uns mit diesen Erscheinungen eingehender befassen, hier wollen wir nur jene Krankheiten nennen, welche das Volk mit den Namen der ǯinnen und Peris bezeichnet.

Vom epileptischen, fallsüchtigen Menschen sagt man, dass er vom ǯinn oder Peri besessen ist *(ǯin tutmuš, periler tutmuš)*. Den Apoplektischen, den Gelähmten hat der ǯinn getroffen

(ǰin čarptî). Auch die Seuche des Keuchhustens rührt davon her, dass die kleinen Kinder von den ǰinnen besessen und gewürgt werden, weshalb die Krankheit *boumaǰa* (Würgen) genannt wird. Einem solchen Kinde muss man vor dem Schlafengehen ein Messer mit schwarzem Stiele unter den Polster legen, der Frau ǰinǰi aber muss man für die ǰinnen roten Zucker, eine ungebrauchte Schüssel, einen ungebrauchten Löffel geben, um sich mit ihnen zu versöhnen.

Das kleine Kind darf an den ersten zwei Tagen nach der Geburt nicht durch die Zimmertüre getragen werden, sonst verfällt es in die *ōrama-* (Begegnung) Krankheit. Es begegnet nämlich den um die Türe herum spuckenden ǰinnen *(ǰinlere ōrîjor)*, die das neugeborene Kind sicherlich befallen und verhexen.

So viel habe ich von den ǰinnen und Peris, den gefürchteten Geistergestalten des türkischen Aberglaubens, aufgezeichnet. Der Name ǰinn ist arabisch, der Name Peri persisch. Nur durch detaillirte Vergleichung könnte man feststellen, was in diesem Glauben sich noch aus dem alten Schamanentum rein erhalten hat und was darin arabisches Element ist. Die Namen *Jawru bej* und *Ürküš hanîm* sind allenfalls türkische Wörter und rühren wahrscheinlich noch aus der Urüberlieferung her. Auch das «Drücken der Vierzig» mag ursprünglich sein, es kommt davon noch eine andere Form vor: «der rote Druck» (vergl. ung. *boszorkány-nyomás* = Hexendruck; Alpdrücken).

Eine uralte Gestalt des Aberglaubens mag auch der *Al* (Der Rote) sein. Er kommt in folgenden Ausdrücken vor: *Al-bastî* (Roter Druck), *Al basar* (er wird vom Roten gedrückt). Dies ist der Name einer Krankheit, welche bei den Frauen das Kindbettfieber ist. Der Rote kann aber auch das kleine Kind drücken.

In den ersten sieben Tagen steht die Wöchnerin nicht vom Bette auf. Während dieser Zeit lässt man sie keine Minute allein, da man befürchtet, es könnte sie «der Rote» drücken. Aus demselben Grunde bindet man der Wöchnerin ein rotes Tuch oder auch ein rotes Band um den Kopf.

Kommt ein Reisegast ins Haus, so wird dieser nicht vor die Wöchnerin geführt, sonst drückt sie ebenfalls der Rote. Will aber die Frau dennoch mit ihm sprechen, so steht sie auf und

geht dem Gast Aug' in Aug' entgegen, ebenso wird ihm auch das kleine Kind entgegengebracht.

In den ersten sieben Tagen nach der Geburt wird das Gesicht des Säuglings zugedeckt, damit ihm kein Auge schade. Man bindet ihm einen grünen oder weissen Schleier mit einem roten Bändchen um den Kopf. Das rote Bändchen dient dazu, dass sich der Rote auf ihn nicht lege.

Im Jîldîznāme begegnen wir einer türkischen Aberglaubensgestalt, dem *Jarîm Adam* (dem halben Menschen).*) Ich lasse diesen Abschnitt hier in deutscher Übersetzung folgen, da das Gebet des Jarîm Adam, womit jedwede Macht der ǯinnen und *ǯadî*-'s «binden» kann, sehr charakteristisch ist. Dieses «Binden» und «Lösen» ist eine ursprüngliche Eigentümlichkeit des osmanisch-türkischen Aberglaubens und Zauberwesens. Die Erzählung trägt übrigens in den anderen Teilen Spuren arabischen und persischen Einflusses an sich:

. . . Einst sass *Hazret-i-Sulejmān* (Friede sei mit ihm) auf seinem Trone, als eine alte Frau vor ihn hintrat, die ein Schosskind auf dem Rücken trug. Hazret-i-Sulejmān (Friede sei mit ihm) begrüsste sie und die Frau sprach:

— O Profet Allahs, ich habe bis nun 250 Jahre gelebt und der erhabene Gott hatte mir kein Kind geschenkt. Nun sieh', jetzt wurde mir ein Kind geboren, das aber krank ist. Sieh', ich bitte dich, was ihm fehlt!

Sulejmān (Friede sei mit ihm) lud alle Menschen, ǯinnen, Peris, alles Wild und alle Vögel vor sich und fragte sie, was diesem Säugling fehle.

Alle antworteten und schworen, dass dies nicht im Bereiche ihrer Macht liege.

Die Winde aber sprachen:

— Auf unserer Wanderschaft sahen wir in einem verfallenen Tempel (*kilise*) einen Jarîm Adam (einen halben Menschen). Er hatte einen halben Kopf, ein Auge, ein Ohr, einen Fuss und einen halben Körper. Als er uns erblickte, verschwand er.

Hierauf befahl Sulejmān (Friede sei mit ihm) den Winden:

— Geht und bringt mir den Jarîm Adam her!

*) Jîldîznāme S. 29—30.

Die Winde fanden ihn in demselben Tempel und brachten ihn hin. Hazret-i-Sulejmān (Friede sei mit ihm) begrüsste ihn und setzte sich nieder. Er fragte den Jarîm Adam:

— Hast du diesem kleinen Kinde dies angetan?

— Jawohl, Profet Allahs, ich habe ihm dies angetan, sprach er. Ich bin ǯadî (Hexe, irrende Seele).

Hierauf gab Sulejmān (Friede sei mit ihm) folgenden Befehl:

— Werft ihn ins Feuer!

Jarîm Adam sprach hierauf:

— O Profet Allahs, wir ǯadîs sind unserer zwölfeinhalb. Wenn du mich auch tötest, so bleiben noch immer zwölf. Geh, schwöre mir, dass dem Eigentümer desjenigen Hauses, in dem dein Gebet (*duā*) und unsere zwölfeinhalb Namen sein werden, sowie seinem Vieh, seinen Dienern und seiner Wiege kein Leid geschieht.

Da fragte Sulejmān (Friede sei mit ihm), wie sie heissen.

— Wir heissen also, sprach er. Der erste heisst *Bal*, der zweite *ǯerānūs*, der dritte *ǯājubān*, der vierte *Majmūn*, der fünfte *Safah*, der sechste *Mensūrbān*, der siebente *Behet*, der achte *Terk-i-Behet*, der neunte *Kara Kaš*, der zehnte *Bülbül*, der elfte *Kjūkeškel*, der zwölfte *Hakā*, ich aber heisse *Salāmbīnā* . . .

Hierauf bringt das Jîldîznāme das Gebet, wodurch der Mensch sich selbst und sein Haus vor den Schäden Jarîm Adams und seiner zwölf Geschwister schützen kann. Der Anfang des Gebetes ist ein Gemisch aus der ersten Sura des Korans, der Fatiha und türkischen Zaubersprüchen:

« . . . (Im Namen Allahs des Barmherzigen und Gnädigen. Preis dem Allah, dem Herrn der Welt.)

Des ǯadîs Haupt und Augen hab ich gebunden.

(Der barmherzig und gnädig ist.)

Der ǯadis Haupt hab ich gebunden.

(Bei dem das jüngste Gericht ist, Dich beten wir an, von dir hoffen wir Hilfe.)

Der ǯadîs Füsse habe ich gebunden.

(Führ uns den Weg der Gerechten.)

Der ǯinnen Mund hab ich gebunden.

(Den Weg jener, die du liebst und nicht jener, die du hassest!)

Ich hab die dreihundert sechsundsechzig Adern der ǯinnen gebunden.

(Noch den Weg der Irrenden, Amen!)

Von Ferne und Nah hab ich gebunden die Hände, Füsse, Mäuler, Augen, Ohren, Wege und die ganze Gestalt der ǯinnen und ǯadîs.

Es gibt keinen Gott ausser Allah und Muhamed ist Allahs Profet.

Eine Krone habe ich mir aufs Haupt gesetzt und mit dem Siegel Hazret-i-Sulejmāns (Friede sei mit ihm) besiegelt.

Mit der Gnade der hundertvierundzwanzigtausend Profeten und der vierundvierzigtausend und vierundvierzig Šeiχs.

Es gibt keinen Gott ausser Allah und Muhamed ist sein Profet.

Mit seiner Hilfe habe ich gebunden die Augen sämmtlicher ǯadîs, die Zungen der ǯinnen, und sämmtlichen Geschöpfen, die es nur gibt, habe ich gebunden die Augen, Hände, Zungen, Füsse und Munde.

Oh Allah, oh Allah, oh Allah!»

Ein anderes Gespenst und spuckender Geist im türkischen Volksglauben ist *Kul-Jabāni*, oder *Gul-Jabāni*. Es spukt auf Friedhöfen vor den dort Wandelnden in Form von kleinen Zicklein, Lämmchen, oder in Gestalt eines kleinen Kindes von irgend einer wunderbaren Gestalt. Die Gestalt beginnt plözlich zu wachsen und zu wachsen, bis sein Leib von der Erde bis in den Himmel reicht. Gott bewahre, dass man beim Anblicke desselben glaube, dass es ein wildes Tier oder dergleichen wäre. Wollte jemand den Kul-Jabāni mit einer Waffe angreifen, so würde er damit nur sich selbst verletzen, die Kugel würde auf ihn selbst zurückprallen, die Schneide des Schwertes ihn selbst verletzen. Sagt man aber das Gebet Kul-Jabānis und des Peri (Estepetā, pestepetā u. s. w.) her, zerkaut man hernach einen Bissen Brot und steckt dies in den Pistolen- oder Flintenlauf, so geht die Kugel auf den Kul-Jabāni los und verwundet ihn auch. Doch auch verwundet entflieht das Gespenst und bloss eine kleine Blutspur bleibt auf der Erde zurück.

Ebenso ist auch *Kuru-Kafa* (trockener Kopf) oder auch *Kesik-Baš* (abgeschnittener Kopf) ein Friedhof-Gespenst. Er hat

keinen Leib, nur einen Kopf. Er spricht mit heiserer Stimme und zerreisst den, der ihm im Wege steht und wenn er von ihm auch nicht zerrissen wird, so wird man durch den Schreck vor ihm so, wie der «Brunnenhaken».

Vollständig arabischer Herkunft ist das Gespenst *Ifrit*, der schatzhütende Geist. Einst empörten sich mehrere der *Dew*'s gegen *Sultān-Sulejmān*, allein die Empörer wurden geschlagen und alle in irdene Krüge gesperrt. Die Mündung der Krüge wurde versiegelt und dann in Meere und Seen versenkt. Das sind die Ifrite. Gewöhnlich ist auch ein Schatz im Gefässe, das Volk rührt ihn aber nicht an, weil es sich vor den Ifriten fürchtet. Stösst man aber bei Erdarbeiten und Grabungen doch irgendwo auf ein Ifritengefäss, so wird es nicht geöffnet, sondern man trägt es zu einem Flusse, zu einem Teiche und wirft es wieder dort hinein, wohin die Gefässe vom Sultan Sulejmān versenkt wurden. Übrigens spukt das Original dieses Gespenstes dort in Tausend und eine Nacht. Im Märchen vom Fischer und Geiste ist der ins Netz geratene Krug und der in den Krug gesperrte Geist derselbe, wie der Ifrit und Ifritenschatz im türkischen Aberglauben.

Im Zusammenhange damit können wir einiges auch von den *Define*'s, den vergrabenen Schätzen sagen. Nach dem Volksglauben sind seit alten bedeutenden Zeiten an verschiedenen Stellen der Erde Schätze vergraben. Findet der Mensch den *Talisman* (tilîsmîn) dieser Schätze, so kann er das viele Gold, Silber und Edelgestein in seinen Besitz bekommen. Vermutet der Mensch ein solches an irgend einem Orte, so muss er auf einen solchen Ort des vermuteten Gebietes, auf den noch kein Sterblicher seinen Fuss gesetzt, feine Asche durch ein dichtes Sieb streuen. Das Sieb muss er dann auf die Asche stürzen und dasselbe 24 Stunden darauf lassen. In der Asche unter dem Sieb wird sich dann ein Bild abzeichnen, dies ist der Talisman des Schatzes. Man muss nur das Original dieses Bildes suchen, es dann dreimal auf jenen Platz hinreiben, wo der Schatz vergraben ist und die vielen Kostbarkeiten kommen nach einigen Spatenstichen zum Vorschein.

Eine durch und durch türkische Aberglaubens-Gestalt scheint die *Ana* in einigen Zusammensetzungen zu sein und hat ganz

dieselbe Bedeutung wie das Wort «Fee». *Hamam-Anasî* ist die Badefee (Mutter), *Dālar-Anasî*, die Bergfee und *Kuju-Anasî*, die Brunnenfee. Hamam-Anasî taucht plötzlich im Bade aus der Wand hervor und zwar in den ersten zehn Tagen des Monates Muharrem. Um diese Zeit ist es nicht geraten, ins Bad zu gehen, da die Ana die Menschen verschlingt. Am zehnten Muharremtage ist es Sitte, dass die Badenden in jeden Winkel des Bades Šerbet, ein süsses Getränk, als Sühngabe der Hamam-Anasî vorsetzen. Dālar-Anasî hält sich in den Bergen, Kuju-Anasî hingegen auf dem Grunde der Brunnen auf. Sie kommen besonders in der Nacht hervor, deshalb pflegt man auch nicht in der Nacht aus dem Brunnen Wasser zu schöpfen.

Wir kommen nun zu den kleineren Geistergeschichten des türkischen Aberglaubens, zu den Kinder-Popanzen. Vom einen und anderen hat sich eben nur der Name noch erhalten, auch Märchen kennt man kaum mehr von ihnen. Sie sind nur dazu, um kleinen Kindern, wenn sie schlimm sind, Schrecken mit ihnen einzujagen oder um sie zu beschwichtigen, wenn sie weinen. In alten Zeiten, in der Heidenwelt dürften sie wohl eine grössere Macht gehabt haben. In Hinsicht auf seinen Namen scheint der *Taram-baba* sehr interessant zu sein. Er ist ein komisches kleines Männchen mit Eselsohren, das sich zumeist in den Wandkästchen der Häuser aufzuhalten pflegt. Kleine Kinder fürchten sich vor ihm, wenn man sagt, dass der *Taram-baba gelijor* (Taram-baba kommt), denn er pflegt die kleinen Kinder zu verschlingen.

Ein solcher Kinder-Popanz ist noch die *Čaršamba-karîsî* (die Mittwoch-Frau), *Öžü*, *Ummažî* und *Kara-Konžolos*, von denen aber nur die Namen sich noch erhalten haben.

Von den *žadîs* des türkischen Aberglaubens müssen wir besonders sprechen. Sie haben in den Volksmärchen dieselbe Rolle, wie die Hexen in den europäischen Märchen. «Sie treiben Hexereien, halten Königstöchter in ihrem Zauberbann *(büjü)* und legen liebenden Herzen Hindernisse in den Weg. Manchmal stellen sie sich in den Dienst der Dews und Drachen, ihre Töchter sind zuweilen peri-, zuweilen dev-artig, weshalb man ihnen auch

*) Kúnos, Oszmán-Török Népköltési Gyűjt. I. k. XXXIX. l.

nie beikommen kann, wenn sie sich vor ihrer Mutter flüchten wollen. Auch sie stellen sich wie die Dewfrau den Wanderern in den Weg, führen sie auf Irrwege, anstatt ihnen einen guten Rat zu geben und sagen nur dann und wann für viel Geld, für eine Handvoll Gold ein wahres Wort. Sie fahren in Gefässe, aus ihren Peitschen werden Schlangen, womit sie die Fliehenden verfolgen, müssen aber klein beigeben, wenn sie Wesen mit grösserer Macht gegenüberstehen.*)

Die žadî der Volksmärchen kommt in solcher Gestalt nur vereinzelt im Aberglauben des osmanisch-türkischen Volkes vor. Bei Sonnen- und Mondfinsternissen verdeckt die žadî die Sonne und den Mond, wodurch die Finsternis verursacht wird. In diesem Falle wird von den Minareterkern Ezan gesagt und werden Gewehre und Schwerter in die Luft geworfen, um Frau žadî zu verscheuchen.

Auch die *Koža-kari*'s, das alte Hexenweib, wird vom Volke žadî genannt, jedoch nur spottweise.

Die wahre und eigentliche Bedeutung der žadî im türkischen Aberglauben ist: *wohltätige Seele*, irrende Seele. Es gibt dafür auch einen türkischen Originalausdruck: den *χortlak*.

Eine interessante Erscheinung im Volksglauben der Türken ist, dass die Toten, die aus ihren Gräbern auferstandenen Seelen, in ihrem abergläubischen Wahne einen verhältnismässig kleinen Raum einnehmen. Die Ursache davon liegt sichtlich in der Rauheit des Islam und in der Vernachlässigung des Totenkultus. Das *Šeriat*, das Religionsgesetz der Mohammedaner schreibt genau und strenge jene Handlungen vor, welche bei der Waschung des Toten, seiner Einwickelung in die weisse Hülle, bei der Grabaushebung und der Beerdigung vorzunehmen sind. Das Wehklagen und die Trauer um den Toten kennt der Islam nicht, verbietet sogar beides. Der Friedhof ist bei ihnen das Bild des Vergessens und der Vergänglichkeit. Die Gräber der Verstorbenen werden nicht gepflegt, auf ihre Hügel werden keine Blumen gesetzt, es gibt bei ihnen keine Totenfeier, wie in der christlichen Welt Es dauert kaum einige Jahre, einige Dezennien, nicht einmal ein Menschenalter und die Lebenden haben ihre Toten schon vergessen, was noch übrig geblieben, das schläft den lethargischen Schlaf des Orients weiter. Es interessirt sie nicht, wer da stirbt,

und interessirt sie nicht, wer hier auf Erden zu neuem Leben erwacht ist. In dieser Gleichgültigkeit liegt der Grund des spärlichen Aberglaubens von den irrenden Seelen im Gegensatze zu dem Reichtum, den der ungarische Aberglaube auf diesem Gebiete aufweist.

Alles in allem wissen sie nur so viel von den Toten, dass sie zu irrenden Seelen, zu ǯadîs werden, wenn eine Katze über ihren Leichnam springt. Auch legen sie ein Messer mit schwarzem Stiele auf den Leichnam, vornehmlich auf seinen Bauch, und stirbt der Mensch in der Nacht, so wachen sie neben ihm bis zum Morgen *(beklemek)*, damit er aus dem Grabe nicht zurückkomme. Denn die ǯadî entsteigt dem Grabe und wehe denen, die sie nachts auf dem Wege trifft. Sie sucht auch ihre Feinde auf, zerbeisst sie mit den Zähnen und tötet sie auch. Schiesst man aber siebenmal nach einander auf sie, so wird die ǯadî verwundet, dann muss man sie sofort packen und im Feuer verbrennen. Ihre Asche muss dann in den Friedhof zurückgetragen und wieder in die Erde vergraben werden.

Wir haben da einen alten Rest aus der Zeit der Leichenverbrennung.

Vom Leichenschmaus finden wir hier bei den Westtürken nur noch einen schwachen Überrest. Hat man den Toten aus dem Hause getragen, so lässt man drei Nächte nach einander auf jener Stelle im Zimmer Lampen brennen, wo das Totenbett gestanden. Ist aber vom Todestage an gerechnet der vierzigste Tag eingetreten, so werden im Trauerhause Krapfen *(lokma)* gebacken, welche den Verwandten, Angehörigen und Nachbarn angeboten werden. Dies alles geschieht für das Seelenheil des Verstorbenen (*rūχu ičin*). In den Kreis des Aberglaubens von den Toten gehört auch der Brauch, dass die Mutter aus dem vom Leichentuch übrig gebliebenen Leinwandstücke ihrem Söhnchen ein Hemd näht, wenn ihr vorher schon ein anderes kleines Kind gestorben. Oder sie steckt dieses neugeborene Kind dreimal durch den *musalla-taši*. Musalla-taši wird jene Steinbank vor den ǯāmi's genannt, auf welche man den Sarg mit dem Toten zu stellen pflegt, wenn er aus einem Sterbehause des betreffenden Stadtviertels gebracht wird. Der Sarg bleibt solange hier auf der Gasse, auf der Steinbank, bis die nächste

Gebetzeit eintritt, in der die aus den ǯāmi's kommenden Gläubigen scharweise um das Seelenheil des Verstorbenen beten.

Ebenso werden die vom Typhus geheilten Kranken dreimal unter diesen Musalla-taši durchgesteckt, damit sie nicht wieder von der Krankheit befallen werden.

Mütter, denen früher jedes einzelne Kind gestorben, tragen ihr neugeborenes Kind kurze Zeit nach dessen Geburt in den Friedhof hinaus, legen es dort auf irgend einen Grabhügel und überlassen es dort sich selbst. Dann geht eine andere bekannte oder verwandte Frau um das Kind und trägt es seiner Mutter heim. Wenn man also vorgeht, so stirbt jener Frau kein Kind mehr.

Es gibt um den Menschen herum lebende Tiere, die das Herannahen des Todes verkünden. Heult der Hund, so stirbt gewiss jemand in diesem Viertel. Auch der Steinkauz (Syrnium nocturna) kündet den Tod in jenem Hause an, auf welches er sich setzt. Übrigens kann dieser Vogel ebenso wohl gutes, als schlechtes anzeigen, je nachdem er sich weinend oder lachend auf dem Hausdache hören lässt. Lacht er, so spürt er Unglück; gibt er einen weinenden Ton von sich, so ist dies ein gutes Zeichen.

Am Schlusse des Abschnittes von den Gestalten des türkischen Aberglaubens wollen wir noch kurz des mohammedanischen Aberglaubens erwähnen. Denn in dem Volksaberglauben hat sich auch die Gestalt des *Šejtān* (Teufel) und die des *Melek* (Engel) eingeschlichen; auch vom *Tuba*-Baum des Paradieses weiss das Volk Märchen zu erzählen. Auch die Gräber der *Evliā*, der Heiligen sind vom Volksglauben umwoben. Möglich, dass in all diesem Aberglauben das eine und das andere aus den ursprünglichen türkischen Elementen zurückgeblieben ist; möglich aber, dass nur der Name, woran sich die Wahnvorstellung knüpft, arabisch ist, was aber schwer zu entscheiden ist, weil hierzu der zur Vergleichung notwendige Sprachstoff, sowie die Aberglaubensammlung fehlt.

Ein sehr schöner, poetischer und naiver Glaube knüpft sich an den *Tuba*-Baum des Paradieses. In der Mitte des Himmelreiches *(ǯennet)* steht ein grosser Baum, dies ist der Tubabaum. Er hat Millionen und Millionen Blätter, ein jedes Blättchen ist

das Bild je eines Menschenlebens. Stirbt jemand hier auf Erden, so fällt ein Blatt vom Tubabaum ab. Im Herabfallen schlägt es auf ein anderes Baumblatt, wovon das Ohr jenes Menschen zu klingen beginnt, dessen Blättchen von dem herabfallenden, welkenden Symbol berührt wurde. Welch' schönes «memento mori» ist hier das Ohrenklingen!

Auch der *Šejtān* hat in der «Altweiberrede» einen Platz bekommen. Wenn es regnet und zugleich die Sonne scheint, so sagt man, dass der Šejtān seine Tochter verheiratet. In Ungarn sagt man in diesem Falle: «Der Teufel schlägt sein Weib».

Es ist nicht gut, am Kleide etwas zu nähen, wenn man es am Körper hat; muss man aber dennoch einen Knopf, oder sonst etwas darauf annähen, dann pflegt man den Nähenden dreimal zu fragen:

— Was nähst du?

Worauf der Gefragte dreimal antwortet:

— Ich nähe des Šejtāns Mund und Nase! *(Šejtānin āzini, burnunu dikijorum.)*

Der *Melek*, der Engel, ist eine wohltätige und gute Seele, das einzige Wesen, vor dem man sich nicht fürchten muss. Die übrigen Aberglaubensgestalten erschrecken, quälen den Menschen und man muss sich ewig vor ihnen fürchten.

Das kleine Wiegenkind pflegt im Schlafe sehr oft zu lachen. Das Volk sagt dann, dass es mit den Engeln spricht *(meleklere görüšijor)*.

Zum Aberglauben des Mohammedanismus gehörend betrachten wir auch den sich in die Gräber und Mausoleen *(türbe)* ihrer Heiligen *(evliā)* knüpfenden Volksglauben. An vielen Orten kann man am Gitter dieses Grabes und an in ihrer Nähe sich befindlichen Bäumen Kleider und Fetzen wahrnehmen, welche von Leuten, die mit verschiedenen Krankheiten behaftet sind, in dem Wahne daran gehängt wurden, dass man mit diesen Fetzenstücken auch seine eigenen Leiden dort aufgehängt habe *(derdini bālajorum)*. Dem «Binden» werden wir übrigens auch noch bei den Quacksalbereien begegnen, jedenfalls ist dies eine Originaleigentümlichkeit des osmanisch-türkischen Aberglaubens.

Eine Heilkraft, besonders gegen Fieber besitzt ferner eine Handvoll Erde und Staub, den man von den Heiligengräbern

aufgelesen. Man näht dies in kleine Säckchen und bindet es an den Leib des Kranken, da man sagt, dass man davon gesunde.

Stambul selbst ist voll von Heiligengräbern, an jedes derselben knüpft sich irgend etwas aus dem Volks-Aberglauben. Unter die berühmteren derselben gehört das Grab *Merkez efendi*'s in der Nähe des Brunnens *Čilehāne*. Will jemand, dass ihm irgend ein Wunsch in Erfüllung gehe, so geht er zu dem in der Nähe dieses Heiligengrabes gelegenen Brunnen, dessen Wasser schon ausgetrocknet ist und zu dessen Auslaufrohr ein schmaler enger Weg führt. Dort hebt er ein kleines Steinchen auf, steckt es in die Tasche und trägt es ein volles Jahr bei sich. Nach Verlauf eines Jahres trägt man das Steinchen wieder zurück und legt es dort wieder nieder, von wo man es genommen. Man mag was immer wünschen, ist es was Gutes, so geht alles in Erfüllung, sollte es aber jemand wagen, sich dem Brunnen in böser Absicht, oder mit schlechten Wünschen zu nähern, so wird er von dem zu den Auslaufröhren führenden schmalen Weg erdrückt. Wenn eine Frau ein kleines Kind haben will, so geht sie ebenfalls zu Merkez efendi's Brunnen und pflückt eine Rose aus der Türbe des Heiligen, welche sie dann vierzig Tage hindurch auf ihrem Kopfe trägt, sicherlich geht dann der Wunsch in Erfüllung, den sie im Herzen hegt.

Auch das Grab *Azīz Maχmud efendi*'s ist ein Wallfahrtsort für jene Frauen, die haben wollen, dass ihre kleinen Kinder reinlich und artig seien. Als Geschenk bringen sie Salz und Öl zum Grabe und verteilen auch Leber unter die armen Witwen.

Beim Grabe des *Elekli dede* (Vater Siebmacher) kann man ebenfalls wissen, ob irgend ein Wunsch in Erfüllung gehen wird, oder nicht. Über dem Grabe des Heiligen sind an der Türbedecke an einem Stricke mehrere Siebe aufgehängt. Will nun jemand das Schicksal seiner Wünsche im Vorhinein wissen, so geht er zum Grabe hin und betet für das Seelenheil des Heiligen ein Fatiha, indem er die erste Sura des Korans hersagt. Dann beobachtet er die aufgehängten Siebe. Bewegt sich nach dem Hersagen des Gebetes ein Sieb, oder dreht sich dasselbe um, so geht sein Wunsch in Erfüllung; bewegt es sich aber nicht, so hat man so was gewünscht, was nie in Erfüllung geht.

Ein anderer Heiliger Stambuls ist *Tez-veren dede*, der

«raschgebende Vater». Seine Türbe befindet sich gegenüber der Universität *(dāru-l-funūm)*. Er profezeit nicht, wie die anderen, sondern gibt sofort, was der Mensch verlangt, man hat nur bloss eine Kerze für sein Grab zu spenden. Sein Grabwächter *(türbedār)* ist als Skrofelbeschwörer berühmt. Er sagt über den Kranken Gebete, bläst ihn einige Male an und jede Krankheit schwindet.

RUMELISCH-TÜRKISCHE SPRICHWÖRTER.

— Von Dr. Ignaz Kúnos. —

Noch vor ungefähr zwei Jahren, als ich mich mit der Sprache der Donau-Tataren befasste, fand ich Gelegenheit mehrere der Donau entlang liegende bulgarisch-türkische Örter zu besuchen. Das Türkentum dieses Gebietes gehört nach seiner Sprache zu der türk. Mundart Rumeliens, und steht folglich dem Dialekt Stambuls und Umgegend am nächsten, von dem es sich, einige lautliche Verschiedenheiten nicht in Betracht ziehend, hauptsächlich im Wortschatze unterscheidet. Wir besitzen kaum einige aufgezeichnete volkstümliche Texte betreffs der rumelischen Mundart. Dieser Umstand bewog mich zur Benützung einer sich bietenden Gelegenheit zur Aufzeichnung einer Sprichwörtersammlung. Wir sind aber nicht in Verlegenheit mit den osmanisch-türkischen Sprichwörter-Sammlungen. Ausser den gründlichsten türkischen Ahmed Vefiks und Ebuzzia's gaben auch europäische Gelehrte Sprichwörter-Sammlungen aus, die grösstenteils auf den erwähnten türk. Werken beruhen. Meines Wissens ist meine kleine Sammlung aus Anatolien, die Frucht meiner Forschungen in der Gegend von Brussa und Ajdin die einzige bisher erschienene Arbeit über dieses Gebiet.

Zu dieser reiht sich meine jetzige Sammlung, deren Interesse ausser den mundartlichen Eigenheiten auch der Umstand vergrössert, dass es eine Zahl solcher Sprichwörter enthält, die aus den bisher erschienenen Ausgaben fehlen. Es finden sich mitunter auch solche die die schon bekannte Variante bieten. Ich hatte leider keine Gelegenheit meine Forschungen dorthin auszudehnen, dass ich viele Sprichwörter, deren Bedeutung ver-

schwommen ist, mit erklärenden Notizen begleite. Erstens, weil ich die Bedeutung vieler überhaupt nicht ermitteln konnte, zweitens, weil ich jene Bedeutungsforschung für eine besondere Aufgabe erachte, mit welcher sich die vergleichende Bearbeitung der Sprichwörter berufen ist zu befassen. Ich teile die Sprichwörter so mit, wie ich sie aufzeichnen und wiemöglich wortgetreu übersetzen konnte. Ich verleibte meiner Sammlung auch solches Material, das in erstarrten Ausdrücken besteht, und eher als solche, als Sprichwörter im engeren Sinne genommen werden können. Ich ging auf diese Weise vor, weil mein Hauptaugenmerk in erster Reihe die Aufzeichnung des Sprachmaterials war, doch auch so meinte ich den türkischen Volkssprachforschern und denjenigen, die sich mit der Dialektologie der türk. Sprache befassen, einen nützlichen Dienst leisten zu können.

Abdestimde šübhem jok. — In meiner Abwaschung habe ich keinen Zweifel.

Ač tavuk rujāsında boγdaj görür. — Die hungrige Henne sieht Korn in ihrem Traume.

Ačtan korkma, toktan kork. — Vor dem Hungrigen fürchte nicht, befürchte den Satten.

Ažemi nalbant čoban ešejinde öjrenir. — Der unerfahrene Schmied lernt an dem Hirtenesel.

Ažı kalabaγı kıraγı jakmaz. — Das bittere Gras verbrennt nicht der Reif.

Adamların himmeti daγları deler. — Das Erbarmen der Menschen durchlöchert Berge.

Aγzını deve tepmiš. — Seinen Mund stoss das Kamel.

Ajaγı janmiš zar gibi kačınır. — Er läuft wie der Jagdhund, der seine Füsse verbrannt hat.

Ajak joluna taš atma. — Auf den Abort wirf keinen Stein.

Ajikla pirinǯin tašını. — Reinige den Stein des Reises. (Suche aus die Steinstücke aus dem Reise; zeige, dass du deinen Mann stellen kannst.)

Akıntıja jelken ačmalı. — Gegen die Flut muss man das Segel wenden.

Akšamın hajrından sabahın šeri eji dir. — Die Seligkeit des Abends ist besser als das Verderben der Frühe.

Alažak ile vereżek ödenmez. — Mit dem in der Zukunft zu Nehmenden wird das zu Gebende nicht bezahlt.

Ālemin geċtiji köprüden ben-de geċerim. — Auch überschreite die Brücke, welche die Welt überschritt.

Ali paša parasi gibi batti. — Es ging zu Grunde wie Ali Pascha's Geld.

Allah jaγ mumu jakana jaγ mumu, bal mumu jakana bal mumu verir. — Gott gibt dem Wachskerzenbrenner Wachskerzen, dem Ölkerzenbrenner Ölkerzen.

Altun adini bakir japti. — Das Gold verkupferte seinen Namen.

Aninla sijdik jaraštirilmaz. — Mit ihm kann man nicht wettharnen. (Mit ihm kann man nicht spassen.)

Arab saċi gibi karišti. — Es wurde verworren wie das Araberhaar.

Arajan bulur, inlejen ölür. — Der sucht, findet, der ächzt, stirbt.

Arajan mevlāsini-de bulur, belāsini-de. — Der Suchende findet seinen Herrn und Unheil.

Aralarindan su sizmaz. — Zwischen ihnen sickert nicht durch das Wasser.

Arik (zabun) öküzün kiblesi belli olmaz. — Die Kible des mageren Ochsen ist nicht sicher.

Ari baldan kačmaz. — Die Biene läuft nicht vor dem Honig.

Aslini inkjār eden, haram-zāde dir. — Der seine Abstammung verleugnet, ist eine Räuberbrut.

Aš piširenin, iš beżerenin. — Die Speise gehört dem Bereitenden, die Arbeit ihrem Verrichter.

Āšiklisine Bagdad irak dejil dir. — Dem Verliebten ist Bagdad nicht zu fern.

At sāhibine göre ešer. — Das Pferd schlägt seinem Herrn gemäss Wasser.

Atin ölümü arpadan olsun. — Das Pferd soll von Gerste sterben.

Baγda saksaγanlar verir fetvāji. — Im Garten erteilen die Elster Bescheid.

Baγi korku bekler. — Den Garten behütet die Furcht.

Bajram kolaži gibi öleštirir. — Wie der Bajramkuchen wird es zerteilt.

Bal bičaγı gibi iki tarafa-da keser. — Es schneidet wie das Honigmesser nach zwei Richtungen.

Bašında ateš janijor. — An seinem Kopfe brennt es.

Beš parmak bir birine ujmaz. — Die fünf Finger passen nicht zu einander.

Bičak kemije dajandı. — Das Messer widerstand dem Beine.

Bıldır-kı ölen kır-kısrak saγ-mı? — Die im Vorjahre gestorbene graue Stute ist gesund?

Bir ajaγı čukura gečmiš. — Sein Fuss ging in den Graben.

Bir atımlık barıdı varmiš. — Er hatte auf einen Schuss Pulver.

Bir čiček ile jaz gečmez. — Mit einer Blume vergeht nicht der Sommer.

Bir ekmeklik unun varsa, ekmekžije joγudur. — Wenn du ein Laib Mehl besitzst, lass es den Bäcker kneten.

Bir filžan kahvenin kırk jıl χatırı var. — Eine Schale Kaffee hat eine vierzigjährige Erinnerung.

Bir gün bejlik, bejlik dir. — Eintägige Bejwürde ist ein Bejtum.

Bir kojundan iki deri jüzülmez. — Von einem Schafe können nicht zwei Felle geschunden werden.

Biri aždından ölijor, biri kojnunda ekmek arijor. — Einer stirbt Hungers, einer sucht in seinem Schosse Brot.

Biz piliži jüz vaktı sajarız. — Wir zählen die Händel im Herbste.

Boklu čamurluja bahana bulur. — Das Mistige schützt das Kotige vor.

Borž eji güne kalmaz. — Die Schuld bleibt nicht auf guten Tag.

Boš čoban bakırı gibi tangırdar. — Er tönt wie der leere Hirtenkessel.

Boš ite menzil olmaz. — Ein umherschweifender Hund kennt keine Entfernung.

Boš torbaja at gelmez. — Zum leeren Ranzen kommt kein Pferd.

Bošboγazı žehenneme atmišlar-da odun jaš deje baγırmiš. —

Den Schwätzer warf man in die Hölle, das Holz ist feucht, schrie er.

Böjle jazın böjle olur güzü, ejri götün ejri olur havruzı. — Solcher Sommer wird einen solchen Herbst haben, krummer Hintere wird einen krummen Nachttopf haben.

Bu her bojadan bojar. — Dieser färbt mit jeder Farbe.

Bu öbürisinin müždesine dijmez. — Das erreicht nicht die Freudennachricht des anderen.

Bud sıkma ile am daralmaz. — Durch das Drücken des Dickbeines verengert sich nicht die Scham (des Weibes).

Čabuk hırsız ev sāhibini šašırır. — Der voreilige Dieb verwechselt den Hausherrn.

Čin čin deježejine, čingene demeli. — Statt čin čin, musst du Zigeuner (čingene) sagen.

Čingene čalar, kürt ojnar. — Der Zigeuner spielt, der Kurde tanzt.

Čingene manda malaklajınža sabr etmiš-de, süt pišinže sabr etmemiš. — Obwohl der Zigeuner bei der Büffelgeburt geduldig war, konnte er das Aufkochen der Milch nicht erwarten.

Čoban döšejinde jatup, vezir rujāsı görür. — Liegt der Hirte in seinem Bett, sieht er den Traum eines Veziers.

Čoγu arajan azı-da bulmaz. — Der viel sucht, findet auch wenig nicht.

Čuhalık) mekiji gibi dokur.* — Er geht wie die Spule des Webers.

Čürüksüz koz olmaz. — Keine Nuss ohne Faulnis.

žanı žandan aramalı. — Die Seele muss man bei der Seele suchen.

žemātın kestiji parmak kanamaz. — Der von der Menge abgeschnittene Finger blutet nicht.

žihan bašına zindān oldu. — Die Welt wurde ihm ein Gefängnis.

žihan jansa, papuru tütmez. — Wenn die Welt brennt, raucht nicht ihr Schiff.

Daγ bašından duman eksik olmaz. — Von der Bergesspitze fehlt kein Nebel.

---

*) In Stambul ist das Wort für «Weber» *čulha*.

Daha arabasanîn izi kurumadî. — Die Spur seines Wagens trocknete noch nicht.

Daha ne ister, bojunǯa kaftan. — Was will er noch, einen Kaftan für seinen Leib.

Daha ne ister, hem jorgan hem dӧšek. — Was will er noch, Decke und Polster.

Dal ǰidan iken, ejilir. — Der Ast ist als Zweig biegbar.

Daldan dala selāmet. — Von Ast zu Ast Sicherheit.

Damdan düšen, haldan annar. — Der vom Dache fällt, versteht sein Leiden.

Dejirmende sakal aǰartmiš. — In der Mühle machte er seinen Bart grau.

Deli ile gečit joklijor. — Er forscht mit dem Narren den Durchgang.

Delije usur demišler-de sičmiš. — Man sprach zum Narren, lass los, und er machte hin.

Demirden sinek ne koparîr? — Was kann die Eisenfliege herausreissen.

Denize girse, kup-kuru čikar. — Taucht er ins Meer, kommt er ganz trocken heraus.

Dereji görmeden, pačasînî sivar. — Bevor er den Bach sieht, stülpt er seine Hosen auf.

Deveǰi ile konušanîn üst ešeji jüksek olur. — Der mit dem Kameeltreiber spricht, dem muss der Anführesel hoch sein.

Deveji dizinden, pireji gözünden urdu. — Das Kameel schlug er am Knie, den Floh am Auge.

Dijirmen dönsün-de, suju nerden gelirse gelsin. — Mag sich die Mühle nur bewegen, das Wasser kann von wo immer kommen.

Dolandirižînîn mumu jassija kadar janar. — Die Kerze des Hochstapplers brennt bis zum Abendgebet.

Dolu kab su almaz. — Gefülltes Gefäss nimmt kein Wasser auf.

Düšenin dostu olmaz. — Der Gefallene hat keinen Freund.

Düšman düšmana mevlud okumaz. — Feind singt dem Feind kein Geburtslied.

Ejri bojnu kiliǯ kesmez. — Den krummen Hals schneidet kein Degen.

El kojnunda armut göjnümez. — Die Birne erweicht nicht im Busen eines anderen.

Elin tuttuγı̊ kuš kujruksı̊z olur. — Der durch einen anderen gefangene Vogel hat keinen Schweif.

Elinin hamuru ile, erkek išine karišma. — Mische dich nicht in den Teig anderer, und die Angelegenheit eines Mannes.

Elli tarakta jüz bezi var, birinin eriši jok. — In 50 Webekämmen hat er hundert Leinen, keiner hat gewebte Leinwand. (Er schlägt in Alles seine Nase, obwohl er gar nichts versteht.)

Er ol-da baš jar. — Sei ein Mann, zerspalte den Kopf.

Er ujanan ile er evlenen aldanmaz. — Der früh aufsteht und früh heiratet, betrügt sich nicht.

Erlijin bir uǯu kačmak-tı̊r. — Das eine Ende der Männlichkeit ist das Laufen.

Eski pačavra gibi jüzüne čarptı̊. — Er schlug ihm als ein vernutzter Fetzen in sein Gesicht.

Ešeji kurd jermiš, o düš olajdı̊ balaj dermiš. — Den Esel hat der Wolf gefressen, und sagte wäre es nur ein Traum.

Ešeji sikinǯe, kodiji tülenežek. — Wenn man den Esel verunehrt, wird sein Füllen Feder bekommen.

Etek öpmejile dudak ašı̊nmaz. — Durch das Küssen des Kleidersaums wetzt sich nicht die Lippe.

Etmejine jaγ čalı̊nmiš (sürülmüš). — Auf sein Brot wurde Fett gestohlen (gestrichen).

Evde-ki pazar čaršija ujmaz. — Der häusliche Händel, passt nicht in den Bazar.

Evini horoza jükletti. — Er lud sein Haus auf einen Hahn.

Evvelā hizmet, sonra himmet. — Erst Dienst, nachher Erbarmen.

Fasuljeji aštan-mı̊ sajarsı̊n? — Rechnest du die Fisolen zu den Speisen?

Filan jerin somunu büjük-müš, torbajı̊ küčük götür. — Der Leib eines gewissen Ortes ist gross, nimm einen kleinen Ranzen.

*Fülür mangı̊r tam takı̊r.**) — Er hat keinen Kreuzer.

---

*) Veränderte Form des arab. *fulus*, welches Geld bedeutet, ebenso *mangı̊r*.

Geležeji varsa göreżeji-de var. — Wenn er kommen wird, wird er auch sehen.

Gelenin azî čoγu olmaz. — Von den Ankommenden gibt es nicht viel, noch wenig.

Gemisini kurtaran, kaptan dir. — Der sein Schiff errettet, ist Kapitän.

Getirdiji su tersini jîkamaz. — Das Wasser, welches er brachte, kann seine Rückseite nicht waschen.

Gizli boγaja gelen, āšikjāre buzaγîlar. — Wer im geheimen zum Stier geht, schüttet öffentlich aus.

Gökten halka jaγsa, bojnuna gečmez. — Fielen auch Ringe von dem Himmel, sie gehen nicht auf seinen Hals.

Göl jerinde su eksik olmaz. — Am Orte des Weihers kann das Wasser nicht fehlen.

Gölgesinde oturažaγî aγažîn dallarînî budijor. — Er impft die Zweige des Baumes, in dessen Schatten er sitzen wird.

Görünen köj kulabuz istemez. — Das sichtbare Dorf erfordert keinen Führer.

Gurbette kendini övmek, hamamda türkü söjlemeje benzer. — Sich in der Fremde rühmen, ist so viel, wie im Bade Lieder zu trällern.

Gülünü kokanîn burnu düšer. — Der die Rose riecht, dem fällt die Nase.

Haži hažiji Arafatta, ujuz ujuzu Sivatta, domuz domuzu batakta bulur. — Der Haži findet den Haži am Arafat, der Krätzige den Krätzigen in Siwat, das Schwein das Schwein im Sumpfe.

Hajdan gelen huja, îskattan gelen suja gider. — Was leicht erworben, verschwindet rasch, durch die Todesalmosen Erworbenes geht ins Wasser.

Haleb orda ise, aršîn burda dir. — Sei Aleppo auch dort, die Elle ist hier.

Hangî taši kaldîrsan, altînda čikar. — Welchen Stein du immer aufhebst, tritt er unter ihm hervor.

Hatir ičün čift tavuk jenir. — Dir zu Liebe werden zwei Hennen gegessen.

Havada ararken, tavadakini gajb etti. — In der Luft umhersuchend verlor er sein Irdisches.

Hem karnın tok olsun, hem çörek bütün. — Sowohl dein Magen sei voll, wie der Kuchen ganz.

Her ağaşdan zurna olmaz. — Aus jedem Baum kann keine Flöte werden.

Herkes gölgesinden sakınır oldu. — Jeder wurde seinem Schatten enthaltend.

Her kušun kujruγu kanadına göre olur. — Jeden Vogels Schweif ist seinen Flügeln gemäss.

Hergelede ajgır bir olur. — In der Stuterei gibt es nur einen Hengst.

Hergelede kır bejgir. — In der Stuterei graues Pferd.

Hımhım ile burunsuz, bir birinden oγursuz. — Der Muffelnde und Nasenlose, einer als der andre heilloser.

Horoz ötmeden-de sabah olur. — Auch vor dem Hahnschrei ist es Morgen.

Ibnenin sonu dedelik, ruspunın sonu ebelik. — Das Los des Schandbuben ist das Derwischtum, das der Dirne die Hebamme.

Ič güvejisinden halliža. — Er fühlt sich besser als der eingeheiratete Jüngling. (Sein Schicksal ist ziemlich schlecht, jedoch noch immer besser als das des eingeheirateten Jünglings.)

Ijne alažak, demirin okasını sorar. — Er will eine Nähnadel kaufen und fragt nach einem Oka Eisen.

Iki čıplak hamamda jakışır. — Zwei Nackte sind sich im Bade ähnlich.

Iki delije bir uslu kojmışlar. — Neben zwei Narren setzten sie einen Verständigen.

Iki eli taš altında kaldı. — Seine beiden Hände blieben unter dem Steine.

Inže ejirüp sık dokunma. — Hast du es dünn geflochten, webe es nicht dicht.

Insan ölümü görünže, aγır hastalıγına rāzi olur. — Wenn der Mensch den Tod sieht, fügt er sich der schweren Krankheit.

Insanı bir kašık suja boγar. — Er ertränkt den Menschen in einem Löffel Wasser.

Ipin užu ormandan čıkmijor. — Das Ende des Seils geht nicht aus dem Walde.

Iplik üzüldiji jerden kopar. — Der Faden reisst an dem Teile, wo er gezogen wird.

Iškilli göt dingilder. — Der verdächtige Hinterer flächt.

Išten artmaz, dišten artar. — Durch Arbeit vermehrt es sich nicht, (sondern) durch den Zahn.

It ite, it kujruɣuna. — Der Hund dem Hunde, der Hund seinem Schweife.

Jā bu deveji gütmeli, jā bu dijardan gitmeli. — Oder dieses Kameel muss man hüten, oder dieses Land verlassen.

Jaɣar eser, tiz geçer. — Es regnet, bläst und vergeht rasch.

Jaɣlı parmak jaɣlı büzüɣe. — Fetter Finger in dem fetten Grund.

Jangına körükle gider. — Zur Feuersbrunst geht er mit dem Blasbalge.

Janmiš harmanın ošïrï olmaz. — Eine abgebrannte Scheune zöllt keine Steuer.

Janšaɣın anasını saɣır siker. — Die Mutter des Schwätzers verunehrt der Stumme.

Jarasï olan, kašaɣïdan koǰunur. — Der eine Wunde hat, enthält sich dem Kamme.

Jaš janï sïra kuru-da janar. — Neben dem Feuchten brennt auch der Trockene.

Javrulï gargaja leš düšmez. — Dem Raben, der ein Junges hat, fällt kein Ass.

Jaz günü gölgede jatanïn, kiš günü unu kar olur. — Der in Sommertagen im Schatten liegt, dessen Mehl wird im Winter der Schnee.

Jazan bilir mektubda ne var. — Der Schreiber weiss was im Briefe ist.

Jelejen kurd mahrum kalmaz. — Der laufende Wolf bleibt nicht hungrig.

Jelli havanïn kujtusu, jaɣmurlu günün ujkusu. — Das Schutzdach des windigen Wetters, Der Schlaf des regnerischen Tages.

Jemišin ejisini domuz jer. — Das beste der Frucht isst das Schwein.

Jerin üstü varsa altï-da var. — Hat die Erde Oberes, hat sie auch Unteres.

Jijitlik vurmajle, aɣalïk vermejle olur. — Der Heldenmut ist durch Schlagen, die Herrschaft durch Geben sichtbar.

Jırtıǯa mahlukın ömrü az olur. — Eines raubgierigen Geschöpfes Leben ist kurz.

Joɣurdum ekši dir dijen, olmaz. — Niemand ist, der sagen würde, meine sauere Milch ist sauer.

Jolun otu, kelin götü tatlı olur. — Das Gras des Weges, der Hintere des Kahlen wird süss.

Joz domuza tuz jalatmam. — Dem Wildschwein lass ich kein Salz schlecken.

Jumurtadan čikarken, ötmeje bašlamiš. — Kaum verliess es das Eier, fing es an zu schreien.

Jusuf dijeǯeji, dudaɣının sivrilmesinden anlašılijor. — Dass er Jusuf sagen will, ist an der Zuspitzung seiner Lippen sichtbar.

Juvarlanan taš josun tutmaz. — Der rollende Stein befolgt keine Regel.

Jürüjen dijirmenin boɣazını almak istemez. — Der drehenden Windmühle braucht man nicht den Mund zu sperren (damit sie mahle).

Jürük at jemini arttırır. — Dem flinken Rosse vermehrt man das Heu.

Jüz jüzden utanır. — Gesicht schämt sich vor dem Gesicht.

Jüzümün jumušaklıɣından, donumun aɣı kurumaz. — Wegen meiner Freiherzigkeit, trocknet nie der Plunder meiner Unterhosen. (Ich bin auf Alles leicht zu bewegen.)

Kačanın anası aɣlamaz. — Dem Verlaufnen weint nicht die Mutter.

Kalabalıɣa toprak sačılmaz. — Auf eine Menge wird kein Sand gestreut.

Kambur kambur üstüne. — Der Bucklige auf den Buckligen.

Kanǯajı taktı. — Er passte an den Haken.

Kanı kanla jumazlar. — Das Blut wäscht man nicht mit Blut.

Kapalı dükjanlara pusla brakır. — Er lässt den geschlossenen Geschäften die Rechnung.

Kaplumbaɣajı suja jollamišlar-da senesinde gelmiš. — Die Schildkröte schickte man zum Wasser und sie kam nach einem Jahre hervor.

Kar ile bok örtülmez. — Schnee und Mist ist nicht zu verdecken.

Karanlıkta göz kıpijor. — In der Finsternis schliesst er die Augen.

Kaš čekejim derken, göz čikarır. — Die Augenbraunen zusammenziehend zieht er das Auge hinaus.

Kaz geleżeji jerden, tavuk kizkanilmaz. — Den Ort, von wo man Gänse bekommt, wird die Henne nicht vorenthalten.

Kavlı bevline benzer. — Sein Wort gleicht seinem Harne.

Kaz kaz ile, baz baz ile, kel horoz kel tavuk ile. — Die Gans mit der Gans, der Adler mit dem Adler. Der nackte Hahn mit der nackten Henne.

Kazan tašınża, kepčeje paha olmaz. — Wenn man den Kessel tragen muss, hat der Löffel keinen Preis.

Kečisini sudan čikardı. — Er zog seine Ziege aus dem Wasser.

Kedi gibi ajakları üstüne düšer. — Er fällt gleich der Katze auf seine Füsse.

Kedi ile čuvala girilmez. — Mit der Katze kann man nicht in den Sack schlüpfen.

Kel jaγı bulsa, bašına čalar. — Findet der Kahle Schmalz, stiehlt er es auf seinen Kopf.

Kelim olsun, Baγdaddan sinek gelir. — Bist du krätzig, kommen auch aus Bagdad die Fliegen darauf.

Kem söz sāhibinin dir. — Wenig Wörter gehören dem Besitzer.

Kendi jaγı ile kavrulur. — Er wird in seinem eigenen Schmalze geröstet.

Kendi taši ile kendi bašını jardı. — Mit seinem eignen Stein spaltete er seinen eigenen Kopf.

Kendini div ajnasında görür. — Er sieht sich im Spiegel des Teufels.

Kepek ile majmun kollamaγa čališir. — Mit Kleim will er Affen fangen.

Kezlemeden ok atılmaz. — Ohne zu zielen wird der Pfeil nicht abgeschossen.

Kildan kerāmet olsa, tabak-hāneje nur jaγar. — Könnte vom Haare ein Wunder herrühren, würde sich in die Gerberwerkstätte Licht niederlassen.

Kimin darisi čoksa, onun piliżi olur. — Wessen Hirse viel ist, der bekommt ein Händel.

Kirdiɣin ǯeviz bini geċti. — Die Nüsse, die du erbrochen hast, überstiegen das Tausend.

Kirkında kudurmiš. — Er wurde in seinem Vierzigsten verrückt.

Kišiji komšusundan sorarlar. — Man fragt nach jemand bei seinem Nachbarn.

Kiz alsam ona jazik, dul alsam bana jazik. — Heirate ich ein Mädchen, ist um sie schade, heirate ich eine Witwe, ist es um mich schade.

Kiz dejilsin solmaɣa, tuz dejilsin erimeje. — Mädchen, du wurdest nicht um zu verwelken, Salz, um zergehen.

Koǯa köpeji jol koǯadir. — Den alten Hund ältert der Weg.

Koǯa öküz otluk bozumunda dojar. — Der alte Ochs macht sich an der Neige des Grases gütlich.

Koǯa öküz öldü, ortaklik ajrildi. — Der alte Ochs starb, die Gemeinschaft löste sich.

Koǯasini dinlemejen kariji, ko siksin köjlü. — Die Frau, die auf ihren Gatten nicht hört, möge der Bauer verunehren.

Korku ile ujumaktan-sa, ujanik jatmak eji dir. — Wach zu liegen ist besser als mit Furcht zu schlafen.

Koruk iken, kuru üzüm oldu. — In der Dürre wurden Rosinen.

Köjlü kojuna bičak ċekmeje benzer. — Es ist ähnlich wie wenn der Bauer sein Messer auf das Schaf schleift.

Köpeji an-da sopaji janina koj. — Erwähne den Hund und bereite den Stab.

Köpejin bile sojunu sorarlar. — Auch den Hund fragt man nach seiner Abstammung.

Köpejin hatiri joksa, sāhibinin var. — Hat der Hund auch kein Gedächtnis, hat es sein Herr.

Köpek jataɣinda kemik bulunmaz. — Im Hundenbette findet man kein Bein.

Köpeksiz köj bulmuš-ta dijneksiz gezijor. — Er fand ein hundloses Dorf und spaziert ohne Stock.

Köpriji geċinǯe, domuza daji demek var. — Die Brücke überschreitend, soll man das Schwein Onkel rufen.

Kör bučak ete jürük, küfli kari dile jürük. — Das stumpfe Messer geht aufs Fleisch. Das träge Weib auf die Zunge.

Kör öldükte, bādem gözlü olur. — Stirbt der Blinde, wird er zum Mandeläugler.

Kör tuttuɣunu kullanır. — Der Blinde benutzt das, was er ergreift.

Kul sıkılmajınǯa, hızır irišmez. — Solange der Diener (Gottes) nicht bedrängt wird, eilt der Prophet nicht zu Hilfe.

Kulavuzı karga olanın, burnu boktan čıkmaz. — Der einen Raben zum Führer hat, kommt nicht aus dem Mist.

Kurddan kačarken, ajıja satašt. — Als er dem Wolfe entlief, stiess er auf den Bären.

Kül öksüzü, pejgir hırsızı. — Aschenwaise, Pferdedieb.

Küp ičindekini kusar. — Er speiet den, der im Gefässe isst.

Kürkün tersini čevirdi. — Er kehrte die Rückseite des Pelzes um.

Laf ile pejnir gemisi jürümez. — Mit Wörter kann das Käseschiff nicht fahren.

Leblebi dejinǯe dükjanlar kapanır. — Maiskörner ragend schliessen sich die Läden.

Lodosun gözü jaslı-dır. — Die Augen des Südostwindes sind tränenvoll.

Mum jemiš kedi gibi gözlerini šılatır. — Einer Katze gleich, die Kerzen gefressen, dreht er seine Augen.

Musāfirin ešeji, jakup gider döšeji. — Der Esel des Gastes, brennend geht sein Bett.

Mut sirke baldan tatlı-dır. — Der Gratisessig ist süsser als Honig.

Ne Allaha kolač, ne padišaha haraǯ. — Weder Gott Kuchen, noch dem Padischa Steuer.

Ne Šamın šekeri, ne arabın jüzü. — Weder Syriens Zucker, noch des Arabers Gesicht.

Niǯe insan kijāfetinde šejtan var. — In wie vieler Menschen Hülle haust ein Satan.

Nišadırsız kalajı jedi. — Man verzinkte es ohne Salmiaksalz. (Man verunglimpfte, beschmutzte ihn.)

Ōlak ojnamiš, kuju aɣzına čevirdi. — Die Ziege spielte sich, und scharte zum Brunnenrande.

Onun arabası iki tekerlikli dir. — Dessen Wagen ist zweiräderig.

Onun tïr dediji keči olsajdï, daγlar keči dolardï. — Hätte er so viel Ziegen, denen er tïr sagen würde, wären die Berge voll Ziegen.

Otluktan bokluk, bokluktan otluk. — Aus Gras wird Dünger, aus Dünger Gras.

Ödünǯ jejen, hambarïndan jer. — Der aus Borgen lebt, verzehrt seine Scheune.

Öjdülünü almajan at, jorgunluγuna alištïramaz. — Das Ross, das sein Geschenk nicht empfängt, kann sich an seine Plagen nicht gewöhnen.

Öküz olaǯak buzaγï, bokundan belli dir. — Der Fahre, der ein Ochs wird, ist an seinem Dünger erkennbar.

Ölmüš ešek kurddan korkmaz. — Der krepierte Esel fürchtet sich nicht vor dem Wolfe.

Ölmüš ešekten nal sökmeje čališïr. — Er will einem toten Esel das Hufeisen entreissen.

Önden varïrïm isïrïr, kïčtan varïrïm teper. — Gehe ich vor ihm, beisst es, gehe ich hinter ihm, stosst es.

Pamukčï ak köpekten hošlanmaz. — Der Wollner ist nicht eingenommen von einem weissen Hunde.

Parasïnï āziz eden, kendini zelil eder. — Der sein Geld heiligt, richtet sich zu Grunde.

Parasïz mejhāneje varanïn, oka čömleji bašïnda patlar. — Der ohne Geld in die Schenke tritt, dem zerbricht der Oka-Napf am Kopfe.

Pazarsïz giren, haksïz čïkar. — Der ohne Handeln eintritt, kommt ohne Recht heraus.

*Pek karištïrma, altïndan Čapan-oγlu**) *čïkar.* — Rühre es nicht zu sehr, es kriecht ein Čapansohn hervor.

Pijsi tuz jalijor. — Der Truthahn schleckt Salz.

Pišmiš aša sovuk su kattï. — Zum gekochten Gericht mengte er Wasser.

Rahmet bulsun, ister bulmasïn. — Er finde Gnade, oder nicht.

Rüzgjara göre jelken ačmalï. — Dem Winde gemäss muss man das Segel öffnen (spannen).

---

*) Name eines gefürchteten Derebej's.

M. T. AKADÉMIA KÖNYV-TÁRA

Sayır anlamazsa, ujdurur. — Wenn der Taube es nicht versteht, erfindet er es.

Salata parası ile alınan himarın ölümü sudan olur. — Der Tod des Esels, der um das Salatgeld gekauft wurde, geschieht durch Wasser.

Sankı jüzünde šejtan tüjü var. — Als wären an seinem Gesichte Šejtanhaare.

Sarımsayı gelin etmišler-de, kırk gün kokusu čıkmamıš. — Man machte die Zwiebel zur Braut, und 40 Tage kam ihr Geruch nicht hervor.

Sarımsayını hesab eden, boranasını jejemez. — Der die Zwiebel zählt, kann den Kalbschenkel nicht verzehren.

Sen-de eji bayın koruyı dejilsin. — Auch du bist nicht die unreife Traube des guten Weinberges.

Sen öjreninže, ajılar kaval čalar. — Bis du lernest, spielen die Bären Hirtenflöte.

Seni ajınada gördüyünü, ben tuylada gördüm. — Was du im Spiegel sahst, sah ich an dem Ziegel.

Serčeden korkan, darı ekmez. — Der sich vor dem Sperling fürchtet, der säet keine Hirse.

Sert atın biniši, eji olur. — Das Besteigen eines harten Pferdes ist gut.

Sičanın sijdiji denize katık-tır. — Das Harn der Maus ist die Speisung des Meeres.

Sırtmač köjlüje darılmıš-ta, köjlünün haberi olmamıš. — Der Ochsenhirt zürnte dem Bauer, obwohl der keine Ahnung davon hatte.

Sivilžiden čıban olur. — Aus der Blatter wird ein Geschwür.

Sivri demir čuvalda durmaz. — Das spitze Eisen bleibt nicht im Sacke.

Sonundan görme, dininden dönme. — Was hinter dir ist, sieh nicht, deinen Glauben verlasse nicht.

Söjlediji ževiz kapčıyı doldurmaz. — Die von ihm erwähnte Nuss, füllt seine Schalen nicht aus.

Su döküžije para gelsin-de ölü ister. — Bekomme der Wasserschütter nur genügend Geld, wünscht er Tote.

Sujı kajnayından ičmeli. — Das Wasser muss man an der Quelle trinken.

Sular alčaktan akar. — Die Wässer fliessen aus Niederungen.

Sulu dereje götürüp, susuz getirir. — Er trägt es in das wässerige Tal und bringt es ohne Wasser zurück.

Süjüt dalĭndan jemiš jenmez. — Von den Zweigen der Weide kann man kein Obst essen.

Süt kajmaktan umijor. — Die Milch hofft von der Sahne.

Šašĭ diježejine ise kör deji ver. — Statt schielend zu sagen, sage blind.

Šejtana atĭlmiš ijisi gibi gider. — Er geht wie das Holzscheit, welches zum Satan geschleudert wurde.

Šekere karĭnja üšmüš. — Die Ameisen scharten sich zum Zucker.

Tasĭ damdan düštü. — Seine Schale fiel vom Dache.

Taušan bajĭrĭ ašti. — Der Hase überstieg die Wiese.

Tek kürekle mahitaba čikmiš. — Er ging mit einem Ruder auf das Mondlicht. (Sein Witz gelang ihm nicht.)

Tek taštan duvar olmaz. — Aus einem Steine kann keine Mauer werden.

Tersine čalĭ sürür. — Er bemuffelt den Dünger jemanden.

Terzije göč, ijneji bašĭna. — Sage dem Schneider siedle, die Nadel sticht er in seinen Kopf.

Tojdan sonra nāra. — Nach dem Gelage Geschrei.

Topal keči ile jajla dāvāsĭ eder. — Er streitet mit der lahmen Ziege um das Sommerlager.

Turp gibi čožuk čikĭndĭre dönmüš. — Der rettigähnliche Knabe wurde so wie die Rübe. (Der dicke Knabe magerte ab.)

Tutulan döjer harmanĭ. — Der Gefangene drischt.

Tükrükle gelen üfrükle gider. — Der mit Anspeien kommt, geht mit Blasen.

Tükürsem jüzüm, čikarsam gözüm. — Wenn ich speie, ist es mein Gesicht, ziehe ich's, ist's mein Auge.

Tütünsüz baža, čekišsiz koža olmaz. — Es gibt keinen Schlot ohne Rauch, keinen Gatten ohne Zänken.

Uzaktan davulun sesi kojak gelir. — Aus der Ferne scheint der Trommelton sanft.

Üzüm üzüme bakarak kararĭr. — Die Traube wird aufeinanderschauend schwarz.

Zehirden šifā, puštan vefā olmaz. — Vom Gift keine Erholung, vom Schandbuben keine Treue.

Zejtan jaɣı gibi sujun üstüne čikar. — Es kommt gleich dem Olivenöl auf die Wasserfläche.

Zora daɣlar dajanmaz. — Der Gewalt können die Berge nicht widerstehen.

BEKRI MUSTAFA BEI MEHMED TEVFIḳ.

— Von Dr. Theodor Menzel. —

Im Anschluss an das von G. Jacob 1899 in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft mitgeteilte Schattenspiel aus Brussa «*Bekri Mustafa*» und seinen Artikel «Traditionen über *Bekri Mustafa*»: Keleti Szemle 1904 möchte ich hier einige Nachträge geben, die trotz des dürftigen Gehalts dieser Überlieferungen bei dem volkskundlichen Interesse der gedachten Figur immerhin der Beachtung wert erscheinen mögen. Jacob übersetzt in seinem zuletzt genannten Aufsatz die wahrscheinlich einem Schattenspiel entstammende Scene, wie *Bekri Mustafa* den *Tuzsuz Nedschīb* (bezw. *Tuzsuz Ahmed*, wie *Mehmed Tevfiḳ* ihn nennt) in einem Sardellenfass einsalzt, und zwar nach dem Text von *Mehmed Hilmi: Gülenǯli efsaneler* II. Istambol 1319 h. S. 45—47 zugleich mit den bei *Mehmed Tevfiḳ* sich findenden Abschweifungen, der in dem V. Teile seines Werkes: *Istambolda bir sene: Mejɣane jaɣod Istambol aḳšamǯıları, Istambol* S. 19—21 schon 1300 h., also bedeutend früher, ebenfalls diese Scene gebracht hat.

Für *Mehmed Tevfiḳ*, der wohl seinem Bildungsniveau und dem Inhalt und der Richtung seiner Schriften nach als der volkstümlichste osmanische Schriftsteller der letzten Jahrzehnte betrachtet werden kann, ist der volkstümliche Säufer *Bekri Mustafa* in doppelter Beziehung eine sympathische Erscheinung. *Tevfiḳ* war selbst ein starker Trinker, er fühlte sich selbst ein wenig als *Bekri Mustafa*. Mit warmen Worten tritt er für die feinsinnigen Zecher ein, die etwas genial angehauchten Säufer, die sich beim Trinken noch ein gewisses edleres Gefühl zu wah-

ren wissen, die die Trunkenheit zu geistreichen Reden und Scherzen begeistert, so heftig er auch gegen gewissenlose tierische Säufer, besonders gegen pflichtvergessene Familienväter eifert. Im Endresultat unterscheiden sich die beiden Kategorien ja durchaus nicht von einander. Denn der Endzweck bei beiden ist das Sichbetrinken, der Rausch. Es lockt nicht der Genuss der alkoholischen Getränke an sich, diese dienen nur dazu, in möglichst kurzer Zeit die gewünschte Trunkenheit zu vermitteln.

Mehmed Tevfîḳ ist ein Kenner auf dem Gebiet des Schenkenwesens — er nimmt hierin unter allen anderen Schriftstellern eine ganz einzigartige Stellung ein. Ein grosser Teil seiner Schriften ist, als sichtbarer Ausdruck dieser seiner Kennerschaft, dem Schenken- und Trinkerwesen gewidmet: das ganze fünfte Bändchen seines *Istambolda bir sene: Mejχane jaχod Istambol aḳšamžîlarî*, in dem er sehr eingehende statistische Aufstellungen über die Schenken Konstantinopels macht; die umfangreiche *meddah*-artige Erzählung Nr. 197 in der Anekdotensammlung *Bu adem*, Istambol 1302 h. S. 97—170, die die gewaltsame Bekehrung eines auf die Bahn des Trinkers geratenen Ehemannes schildert; *Taχrîž-i-χarâbât* I. Teil, *Maṣṭabé-i-χarâbât*, eine Sammlung von allen möglichen, dem Anschein nach zu Unterhaltungszwecken in der Schenke bestimmten Versen (die zwei weiteren geplanten Teile: *Pijâle* und *Sebûj-χarâbât* sind nicht erschienen); ferner eine Menge Anekdoten in der grossen Sammlung *Xazîneʿ-i-letâʾif, Istambol* 1302.

Es müsste nun Wunder nehmen, falls *Mehmed Tevfîḳ* den volkstümlichen Zecher bei seinen volkstümlichen unterhaltenden Schriften nicht öfter verwendet hätte. Und wir finden *Bekri Mustafa* wirklich ausser der oben zitierten Stelle: *Mejχane* etc. S. 19—21 noch in demselben Bändchen V., S. 41, 42 behandelt, ferner in *Xazîneʿ-i-leṭāʾif*, wo *Tevfîḳ* zu seinen Anekdoten geschickt eine Menge anderer volkstümlicher Personen verwertet, wie den *Xoža Naṣr-ed-Din*, den Tintenmacher *ʿIzzet*, *Hârûn-i-Rašîd*, den «alten» *(ḳoža) Râγib Paša* etc., an 6 Stellen.

Mejχane S. 41 handelt *Tevfîḳ* anschaulich von den gewohnheitsmässigen Säufern, als deren Hauptvertreter er den *Bekri Mustafa* nennt. Ich gebe die einschlägigen Stellen samt der S. 42 von *Bekri* erzählten, etwas derben Anekdote in Über-

setzung. Die Anekdote bietet einen interessanten Beitrag zu dem Aberglauben der Heilung schwerer Leiden durch Behauchen der kranken Person, von dem mir Proben (Heilungsversuche der Schwindsucht) auch in den deutschen Kolonien Südrusslands bekannt sind. Sie scheint auch Schlüsse darauf zuzulassen, dass man gewohnheitsmässigen Säufern, wie hier dem *Bekri Mustafa*, eine gewisse sympathetische Heilwirkung zuschrieb.

Mejχane jaχod Istambol aḳšamǯîlarî:

[S. 41] Unter diesen abendlichen Gewohnheitstrinkern *(aḳšamǯî)* gibt es ferner auch Frühschoppen-Liebhaber *(ṣabuhǯî)*.

Dieses gewohnheitsmässige Zechen schon am frühen Morgen (Frühschoppenwesen: *sabuhǯîlîḳ*) resultirt meistens aus dem Alkoholgenuss zur Vertreibung des Katzenjammers.

Da diejenigen, die abends die Nahrung erbrechen, am Morgen mit ausserordentlichem Kopfschmerzen, mit verdorbenem Magen und mit grossem körperlichen Übelbefinden aufstehen, so trinken sie, um diese Übelkeit zu vertreiben, einige Gläser Wein oder Schnaps.

Den Wein, der morgens zur Vertreibung des Katzenjammers *(χumar)* getrunken wird, nennt man nun *ṣabûḥ* (Morgentrunk, Frühschoppen).

Doch indem man zur Vertreibung der Schmerzen des Katzenjammers mit einem oder zwei Gläsern anfängt, so mag die Vertreibung der Schmerzen dahingestellt bleiben: man macht es an den meisten Abenden so, man macht es morgens so, man macht es wiederum abends so, man setzt die Sache fort, man macht es fortwährend gewohnheitsmässig, und so geht es weiter.

Sieh, das sind die sogenannten Gewohnheitssäufer *(ʿajjâš)*.

Von ihnen ist der Berühmteste *Bekri**) *Mustafa*, so dass man zu denen, die Tag und Nacht beim Zechen sind, mit Beziehung auf diesen Namen «*Bekri*» (= Trunkenbold) sagt.

Diejenigen, die am Morgen den Katzenjammer mit Branntwein *(raḳî)* vertreiben, drücken in das erste Glas eine Quantität Zitrone. Denn es ist sehr schwer, das erste Glas hinunterzuschlucken. Für den Gaumen derer nämlich, die mit den Schmerzen des Katzenjammers behaftet sind, macht sich der Schnaps-

*) Im Text *Bekr* statt *Bekri*.

geruch und der Geschmack des Schnapses höchst widerlich. Um nun diese Widerlichkeit in möglichst hohem Grade zu beheben, ist es notwendig, den Geruch und den Geschmack des Schnapses ein gut Teil zu verändern. In dieser Hinsicht zeigt sich der Gebrauch einer Zitrone für den Magen als am zweckdienlichsten.

[S. 42] Unter die bei den Trinkgelagen allgemein erzählten Geschichten gehört die, dass *Bekri**) *Mustafa* eines Morgens, wie es seine Gewohnheit war, um den Katzenjammer zu vertreiben, in die Schenke ging und das erste Glas vor sich hinstellte. Er dachte eben über die leichteste Manier nach, es auszutrinken. Da kam einer, und indem er in der grössten Erregung und mit den beweglichsten Klagen [ihm] vorjammerte, dass im Stadtviertel eine Frau, obwohl sie schon drei Tage lang auf dem [Gebär-]Stuhle sitze, dennoch nicht gebären könne und dass die Kunde davon überall Verbreitung gefunden habe, dass man bei ihm [*Bekri Mustafa*] schon eine wunderbare Heilwirkung beobachtet habe, indem er bei derartigen schweren Fällen das Sympathiemittel des Behauchens anwendete *(nefes ederek)*, bat er, *Bekri* möge die Frau einmal anhauchen. Daraufhin hob *Mustafa* seinen Kopf und sagte: «Geh! Sag jener Frau, sie soll kommen! Sie soll die Qual auf sich nehmen, an meiner Stelle dies erste Glas zu trinken! Ich will dann willig die geringe Mühe des Gebärens auf mich nehmen!»

Die sechs Anekdoten in *Xazîneʿ-i-leṭâîf* behandeln natürlich *Bekri Mustafa* auch nur in seiner Eigenschaft als Säufer und schildern namentlich seine Controversen mit der Polizei, mit der er wegen Polizeistundenübertretung und wegen übermässigen Alkoholgenusses überhaupt oft in Konflikt gerät. Seine unverfrorene Schlagfertigkeit rettet ihn aber vor Strafe. Vielleicht stammen einige der Anekdoten auch aus Schattenspielen.

Xazîneʿ-i-leṭâiʿf:

[S. 87] *Bekri Mustafa.*

Zu *Bekri*, dem berühmten Trunkenbold unserer Stadt, sagte man: «Wie oft hast du dich in deinem Leben betrunken *(iċdiñ)*?» Da sagte er: «Nur ein einziges mal hab ich mich betrunken.

---

*) Im Text wiederum *Bekr* st. *Bekri*.

Seitdem hab ich den Katzenjammer immer durch Zechen am Morgen vertrieben *(maχmurluḳ bozdum)*.

[S. 118] *Bekri Mustafa.*

Als der berühmte *Bekri Mustafa* in einer Versammlung in sehr angetrunkenem Zustande die Behauptung aufstellte: «es möge was immer auch für ein spirituöses Getränke *(raḳi)* sein, sobald er es in den Mund genommen habe, würde er es unterscheiden können», reichte plötzlich *(dajar)* ein Bursche dem *Bekri* ganz sachte *(uṣûl ile)* einen Becher voll Wasser. Wie nun *Bekri* das Wasser in seinen Mund genommen und ein oder zwei Schluck getrunken hatte, sagte er: «Bei Gott, Bruder! Es ist etwas, was ich in meinem Leben noch nicht getrunken habe. Ich muss meine Behauptung zurücknehmen *(da'vamdan gečdim)*.»

[S. 204] *Bekri Mustafa und der Bostanǰî Baši.*

Den berühmten *Bekri Mustafa* griff man eines Nachts in betrunkenem Zustande auf *(čevirirler)* und schaffte ihn in das *Bostanǰî-Baši*-Gefängnis. Es wurde Morgen. Man brachte nun die in jener Nacht infolge von Ausschreitungen Inhaftierten vor den *Bostanǰî Baši*. Der *Aγa* befahl, den Bastonade-Stock *(falaḳa dejnek)* zu bringen, und rief die Übeltäter, einen nach dem andern auf. An jeden richtete er zuerst die Frage: «Wer bist du?» Der eine sagte: «Ich bin Janitschar». Da meinte der *Aγa:* «Und ich bin der Janitscharen-*Aγa*. Werft ihn auf den Boden (zur Bastonade: *jatirîñ*)!» und liess ihn schlagen. Der zweite erklärte, er sei Kriegsschiffmatrose *(ḳalionǰî)*. Der *Aγa* sagte: «Und ich bin *Ḳapudan Paša* (Marineminister). Werft ihn auf den Boden!» und liess auch ihn schlagen. Ein anderer sagte: «Ich bin *ǰebeǰi* (geharnischter Soldat)». Der *Aγa* erklärte: «Und ich bin der *ǰebeǰi baši* (Kommandant der *ǰebeǰi*)» und liess ihn schlagen. *Bekri Mustafa* sah, dass es keine Rettung aus der Hand des *Aγa* gab. Als die Reihe an ihn kam, erklärte *Bekri Mustafa*, sowie der *Aγa* sagte: «Wer bist du?»: «Ich bin Diener *(ferrâš)* der Synagoge *(ḥavera)* so und so in *Balat*».*) Da sagte der *Aγa:* «Der Ober-Rabbiner *(χaχam baši)* bin ich nicht. Marsch, pack

*) *Balat* ist das Judenviertel Stambuls, am Goldenen Horn gelegen.

dich fort von hier *(hajdi, šuradan def' ol)!*» und jagte den *Bekri* davon.*) Also rettete *Bekri* sich vor der Bastonade *(dajak)*.

[S. 206] *Bekri Mustafa.*

Er hustete zwar, ass aber nichtsdestoweniger für den Husten schädliche Sachen. Als einer seiner Freunde von diesem Zustande *Bekri*'s Kenntnis erhielt und sagte: «Bruder! Du hustest zwar, issest aber gleichwohl die für den Husten schädlichen Sachen. Wie [S. 207] wird das werden?», entgegnete *Bekri Mustafa:* «Ich weiss wohl, dass sie für den Husten schädlich sind — sie sollen nur dem Husten, der mir seit langem, Tag und Nacht die Ruhe verwehrt, Schaden zufügen! Ich möchte wenigstens dies bisschen Rache an ihm genommen haben, bevor ich sterbe» *(intikâm almâš ölejim)*.

[S. 249] *Bekri Mustafa.*

Als man zu *Bekri Mustafa* sagte: «Alle diese Schnäpse, die du getrunken hast, werden im Alter sich an dir bitter rächen (*burnuñdan geleǯek*, eigentlich: werden zu deiner Nase herauskommen)», sagte *Bekri:* «Wie herrlich! Und ich werde den Becher immer und immer wieder füllen und trinken. Auch im Alter also noch. Hurrah, *Bekri Mustafa (ṣefâ)!*»**)

---

*) Die Janitscharen, die *kalionǯi* und die *ǯebeǯi* waren verschiedene bevorrechtete Korps in Konstantinopel. Die Antwort des *Bostanǯi Baši*, der ehemals die oberste Polizeigewalt in Konstantinopel inne hatte, deutet ironisch nur an, dass er die Privilegien der Übeltäter auf Bestrafung nur durch die eigenen Vorgesetzten nicht anerkennt, sondern dass er in Polizeisachen über allen steht und für jeden der höchste Vorgesetzte ist. Dem angeblichen Juden und Synagogendiener *Bekri Mustafa* gegenüber verzichtet er allerdings auf seine Befugnisse, da er wohl für die Juden das Alkoholverbot nicht aufrecht erhalten will.

**) Der Witz der Anekdote beruht auf der Doppeldeutigkeit der gebrauchten Wendung: *burnuñdan geleǯek:* die Freunde *Bekri*'s gebrauchen sie in der üblichen übertragenen Bedeutung: «du wirst es bitter büssen müssen, die Freuden des Zechens werden durch die unangenehmen Folgen im Alter völlig aufgewogen werden», während *Bekri Mustafa* in seiner Antwort sich stellt, als ob er die Phrase nur wörtlich verstehen könne: «im Alter werden dir die Schnäpse alle zur Nase herauskommen». Also im Alter wird er noch einen Genuss davon haben.

[S. 249] Wiederum *Bekri Mustafa*.

Bekri Mustafa zechte in einer Weinschenke. Die Janitscharenpatrouille sah den *Bekri* und schaffte ihn aus der Schenke hinaus. Und indem sie sagten: «Im Palast des Janitscharen-*Aγa (aγa kapusunda)* soll [für ihn] kein Raum zum Leugnen mehr übrig bleiben», [S. 250] nahmen sie die Schnapsflasche und den Becher gleichfalls mit und brachten sie zum Palast des Janitscharen-*Aγa*.

Am Boden der Flasche war noch ein Becher voll Schnaps geblieben. Was nun *Bekri Mustafa* betrifft, so suchte er nach einem Weg, um zu diesem einen Becher voll Rest zu gelangen und ihn auszutrinken.

Man brachte unseren alten Trunkenbold vor den *Aγa*. Als der *Aγa* mit vorwurfsvollem Blick auf *Bekri* sagte: «Pfui *(bre)*, Mensch! Wie trinkst du nur dieses Gift!» Da nahm *Bekri* die Flasche in seine Hand, und indem er sagte: «*Efendim*, ich nehme zuerst die Flasche in meine Hand, dann leere ich sie so in den Becher. Sowie der Becher gefüllt ist, hebe ich ihn empor und stürze ihn mit einem Zug hinunter!», stürzte er auch schon jenen Becher hinab, um recht deutlich zu veranschaulichen, wie man den Schnaps trinke.

GÖTZENBILDER UND GÖTZENGEISTER IM VOLKSGLAUBEN DER WOGULEN.

— Von Dr. Bernhard Munkácsi. —

Die Untersuchung der Totenbräuche der Wogulen und Ostjaken führte uns zu dem Resultate, dass der Götzendienst dieser Völker sich aus dem Ahnenkult entwickelt hat. Nun wollen wir die verschiedenen Erscheinungen dieses Götzendienstes ins Auge fassen, und zwar in erster Reihe jene allgemeinen Vorstellungen, welche sich zu den mannigfaltigen Arten der Götzenbilder und der in ihnen sesshaft vorgestellten Götzengeister knüpfen. Vor allem sei erwähnt, dass die spezifische Bezeichnung des «Götzens» im Wogulischen *pupi'* (NW.), *pupi* (KW., PW.), *popi* (LW.; bei

Regulʏ: *pubi* und *bąbi*, bei Gondatti: *pubǐ* S. 37) lautet, wobei der Wortstamm eine vollere Lautform (z. B. plur. nom. *pupχė-t*, KW. *pupėχ-t*) zeigt. In einem Tanzgesange kommt auch die Form *pupa* vor (*pupakwė**) *pupa*, *śajtanakwė śajtan* «oh Götzchen, Götze; Satanchen, Satan!» Samml. Wogul. Volksdicht. IV : 204), welche mit dem syrjenischen Worte *buba* «Scheuche, Vogelscheuche, Schreckbild, Popanz» (*vörsa b.* «Waldgeist» Wied.) offenbar identisch ist. Im Ostjakischen wird der Götze gewöhnlich *ḷoŋχ*, *loŋχ* (NO.), *toŋχ* (IO.), *luŋk* (JgO.), *juŋk* (VJO.) genannt, dagegen heisst die Puppe, welche man zum Andenken an einen Verstorbenen verfertigt, im Obdorskischen: *sōŋėt* (bei Ahlquist *šoŋgot*, bei Finsch *songet* «Göttin», S. 402). In den übrigen Dialekten haben die entsprechenden Formen des Letzteren (Kasym. *šōŋėtᶜ*, Nisjam. *šūŋėtᶜ*, Tremjugan. *čēᵘŋėtᶜ*) die Bedeutung «Verstorbener, Seliger» (s. Karjalainen «Zur ostjakischen Lautgeschichte», S. 70), welcher Umstand einen Zusammenhang mit syrjen. *šön* «Schatten von Verstorbenen» (vgl. *šonjan* «verstorben» Wied.) und čerem. *šóngo*, *šonga* «alt, Greis» vermuten lässt.*)

Die älteste Art des Götzendienstes ist ohne Zweifel diejenige, bei welcher das Objekt der religiösen Verehrung ein der *Natur* entnommener Gegenstand oder Erscheinung ist, die sich der Mensch als lebendes Wesen vorstellt. Noch bevor der Mensch die Behandlung der Metalle verstand und in der Lage war, Guss-

---

*) In der Gegend der oberen Loswa erwähnen die Frauen den Bären nur mit diesem Worte *pupakwė* «Götzchen», das also eine geheime Ausdrucksweise *(tūjtnė lātiŋ)* ist.

**) Die Endung des Wortes *sōŋėt*, *šōŋėtᶜ* kann als zweiter Teil eines Kompositums mit ostj. *ot* «Ding, Sache, Wesen; etwas, irgendetwas» (= wog. *ut*) erklärt werden (vgl. ostj. *aj* «klein»: *aj-ot* «etwas kleines, was klein ist»; *mušiŋ* «krank»: *mušiŋ-ot* «der krank ist»; wog. *tēnᶜ-ut* «was zu essen ist», *ɾąwnᶜ-ut* «der Verwandte», *jänɣᶜ-ut* «der Ältere»), wonach *sōŋėt* < **sōŋ-ot* eigentlich «Schatten-Wesen» bedeuten soll. Zum Bedeutungswechsel zwischen čerem. *šóngo* «alt, Greis» und syrjen. *šön* «Schatten» vgl. wog. *jis* = 1. alt; 2. «Schatten eines Verstorbenen». Auslautendes syrj. *n* < *ŋ* *(ng)* findet sich vor auch in syrj. *zĭn* «Gestank» = wotj. *ziŋ* (= magy. *szag*), syrj. *pon* «Ende» = wotj. *puŋ* (= wog. *puŋk* «Kopf, Ende»), vgl. auch syrj.-wotj. *piń* «Zahn» = wog. *päŋk*, *puŋk*, ostj. *poŋk*.

bilder zu verfertigen, ja noch bevor er mit seinen primitiven Steinwerkzeugen ein Bild aus Holz auszuschnitzen wusste, waren schon die Vorläufer und Musterbilder der Götzenbilder vorhanden in jenen menschen- oder tierähnlichen Stein- und Felsgebilden, die insbesondere an verlassenen und schwer zugänglichen Stellen gelegen, immer geeignet waren, in naiven Seelen Furcht und Achtung zu erwecken. Ein solcher menschen- oder tierähnlicher Steinblock erinnert durch seine starre Unbeweglichkeit lebhaft an einen soeben dahingeschiedenen Menschen oder an ein solches Tier, es ist daher sehr natürlich, wenn die zur Personifikation geneigte Volksphantasie diese Steingebilde für *versteinerte Menschen und Tiere* hält und sich gleichzeitig auch die Entstehung dieser sonderbaren Gestaltungen zu erklären sucht. Anlässlich der Beschreibung der Götzen der einzelnen Gegenden werden wir Gelegenheit haben, uns eingehender mit solchen Steingötzen zu befassen, hier wollen wir vorläufig nur jenen allgemein verbreiteten Volksglauben erwähnen, wonach in solchen Götzen die verzauberten Gestalten der mächtigen Riesen *(jā̆r-χum)* der «dem Menschenzeitalter vorangehenden Epoche» *(ēlėm-χā̆lės jisiŋ tā̆rėm)* ihr unsterbliches Leben verbringen, indem sie nämlich in diesen Zustand nach Abnahme ihrer Kräfte (s. Hunfalvy: Vogul Föld, S. 141—2), in den meisten Fällen in Folge der Zaubermacht des gegnerischen Siegers, eventuell durch Einwirkung des Schmerzes gelangten (Gondatti: 20, 31, 38; Grigorowskij: 20, 22), ebenso wie auch die Tiergestalten, die sich in ihrer Nähe befinden und in der Sage zumeist mit ihnen verknüpft sind, mittels Zaubermacht erstarrten. Diese Überlieferung erweist zugleich, dass das Volk *diese Steingötzen als älteste Formen des Götzendienstes auffasst;* denn in der mythischen Chronologie werden eben diese in die entfernteste Epoche verlegt. Im Gegensatze zu solchen Götzen sah der unserartige Mensch auch die *Originellen* der künstlichen Götzenbilder, indem nämlich diese die einstigen Helden des eigenen Stammes darstellen.

Die einfachsten Formen der *künstlichen* Götzenbilder sind die unbekleideten, höchstens durch Einschnitte verzierten *Säulen*, sowie *die in der Erde angebrachten Stangen und Pfähle.* Schon Georgi erwähnt, dass sich in den Opferhainen der Wogulen im Gouv. Perm nahe bei dem Opfertische *ein aufgerichteter Klotz*

oder eine Säule erhebt (Russl., S. 69) und dass diese eigentlich nichts anderes als ein Götzenbild vorstellt, beweist der südostjakische Name einer solchen Klotzsäule: *tūrum-vāńmap jemiŋ juχ* = «*heiliges Holz mit göttlichem Antlitz*» (Patkanow, II : 94). Diese Säule hat übrigens die Bestimmung, um daran die Leine der Opfertiere zu befestigen, so wie dies auch in der Beschwörungsformel des *Polėm*-Gottes enthalten ist, wo nicht von einem irdischen, sondern von einem himmlischen Opferplatz die Rede ist. Hier wendet sich nämlich der Opfernde an den *Polėm*-Gott mit der Bitte, dass er das zum Opfer dargebrachte schneeweisse gehörnte Tier als Fürsprecher seinem Vater, dem *Numi-Sąrńi* (Himmelsgott) zuführen und selbes bei der Türe des silberbalkigen Hauses an «*die siebenstufige, rein silberne heilige Säule*» (*sāt nākpä śāli ālŋ jelpiŋ āŋkwėlėn;* II : 409) anbinden möge. Aus diesem Texte lässt sich auch das folgern, dass die Säule des Opferplatzes die zum Anbinden des Opfertieres dienende unsichtbare Säule der Gottheit symbolisirt; wobei das «Gottesantlitz» am oberen Ende der Säule den Umstand veranschaulicht, dass sowol die Säule, als auch das daran angebundene Opfertier das Eigentum der Gottheit bildet.

In der Beschreibung der Opferstätten der Ssygwa-Wogulen erwähnt Gondatti (S. 7—8) die dort sichtbaren, *aus der Erde hervorragenden hohen Stangen*, an deren Spitze *Fetzenstücke, Pelzwerk, glänzende Nippsachen* und andere Kleinigkeiten flattern. Diese Stangen sind *gewissen Göttern geweiht*, u. z. die mittlere und höchste dem *Jäńi'-tąrėm* («Grosser Gott» = Himmelgott), die rechts neben ihm stehende der *'Sāń-tąrėm* («Muttergöttin»), die ihm links benachbarte dem *Mir-susnė-χum* («Weltaufseher»), die übrigen jährlich umgewechselten Stangen anderen Göttern. Diese Stangen versinnlichen ohne Zweifel gleichfalls die betreffenden Götter, und wenn diese mit Opfergegenständen behängt werden, so ist dies ein solcher Vorgang, wie wenn man die in Götzenzelten aufbewahrten Puppen mit Pelzwerken, Tuch- und Leinwandfetzen, Nippsachen u. s. w. behängt. Nur fehlt hier das Götzen*gesicht*, als Beleg dafür, dass diese einfachere Darstellung des Götzenbildes aus einer solchen Epoche stammt, als die Geschicklichkeit zum Modelliren nicht einmal die elementare Stufe der Schnitzerei erreicht hatte.

Dass die in der Wohnung aufbewahrten, puppenartigen Hausgötzen ursprünglich nur solche unbekleidete Stangen waren, erhellt aus einer Mitteilung Beljawskij's (S. 110), welche folgendermassen lautet: «In jeder ostjakischen Jurte steht gegenüber der Türe eine *hohe Stange*, deren Spitze ein wenig über das Dach hinausragt. *Diese Stange, welche laut dem Volksglauben den Gebieter der Jurte personifizirt, ist seitens der ganzen Familie Gegenstand steter Fürsorge und steht in solcher Achtung,* dass eine das achte Lebensjahr bereits erreichte Weibsperson nicht wagen würde weder des Tags, noch in der Nacht in gerader Richtung vor derselben vorüberzugehen, sondern, wenn es durchaus nötig ist, ihm, um das in der Mitte der Jurte angebrachte, nie erlöschende Feuer herumgehend, ausweicht. Hier also haben wir mit der *Schutzstange der Jurte* zu tun, welche dieselbe Bestimmung hat als die nach Menschenform geschnitzten Hausgötzen. Hier sehen wir neben einander das uralte Verfahren zur Darstellung einer religiösen Idee und dessen neuere Entwickelung.

Witsen berichtet von den Ostjaken der Tobolskgegend, dass ihr Götze, das aus Holz grob geschnitzte Bild des Teufels, überall *vor dem Dorfe zur öffentlichen Schau aufgestellt steht* (S. 757). Dasselbe ist auch in einem der aufgezeichneten Heldenlieder von Patkanow erwähnt und hier wird die Säule, wie die des Opferplatzes, ebenfalls «das heilige Holz mit göttlichem Antlitz» genannt. Als nämlich der Held sich von der Stadt verabschiedet, begibt er sich «auf den schönen Platz der geräumigen Stadt und *macht vor dem Stammende des heiligen Holzes mit dem Antlitze des Gottes sieben gute Kopfbeugungen*» (II : 96). Eine interessante Anwendung der Säule mit dem menschenähnlichen Gesichte finden wir auf dem von Nowitzkij beschriebenen heiligen Platze der Pelym-Wogulen, wo nämlich neben dem von fünf Götzen bewohnten Hauptzelte kleine Häuschen standen mit der Bestimmung, um dort die zur Tödtung des Opfertieres notwendigen Werkzeuge und die Knochen desselben aufzubewahren. Diese Häuschen standen auf *drei Ellen hohen, oben menschenähnlich geformten Säulen*, welche wahrscheinlich neben den früher erwähnten Hauptgötzen als deren Diener aufgefasst wurden, indem sie ihre Habseligkeiten aufbewahrten und beaufsichtigten.

Solche oben menschenähnlich geformten Götzensäulen zeigen im Vergleich zu den ungehobelten Holzklötzen oder Stangen bereits eine mehr vorgeschrittene Entwickelungsstufe in der Abbildung der Götzenbilder. Eine von diesen unwesentlich verschiedene Abart bilden jene höchstens anderthalb Ellen hohe, in der Erde eingehauenen *Götzenpflöcke* oder *Pfähle*, die Castrén, Schenk und Finsch nicht selten scharenweise nebeneinander aufgestellt bei den Nordostjaken und Samojeden fanden. Diese, laut Castrén *jiljan* genannten Götzenbilder von sehr untergeordnetem Range haben am oberen Ende einen spitzigen Kopf, an welchem durch einige Einschnitte die Augen, die Nase und der Mund angedeutet sind.*) Finsch bemerkte (S. 493), dass einige dieser unbedeutenden Götzenpfähle *mit Birkenrinde umhüllt waren;* diese bilden den Übergang zu der folgenden Stufe, den bekleideten und zu Hause oder in abgesonderten Hütten aufbewahrten Götzenbildern.

Unter den letzteren sind geringeren Ranges die *puppenartigen Hausgötzen*, welche man bei den Nord-Wogulen und Ostjaken, die ihrer alten heidnischen Religion eher als ihre südwärts wohnenden Stammesverwandten zugetan sind, fast in jeder Jurte vorfindet (s. Hoffmann: 29; Gondatti: 16), und zwar — wie Pallas berichtet (III: 59) — eventuell mit den Totengötzen zusammen in solcher Anzahl, als Familienmitglieder im Hause vorhanden sind. Die einfachsten Formen dieser Götzen bestehen aus ungehobelten Holzstäbchen (Gondatti ebend.), die mit Fell-, Tuch- oder Leinenstücken, bezw. Kleidchen (besonders mit kurzärmigen Pelzen) umgewickelt sind, und worauf oft noch kleine glänzende Gegenstände, z. B. Glasperle, Messingknöpfe etc. gelegt werden. Entwickeltere Gestaltungen sind diejenigen, bei welchen schon das Bestreben wahrnehmbar ist, das Götzenbild wenigstens im Gesicht menschenförmig zu bilden. Die elementarste Verwirklichung dieses Bestrebens ist diejenige, von der Novitzkij berichtet, wenn nämlich in der Mitte der Puppe *ein*

*) S. ihre Abbildungen bei Finsch (S. 492). Noch primitivere Gestaltungen dieser Götzenpfähle sind in dem «Reise durch die Tundren der Samojeden» betitelten Werke Schrenk's in der II. Bilderbeilage des ersten Bandes enthalten.

Stückchen Spiegelglas eingefügt wird, offenbar um das *Auge* anzudeuten. Laut Schawrow's Beschreibung ist der Gehilfe von *Ortik*, der *Master-long* — dessen Götzenbild aus einem mit Pelzwerken stramm ausgestopften Sacke besteht — in der Mitte seines Körpers mit einem *silbernen Tellerchen* ausgestattet, dessen Vertiefung nach aussen gerichtet ist (s. bei Beljavszkij, S. 95). Mit ähnlichem Verfahren kann der Kopf auch durch einen einfachen *Messingknopf* dargestellt werden, wie dies in Finsch's Werk an einem Bilde, das einen weiblichen Götzen darstellt, wahrnehmbar ist (S. 402). Ein geringer Fortschritt zeigt sich in jenen Darstellungen, wo die Schnitzerei oder Verzierung des Götzenkopfes auf ein menschliches Gesicht erinnert. Patkanov sah bei den Irtysch-Ostjaken viele solche Hausgötzen, bei denen, um den Kopf darzustellen, an der Spitze des Holzstockes ein Wiesel- oder ein Eichhörnchenschwanz angebracht war und die *Augen* durch zwei kleine Glasscherben bezeichnet wurden (S. 106). Laut den Mitteilungen von Pallas (II. Buch, 2. Band, S. 261) befanden sich auch bei den Tura-Wogulen solche nach menschlicher Gestalt geschnitzten Götzenbilder, deren Augen aus *Schrott-* oder *Perlkörnern* hergestellt wurden. Eine radikale Reform auf diesem Gebiete erwähnt Gondatti (S. 7, 16), wonach die Nordwogulen und Nordostjaken in neuerer Zeit von syrjenischen und russischen Kaufleuten angeschaffte gewöhnliche *Marktspielpuppen* als Hausgötter anwenden, indem sie diese ohne jede besondere Ceremonie neben die von ihnen selbst angefertigten roh geschnitzten Götzengestalten hinstellen.

Sehr selten verfertigt man aus *Knochen* Götzenbilder (Gondatti, 16), hingegen sind häufig die *aus Metallen gegossenen Götterfiguren*, welche — wie dies die archäologischen Funde beweisen — schon im grauen Altertume Gegenstand der Verehrung waren. Den Übergang von den früher erwähnten Götzenabbildungen zu diesen bilden jene Gestaltungen, wo *auf das Gesicht des Holzgötzens Reliefplatten aus Metall* angewendet werden. Ein solcher war laut Bericht Nowitzkij's der aus Holz geschnitzte Götze der scharkalischen Jurten, dessen Gesicht aus *Silber*, ferner der Götze von Nachratschi, dessen Gesicht aus *weissem Blech* (nach Schawrow das des Ortik aus *Silber*) bestand. Bei den von Finsch besichtigten männlichen Hausgöttern der Nordostjaken

war das Gesicht mit entsprechenden Ausschnitten aus *Messingplatten* bereitet (S. 401). Oft berichten historische und ethnographische Quellen über durchaus *aus Erz* gegossene Götzen, so besonders Gmelin (IV : 432—4), Pallas und Georgi über einen *wogulischen Eisengötzen* aus der Gegend des Turaflusses, welcher in ausserordentlich roher Ausführung eine menschliche Figur mit einem Wurfspiess in der Hand darstellte. Dieser wurde an einer hohen Stange aufgesteckt und mit Opfergaben verehrt, woraus man ersieht, dass diese Art der Götzendarstellung nur eine Variante der Opfersäule mit dem Antlitze Gottes ist. Ebenso berichtet auch Beljavszkij von einem ostjakischen Götzen, der einen alten Mann mit langem Barte und ausdrucksvollen Gesichtszügen vorstellte und der, aus Messing gegossen, sieben Pfund schwer war (S. 104). Sehr oft findet man *aus Metallen gegossene Tiergestalten*, unter welchen der am frühesten bekannt gewordene Götze die *Gans* der bjêlogorischen Jurten ist, die von den Missionären des XVIII. Jahrhunderts vernichtet wurde. Mehrere Quellen sprechen von *Schwanen-*, *Bären-*, *Wolfs-*, *Wiesel-* und *Schlangengestalten*, von deren Verehrung und Rolle in der Mythologie in einem besonderen Kapitel eingehender die Rede sein wird. Rücksichtlich der in neuerer Zeit aufgefundenen Metallgötzen verweisen wir auf das berühmte Werk Aspelin's «Antiquités du Nord Finno-Ougrien», sowie auf die Werke von Ssorokin und Teplouchov,*) von denen besonders im letzteren eingehend erörtert wird, dass jene archäologischen Funde aus den jetzigen und früheren Wohnungsgebieten der Wogulen und Ostjaken, welche sich auf Religion und Mythologie beziehen, dem Typus nach mit den in Permien ans Tageslicht beförderten Fundstücken ähnlicher Art übereinstimmen, gleichsam als Rechtfertigung jener Behauptung der Alten, wonach das Heidentum der oben erwähnten Völker mit der ausgerotteten Urreligion der Permier identisch war. Die in diesen Werken erschienenen Abbildungen stellen eigenartige, sehr primitiv ausgeführte Menschenfiguren dar: die männlichen mit zugespitzten Köpfen, hoher Mütze, in einem Falle anstatt der Mütze mit einem Bärenfell vollständig umhüllt; die weiblichen Figuren mit einem an-

*) S. in dieser Zeitschrift V : 226—7.

dersartigen hohen Kopfputz geschmückt. Es finden sich darunter nackte und bekleidete, einzeln und paarweise (als Mann und Weib) stehende Gestalten, ferner grössere Gruppen mit drei und sieben Personen. Bei den meisten Fundgegenständen sind auch Tiergestalten öfters ein *krokodilartiges Ungeheuer* unter den Füssen des Götzen wahrnehmbar. Andere Tiergestalten veranschaulichen einen *Bären*, eine *Eidechse*, einen *Fisch*, hauptsächlich jedoch in vielen Varianten irgend einen *adlerähnlichen*, ein-, zwei- oder dreiköpfigen Vogel, in der Brustgegend gewöhnlich mit einem *Menschengesichte*. Hie und da findet man noch heute zwischen den Nordostjaken und Samojeden derartige Metallgötzen, nach deren Muster — wie es uns Patkanov mitteilt (S. 107) — in Tobolsk und an anderen Orten in grosser Anzahl Imitationen dieser Götzen fabriziert und für teueres Geld veräussert werden, obwohl die Behörde diese Industrie und diesen Handel strafrechtlich verfolgt.

In der mythischen Volksdichtung wird sehr oft von der *äusseren Erscheinung, Kleidung und Ausstattung* der Götzen gesprochen. Gewöhnlich bezeichnet schon der Name des Götzen dessen wesentliche Merkmale, so z. B. in den folgenden: *Tūrėn isėm tūr sāt śirä ta'iliŋ kēnt* «Mit sieben in den See gestiegenen Seemöwen gefüllte *Mütze*» (Name des älteren fürstlichen Helden zu Larvosch; II : 52); *N'oχs-sąw χūrp kēntiŋ akw* «Grossvätercheu mit marderfell-säumiger *Mütze*» (Götzenname; III : 305); *Sāt χār-sąw śāriŋ ta'il ąjkä* «Der Alte, dessen *Kleid* aus dem Lederbalg von sieben Elentieren bereitet ist» (der Oheim des Ajäs-Götzen; II : 19); *K'urėm-täl-vuor-pupi* «Drei Klafter *hoher* Waldgötze» (II : 222); *χątėl-reγiŋ, ēt-pos rēγiŋ jelpiŋ sirej* «Sonnenglutiges, mondglutiges heiliges *Schwert*» (Name des mittleren fürstlichen Helden zu Larwosch, wahrscheinlich seines Schwertes wegen so benannt; II : 52). Ebenso bei den Irtysch-Ostjaken, z. B. *Jiχ-sōχtà, ńoχ-sōχtà kēlep toŋχ* «Der Götze mit einem Pelze aus Bären- und Elentierfell» (Name eines Hausgötzen; Patk. I : 108); *Tāŋetta χōt-iga, ńogos laŋkpe iga* «Der Alte des dachlosen Hauses, der in *Marderfell eingewickelte* Alte» (ibid.). Noch öfter begegnen wir Anspielungen bezüglich des Äusseren und der Kleider in den Epitheten der Götzen, z. B. in den folgenden: *χumpleŋ puŋkpä uläŋ ēntėp χartėm χum Polėm-tąrėm āśėm*

«Mein wellenköpfiger, feurigen Gürtel tragender Mann, *Polėm*-Gott, mein Vater» (III : 337), *kēlp oχsėr, sēmėl oχsėr tōrpä χum* «Der Mann mit der mit rotem Fuchsfell, mit schwarzem Fuchsfell *gebrämten Mütze*» (der Tėk-Götze; II : 11); *kēlp lė'in χuriŋ ątėr* «der einem roten Eichhörnchen ähnliche Heldenfürst» (der Götze zu San-jä; II : 150); *kwänsėŋ Vörwiś, tąulėŋ Vörwiś* «der kralligе, geflügelte *Vörwiś*» (offenbar ein vogelartiger Götze; IV : 109); *Voikėn sāχi masėm Polėm-tąrėm* «der in weissem Pelz gekleidete *Polėm*-Gott» (II : 403). In reicher Anzahl werden wir solchen Epitheten begegnen bei der Behandlung der einzelnen Götter.

Höher als die gewöhnliche Bekleidung aus Tierfellen — welche meistens aus kleinen (manchmal verzierten) Mäntelchen und Käppchen besteht — wird das *Tuchgewand*, besonders das aus *rotem Tuch* verfertigte geschätzt, so wie überhaupt Tuchzeug, Seide und Sammt, auch in Ballen zum Götzen hingelegt, sehr beliebte Opfergegenstände sind. Schon Witsen (S. 634) erwähnt die Anwendung des *roten Tuches* bei den Götzen, ferner Nowitzkij und J. B. Müller anlässlich der Beschreibung des Hauptgötzen der Konda-Gegend und dessen Dienerschaft. Auch das Häuschen des bjėlogorskischen Götzen — so berichtet G. F. Müller — war mit *rotem Tuch* überzogen. Georgi vernahm die Kunde von einem in *roten Fetzen* eingehüllten Götzen der Wogulen an der Čussowaja (Bemerk. S. 598).

In je grösserem Ansehen irgend ein Götze steht, in desto grösserer Anzahl sind in seiner Ausstattung *Gold- und Silberschmuck*, Münzen und andere Gegenstände, besondes Tierfiguren (aus feinem und grobem Metall) zu finden, welche man, insoferne es nur möglich ist, dem Götzen anhängt. Die mythischen Gesänge erwähnen oft diese Schmuckgegenstände, so sprechen sie z. B. von der mit «reinem Silber gefüllten Kappe» des Götzen zu Jugra *(śāli ąln tiniŋ kēntä)*, sowie von seinem «aus reinem Silber bestehenden Knopfe» *śāli ąln tiniŋ kēŋnä)*. Desgleichen ist die Rede von den «aus reinem Gold hergestellten Kleiderärmeln und Kleiderschoss» des Pelym-Gottes *(sąrńi ąlnė tiniŋ tajtä, tiniŋ kēmplitä;* II : 134—5, 402—3), sowie von dem aus «*Kami*-Silber und '*Sopėr*-Silber bereiteten fransigen Gürtel» des Weltbeobachters (*kami-ąln, śopėr-ąln lūsiŋ ēntapä;* II : 322).

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Den *Pasėt*-Götzen nennt man wegen seines vielen Silbers «unseren mit *'Sąpėr*-Silber, mit *Kami*-Silber vollen kleinen König» (*śąpėr ąln, kami ąln ta'ilij māń χąnu;* II : 144), sowie sie das Haus der «Gottestochter» zu *Mūŋkēs* als ein «mit *'Sąpėr*-Silber, *Kami*-Silber volles Haus» lobpreisen (*śąpėr ąln, kami ąln ta'ilij kwol;* II : 261). Besonders die Bärenlieder erwähnen oft die von reinem und schlechtem Silber verfertigten Schmuckgegenstände, welche an das gefeierte Tier angehängt werden. Der Sitz des Bären ist: «ein an reinem Silber reichliches Nest, mit Kami-Silber ausgestattetes glückseliges Nest» (*śāli ąln śuńij piťi, kami ąln χoläŋ piťi* III : 42, 187), in welchem «wenn seine Hand zum Vorschein kommt: sie durch *'Sēś*-Silber erscheint; wenn seine Nase zum Vorschein kommt: sie durch Kami-Silber erscheint» (*kātėm-ke nē'ilės: śēś-voχi-tārä nē'iles, ńolėm-ke nē'ilės: kami-voχi-tārä nē'ilės*, III : 263), ebenso wie er seine «mit *'Sēś*-Silber, mit *Kami*-Silber gefüllte Butte» emporhebt und auf den Rücken nimmt (*śēś-vąχi ta'ilij pajp ālmilėm, kami-vąχi ta'ilij pajp χūntmilem* III : 185—6), als man ihn nach Beendigung seines Festes zum letzten Wege begleitet. Diese Schmuckgegenstände werden bei solcher Gelegenheit der Schatzkammer des Götzen entnommen, zur Verzierung des als Gast angelangten anderen «Göttchen», des «Erdfläche-Gottes» (*mā-χar-tąrėm*), oder des «kleinen Götzen» (*pupakwė*), wie man den Bären in der Umgangssprache nennt. Auf die dem Götzen angehängten drachen-, resp. eidechsenförmigen Metallgüsse wird angespielt, wenn von der «mit sieben *Jūr*-Tieren vollen Mütze und Kleiderschoss» des Götzchen zu Jugra (*sāt jūr ta'ilij kēntä, kēmplitä* II : 134, 130), oder von dem mit «sieben *Sossėl*-Tieren gefüllten heiligen Hause» (*sāt sossėl ta'ilij kwol* II : 141, 144; *sossėl ta'ilij jelpij kwol* II : 410) des Pelym- und Ajäs-Gottes, bezw. von dem mit «sieben *Jūr*-Tieren gefüllten Neste» (*sāt jūr ta'ilij piťi* II : 136) des Götzen an der Mündung des *Lēplä*-Flusses, die Rede ist. Als einen solchen, mit metallenen Tierfiguren und sonstigen Geschmeiden verzierten Götzen schildert Pallas (III : 60) den in grossem Ansehen stehenden Abgott der abwärts von Obdorsk liegenden voksarischen Jurten, auf dessen heiligem Baume eine vom Winde bewegte *Schelle* angebracht war. Als Patkanow in der unteren Gegend des Irtysch eine ostjakische Opferstätte besuchte, da fand er dort

ebenfalls eine auf einem Baumzweige aufgehängte Schelle (I: 111). Diese Tatsache ist deshalb beachtenswert, weil die dem Götzen angehängten Silber- und anderweitige Metallgeschmeide auch den Nebenzweck haben, durch ihre Bewegung einen *klingenden Schall* hervorzubringen. Das ist *die den Götzen begleitende Musik*, so wie dies der Bär in seinem Liede hervorhebt: «Sie versehen mich mit *Geklinge* von *'Sopėr*-Silber und schlechtem Silber» (*śopėr ą̄ln, mor ą̄ln śāmľiŋėl śą̄pitawėm* III: 106), und dass er mit derselben «klingenden Stimme» aus dem Hause seiner Feier zieht (*śopėr ąln, kami ą̄ln śāmľiŋ sujil mine'im* III: 320). Wahrscheinlich hängt man hie und da auch dem Götzen selber Glöckchen an, wie uns diesbezüglich Witsen verständigt (752).

Neben den im grösseren Ansehen stehenden Götzen befinden sich häufig auch *Waffengeräte*, vornehmlich: Pfeilbogen, Pfeile, Köcher, Picken, hie und da je ein aus der Vorzeit zurückgebliebenes *Panzerkleid* (z. B. nach J. B. Müller bei dem «Obischen Alten») und *Degen*. Letzteren erwähnen die Heldengesänge oftmals, so den «durch ihren Vater mittels Zauber hervorgebrachten, an den Enden mit Eisen versehenen heiligen Degen» der Götzen zu Jugra und der Lēplä-Mündung (*jäγä sātėm kēriŋ ąulėp jelpiŋ sirejriśä* III: 133, 139), ferner «den spitzigen Degen, den berühmten Säbel» (*taľχiŋ sirej, sijiŋ nāri)*, welchen der «*Tēk*-Greis» dem *Ajäs*-Gotte schenkte, und der in Folge der Zauberei seines Herrn sich in ein «Blutopfer empfangendes, Speiseopfer empfangendes, mit Blutopfer, mit Speiseopfer verehrtes Götzchen» verwandelte *(jir viné jiriŋ pupγi', puri viné puriŋ pupγi' ēl-ūntės)*, damit es «Handhilfe, Fusshilfe bringe, wenn von irgend einer Gegend das Kriegsheer anlangt» (II: 14—15). Auch der Säbel des Götzen von Lopmūs wird erwähnt, wonach ihn das Lied als «König, der sich mit einem scharfen Degen, schneidigen Degen herumdreht» bezeichnet (*taľχiŋ sirej, ēlmiŋ sirej jąŋχmäŋ χą̄n* II: 276—7). Nach Schawrow sind im Götzentempel des *Ortik* auf dem Altartische Lanzen und Säbel aufgespiesst (s. Beljawszkij, S. 94). Poljakow sah in der Nähe von Obdorsk auf dem heiligen Baume des Götzen der passerzowischen Jurten einen aufgehängten Degen mit Griff (S. 115); Gondatti wieder hörte bei den Wogulen, dass in der Gegend der Unter-Ssosswa solche «heilige Degen» vorhanden seien (S. 38).

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Die mythischen Gesänge erwähnen als Ausstattungsgegenstand einiger Götzen auch die *Peitsche,* so z. B. in der Beschwörungsformel des Pelym-Gottes, an den man die Bitte richtet, er möge mit dem «guten Ende seiner goldenen Peitsche» *(sąrńi χąmśi jąmės ąulėl)* sein mit eisernen Querlatten [befestigtes] Schiff von der jammervollen Gegend der durch ein jammervolles Volk bewohnten Erde zurückhalten» (II : 408). Wenn der «heilige Fürstensohn» von *Jūtim-sąs* (in der Gegend der oberen Loswa) seine «siebenquastige heilige Peitsche» *(sāt rūsip jelpiŋ χąmśi)* sachte schwingt, da «gerät die ruhige (sitzende) heilige Erde ihrer ganzen Grösse nach in Bewegung» (II : 430). Der «Weltbeobachter» bedient sich der «aus *'Sopėr*-Silber, *Kami*-Silber bereiteten quastigen heiligen Peitsche» *(śopėr ąln, kami ąln lūsiŋ jelpiŋ χąmśi),* oder nach einem anderen Epitheton des Liedes: «der einer lebendigen Schlange gleichenden Peitsche» *(liliŋ ńąlį' χuriŋ χąmśi)* zum Antreiben seines Rosses (II : 323).

Wir haben in unseren bisherigen Mitteilungen öfters darauf hingewiesen, dass sich *die hervorragenden Götzen in der Regel in der Gesellschaft von Götzen minderen Ranges befinden.* Die letzteren stellen meistens das *Dienstpersonal* dar, und sind daher kleiner und nicht so zierlich ausgestattet, oder sie entbehren ganz und gar jedes Aufputzes. Oft findet man Doppelgestalten, welche *einen Mann und eine Frau* darstellen, und zwar nicht blos bei den künstlichen Götzen, wie z. B. in den woksarischen Jurten (Pallas III : 60) oder in der Gegend des Kondaflusses (Patkanow II : 78), sondern auch bei den natürlichen, wie z. B. im Falle des «Uralischen Gottespaares» in der Gegend der oberen Loswa (II : 399). Der Götze des «Weltbeobachters» wurde nach den Mitteilungen G. F. Müller's (Samml. Russ. Gesch. III. 382—3) von *zwei Frauen* bedient. In den Heldengesängen der hervorragenden Götter kommen fast immer weibliche Personen vor; es ist daher sehr wahrscheinlich, dass auch diese in der Gesellschaft des Hauptgötzen dargestellt sind. Wir haben auch von einigen *selbstständigen Frauengötzen* Kenntnis, welche anlässlich der Abhandlung der einzelnen Götter ausführlicher besprochen werden.

Hinsichtlich der *Unterbringung der Götzenbilder* herrscht der heute nunmehr nur noch im Norden übliche Vorgang, die-

selben auf den ihnen geweihten waldigen oder baumlosen Stätten, ungedeckt *im Freien* aufzustellen. Dies ist bei den in den Werken von PALLAS (III : 60), CASTRÉN (Reisen: 336) und FINSCH (492—3) beschriebenen Götzengruppen der Fall, die in dicht bewaldeten Hainen unter Fichtenzweigen verborgen stehen. GONDATTI wurde auch von solchem Verfahren verständigt, wonach allgemein geehrte Götzen *einem lebenden Baume* eingeschnitzt wurden, so dass das Götzenbild und sein heiliger Baum identisch wurden. Über die frei stehenden, vom Wald umgebenen Götzen sagt der *Pasėt*-Götze, dass er «den sich überall befindenden zahlreichen geflügelten Göttern, den sich überall befindenden zahlreichen füssigen Götzen inmitten der sieben Zwischenräume der *Laubbäume*, ihnen allen nachgegangen ist; inmitten der sieben Zwischenräume der *Nadelbäume*, sie alle gesucht hat» (*χotäl' ą̄lnė tąuliŋ saw tą̄rėm, χotäl' ą̄lnė la'ilŋ saw pupi' tąwiŋ jiw sāt χalt pusėn kojililėm, tāliŋ jiw sāt χalt pusėn kinsililem* II : 418).

In den Götzenhainen ist überall ein kleiner, freier Platz zur Darbringung der Opfer bestimmt, auf dessen Bäumen man die Gegenstände, welche man der Gottheit widmet, nach Möglichkeit anbringt. Einen solchen Opferplatz schildert ein Frauengesang (IV : 94) mit folgenden Worten:

Upėn χum-pi' kwol-sistė	Hinter dem Hause des Mannes, deines Schwiegervaters,
sąrni sa'ipä sa'iŋ χāl'	eine *goldknospige knospige Birke*,
ą̄ln sa'ipä sa'iŋ χāl' tot l'ūl'i.	eine silberknospige knospige Birke steht dort.
nay tajėχ nąmse'in:	Du denkst dann:
akw' sa'ikwė manėmte'im,	«Ein Knöspchen will ich abreissen,
kit sa'ikwė manėmte'im —	Zwei Knöspchen will ich abreissen» —
ul manėmtėn!	*Nicht reisse sie ab!**)
upėn-χum lai tą̄rėm χūtėχlanė	Des Mannes, deines Schwiegervaters — wo er sich vor dem kleinen Gott zu verbeugen pflegt,

*) Es ist nicht gestattet, die Blätter des heiligen Baumes abzureissen (s. weiter unten die Vorschriften über den Kultus der heiligen Stätten).

lai pupi' χūtėχlanė wo er sich vor dem kleinen Götzen zu verbeugen pflegt,
māń kanpä kanä tot ta ; siehe, sein kleinräumiger Platz ist dort.
uj χ̮ājä χantal *Woran der Schopf des «Tieres» (Bären) nicht hienge,*
akwᶜ tạukwė at ạ̄ńśi, *ein solches Ästchen hat sie nicht ;*
sus χ̮ājä χantal *woran der Schopf des Elentieres nicht hienge,*
akwᶜ tạukwė at ạ̄ńśi. ein solches Ästchen hat sie nicht.
liliŋ sạrni χantal *Woran glänzendes (lebendiges) Gold nicht hienge,*
akwᶜ tạukwė at ạ̄ńśi, *ein solches Ästchen hat sie nicht ;*
liliŋ ạ̄lnä χantal woran glänzendes Silber nicht hienge,
akwᶜ tạukwė at ạ̄ńśi. ein solches Ästchen hat sie nicht.

In vielen Fällen ist der Götze am Baume selbst angebracht, und zwar wird er dorthin entweder ganz frei, ohne eine Verhüllung befestigt, so wie es der Fall bei jenem bjêlogorskischen Götzen war, welchen die Kosaken Mansurow's im Jahre 1585 sammt der Birke, woran der Götze befestigt war, mittels Kanonenschüsse zerschmetterten (s. KSz. III : 298); oder er wird in *eine Butte aus Birkenrinde* (NW. *pajp*) gelegt, wie der Frauengötze bei der Mündung des *Tuχtä*-Flusses an der oberen Loswa *(Tuχtit nāj)* und der «von seinem Vater mit Verbeugungen angebetete, Butte besitzende Götze» *(jäγėm χūtėχlālėm pajpiŋ pupi'* IV : 96) des Eigentümers jenes Haines, welcher in dem oben mitgeteilten Liedauszuge beschrieben wird. In dem letzteren Vorgang macht sich schon das Bestreben geltend, den mit wertvollen Sachen aufgeputzten, frei stehenden Götzen einigermassen vor den Widerwärtigkeiten des Unwetters zu schützen. Einen Fortschritt in der Art der Befolgung dieses Zieles zeigt jenes Verfahren, welches Finsch in der Nähe eines an der Mündung des Ob gelegenen samojedischen Dorfes beobachtet hat, wo nämlich zwischen Weidenbüschen vor einem aus der Erde hervorstehenden Götzenpfahl (an welchem Nase und Augen mit Kerbeneinschnitten bezeichnet waren) auf einem kleinen Stangengerüst mit Blech überzogene drei Kistchen russischen Fabrikats lagen und als unser Reisender selbe mit den daselbst gefundenen Schlüsseln öffnete, da fand er in dem grösseren einen in Fetzen

gehüllten männlichen Götzen, in dem mittleren eine weibliche Götzenfigur im samojedischen Gewande, und in dem kleinsten nur Fetzen (s. diesbezüglich die Illustration auf S. 407). Im Hintergrunde des Opferplatzes war eine auf einem Pfahl befestigte Fischhaut zu sehen, als Zeichen dessen, dass man hier das Gelingen der Fischerei bei den Götzen erwirken wollte. Die russischen Kästchen werden oft als Behälter der Hauptgötter verwendet; es ist jedoch sonderbar, dass man dieselben auch ins Freie hinausträgt im Sinne der alten Auffassung, wonach die Götzen, der ätherischen Beschaffenheit ihrer Geister entsprechend, im Freien zu unterbringen sind.

Wie dem waldwohnenden Urmenschen der in Hainen frei stehende Götze, so entspricht der Entwickelungsstufe des Troglodyten das in *Höhlen* unterbrachte Götzenbild. Von solchem Verfahren berichtet uns Lepechin (III : 53—4), der in der Gegend der Lobwa und Jajwa von gewissen grossen Höhlen Auskunft erhielt, in welchen die heidnischen Wogulen ihre Götter durch Darbringung von Opfern verehrten. Auch Pallas schreibt dass die Wogulen an der oberen Tura, bevor sie zum Christentum übertraten, ihre Götzen in *Felsenhöhlen* und hohen steilen Felsenwänden hielten (I. Buch, II. Band : 261). Desgleichen spricht Georgi von Uferhöhlen in der Gegend der Čussowaja, wo die in grosser Menge angehäuften Tierknochen erweisen, dass in denselben einstens mit Opfern verbundener Götzendienst gehalten wurde (Russl. 68). Es verdient Erwähnung, dass jene Höhle im Wassergebiete der Čanjwa (eines Nebenflusses der Jajwa), welche zuerst Lepechin erforscht hatte, im J. 1893 auch von S. J. Sergejev aufgesucht wurde, wobei er dort nach vorgenommenen Ausgrabungen ausserordentlich wertvolle Gegenstände, unter anderen auch Götzenabgüsse und eine grosse Menge Tierknochen fand. Teplouchov, der diese archäologischen Funde beschrieben und bestimmt hat,*) behauptet, dass sie teilweise aus dem XI.

*) Seine diesbezüglichen Abhandlungen erschienen im III. Bande des Sammelwerkes «Пермскій Край» unter folgendem Titel: Древности, найденныя въ Чаньвенской пещерѣ, Соликамскаго уѣзда» («Über die Antiquitäten, die in der Höhle der Čanjwa-Gegend im solikamskischen Kreise aufgefunden wurden»)

Jahrhundert stammen und mit den čudischen Antiquitäten des permischen Gouv. übereinstimmen, woraus er jene Schlussfolgerung zieht, dass die Urreligion der Permier mit der der Wogulen identisch sei.

Im Vergleich mit den Höhlentempeln kann als eine weitere Stufe in der Entwickelung der Behausung der Götzen jenes Verfahren betrachtet werden, welches heute bei den Südwogulen und Südostjaken allgemein verbreitet ist, wonach sie nämlich ihre Götzen einfach in Hütten, die zu diesem Zwecke eigens erbaut worden sind, unterbringen, offenbar von jener Auffassung ausgehend, dass es doch nicht schicklich sei, die Götter obdachlos und bar jeder Pietät draussen im Freien frieren zu lassen, währenddem der Mensch in gut hergerichteten Holzhäusern behaglich wohnt. Der wogulische Name eines solchen Götzenhäuschens lautet: *urä*, oder *urnė* «Behälter» (aus: *ur-* «aufbewahren, halten»; weil man dort den Götzen aufbewahrt = *ure'it*). Dieser Name kommt in meiner wogulischen Volksdichtungs-Sammlung in folgenden Stellen vor: *'Sēš-voχi jirpi nāj ākwėn ūnlėnė χūrėm pārt l'ūl'it urän nē'ile'in* «Du wirst zu dem drei Bretter hohen Götzenhäuschen anlangen, wo die mit Opfergegenständen aus *'Sēš*-Silber beschenkte Frau (Name eines Götzens), deine Tante wohnt» (III : 327—8; 329); *Polėm-tārėm āśėm urnätä* «Das Götzenhäuschen meines Vaters, des *Polėm*-Gottes» (III : 337) und *pajpiŋ pupi'*, *uriŋ pupi'* «mit Butte versehener, mit Behälter versehener Götze» (IV : 96); vgl. das in den lexikalischen Aufzeichnungen Regulys vorkommende Wort: *urä* «Behälter». Anderen Orts heisst das den Götzen aufbewahrende Zelt ganz einfach *jelpiŋ kwolriś* «heiliges Häuschen», z. B. in dem Heldenliede des Gottes an der Ssygwamündung: *jiwä jelpiŋ jelpiŋ kwolriś*, *mätä jelpiŋ jelpiŋ kwolriś* «heiliges Häuschen, dessen Baum heilig ist, dessen Platz heilig ist» (II : 273), oder in dem des Gottes in der Gegend der mittleren Ssosswa: *nāŋk-jiw*, *χąut-jiw*

---

und «Нѣсколько словъ о костяхъ, животныхъ, добытыхъ С. И. Сергѣевымъ при раскопкахъ въ Чаньвенской пещерѣ» («Einige Wörter über diejenigen Tierknochen, die S. J. Sergejev anlässlich der in der Höhle der Čanjwa-Gegend veranstalteten Ausgrabungen gefunden»).

jelpiŋ kwolriś «aus Lärchenholz, aus Fichtenholz [gebautes] heiliges Häuschen» (II : 164). Solche Götzengehäuse beschreibt Nowitzkij, der diese bei den Ostjaken am mittleren Ob, sowie bei den Konda- und Pelym-Wogulen sah. Ein prachtvoll ausgestattetes Zelt hatte insbesondere der Götze von Nachrači (an der Konda), den die Heidenbekehrer im Anfange des XVIII. Jahrhunderts nicht so leicht vernichten konnten. «Sein ganzer Verehrungsplatz, insbesondere aber sein Sitzplatz war mit purpurfärbigem Tuche geschmückt. Er war viel höher als die übrigen angebracht; mehr unten nämlich umstanden ihn mehrere kleine Götzen, die als Diener des Hauptgötzen galten; auch andere Habseligkeiten, hauptsächlich Kaftane, Eichhörnchenfelle und mancherlei anderartige Gegenstände wurden ihm in grosser Menge vorgelegt». Auf einem Opferplatze der Pelym-Wogulen fanden die Missionäre neben einem *grösseren, von fünf Götzen bewohnten Zelte einige kleine Häuschen*, «welche viereckig waren und in einer Höhe von etwa drei Ellen auf *oben menschenähnlich zugeschnitzten* Säulen ruhten. In diesen Häuschen waren die *zur Tötung des Opfertieres dienenden Werkzeuge unterbracht:* Lanze, Pfeil und dergleichen. Nebst diesen fand sich noch ein derartiges, abgesondert stehendes Häuschen vor, in welchem eine Unmenge von *Knochen* aufbewahrt wurden». Hier haben wir daher ausser dem Götzentempel und abgesondert von diesem eine Art Behälter von heiligen Dingen vor uns, deren Bewachung die Aufgabe der in den Säulen mit Menschenköpfen dargestellten Dienergötzen ist. Grigorowskij sah in der Gegend des Vas-Jugan-Flusses Göttergehäuse, unter denen das eine, welches im grösseren Ansehen stand, zwei Klafter lang und ein Klafter breit war, und ohne Fenster, jedoch mit einer sehr niedrigen Thüre versehen, *auf vier Säulen* ruhte. Nachdem unser Reisender mittels einer Leiter in die Hütte des Götzen gelangte, erblickte er in einer rechts gelegenen Ecke derselben auf *einem dreieckigen Gestell* eine beiläufig drei Tschetwert hohe, roh gehobelte und mit Augen-, Nasen- und Mundeinkerbungen versehene Holzpuppe. Dieselbe war mit einem *Hemde aus Nesseltuch* umhüllt, dessen Ärmel an der Seite der handlosen Puppe herabhiengen, während der untere Teil desselben, das untere Ende der Götzenpuppe bedeckend, vom Puppengestell herabhieng. In derselben

Ecke oberhalb des Götzenbildes waren einige auf dem Dach angebrachte Stangen wahrnehmbar, *vollgesteckt mit den dem Götzen gespendeten Gegenständen*, namentlich mit Tüchern, verschiedenartigen Leinen, Bändern, Riemen, sowie mit Eichhörnchen-, Wiesel- und Marderfellen. Unter dem Götzen lagen zwei Fuchsbälge und ein Elentierkopf sammt Geweih (S. 9). Patkanow hatte ebenfalls Gelegenheit, in der Irtysch-Gegend ein solches Götzenhäuschen zu sehen; dieses war jedoch sehr armselig ausgestattet, nachdem die *Familie*, der sie gehörte, verstorben war und die wertvolleren Dinge in ein anderes Götzenhäuschen gebracht wurden. Es blieben jedoch dort folgende Habseligkeiten zurück: *Ein mit rotem Tuch gedeckter Tisch*, worauf man anlässlich der Opferungen die Geschirre legte und in einer Ecke ein Stück *Pappel-* und *Lärchenbaumrinde*, die man vor der Ceremonie als *wohlriechenden Weihrauch* anzuzünden pflegte. *An den Wänden waren überall Blutspuren* wahrnehmbar, die man offenbar anlässlich der Blutopfer als Anteil des Götzen hinsprengte (S. 113).

In den mythischen Gesängen begegnen wir oft Anspielungen auf die *reichliche Ausstattung und die Schätze* dieser Götzenhäuschen. So wird die Wohnung des Pelym-Gottes als «ein nahrungsreiches, wasserreiches Häuschen» (*tēpä-kä lośit kwolkėm, vitä-ke lośit kuolkėm;* II : 245) gelobt; das der Göttin von *Mūŋkēs* hinwieder gilt als ein «mit *'Sąpėr*-Silber, *Kami*-Silber volles Haus» (*śąpėr ąln, kami ąln ta'iliŋ kwol;* II : 261). Der Glaubenseifer pflegt insbesondere den Sitz des Götzen, oder in dichterischer Sprache ausgedrückt, sein «Nest» *(piťi)* mit Geschenken auszuschmücken; so sitzt z. B. der Götze der Ssygwa-Mündung «in dem mit namenhaftem Seidenstoff, mit berühmtem Seidenstoff gesegneten Neste» (*namiŋ jarmak, sijiŋ jarmak śuńiŋ piťit;* II : 258). Der Pelym-Gott hat seinen Sitz «in dem mit schwarzem Wild, mit rotem Wild gefüllten Hause im Marderneste, im Biberneste» (*sēmėl uj, vĭγĭr uj ta'iliŋ kwolkėt ńoχs-piťit, uj piťit;* II : 243), oder wie es an anderer Stelle heisst, «in dem Marderneste, Biberneste, dessen Reichtum unerschöpflich ist» (*χąltal ąlnė ńoχs-piťit, uj-piťit;* II : 410). Insgleichen lobt das Lied den Sitz des *Pasėt*-Gottes als «ein mit Marderhaar ausgestattetes lustiges Plätzchen, mit Biberhaar umhüllendes Plätzchen» (*ńoχs-pun ūliŋ*

jolkwė, uj-pun lēntpi jolkwė; II : 424); und von der Göttin an der *Tuχtä*-Mündung heisst es: «Sie sitzt auf dem mit Biberhaarpolster ausgestatteten Platze, hüpft auf dem mit Marderhaar ausgestatteten, zum Hüpfen geeigneten Platze» *(uj-pun-tāχėn joltė ūnli, ńoχs-pun itmiŋ joltė itmėli;* IV : 228—9). Auffallend ist in diesen der Ausdruck «*Nest*», welcher vielleicht nicht nur als zärtliche Redensart, sondern deshalb angewendet wird, weil der ursprünglich im Freien stehende Götze in der Tat in ein nestartig eingerichtetes Häuschen unterbracht wurde, sowie man sich auch den Geist des Götzen vogelartig als «*geflügelten Gott*» *(tąuliŋ tārėm)* vorstellt. Bemerkenswert ist, dass der «Waldteufel mit behaartem Auge» *(puniŋ sampä ur-utśi)* ebenfalls im «Neste» hockt, und zwar in dem von «sieben Renntieren durchlaufenen und mit *Jur*-Tieren vollen Neste» *(sāt χār χajtėm jūriŋ piťi;* III : 326), woraus es ersichtlich ist, dass der Ausdruck nicht nur zur Bezeichnung des Reichtums und der Ehrfurcht dient.

Die in den Götzenhäusern aufgehäuften und oft sehr bedeutenden Schätze haben von jeher die Aufmerksamkeit der in der Nachbarschaft der Wogulen und Ostjaken wohnenden Russen und Syrjenen erregt, die diese Stätten, sobald sie solche vorfanden, in der Regel ausraubten, wobei das sich officiell für Christen ausgebende Volk sich nicht einmal mit einer Klage an die Behörde wenden konnte. Zur Vermeidung dieser Übel wurden in neuerer Zeit die Häuschen der in grösserem Ansehen stehenden Götzen, womöglich, an unzugängliche Orte überführt und die dorthin führenden Wege nach Tunlichkeit überwacht. Nach Patkanow (I : 113) sind neben solchen Götzenhäuschen selbstschliessende Geschütze aufgestellt, die jeden Unbefugten, der sich diesen Heiligtümern nähert, niederschiessen. Auch Pallas berichtet (III : 60), dass der Götze der woksarischen Jurten von den Ostjaken ängstlich gehütet wird und dass man die zu ihm führenden Wege den Russen verheimlicht. Dagegen kann das, was Nowitzkij in der Beschreibung des Hauptgötzen der Konda-Gegend mitteilt, eher für eine *Ehrenwache* als für eine Schutzwache gelten; es stehen nämlich hier vor der *Götzenhütte zwei Schildwachen in Purpurtracht, die aufgeputzte Lanzen in der Hand halten.* Diese Lanzen werden auf gemeinsame Kosten an-

geschafft und nur dann gebraucht, wenn man vor dem Götzenhäuschen stehen muss.

Eine ganz besondere Art des ostjakischen Götzentempels ist diejenige, von welcher WITSEN Kunde vernahm. Laut seinen Mitteilungen (S. 634) sind *die Götzenhäuschen der Obostjaken turmartige, von Holz hergestellte, sechs Klafter hohe Riesenbauten.* Diese sind viereckig *und ohne Türe, in die man nur von oben mittels einer Leiter gelangen kann.* Im Innern dieses Gebäudes ist eine Stange galgenartig aufgestellt, auf die man zu Ehren des Götzen *Zobelfelle,* und wenn tunlich, ein *rotes Tuch* hängt. Ein solches türloses Gebäude ist vielleicht das Heim des Götzen vom «heiligen See» *(Jelpiŋ tūr),* welches im Bärenliede «das *Steinhaus* mit unsichtbarer Türe, unsichtbarer Dachöffnung» (*āwitä χ̣ānttal, surmä χ̣ānttal āχ̣wtės-kwol;* III : 325) genannt wird. Ein *geräumiges Götzenhaus* war auch jenes, welches STRAHLENBERG in der Obgegend sah. Dieses war etwa in der Form einer länglichen Getreidescheune aufgebaut und mit Birkenrinde bedeckt. Im Vordergrunde standen auf einem altarförmigen Gestell zwei mit allerlei Fetzen umhüllte Götzenbilder in männlicher und weiblicher Gestalt, umgeben von hirsch-, hasen-, fisch- und anderartigen Holzfiguren. *Diese Räumlichkeit war so gross, dass man darin bequem auf und ab gehen konnte* (S. 413). Auch NOWITZKIJ war es bekannt, dass die Ostjaken «ihre Götzen auf hohen Hügeln und jeder auffallenden Stelle aufstellen, und wenn sie solche zum Ausdrucke der Ehrfurcht gegen die Götter geeignete Plätze vorfinden, so errichten sie dort *geräumige Götzentempel* (кумирни пространныя созыдаютъ), wo sie ihre Götzen unterbringen und *in ihrer Gegenwart die dargebrachten Opfer verzehren.* Die Knochen werden in *andere Häuschen* gelegt und dort bewacht. Wenn wir berücksichtigen, dass das Heidentum der Wogulen und Ostjaken, seitdem diese Völker zum Scheine das Christentum angenommen haben, einen verzweifelten Kampf ums Dasein führt, so ist nicht zu verwundern, dass es den neueren Forschern bisher nicht gelungen ist, solche grössere Götzentempel aufzufinden; denn das Volk unterbrachte die ansehnlichen und streng gehüteten Götzen in unnahbare Wildnisse und versteckte sie mit Anwendung der grössten Vorsicht, so dass diese weder von der Behörde, noch von den reisenden Gelehrten wahrgenommen

werden konnten. Es ist übrigens wahrscheinlich, dass heutzutage die grösseren Götzentempel schon in der Tat nicht mehr existieren, indem nämlich deren Bestand nur damals einen Sinn hatte, als das Volk die Ceremonien seiner heidnischen Religion noch ohne Hindernisse ausüben und sich bei solchen Stätten scharenweise versammeln konnte. In der Gegenwart indessen wären solche Götzentempel ganz zwecklos, denn sie könnten sehr leicht den Verdacht der Behörde erregen und der Tempel sammt den darin plazierten Götzen würde sogleich dem missionärischen Eifer zum Opfer fallen. Andererseits sind solche Tempel auch überflüssig, denn die Nachahmungen der ansehnlicheren Götzenbilder können in beliebig grosser Anzahl hergestellt werden und auf jeden beliebigen Opferplatz, ja sogar im Freien aufgestellt werden, so dass der Kultus des Götzens auch weit von dem wirklichen Wohnsitze desselben ausgeübt werden kann. Indessen ist zum Götzendienste selbst die Nachahmung der Götzenbilder nicht unbedingt notwendig, denn der Geist des Gottes erscheint beim Anhören der blossen Beschwörungsformel wo immer und verkehrt auch ohne Abbild mit seinen Gläubigen.

Nachdem in Folge der geschichtlichen Entwickelung die Errichtung eigener Wohnungen für die ansehnlicheren Götter als wesentliches Merkmal der religiösen Pietät betrachtet wurde, so war es andererseits ein Zeichen geringeren Ansehens, wenn man einem neu hergestellten Götzen diese Achtung nicht erwies und ihn, wie es vor Zeiten im allgemeinen geschah, obdachlos ins Freie, in das Dickicht des Waldes, oder in ein Gebüsch unterbrachte. Solche sind jene *«zwischen den Zweigen der Laub- und Nadelbäume einhergehenden kleinen Götter»*, von welchen die *Paset*-Götzen mit Selbstbewusstsein erklären, dass sie nicht zu ihrer Gruppe gehören (*tąw-χal jälmiŋ mäń tąrmi'*, *tāl-χal jälmiŋ mäń pupγî' χūń jēmtmū?!* II : 416). Blos die Verehrung der *Hausgötzen* verlangt keine besondere Wohnstätte; denn der natürliche Aufenthaltsort und Wirkungskreis dieser Hausgötter ist das *Wohnhaus des Menschen*, der häusliche Herd; sie sind die unmittelbarsten Verteidiger der Hausinwohner. Sie stehen in jener Ecke der Jurte, wo der Ehrenplatz sich befindet, oder *liegen in Kästen*, an deren Stelle — wie es Nowitzkij mitteilt —

früher auch *Wiegen* angewendet wurden. In dieselben Kästchen werden dann auch die oben beschriebenen Opfergegenstände gelegt. Wenn die Familie das Wohnhaus für eine längere Zeit verlässt, z. B. anlässlich einer Reise zu einer Renntierweide oder wegen Fischerei, so werden die Hausgötzen ebenfalls auf den *Schlitten* mitgenommen und wandern dann gemeinschaftlich mit dem Hausgesinde. Wenn die Familie sich irgendwo eine Zeit lang niederlässt und dort ihr Zelt aufschlägt, so erhält der Götze auch dort den ihm gebührenden Ehrenplatz (s. CASTRÉN: Reise 336—7). Dagegen haben die *Totengötzen*, die man auch als Hausgötzen ansehen kann, ein anderes Schicksal. Der Kultus dieser Götter beschränkt sich nur auf die Trauerzeit, nach deren Verlauf sie ins Grab gelangen oder eventuell, wie wir es auf Grundlage einer Mitteilung von FINSCH annehmen dürfen, in die im Friedhofe aufgestellten Götzenhäuschen (s. oben S. 202).

Der Platz, auf welchem das Götzenbild steht, beziehungsweise welcher, nach der unfreiwilligen Entfernung des Götzen (z. B. durch die Missionäre) als Sitz seines Geistes in der Vorstellung lebt, ist «heilig» *(jelpiŋ)* und ihm gebührt nach der weiter unten beschriebenen Art ein zeremonielles Verfahren. Die Auswahl dieser Plätze ist, nach der allgemein verbreiteten Glaubensauffassung, nicht das Werk des Menschen, sondern — wie es die mythischen Gesänge oftmals ausdrücken — das der dort ansässigen Gottheit (II: 97, 180), bezw. ihres Himmelsvaters (II: 139, 205, 256), der sie als geliebte Kinder durch Zauber dorthin beschied.*)

Für solche *Heiligenstätten* eignen sich folgende Orte:

1. Dichte Waldungen und Haine. Die Götzen von dem Dorfe am *Vör-jā* Flusse sagen von sich: «Unser Vater hat uns in einem dichtbäumigen Walde mit einer für Frauen unberührbaren, tauchernestigen, schlammigen, undicht bewachse-

*) Im entgegengesetzten Sinne äussert sich PALLAS (III: 61), laut dem das Bestimmen der Heiligenstätten von der Laune der Schamanen abhänge. «Eine Gegend, wo einmal ausserordentlich gute Jagd ist, kann zu der Ehre kommen, dem Götzen geweiht zu werden und der Baum, wo ein Adler einige Jahre nistet, wird sogleich für heilig gehalten, auch der Adler sorgfältig geschont.»

nen Landzunge bezaubert» (*paľ jiwpä jiwiŋ vōrtė, nē rąwtal luliˀ-piťi, raχt ūnli χarä ńolėl jäγūwnė sātwėsąuw;* II: 205). Auch der Götze von Jugra hat seinen Sitz «inmitten eines *schwarzbäumigen heiligen Haines*» (*sēmėl jiwpä jelpiŋ sąw kwoťėlt*), ebenso wie die «Göttin an der *Tēlėm*-Mündung» (ein Nebenfluss der Loswa), welche deshalb die «von *dreissig Birken* bedeckte vornehme Frau» genannt wird (*vāt χāľ lēpėl nāj, Tēlėmtit nāj;* IV : 235).

2. Hohe Berge und schwer zugängliche Felsen. Schon Nowitzkij schreibt, dass die Ostjaken «ihre Götzen *auf sehr hohen Hügeln und jedem auffallenden Orte* aufstellen», was auch von späteren Reisenden bestätigt wird, so von Gmelin, laut welchem die Wogulen an der oberen Tura am *Gipfel des Blagodatj-Berges* einen an der Spitze einer hohen Stange befestigten Eisengötzen anbeteten. Dieser Götze hatte die Gestalt eines mit Lanze bewaffneten Mannes und wurde im Herbst am Beginne der Jagdsaison mit Opfern geehrt (IV : 433—4). Die aus der Gegend der Ssygwa stammende Schöpfungsmythe nennt den Ural im allgegemeinen «*das dem menschlichen Fuss unberührbare heilige Gebirge, das den menschlichen Nägeln unberührbare herrliche Gebirge*» (*ēlėm-χąlės-laˀil χantal jelpiŋ ńąr, ēlėm-χąlės-kwoss χantal pasiŋ ńąr;* I : 143). Das von Regulŷ notirte ostjakische Heldenlied *Nating ar* nennt den Ural ebenfalls das «*von Gott bewohnte heilige Gestein, das himmelbezauberte heilige Gestein*» (*torom ulom jeming keu, jelem mulom päsing keu*). Noch heutzutage berühmt sind die in diesem Gebirge in den Quellengegenden der Loswa und Ssosswa sichtbaren natürlichen Götzen, nämlich «*der Alte des heiligen Urals*» (*Jelpiŋ 'Nąr-ąjkä*) und die «*Heilige Uralfrau*» (*Jelpiŋ 'Nąr-ēkwä*, bei Hoffmann: *Ne Pubi Ur* «Frauengötzenberg») genannten Bergspitzen (Gondatti: 20; Hofm.: 28, 60, 77; Kusnetzow: 747). Diese sind so hoch, dass laut ihrer Hymne «nur eine daumengrosse, eine spannweite Höhe fehlt dazu, dass ihre Rede, die Rede der redseligen Götzen zu ihrem Vater *Numi-Tąrėm* (Himmelsgott) hinaufreiche» (II : 398—9). Aus diesem Texte ist gleichzeitig zu entnehmen, dass die Anhöhen deshalb zu religiösen Zwecken ausgewählt werden, damit der dort aufgestellte Götze dem mächtigsten Gotte, dem Himmelsvater

näher sei. Von den *«vielen kleinen Bergen mit heiligen Rücken»* (*jelpiŋ sis saw urkwėt;* IV : 12) singt das in dem Dorfe *Jūtim-sąs* an der Quellengegend der Ssosswa ansässige Mädchen. Die Wohnung des *Ajäs*-Götzen befindet sich auf dem *«von seinem Vater hervorgezauberten heiligen Birkenberge»* (*jäɣä sātėm jelpiŋ χāl'-urä;* II : 139). In der Quellengegend der *Sukėr-jā* befindet sich der *Jā-taľėχ jelpiŋ 'Nąr-ājkä* «der heilige Bergalte der Flussquelle» (IV : 439, 440).

3. Landzungen und felsige Ufer der Flüsse. Von einer solchen Landzunge war schon in dem angeführten Texte von den Götzen des Dorfes am *Vōr-jā* Flusse die Rede (sie ist die *Jelpiŋ ńol* = «Heilige Landzunge» mit der Stadt *Vōr-ńol sāt ątėr ūs* IV : 438). Eine solche ist auch der heilige Sitz des Götzen an der Mündung der *Lēplä*, der «auf einem Vorgebirge sitzt, wo unten laufende füssige Göttinen, oben gehende geflügelte Götter einkehren» (*jolėl χajtnė la'iliŋ nāj χąjnė, numėl minnė tąuliŋ tąrėm χąjnė ńoltė ūnlilāli;* II : 136). Der heilige Platz des Weltbeobachters ist der unterhalb der Irtysch-Mündung gelegene *Tąrńol-piltäŋ-pasin-ąut, voj-ńol-piltäŋ-jelpiŋ-ąut* «Kranichschnabelförmige, mit hängendem Vogelnetze versehene herrliche Landzunge; vogelschnabelförmige, mit hängendem Vogelnetze versehene heilige Landzunge (II : 348). Unterhalb Berjosow's ist die *Loŋχ-awėt ńol* «Götzen-Landzunge», deren Herren in einem, «die laufende Wolke entzweischneidenden, die gehende Wolke mit der Höhe erreichenden Burge» wohnen (*χajtnė tul silmäŋ ūs, minnė tul lūlit ūs;* II : 31). Auch bei der Obmündung ist eine im grossen Ansehen stehende «Heilige Landzunge» *(Jemėŋ ńol)*, das von Poljakow beschrieben wird (S. 118).

4. Einfache Flussgestade und Seeufer, wobei der zum Besitzstand des Götzen gehörende Flussteil, eventuell der ganze Fluss oder Bach zu einem «heiligen Fluss» *(jelpiŋ jā)* und der See zu einem «heiligen See» *(jelpiŋ tūr)* wird. «Als ein für Männer unberührbarer, für Frauen unberührbarer heiliger Fluss» (*χum rąutal, nē rąutal jelpiŋ jā;* II : 180) wird der Flussteil des Götzen an der mittleren Ssosswa gefeiert (Gondatti 25). In seinem ganzen Umfange wird für heilig gehalten der in die Loswa mündende *Jelpiŋ jā* Fluss (Вижай; Kusnetzow 747; Fedorow 296), mit welchem Namen sowohl

ein Nebenfluss der Ssygwa (IV : 439, Nr. 1), als auch drei Nebenflüsse der Ssosswa (IV : 437, Nr. 22 u. 51; 438, Nr. 65) bezeichnet werden. Einen der letzteren nennt man auch *Pupχėŋ jā*, d. h. «Fluss mit dem Götzen»; insgleichen gibt es einen Nebenfluss *Popi jā* in der mittleren Loswa-Gegend (IV : 430, Nr. 24), ein *Pupėt-jä* (plur.) im Stromgebiete des Pelym's (IV : 433, Nr. 15) und zwei *Pupi'-jā* in dem der Ssygwa (IV : 439, Nr. 4, 13). In einem der ostjakischen Heldenlieder Patkanow's ist von dem «heiligen Wasser der pfeilartig verzweigten *Sāp-χoi*» (*Lepiŋ Sāp-χoi jemiŋ jiŋk;* II : 26) die Rede, den Patkanow für einen älteren Namen des Irtysch deutet. Neben dem «nahrungs- und fischreichen Wässerchen des Pelym's steht die kleine, durch dahinfliegende Wolken, gehende Wolken berührte Burg» (II : 242) des Pelym-Gottes, sowie die gleiche Wohnung des *Tēk*-Gottes am Ufer «des nahrungs- und fischreichen Obs» (II : 25). In den *Zwischenraum zweier Flüsse* verzauberte der Himmelsvater den Götzen an der Ssygwa-Mündung (*kit jā kitti' tąwlėnė mānė Tąrėm-pī' ąjkä sātsawäsėm;* II : 256). Von den «für Frauen unberührbaren, für Männer unberührbaren *heiligen Seen*» (*nē rąuta' χum rąutal jelpiŋ tūr;* III : 324) sind uns folgende bekannt: «Der mit heiligem Wasser fliessende heilige See» (*jelpiŋ vit [illegible]umäŋ jelpiŋ tūr;* II : 1) des Ajäs-Gottes, der in der Gegend der Ssygwaquelle gelegene und zum heiligen Orte des *Jelpiŋ 'Nąr-ąjkä* gehörende *Jelpiŋ-tūr* (IV : 439, Nr. 1; Gondatti 20), in der unteren Gegend der Ssosswa zwei *Jelpiŋ tūr* (IV : 438, Nr. 8, 10; Gondatti 57), der *Ilpėŋ tō* (IV : 407) in der Tawdagegend und der in dem oben angeführten Heldenliede Patkanow's erwähnte «Vom Götzennebel umhüllte heilige See» (*Toŋχ-čiv pīdem jemėŋ-tōr;* II : 26).

In Übereinstimmung mit dem hier Angeführten verständigt uns Patkanov (I : 105), dass bei den Irtysch-Ostjaken zum Lieblingsaufenthalte der Götzen *Hügel, steile Landzungen, Gruppen von alten Bäumen, krüppelige und vielgipfelige Lärchen- und Cederbäume, tiefe Seen, grosse Steinblöcke* und dergleichen Gegenstände dienen. Solche von den Geistern bewohnte Plätze und deren Umgebung werden von den Irtysch-Ostjaken «heiliger, wunderbarer Ort» (*jemėŋ pesęŋ taga*) genannt und als solche auch verehrt. Die Russen bezeichnen diese Heiligenstätten mit dem Bei-

namen Шайтанъ: «Unzählige Bäche, Berge und Plätze» — so schreibt Pallas vom Lande der Wogulen (I. Buch, II. Band, S. 261) — «werden noch jetzt in diesem Teil von Sibirien *Schaitanka* oder *Schaitanskaja* zugenamt, weil die Wogulen daselbst ihre Abgötterei getrieben, und ihre Götzen von den russischen Einwohnern mit dem allgemeinen Namen *Schaitan* belegt werden» (s. dieselbe Bemerkung bei Georgi: Russl. S. 68). Grigorowskij erwähnt auch in seiner Abhandlung (21—23) über die Vasjuganer Ostjaken ein «Шайтанскій Мысъ» («vom Götzen bewohnte Landzunge»). Laut Hoffmann's Mitteilung (S. 28) bezeichnen die russisch sprechenden Syrjenen einen der heiligen Berge in den Quellengegenden der Loswa und Ssosswa mit dem Namen *Manskie Bulvani* (*«mańśi»*, d. h. «wogulische Götzen»).

IRODALOM. — LITTÉRATURE.

David Raphael Fuchs: *Die Lokativbestimmungen im Wotjakischen.* (A locativus-féle határozók a votjákban.) Sonderabdruck aus dem XXXVI. Band der «Nyelvtudományi Közlemények». Budapest, 1906. (Anzeige des Verfassers.)

Zur Bezeichnung des Lokativs dient in den finnisch ugrischen Sprachen das Suffix *-n*$_s$, *-n*$_{\check{s}}$. Dieses Suffix hat sich im Syrjänischen und Wotjakischen in zwei Richtungen fortentwickelt: einesteils versieht dasselbe in der Form *-i-n* (in welcher *-i-* natürlich ursprünglich zum Stammworte gehörte und nur später als zum Suffix gehörig aufgefasst wurde) die Funktion des Inessivs, andernteils wird dieses Suffix in der Form *-ä-n* (syrj. *-ö-n*) zur Bezeichnung des Instrumentals und Komitativs gebraucht. Die Zweiteilung des urspr. Lokativsuffixes lässt sich auf folgende Weise erklären. Wie Budenz in den «Ugrischen Sprachstudien» (II. 44.) nachgewiesen hat, erscheint der ursprüngliche stammauslautende Vokal im Syrj. und Wotjak. vor einem unmittelbar folgenden (vorhandenen oder nachweisbaren) Nasal-Laut *(m, n)* in vielen Fällen in der Form *ö* (wotj. *ä*), während *-i-* gewöhnlich in jenen Fällen erscheint, wenn kein *m, n* unmittelbar folgte. Zu den daselbst erwähnten Beweisgründen können wir noch hinzufügen, dass in der Form des Adessivsuffixes: syrj. *-lön, -län, -len*, wotj. *-län, -len* (∼ finn. *-lla, -llä* < *-lna, -lnä*), in welcher also auf das «Gegend, Seite, Richtung» bedeutende *-l (-la)* (syrj. *börla*, wotj. *berla*

[*-pal*] Hinterseite, *görala* Berggegend, Bergseite, *ulîsla* Unterraum, untere Seite, wotj. *ulla* untere) unmittelbar das Lokativsuffix *-n* folgt, der Vokal *ö*, *ä*, *e* beständig ist. Dieser Umstand und gewisse andere, die Funktion dieses Suffixes betreffende Gründe berechtigen uns nun, nach Budenz in dem Suffixe *-î-n* des Syrj. und Wotj. zwischen dem stammauslautenden Vokal *-î-* und dem eigentlichen Suffix *-n* Schwund eines (die Grundbedeutung des Suffixes modifizierenden) nichtnasalen Konsonanten annehmen zu dürfen. Dieser Konsonant kann nach Zeugenschaft der verwandten Sprachen und des syrj.-wotj. Elativs (*mortîś*, wotj. *murtîś* < **mortîšt*, **murtîšt*) kein anderer, als *ś* gewesen sein. Dieses *ś* specialisierte die nur im allgemeinen den Lokativ bezeichnende Bedeutung des Suffixes, und so nahm das Suffix *-î-n*, das also auf urspr. *-î-śn* zurückgeht und dem finnischen *-ssa*, *-ssä* genau entspricht, die Funktion des Inessivs an.

Das fi.-ugr. $-n_{\delta}$, $-n_{\ddot{e}}$ ist jedoch nicht nur in dem jetzt besprochenen Inessivsuffix vorhanden; seine eigentliche Fortsetzung findet das fi.-ugr. Lokativsuffix in dem Suffix *-ä-n* (welches in vielen tieflautigen Wörtern und nach dem Pluralzeichen *-jos* die Form *-î-n* aufweist, und so der Form nach mit dem Inessivsuffix zusammenfällt), das die Funktion des Instrumentals und Komitativs versieht. Doch wie müssen wir es uns erklären, dass das Lokativsuffix zur Bezeichnung des Instrumentals dient? Es ist eine, in mehreren finnischugrischen Sprachen beobachtete Erscheinung, dass Suffixe mit ursprünglich ortsbestimmender Funktion instrumentale Bedeutung annehmen. So dient im Mordwinischen das Inessivsuffix gleichzeitig als Instrumentalsuffix; das finnische Instrumentalsuffix *-n* ist eigentlich mit dem Lokativsuffix identisch. Ebenso können die ungarischen Suffixe *-ben* (in, auf die Frage wo?) und *-n* (auf) auch Instrumentale bezeichnen. S. Simonyi, Die Bestimmungen des ungarischen Satzes I. 100, 179. Vgl. auch im Wogulischen mit dem Lokativsuffix *-n (-nė)*: *täunän voąnė ńėrėmtąus* er entführte ihn mit Gewalt. Munkácsi, Sammlung wogulischer Volkspoesie II. 222. | *kāt-tinnė joutēm*, *tinnė joutēm* ich kaufe um bares Geld, ich kaufe um ein Eichhörnchenfell; *äkw'-ťė tinnė joutäln!* за ту-же цѣну купи! Munkácsi, Die wog. Dialekte 106. Ebenso kann im Wotjakischen das Inessivsuffix *-î-n* auch zur Bezeichnung des Instrumentals dienen, z. B. *jîrzä mešokîn gurtaz nuäm* seinen Kopf trug er in einem Sacke nach Hause. M.*) 109. | *mîškam*

*) M. = Munkácsi, Votják népköltészeti hagyományok. Wichm. = Wichmann, Wotjakische Sprachproben. SUS. Aik. XI. XIX.

vînmɛ mutṣ̂koien nulli meinen jüngeren Bruder habe ich oft auf dem Rücken im Ranzen getragen. WICHM. I. 114. — Der Gang des Funktionwandels (Lokativ > Instrumental) ist sehr leicht erklärlich. In den folgenden Sätzen z. B. stehen die Instrumentalbestimmungen den Ortsbestimmungen so nahe, dass sie leicht als solche angesehen werden können: *čečizä sarbääṅ biń-gozî-kuźa muzä leẑäm* seinen Honig liess er in einem Gefäss an einem Stricke hinab. M. 134. | *puden liktiṣa, vå u̯en bertiśkom* zu Fuss kamen wir, zu Pferde kehren wir zurück. WICHM. I. 50. Vgl. *val-vêlẽn* zu Pferde (eigtl. auf dem Pferde). M. 171. — Die Anwendung des Suffixes *-ä-n* zur Bezeichnung des Komitativs erklärt sich aus der ursprünglichen räumlichen Bedeutung. Jene Art der Ortsbestimmung, welche das Suffix *-ä-n* bezeichnete, drückte einen gewissen, zwischen zwei Gegenständen bestehenden Zusammenhang aus. Zwei Gegenstände sind im Raume auf einander, neben einander: die zwei Gegenstände sind beisammen, sind mit einander. (Vgl. wotj. *og-ińän* [an einem Orte >] beisammen; ebenso *og-aẑin* beisammen, an einem Orte).

Diese eben besprochenen drei Suffixe: *-i̊-n, -ä-n* und *-län* werden in dieser Arbeit ausführlich behandelt; die Arbeit gibt eine womöglichst vollständige Zusammenstellung der verschiedenen Funktionen dieser Suffixe im Satze und sucht dieselben aus der ursprünglichen Bedeutung herzuleiten. Der überwiegend grösste Teil der angeführten Beispiele ist den neueren Sammlungen wotjakischer Volkspoesie von MUNKÁCSI und WICHMANN entnommen, obwohl natürlich auch andere Texte benützt worden sind. An wichtigeren Stellen werden auch die ähnlichen Konstruktionen anderer finnisch ugrischer Sprachen herbeigezogen. Die behandelten Suffixe werden zuerst an Adverbien, dann als Kasusendungen von Substantiven, schliesslich als Suffixe von Postpositionen betrachtet. D. R. FUCHS.

KISEBB KÖZLÉSEK. — MÉLANGES.

Sakisches.

Zu HÜSING's trefflichem Artikel in K. Sz. 1903, IV. 1, S. 40 f. ist noch verschiedenes nachzutragen, und es sei an dieser Stelle auf frühere und spätere Arbeiten aufmerksam gemacht, damit auch andere, welche Interesse für die Saken haben, sich eingehender damit beschäftigen können.

Wohl die älteste Arbeit über sakische Namen ist in MÜLLENHOFF's Deutsches Altertum, Band III. Dort behandelt er die Lautgesetze und deutet *-rt-* aus *-tr-*, z. B. *Ξαρθα-νος*, *-ξαρτος* zu *-ẖšatra* «Reich, Herrschaft»; u. s. w. Nicht viel später erschien dann Ws. MILLER's «Die epigraphischen Spuren des Iraniertums im Süden Russlands» im Journal des russ. Ministeriums für Volksaufklärung, St.-Petersburg; 1886, S. 232—283; dort waren Namen wie *Ἀλε-ξαρθος* (neben dem sich *Ἀλε-ξανδρ-ος* eigentümlich ausmacht, etwa *Ἀλε-ξαρδ-ρ-ος*? jedenfalls ist eine Zerlegung des Namens in *ἀλεξ ανδρ-* [«Mann»] unmöglich; *ἀλε-* ist sakischer [auch indogermanischer] Namensbestandteil und *-ξανδρ-* irgendwie eine Verdrehung aus *-ξαρτ*), *Ῥαδαμο-φουρτος* (zu fratama «erster», furt = *putra «Sohn»), *Σόρχαχος* (zu suẖra «rot», apers. suchra) u. a. erklärt. Überhaupt ist es zu bedauern, dass dieser Artikel so vergraben und daher in Iranistenkreisen fast gar nicht bekannt ist; nur einigen wurde das Gesetz, dass *-tr-* zu *-rt-* und *-ẖr-* zu *-rẖ-* im Sakischen geworden ist, bekannt und zwar aus der Anzeige des MILLER'schen Artikels durch HANUSZ in der Wiener Ztschft. f. d. Kunde d. Morgenlandes, S. 156—157. — Nach dem Erscheinen seines Artikels in K. Sz. IV. 1, 19B brachte HÜSING dann noch in der Orientalistischen Literatur-Zeitung (Verlag v. W. Peiser, Berlin S., Brandenburgstr. 11) 1905, Heft III. (Zarathuschtra) eine sakische Namenserklärung, die von grösster Bedeutung ist, weil sich dadurch sehr viel verbessern lässt und mehrere Namensformen in Übereinstimmung gebracht werden können. Auch fällt wieder neues Licht auf handschriftlich überlieferte Texte, über deren Schicksale bei der Weiterüberlieferung man also jetzt sich klar wird (Awesta und altes Testament). Da diese Texte ursprünglich nur in Konsonantenschrift geschrieben waren, so mussten, wie später die Namen und die Sprache der Namen ausstarben und unverständ-

lich wurden, Verdrehungen und Verschreibungen vorkommen. So sind z. B. fast alle orientalischen Namen der Bibel falsch vokalisiert, mitunter auch noch mit falschen (weil zu ähnlichen) Konsonantenzeichen geschrieben, so z. B. *Sanherib* (assyr. Sin-achi-irba), Ṣargon (ass. Scharrukinu), Tiglatpilesar (ass. Tukulti-pal-e-scharra), Assarhaddon (ass. Assur-achi-id[d]in), Merodachbaladan (ass. Marduk-pal-id[d]in), Nebukadnezar (Nabukudrossor), Belsazar (Bel-schar-ussur), Salmanasser (Schulman-aschar-idu), Ophir (Apir, d. h. «Persien, Hapirti-land [Elam]», wo die *Ἀπιρταιοι* [falsch *Ἀρταῖοι* bei den Griechen], die *Κηφηνες* [Kapi-na] oder *Αἰθι-οπες* [altpers. Ḥvadschija-pa] wohnten), Ahasveros (pers. Ḥschjārscha, *Ξερξης*, wobei in *Hschjrsch- -j-* mit *-v-* verwechselt wurde, daraus *Hschvrsch-*) u. s. w.*)

In ähnlicher Weise ist das Awesta in Eigennamen und anderen Worten (Phrasen u. s. w.) verdreht worden. Die wichtigste Entdeckung ist nun Hüsing's Erklärung des Namens *Zo(h)ra-vastra* (*Ζωρο-αστρης*) als Zohra-vastra «Opfer-Stauden habend». *Zohra-* ist jüngere medische Form von *zotra*, wie *ḫschar* von *ḫschatra* in *Κυαξαρης* (Ḫva-ḫschāra «Selbstherrscher»), vgl. *Ἀρτο-ξαρης*, während aber *Ἀρταξερξης* falsch ist und es *Ἀρταξεσσης* heissen muss, wie die elamische Form Irta-kschaschscha, babilon. Artakschassu, ägypt. ɜrt-ḫschssch und: ɜrt-ḫschschs, a. pers. Artaḫschāsa, griech. *Ἀρταξεσσης* u. a. ausweisen. Vgl. Kretschmer, Kuhns Zeitschrift, Band 37, S. 140 f. Xerxes und Artaxesses, worin er Hüsing's (in Dissertation «Die iranisch. Eigennamen in den Achamænideninschriften, 1897, S. 20) geäusserte Ansicht über das Vorkommen der Form *Ἀρταξεσσης* auf einer Inschrift von Halikarnass verbessert und sagt, *Ἀρταξεσσης* käme nur in der gefälschten Urkunde von Tralles vor, doch sei die Form *Ἀρταξεσσης* als echt und gut anzusehen und Lehrmittel der deutschen Schule, Breslau [Verlag von Priebatsch], VI. Jahrgang, II. Heft, S. 17. Wie persisch *-tr-* zu *-s-* wurde, zeigen auch noch Čisa-farna: *Τισσαφερνης*, neupers. pus-, *Ὠμισης* (vahu-misa «das Gute liebend») und *Παρ-μισης* (paru-misa «vieles liebend»); vgl. Hüsing; K. Z. 36, S. 557 f., K. Z. 38, S. f. Überhaupt ist Hüsing mit all seinen Auf-

*) Bezüglich der Verschreibung in anderen Worten im Texte des alten Testaments vergl. H. Winckler's Altoriental. Forschungen, I., II., III., Keilinschriften und altes Testament, III. Auflage 1904, Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients, 1904 und 1906 (zweite Auflage), einzelne Nummern der Orient. Liter. Zeitung u. s. w.

stellungen von Mitra, misa, milta, mihr- (in: Die iranisch. Eigennamen, K. Z. 36; 38) Foy gegenüber im Rechte, der sich vergebens (K. Z. 37, S. 4—89 ff.) noch gegen die vier Mundarten sträubt. Wie ḫschār von ḫschatra kommt in Ḫva-ḫschāra (*Κυαξαρης*), so *mi(h)r-* von *mitra* in Baga-miri, *čihr-* von *čitra* in *Φαρσιρ-ις*, puhr (lat. puer!) in *Ζω-πυρ-ος* von *putra* u. s. w. Wie aus *mitra:* sakisch *milta-* in *Μιλ-τι-αδης* (vgl. noch *Ροι-μελτα-χης* mit *Ρεο-μιθρης*, woraus ein frāwa- *milta-ka* zu folgen scheint, *Ρεο-μιλτα-χης* statt *Ροι-μελταχης*), aus ḫschatra: *ḫscharta*, aus *čitra: čilta* (*Σιλτα-κης*), aus *putra: furt* wurde, so muss aus *zotra* auch *zorta* geworden sein, und dieses ist belegt in *Ζωρθινης* und *Ζωρθινος*, zwei Saken aus Olbia u. Tanais, deren Namen Ws. Miller aber falsch aus zor- (= zura a. pers.) und -čina «Unrecht heischend» erklärt (wie Aspa-čina *Ἀσπαθινης*); *Ζωρθ-ινης* ist gebildet wie *Μιθρι-νης*, *Σισι-νης*, Bagina (in assyr. Keilinschriften Name eines Iraniers), *Ασι-νης* (a. pers. Asina zu *Ἀσια-δατης*. Vgl. Hüsing, Die iran. Eigennamen, S. 14 f.), *Ῥαθι-νης* u. s. w. und enthält *zorta* «Opfer». Demgemäss ist *Zarathuschtra* in *Zorta-vastra* zu verbessern, und somit fallen Erklärungen des Namens, wie sie Justi im Archiv für Religionswissenschaft bot, oder Bartholomae's Deutung im Alt iranischen Wörterbuche 1905 als «alte Kamele habend» (!) (zarant-ustra) oder die Lindner's (bei Hommel, Grundriss der Geogr. u. Geschichte des alt. Orients, 1904, S. 206) als «zvarat-ustra» niederknieende, folgsame Kamele habend», endlich weg.

Dem zorta (zotra) entspricht auch parta (für altmed. patra «Wache, Hut») in *Προτο-θυης* (Herodot I. Buch), dem Namen eines Skutscha, der nach Winckler Parta-tua (in den Keilinschriften) heisst. Dhatra «Gesetz» wird im Sakischen zu dalta, und Dalta ist Name eines Fürsten von Ellipi, des Sohnes des Ischpabara (Aspabara). Orodaltis (Aura-dalta «Ahuras Gesetz habend») heisst auch ein König von Bithynien, wo die Skutscha ebenfalls sassen.

Sonderbar ist es, dass Hüsing die Überschrift «Zarathuschtra» wählte und nicht «Nicht mehr Zarathuschtra, sondern Zorta-vastra»! Schon die Überschrift hätte andeuten können, worum es sich handelt. Hüsing's Erklärung des Zrt-vstra (als Zorta-vastra, und nicht mehr Zarathustra!) ist gradezu von hervorragender Bedeutung; bezüglich der trefflichen Ausführung der Begründung dieser Erklärung sei nochmals auf den Artikel verwiesen. Wer also diese genannten Arbeiten durchprüft und Marquart's treffliche Untersuchungen zur

Geschichte von Eran (1905) (unter «Skythen»), wird mit gründlicher Vorkenntnis der wichtigsten Tatsachen an die sakische Sprache herangehen. Noch einige kleinere Bemerkungen seien erlaubt.

«*Saka*» wurden die *Skutscha* (*Σκυθαι*, deren Namen im alten Testament statt *A-skutscha* in *A-schkenaz* verdreht worden ist (vgl. [Zimmern- Winckler's] Keilinschriften u. altes Testament, III. Aufl. S. 101) von den Persern genannt; daher muss der Name aus dem Persischen erklärbar sein; nun wird aber aus *sp* im Persischen *s*, wie spaka «Hund» (medisch) neben n. pers. sag, med. vispa neben visa (vgl. Hüsing, die iranisch. Eigennamen, S. 25 f.) u. s. w. beweisen. Auch Marquart arbeitet trefflich mit diesem Lautgesetze (*Σανδα-* persisch, statt Spenta-, u. s. w.), welches neueren Gelehrten (Foy, Jackson, Gray) noch unbekannt ist. Daher wird Saka «Hunde» heissen und ein Spottname sein; dass das richtig ist, beweist der Name der *Psaccae*, *Psacceni* in gleicher Gegend (Marquart, Unt. z. Gesch. v. E. 1905). Psaccæ ist aus *fsaka* (osetisch-skythisch, statt medisch: spaka) entstanden und die einheimische Form des Namens *Saka*. Trefflich ist auch Marquart's (U. z. G. v. E. 1905) Erklärung von skythisch *Ἐξαμ-παιος* als *Ἐψαμ-παιος*, d. h. äfsand-pahju «heilige Wege», wodurch endlich Deutungen wie ahsata-pahju «unverletzte (d. h. heilige!) Wege» u. s. w. wegfallen. Osetisch (= Skythisch) wird spanta: äfsand, spada: äfsad u. s. w. Noch einmal wiederholt (als kleiner Auszug) ist Ws. Miller's Artikel im Anhang zum I. Bande des Grundrisses der iranischen Philologie, 1903 «Die Sprache der Osseten», S. 5—7. Ein Durcharbeiten aller dieser genannten Artikel und Abhandlungen ist also empfehlenswert, und deshalb hielt ich es für gut, weil ich das Material übersehe, es auch anderen bekannt zu machen.

Arthur Hoffmann-Kutschke.

Rhythmus und Melodie der türkischen Volkslieder.

In früherer Zeit konnten wir nur entweder die Texte der türkischen Volkslieder (z. B. die grosse Sammlung von I. Kunoss) oder jene nicht echt türkische, vielfach unreine und vermischte Musik, die man den Fremden in Konstantinopel produzirt. Nur in neuester Zeit haben wir auch solche Sammler und Sammlungen, welche Text und Musik collektiv zeigen und inmitten der reinen türkischen Landbevölkerung gesammelt und notirt worden sind. Vor mir habe ich das tür-

kische Liederheft von Felix von Luschan vor einigen Jahren gesammelt in Nordsyrien in der Gegend von Sendschirli; die andere Sammlung stammt von einem bekannten russischen Forscher, Or. Miller (Tureckija narodnija pesni. Moszkva 1903), gesammelt an der kleinasiatischen Küste des Schwarzen Meeres. Bei beiden Forschern waren die Sänger und Gewährsmänner in den meisten Fällen musikalisch begabte Armenier, sehr bewandert in allen türkischen Volksliedern und diese in ureigenster Manier vortragend; einige Lieder sind auch von einem Türken (Ali aus Marrasch) vorgesungen worden.

Gleich bei der ersten Durchsicht der Lieder kommt es auffallend vor, dass die Töne der Melodie und deren Rhythmus sich ganz und gar nicht nach den Versen richtet, besonders nicht nach der Zahl der Wortsilben. Von jener gebieterischen Congruenz der Zahl der musikalischen Töne und der Wortsilben, wie sie z. B. die magyarischen Volkslieder besitzen, haben die türkischen Volkslieder nur sehr wenig; sie singen auf eine einzige Wortsilbe am häufigsten zwei, aber oft eine ganze Reihe von Tönen. Wahrscheinlich stammt diese willkürliche Gesangsmanier von der arabisch-persischen Musik und ist auf die rein turanischen Rhythmen der Türken nach und nach übergangen.

Was die Melodie der Lieder anbelangt, so kommen darin eine ganze Menge von verschiedenen Tonleitern vor; die wenigsten können als ein gewöhnlicher Dur oder Moll aufgefasst werden, sondern manchmal haben sie Vieles gemeinsam mit den antiken Tonreihen (auch mit den kirchlichen Tonleitern), wieder andere mit jenen osteuropäischen und asiatischen Tonleitern, die unter dem Namen der s. g. «ungarischen «Skala» bekannt ist; aber alle diese erwähnten Tonreihen finden wir in den türkischen Volksliedern selten rein, sondern sie gehen die mannigfachsten Verbindungen mit einander ein. Von Luschan, der seine Aufnahmen durch einen Phonograph machen liess, hat die musikalische Untersuchung seiner Sammlung den Herren O. Abraham und J. Hornbostel anvertraut, die darüber in zwei recht gründlichen Abhandlungen berichten, die auch beigeschlossen sind; besonders werthvoll sind die Abhandlungen durch die Rathschläge in Bezug auf das Sammeln und Aufnehmen für Phonographen.

Ein wenig befremdend für unsere moderne musikalische Auffassung ist in den meisten Liedern die Eigenthümlichkeit, dass sie nicht auf der Tonika endigen, sondern bald auf der Quinte, auf der Terz oder Secunde; bei den uralten ungarischen Liedern, auch im

europäischen Mittelalter kommt das häufig vor. In den türkischen Volksliedern sind die am häufigsten vorkommenden Töne, s. g. Repercussionstöne oft jene, welche für die «ungarische Skala» besonders bezeichnend sind, z. B. die kleine Terz mit der grossen Quarte u. s. w

Reich und mannigfaltig entwickelt sind in den türkischen Volksliedern die wiederkehrenden Zeilen oder Strophen, d. h. der *Refrain* (Barma) sowohl im Texte, als auch in der Melodie. Manchmal ist es nur ein Laut, ein Aufjauchzen, ein Schnalzen mit der Zunge; manchmal aber eine ganze Zeile, die regelmässig wiederkehrt; am häufigsten aber eine ganze Strophe, die ganz abweichend ist von den eigentlichen vorhergehenden Grundstrophen des Liedes. Z. B. wenn das Lied in elfsilbigen Zeilen geht, besteht die «barma» aus achtsilbigen Zeilen und vice versa in der mannigfaltigsten Abwechslung. Z. B. in Nr. IX der Luschan'schen Sammlung ist das eigentliche Lied:

Seni seven merd olmaz
Jureγinde derd olmaz
Senin icun guzelym
Benden eji merd olmaz!

Refrain: Ben seni öptüm, ben seni sevdym
Aman, aman djivanym! ben sana jandym!

Interessant ist die Wahrnehmung, dass bei den Vierzeilern die dritte Zeile eine *nicht reimende* sg. *freie Zeile* ist, wie in den ungarischen, in den kasan-tatarischen, čuvaschischen, baschkirischen Volksliedern. Aus dieser Tatsache, sowie aus jener, dass in den dreizeiligen Liedern die dritte Zeile schon refrainartig ist, können wir schliessen, dass auch bei den turanischen Völkern die früheste, primäre Form des Liedes eine distichale, zweizeilige war und diesem gesellten sich nach und nach, als Refrains oder Angliederungen an die früheren Zeilen die dritte und vierte Zeile. Wie z. B. in Nr. XVIII der v. Luschan'schen Sammlung gibt es sogar einen hübschen Refrain in der Mitte:

Köi dan (i) gel, köi dan (i) gel
Ortassy dschamur jandan gel.

Auch ist es bemerkenswerth, dass in vielen Liedern — *im Rahmen des Grundrhythmus* — kleine Modifikationen. s. g. *bedingte eventuelle Töne* gibt, die nicht hervortreten, wenn der Text weniger Silben hat, aber wieder erscheinen, wenn in dem Texte mehr Silben

sind; eine turanische Eigenthümlichkeit, die wir auch im Finnischen, im Magyarischen etc. finden.

Viele von den Liedern — besonders die einfacher gearteten, die noch nicht ganz von der persisch-arabischen Gesangsmanier und Verzierungen durchwuchert worden sind — zeigen eine ausgesprochene rhythmische und melodische Verwandtschaft zu den russischen und rumänischen, mit einem Worte zu den südosteuropäischen Tanzliedern. Z. B. Nr. XIII A (Jar, Jar, Jar, Jar ge-ne jandim jar), Nr. XVIII der deutschen Sammlung, Nr. 9 und 19 der russischen Sammlung (im letzten sind auch sehr interessante Synkopen, wie im Ungarischen und Russischen). Mit einem Worte, man kann beobachten, dass bei den Völkern und deren Geistesprodukten trotz aller Unterschiede und Hindernisse doch immer ein *allmähliger Übergang* und fortwährende Wechselwirkung zu finden ist, ganz so wie in der Fauna, Flora und Rasse.

Wir Ungarn hatten eine Zeit (die Türkenherrschaft), in welcher unser Volkslied und unsere Musik stark von der türkischen beeinflusst worden ist. Der grosse ungarische Lyriker Valentin Balassa († 1594) sang viele seiner Lieder auf türkische Melodien, wie das aus einzelnen Überschriften seiner Gedichte hervorgeht. «Az török: Gürekmez devajszeuz ur nótájára», «Öklemezkind török nótára», «Az török Be szejrane giderüken, az nótája is az» (Nóta = aus dem Lateinischen, bedeutet im Ungarischen Lied, Arie, hie und da auch Versform oder Rhythmus). In den széklerischen altungarischen Balladen kommt häufig die schöne, sich in den ungarischen Gefangenen verliebende Sultantochter vor: «török császár lánya, gyenge violája».

Alle diese Fragen haben wir aus Raummangel nur gestreift; doch das Wenige zeigt auch zur Genüge, wie viele Beziehungen die vergleichende Musik- und Liederforschung noch klarzulegen hat; schon jetzt gewährt sie uns interessante Ergebnisse und noch werthvollere weite Ausblicke auf bisher dunkle Gebiete.

B. Fabó.

III. Abkürzungen: *NW.* = Nordwogulisch, *SW.* = Südwogulisch, *LW.* = Loswa-wog., *OLW.* = Ober-Loswa-wog., *MLW.* = Mittel-Loswa-wog., *ULW.* = Unter-Loswa-wog., *KW.* = Konda-wog., *PW.* = Pelym-wog., *TW.* = Tawda-wog., *NO.* = Nordostjakisch, *IO.* = Irtysch-ostjak., *KO.* = Konda-ostj., *SO.* = Surgut-ostj.

Inhalt der Jahrgänge I—VI. der Keleti Szemle (Revue Orientale).

I. Jahrgang (1900). Inhalt: *Bacher, W.:* Osttürkisches aus einem Hebräisch-Persischen Wörterbuche. — *Basset, R.:* Contribution a l'historie du sottisier de Nasreddin hodja. — *Bonelli, L.:* Locuzioni proverbiali del turco volgare. — *Foy, K.:* Das Aidinisch-Türkische. — *Hirt, Fr.:* Attila családfája (Stammbaum des Hunnenkönigs Attila). — *Huart, Cl.:* Notes d'épigraphie turque. — *Jakob, G.:* Zur Geschichte des Schattenspieles. — *Jakob G.:* Quellen und Parallelen zu einigen Stoffen der türkischen Volkslitteratur. — *Katanoff, N. Th.:* Über die Bestattungsgebräuche bei den Türkstämmen Central- und Ostasiens. — *Krausz, S.:* Zur Geschichte der Chasaren. — *Munkácsi, B.:* Kaukasischer Einfluss in den finnisch-magyarischen Sprachen. — *Munkácsi, B.:* Árja hatás a finn-magyar nyelvek számneveiben (Arische Elemente in den Zahlwörtern der finnisch-magyarischen Sprachen). — *Nagy, G.:* Magyar ethnologiai kérdések (Probleme der ungarischen Ethnologie). — *Patkanoff, S.:* Über das Volk der Sabiren. — *Vámbéry, H.:* Der Wortschatz des Alt-Osmanischen. — *Winkler, H.:* Die ural-altaischen Sprachen. — Törekvéseink. Notre programme. — **Litteratur:** *Horn, P.:* Zu Hodża Nasreddin's Schwänken. — *Katanoff, N. Th.* Kleinere ethnographische Mittheilungen. — *Katona, L.:* Achtzig Märchen der Ljutziner Esten. — *K—s:* Beiträge zur Karagöz-Literatur. — *Máder B.:* Bonelli: Elementi di grammatica turca osmanli. — *M. B.:* Zichy Jenő gr. új könyve. — Смирновъ И.: Урало-алтайскій міръ. — **Orientalisches Schulwesen.** *Hartmann, M.:* Das Seminar für Orientalische Sprachen an der kön. Fridrich Wilhelms-Universität zu Berlin. — *B. Ph.:* Die Orientalische Handelsakademie in Budapest. — **Kleinere Mitteilungen:** *Hartmann M.:* Zur türkischen Dialektkunde. — *Jacob, G.:* Anfrage. — *Katona, L.:* Die Legende von Barlaam und Josaphat. — *Kúnos, I.:* Török szómagyarázatok (Türkische Etymologien). — *Munkácsi B.:* Arische Sprachdenkmäler in türkischen Lehnwörtern. — *Munkácsi, B.:* Todesdæmon *Aina* der Altaier = Todesdæmon *Xiń* der Wogulen. — *Munkácsi B.:* «Baum» als Benennung des Sarges. — *Munkácsi, B.:* Der Kaukasus und Ural als «Gürtel der Erde». — **Beilage:** *Kúnos, I.:* Sejχ Sulejman Efendi's Čagataj-Osmanisches Wörterbuch (1—3. Bogen).

II. Jahrgang (1901). Inhalt: *Almásy Gy.:* Kara-kirgiz nyelvészeti jegyzetek (Linguistische Bemerkungen zum Kara-Kirgisischen). — *Asbóth, O.:* Ungarisch *csésze* «Schale zum Trinken». — *Basset, R.:* L'origine orientale de Shylock. — *Halévy, J.:* L'étroite parenté des noms de nombre turco-ougriens. — *Hirt, F.:* Hunnenforschungen. — *Hüsing, G.:* Die Urbevölkerung Irans. — *Katona, L.:* Zum Märchen von der Tiersprache. — *Katona, L.:* Die Literatur der magyarischen Volksmärchen. — *Kúnos, I.:* Spuren der Türkenherrschaft im ungarischen Wortschatze. — *Kuun Géza dr. Gr.:* Gurdézi a törökökről (Gurdézi über die Türken). — *Laufer, B.:* Zum Märchen von der Tiersprache. — *Laufer, B.:* Zur Entstehung des Genitivs der altaischen Sprachen. — *Littmann, E.:* Ein türkisches Märchen aus Nordsyrien. — *Munkácsi, B.:* Kaukasischer Einfluss in den finnisch-magyarischen Sprachen. — *Munkácsi, B.:* Hunnische Sprachdenkmäler in Ungarischen. — *Paasonen, H.:* Beiträge zur Kenntniss der Religion und des Cultus der Tscheremissen. — *Thomsen, W.:* Sur le système des consonnes dans la langue ouigoure. — *Vámbéry, H.:* Der orientalische Ursprung von Shylock. — **Litteratur:** *Bínóczi, J.:* Adalékok a magyar nyelv és irodalom történetéhez. Irta: Szily Kálmán (Wörterbuch der ungarischen Neologismen v. Koloman Szily). — *Gombocz, Z.:* Julius Krohn: Kantelettaren tutkimuksia. — *Mseriantz, L.:* V. Gordlevskij: Übersicht der türkischen Märchen nach Kúnos's Sammlung. — *Munkácsi B.:* Извѣстія Общества Археологіи, Исторіи и Этнографіи при имп. Казанскомъ университетѣ. — *Munkácsi, B.:* Finnisch-ugrische Forschungen. — *Vikár, B.:* O. Kallas: Die Wiederholungslieder der estnischen Volkspoesie. — **Orientalisches Schulwesen:** *Bonelli, L.:* R. Instituto Orientale di Napoli. — *Huart, Cl.:* L'École Spéciale des Langues Orientales Vivantes de Paris. — *Kühnert, F.:* Die k. u. k. Consular-Akademie. — *Nerinex, A.:* L'École des Sciences Commerciales et Consulaires à l'Université de Louvain. — **Kleinere Mitteilungen:** *Gleye, A.:* Ugro-finnischer Einfluss im Armenischen. — *Hirth, F.:* Das Schattenspiel der Chinesen. — *Hirth, F.:* Zu den hunnisch-chinesischen Beziehungen. — *Jacob, G.:* Drei arabische Schattenspiele aus dem XIII. Jahrhundert. — *Kúnos, I.:* A mahaban feliratok megfejtése (Die Entzifferung der Mahaban-Inschriften). — *Kúnos, I.:* Török népetymologia (Türkische Volksetymologie). — *Munkácsi, B.:* Zu den Sagen über den Kaukasus und Ural. — *Munkácsi B.:* Zur Benennug des «Quecksilbers». — *Munkácsi, B.:* «Hajnal hasad» (Der ungar. Ausdruck: «Die Morgenröte spaltet sich»). — **Beilage:** *Kúnos, I.:* Sejχ Sulejman Efendi's Čagataj-Osmanisches Wörterbuch.

III. Jahrgang (1902). Inhalt: *Almásy, G.:* Centralasien die Urheimath der Turkvölker. — *Bacher W.:* Türkische Lehnwörter und unbekannte Vokabeln im persischen Dialekte der Juden Buchara's. — *Balkanoglu:* Dialecte turc de Kilis. — *Bang, W.:* Über die Mandschu-Version der viersprachigen Inschrift in der Moschee zu Peking. — *Bonelli, L.:* Voci del dialetto turco di Trebisonda. — *Gennep, A.:* Origine et fortune du nom de peuple «Ostiak». — *Hartmann, M.:* Zur metrischen Form des Kudatku Bilik. — *Katanoff, N.:* Türkische Sagen über Besitznahme von Ländern nach Art der Dido. — *Kuun G. dr. Gr.:* Gurdézi a törökökről (Gurdézi über die Türken). — *Kühnert, F.:* Bestehen Beziehungen zwischen chinesischer und ungarischer Musik? — *Munkácsi, B.:* Komanischer Ursprung der Moldauer Tschango. — *Munkácsi, B.:* Ältere Berichte über das Heidenthum der Wogulen und Ostjaken. — *Paasonen, H.:* Zur tatarischen Dialektenkunde. — *Shiratori, K.:* Über den Wu-sun Stamm in Centralasien. — **Litteratur:** *Bang, W.:* Dr. J. Marquart: Ēranšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. — *Bang, W.:* Mittheilungen des Seminars für oriental. Sprachen an der kön. Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrg. IV. Erste Abth.: Ostasiatische Studien. — *P. R.:* Die histor. Quellen der ungarischen Landeinnahme. — *Szilasi, M.:* N. Th. Katanoff: Отчетъ о поѣздкѣ въ У фимскую губернію. — *Vámbéry, A.:* Vom Reisewerke Ewlia Tschelebi's. — **Orientalisches**

Schulwesen: *Grünert, M.:* Die praktischen orientalischen Sprachkurse in Prag. — **Kleinere Mitteilungen:** *Bálint, G.:* A hunnkérdés (Die Hunnenfrage). — *Huart, Cl.:* Quelques observations sur le judéo-persan de Bokhara. — *Kúnos, I.:* Türkisch *andïz.* — *Paasonen, H.:* Ungarisch-türkische Etymologien. — **Beilage:** *Kúnos, I.:* Şeyḫ Sulejman Efendi's Catagaj-Osmanisches Wörterbuch (8—13. Bogen). — *Bang, W.:* Facsimile der Mandschu-Version der viersprachigen Inschrift in der Moschee zu Peking.

IV. Jahrgang (1903). Inhalt: *Bouvat, L.:* Les emprunts arabes et persans en turc osmanli — *Danon, A.:* Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol. — *Hüsing, G.:* Sakisches. — *Kuun G. dr. Gr.:* Gurdëzi a törökökről (Gurdëzi über die Türken). — *Munkácsi, B.:* Ältere Berichte über das Heidenthum der Wogulen und Ostjaken. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens. — *Pröhle, V.:* Baskir nyelvtanulmányok (Baschkirische Sprachstudien). — *Shiratori, K.:* Über die altkoreanischen Königstitel. — *Sismanov, I.:* L'étymologie du nom «Bulgare». — *Thury, J.:* A kazar *iša* méltóságnévről (Von dem chasarischen Rangtitel *iša*). — **Litteratur:** *Bang, W.:* Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen von G. I. Ramstedt. — *Grönbech, V.:* Forstudier til tyrkisk lydhistorie (Selbstanzeige). — *Munkácsi, B.:* Über die Sprache der Hiung-nu Stämme von dr. K. Shiratori. — * * * Die estnische Litteratur von 1855—1900. **Orientalisches Schulwesen:** *Harder, E.:* Die Spezialklassen des Lazarew'schen Instituts in Moskau. — **Kleinere Mitteilungen:** *Balkanoglu:* Dialect de Behesni. — *Kúnos, I.:* Ikerszókkal összetett igék az oszmanliban (Mit geminirten Zusammensetzungen verbundene Zeitwörter im Osmanischen). — *Munkácsi, B.:* Ung. *szirony.* — *Munkácsi, B.:* Ung. *dió* «Nuss». — *Munkácsi, B.:* Verschiedenheit in den arischen Lehnwörtern der finnisch-magyarischen Sprachen.

V. Jahrgang. (1904). Inhalt: *Balhassanoglu:* Dialecte turc d'Erzerum — *Danon, A.:* Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol (II). — *Hartmann, M.:* Ein türkischer Text aus Kašgar (I—III). — *Houtsma, M. Th.:* La dynastie des Benu Menguček. — *Jacob, G.:* Traditionen über Bekri Mustafa Aga. — *Kunos, I.:* A dunai tatárok nyelvéről. (Über die Sprache der Donautataren). — *Kuun, G. Gr.:* Gardëzi a törökökről. (Gardëzī über die Türken. Sachregister). — *Munkácsi, B.:* Ältere Berichte über das Heidenthum der Wogulen und Ostjaken (IV—V). — *Munkácsi B.:* Alanische Sprachdenkmäler im ungarischen Wortschatze. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens (III—IV). — *Pröhle, V.:* Baskir nyelvtanulmányok (II). Szójegyzék (Baschkirische Sprachstudien. II. Glossar.) — *Sismanov, I.:* L'étymologie du nom «Bulgare» (IV). — *Thury J.:* Az «Abuška Lugati» czímű csagataj szótár (Das čagataische Wörterbuch «Abuška Lugati»). — **Littérature:** *Munkácsi, B.:* H. Ө. Катановъ: Опытъ изслѣдованія урянхайскаго языка. — Dr. Fritz Hommel: Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients. — *Rubinyi, M.:* Joseph Balassa: Ungarische Lautlehre I. Ungarische Phonetik. **Revue des écoles orientales:** A bejruti keleti tanfolyam (Die orientalische Fakultät in Beirut). — **Kleinere Mitteilungen:** *Kuun, G.:* dr. Gr. A «Körtikin» toghuzghuz személynév (Der Name «Körtikin» bei den Toghuzghuzen). — *Marmorstein, A.:* Az ékiratok «Kumani» népéről (Vom Volke «Kumani» der Keilinschriften). — *Munkácsi, B.:* Anmerkung zu der Etymologie des ungar. Wortes *kígyó* «Schlange». — † Iwan Nikolajewitsch Smirnov (1856—1904.) — Über die «uralten armenischen Lehnwörter» im Türkischen. — Ungar. *teker-* «drehen, winden». — Ungar. *szapu* «Getreidemass». — *Paasonen, H.:* Ungar. *kígyó* «Schlange».

VI. Jahrgang (1905). 1. Heft. Inhalt: *Kúnos, I.:* Szóképzés az oszmán-török nyelvben. (Wortbildung im Osmanischen) — *Pröhle, W.:* Baschkirische Volkslieder. — *Hartmann, M.:* Ein türkischer Text aus Kašgar. (IV.) — *Munkácsi, B.:* Seelenglaube und Totenkult der Wogulen. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens. (V.) — **Litteratur:** *Fuchs, D. R.:* Graf Eugen Zichy: Dritte asiatische Forschungsreise des Grafen Eugen Zichy. — **Kleinere Mitteilungen:** *Munkácsi, B.:* † Graf Dr. Géza Kuun. — † Nikolaj Anderson. — *Dr. Rubinyi, M.:* † Móriz Szilasi. — *Munkácsi, B.:* «Hahn» als «Sänger» und «Schreier». — Ungar. *házas* verheiratet. — Čuwaš. *kil'* «Haus». — 2—3. Heft. Inhalt: *Munkácsi, B.:* Die Urheimat der Ungarn. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens. (VI.) — *Kúnos, I.:* Adalékok a jarkendi törökség ismeretéhez (Beiträge zum Dialekt der Türken im Jarkend.) — *Balhassanoglu:* Une inscription turque à Kütahja. — **Litteratur:** *Jacob, Georg:* Türkische Bibliothek 1—4. Bd. (Selbstanzeige.) — *Kégl, Alexander:* ʾa'labjeh. (Ein türkisches Lehrgedicht aus Persien.) — *Melioranskij. Platon:* Dr. Kúnos Ignácz. Janua linguæ ottomanicæ. Oszman-török nyelvkönyv. — **Kleinere Mitteilungen:** *Munkácsi. Bernhard:* Beiträge zu den alten arischen Lehnwörtern im Türkischen. — Ungar. *gyalázt-* «schmähen». — Ungar. *gyárt-* «machen». — Ungar. *özön* «Flut, Überschwemmung».

Preis der sechs Jahrgänge einzeln 8 M., zusammen 36 M.

AVIS. La «*Revue Orientale*» paraît trois fois par an en fascicules de huit feuilles (128 pages). Le *prix d'abonnement* à la Revue Orientale est fixé *à 8 couronnes (8 marks).* Les abonnements sont reçus par M. O. Harrassowitz (Leipzig, Querstrasse 14.)

Les auteurs et éditeurs d'ouvrages d'etnographie, de philologie etc. ayant trait à notre programme, sont priés de nous en faire parvenir un exemplaire pour notre revue littéraire et bibliographique. Aux rédacteurs et éditeurs de revues spéciales et autres publications périodiques nous sommes toujours prêts à remettre les fascicules de la Revue Orientale en échange de leurs éditions.

Les articles et communications destinés à notre Revue peuvent être rédigés en langues hongroise, allemande, française, anglaise, italienne ou russe. Les articles, ouvrages, journaux etc. en langues hongroise, allemande ou russe doivent être adressés au rédacteur M. Dr. Munkácsi Bernát (Budapest, VI., Szondy-utcza 9); les articles etc. rédigés en français, anglais ou italien sont reçus par le rédacteur M. Dr. Kúnos Ignácz (Budapest, V., Kálmán-utcza 6.).

VII. évfolyam. 1906. 2. szám.

KELETI SZEMLE.

KÖZLEMÉNYEK AZ URAL-ALTAJI NÉP- ÉS NYELVTUDOMÁNY KÖRÉBŐL.

A M. TUD. AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL

A NEMZETKÖZI KÖZÉP- ÉS KELETÁZSIAI TÁRSASÁG MAGYAR BIZOTTSÁGÁNAK ÉRTESITŐJE.

REVUE ORIENTALE

POUR LES ÉTUDES OURALO-ALTAÏQUES.

SUBVENTIONNÉE PAR L'ACADÉMIE HONGROISE DES SCIENCES.

*

JOURNAL DU COMITÉ HONGROIS DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR L'EXPLORATION DE L'ASIE CENTRALE ET DE L'EXTRÊME-ORIENT.

SZERKESZTIK
Rédigée par
Dr KÚNOS IGNÁCZ * Dr MUNKÁCSI BERNÁT.

BUDAPEST.
En commission chez **Otto Harrassowitz,**
Leipsic.

TARTALOM. — SOMMAIRE.

D. R. Fuchs: Laut- und Formenlehre der süd-ostjakischen Dialekte (II.) ... 125
Julius Mészáros: Osmanisch-türkischer Volksglaube (II.) ... 140
B. Munkácsi: Götzenbilder u. Götzengeister im Volksglauben der Wogulen (II.) 177

Irodalom. — Littérature.

Beke Ödön: Osztják népköltési gyüjtemény ... 226
Kúnos Ignácz: Válasz Szinnyei József birálatára ... 244

Kisebb közlések. — Mélanges.

B. Munkácsi: Ungar. *vék* = «Wuhne» und *válu* = «Trog» ... 250
— Ungar. *láp* = «Floss» ... 253
— Ungar. *csök.* = «Taufschmaus» ... 254
— Ungar. *csök.* = «sinken» ... 254

Kurze Darstellung unserer Lautzeichen für die ural-altaischen Sprachen.

I. Vocale. *a, o, u, e, ö, ü, i* = die entsprechenden kurzen Vocale im Deutschen. — *ą* = labialisiertes *a* (ungar. *a*). — *ä* = ganz offenes *e* (im Tat. *ädäm* «Mensch»); *ä : a = ö : o.* — *ą̇* = Übergangslaut zwischen *a* und *ä*. *ǫ* = schlaff labialisiertes *ä*, oder *ö* mit mehr offenem Lippenschluss (im Wotj. *ǫs* «Thür»); *ǫ : ä = ą̇ : a.* — *ǫ* (früher: *ǫ̇*) = mit engerem Lippenschluss gebildetes *o* (im Tat. *bǫjǫrǫk* «Befehl»); Übergangslaut zwischen deutsch. *o* und *u*. — *ö* (früher: *ǫ̈*) = mit engerem Lippenschluss gebildetes *ö* (im Tat. *kön* «Tag»); Übergangslaut zwischen deutsch. *ö* und *ü*. — *o̱* = Übergangslaut zwischen *o* und *ö* (*ö* mit mehr vorwärtsgezogener Zunge) — *u̱* = schwed. *u* in *hus*; ungefähr ein Übergangslaut zwischen *u* und *ü* (*ü* mit mehr vorwärts gezogener Zunge). — *i̮* = gutturales *ı*, ein Laut mit der Zungenstellung des *u* und Lippenstellung des *i* (im Osm. *kïz* «Mädchen»). — *e̮* = gutturales *e*; *e̮ : i̮ = e : i* (im Tat. *kĕz* «Mädchen»). — *ė* = sehr geschlossenes *e* (im Tat. *bėz* «wir»).

Das Zeichen ˇ unter einem Vocale bedeutet in Hinsicht der Zungen-Stellung eine mehr offene, das Zeichen ˆ eine mehr geschlossene Aussprache — *i̯* ist ein halbvokalisches *j*, *u̯* ein halbvokal sches *w*. — Das horizontale Strichlein am Vocale (z. B. *ā, ō, ū* etc.) bedeutet die Länge, das Komma (z. B. *á, ó* etc.) den Accent, das ~ Zeichen (z. B. *ã, ẽ, õ* etc.) die naso-orale Aussprache. — *ˌ* = Bezeichnung eines näher unbestimmbaren hinteren Vocals. — *ˍ* = Bezeichnung eines näher unbestimmbaren vorderen Vocals.

II. Consonanten. *k̮* = türk. *k* (vor *a, o, u, i̮*); im Türkischen gewöhnlich nur als *k* bezeichnet. — *χ* = deutsches *ch* in: *ach, lachen.* — *χ̇* = deutsches *ch* in: *ich, schlecht.* — *γ* = arabisches *ġ*. — *h* = deutsches *h* in: *haben, hier.* — *j* = deutsches *j* in: *jahr, ja.* — *ŋ* gutturalis nasalis. — *ϑ* = engl. *th*. — *ð* = neugriech. *δ*. — *s* = deutsches *ss* in: *lassen, blass.* — *z* = deutsches *s* in: *so, sehr.* — *š* = deutsches *sch*. — *ž* = russ. ж. — *c* = russ. ц = *ts*. — *ć* = russ. *ć* = *tš*. — *ċ* = cacuminales *ċ* (im Wotjakischen). — *ʒ* = *dz*. — *ǯ* = *dž*. — *ǯ* = cacum. *ǯ* (im Wotjakischen). — *w* = interlabialis spirans. — *ł* = russ. л. — *l̮* = spirantes *l* im Ostjakischen, das beinahe wie *ϑl* klingt. — *λ* (früher: *l̮*) = der entsprechende stimmhafte Laut im Ostjakischen.

Das Strichlein neben oder über den Consonanten, wie in *k̇, ġ, γ̇, ṫ, ḋ, ṡ, ż, ć, č, ǯ, l̇, ṅ, ṙ* etc. bedeutet die «Mouillierung». — Der Punkt unter stimmhaften Consonanten, wie in *g̣, d̤, b̤, z̤, ž̤, v̤* etc. bedeutet, dass der Stimmton bei diesen Consonanten sehr schwach ist (stimmlose mediæ). — ʿ bezeichnet bei Consonanten die aspirirte Aussprache, z. B. *kʿ, tʿ, pʿ = kh, th, ph* etc. — ʾ zwischen Vocalen im Wogulischen bedeutet eine leichte Aspiration, welche sich in gewissen Fällen zu *χ*, oder *γ* stärkt.

III. Abkürzungen: *NW.* = Nordwogulisch, *SW.* = Südwogulisch, *LW.* = Loswa-wog., *OLW.* = Ober-Loswa-wog., *MLW.* = Mittel-Loswa-wog., *ULW.* = Unter-Loswa-wog., *KW.* = Konda-wog., *PW.* = Pelym-wog., *TW.* = Tawda-wog. *NO.* = Nordostjakisch, *IO.* = Irtysch-ostjak.

LAUT- UND FORMENLEHRE DER SÜD-OSTJAKISCHEN DIALEKTE.

— Auf Grund der Sammlungen und grammatischen Aufzeichnungen von S. Patkanow, bearbeitet von D. R. Fuchs. —

(Zweite Mitteilung.)

III. Formenlehre.

Deklination.

§ 34. Die Veränderungen, denen der Nominalstamm in der Deklination unterworfen ist, haben wir schon in der Lautlehre kurz erwähnt. Hier wollen wir dieselben zusammenstellen.

a) Lautet der Wortstamm auf ein kurzes *a* aus, so tritt an dessen Stelle vor Suffixen in den meisten Fällen ein kurzes *e*, z. B. *īma* Frau: Dual *īmeŋen; iga* Mann: Dual *igeŋen; ēva* Mädchen: Instr. *ēvejat; kama* Speicher: *kamem* mein Speicher; *anka* Mutter: *ankem* meine Mutter; *oχta* das obere, Dach: Lat. *oχteja*, Lok. *oχtena;* oft auch *ė*, z. B. *ēva* Mädchen: Adj. *ēvėŋ; anǯa* Hagebutte: Adj. *anǯėŋ;* auch *i*, z. B. *īma:* Karitiv *īmida*, *īmeda; ēva:* Karitiv *ēvida; aŋa* Mutter: *aŋidat* ihre Mütter.

b) Nomina auf *-a*, *-e*, *-ė* verlieren diesen kurzen Vokal im Auslaut vor der Ablativendung *-īvet*, MK., Dem. *-īva*, z. B. *īma*, *īmė* Frau: Ablativ *īmīvet*, MK., Dem. *īmīva; χeide* Enkel: Abl. *χeidīvet*, *χeidīva;* (*itpa*, *itpe* vordere, das vordere: MK. *itpegīva*, I., UK. *itpīvet* von vorne; *taga* Ort: *met tagajīvet?* Castr. woher? *ťu tagīvet* von dort; *tagīvet* vom Orte. Irt. O. II: 80, 108).

c) Im Lativ und Instrumental erscheint zwischen dem auslautenden Vokal des Stammes und dem Suffix *-a* (Lativ), *-at* (Instrumental) oft ein *j* oder *g* (siehe Einleitung S. 9), z. B. *oχta* das obere: Lat. *oχteja; anka* Mutter: Instr. *ankejat; ēva*

Mädchen: Instr. *ēvejat; pernā* Kreuz: Instr. *pernājat; pāgi* Messer: Instr. *pāgijat; iga, igė* Mann: Lat. *igeja; cumrā* Grube: Lat. *cumrāga* (II : 184); *tėgpe* das innere: Lat. *tėgpeja*, MK. *tėgpega; taga* Ort: Lat. *tagaja; itpa, itpe* vordere, das vordere: Lat. *itpeja*, MK. *itpega* (Abl. *itpegīva, itpīvet*, vgl. den vorhergehenden Punkt; — *kēžė* Messer: Instr. *kēžeat* Irt. O. II : 38, 62, 126 — *kēžejat* II : 28; *īma:* Lat. *īmeja, īmea*, Instr. *īmejat, īmeat.* — Manchmal fällt jedoch der auslautende Stammvokal weg: *pēlek*, MK., Dem. *pēlka* Seite: Lat. *pēlega* Irt. O. II : 104, 110, *pēleka* II : 58, 124, *pēlkeja* II : 2, 38, *pēlkja* II : 24, 28; *sanka, saŋa* Licht, Himmel: Lat. *saŋeja* II : 34, *sankja* II : 32).

d) Im Auslaute des Stammes stehendes *i̯, u̯ (i, u)* wird vor vokalisch anlautenden Suffixen zu *j, v*, z. B. *nai* Feuer: Instr. *najat; pöi* Rand, Ufer: Plur. *pöjet; keu* (Karj. *keu̯*) Stein: *kevėŋ* steinern; *tau* (Karj. *tau̯*) Pferd: Plur. *tavet; tū, teu* (Karj. *tou̯*) Knochen: *tūvėŋ* knöchern. — Vgl. NO. *lou* (Pápay*) 189) Knochen: *lowəŋ* (Páp. 37), *lu̯wen* (Páp. 31) dein Knochen; *lu̯u* (Páp. 39) Pferd: *lu̯wen* (Páp. 40) dein Pferd; *keu* (Páp. 20) Stein: *kewəŋ* (ibid.) steinern; Obd. *lou̯* (Karj. 206) Knochen: *lōu̯àm* (ibid.) mein Knochen; *u̯u* (Páp. 33) Tor: *u̯wəl* (Páp. 29) sein Tor. — Vgl. im Wogulischen: *käu* Mühlstein: Dual *käwi; lū* Pferd: Dual *luwi*, u. s. w.

e) Nach § 27 werden die stimmlosen Konsonanten im Auslaute vor vokalisch anlautenden Suffixen stimmhaft. Z. B. *jiχ-poχ* Bruder: *jiχ-pogot* (eig. *jiχ-poɣot*) sein Bruder; *jōroχ* Seite: Lat. *jōroga; pēlek* Seite: Lat. *pēlega; ūrt* Held: Plur. *ūrdet; sārať* Meer: Lat. *sāraďa; puŋėt* Seite: Lat. *puŋėda; ńauremet* Kinder: Instr. *ńauremedat; kūttep* Mitte: Lat. *kūtteba; χunč* auf dem Rücken: *χunžа* auf den Rücken; *mērek* Flügel: Plur. *mērget.* Wie wir schon § 27 erwähnt haben, finden sich zahlreiche Abweichungen von dieser Regel; z. B. *χōt* Haus: Lat. *χōta*, — *χōtem, χōten, χōtet* mein Haus, dein H., sein H.; *χat, χatt* Tag: *χattem, χatten* mein Tag, dein Tag; *tet* Klafter, Faden: Lat. *teta*; *ńot* Nase: *ńotem* meine Nase, *ńotėŋ* nasig; *unt* Wald: Abl. *untīvet*, — *undėŋ, untėŋ* waldig; *pēlek* Seite: Lat. *pēlega, pēleka.*

*) Pápay oder Páp. = Josef Pápay, Osztják népköltési gyűjtemény. Sammlung ostjakischer Volksdichtungen.

f) Bei vielen Wörtern mit geschlossener zweiter Silbe entsteht eine Veränderung der Stammform durch Elision des kurzen Vokals der zweiten Silbe; z. B. *kīmet* Schoss, Saum: Plur. *kīmdet; sāgat, sāgėt* Brett: Plur. *sāχtet; pūgot* Dorf: Adj. *pūχtėŋ* zum Dorfe gehörig; *sōgom* Sprung: *sōχmaŋ* (MK.), *sōχmėŋ* springend, holperig; *oŋet* Öffnung, Mund: *oŋdėŋ* hohl. Vgl. NO. *tōγoļ* Flügel: *toχļėŋ* beflügelt; *ą̄ləm* (Pápay 18) Schlaf: *ą̄lmem* (Páp. 174) mein Schlaf; *ą̄ləŋ* (Páp. 20) Ende: *ą̄lŋəl* (Páp. 22) sein Ende; *anṭəp* (Páp. 253) Gürtel: *āntpem* (Páp. 13) mein Gürtel; ostJ. *są̄nəγᶜ* Baumschwamm, Knollen am Birkenbaum: *sų̄ŋəm* (Paasonen, Die finnisch-ugrischen *s*-Laute 127); oJ. *sāi̯əm* Bach: *sùi̯məm* mein Bach. Paasonen S. 100. — Vgl. wog. *ūlėm* Schlaf: Instr. *ūlmėl;* ung. *álom : álmom.* (S. § 25.) Diese Elision tritt jedoch nicht immer ein; z. B. *sēger* Kette: *sēgeret* (Irt. O. II : 140), *sēgerīvet* (II : 148); *jōroχ* Seite, Gegend: *jōroga* (II : 10), *jōrogīvet* (140), *jōrχoda* nach seiner Seite (II : 14); *kīmet* zweiter: *kīmeta; ānket* Balken: *ānkedet* (II : 10), *ānkteda* (ibid.); *χaćėm* Schimmel: *χaćėmaŋ, χaćmaŋ, χašmaŋ* schimmelig; *ōtėŋ* Ende, Anfang: *ōtėŋet* (II : 104).

g) Oft erscheint im Auslaute von sonst konsonantisch auslautenden Stammformen ein Vokal (s. § 25); z. B. *neme* = *nem* Name (II : 26).

h) Elision eines Konsonanten des Stammes: *jīndep* Nadel: *jīnpet, jīntpet* (II : 82).*)

§ 35. Das ostjakische Nomen hat ebenso wie das Verbum drei Numeri: Singular, Dual und Plural. Castrén meinte, «in dem Irtysch-Dialekte kommen drei Numeri nur bei dem Verbum und bei dem Personalpronomen vor; die Substantiva, Adjektiva, alle Zahlwörter und viele Pronomina haben nur zwei Numeri: einen Singular und Plural». (Castr. § 58.) Castrén's Auffassung ist jedoch unrichtig. Übrigens ist — vielleicht infolge des Ver-

*) Schwund eines Konsonanten einer stammauslautenden Konsonantengruppe: Paasonen, Die finnisch-ugrischen *s*-Laute 66: ostK. *sąs* (Stamm: *sąst-*): Dativ *sąstą̄; sąstę̄m* ‚meine Eidechse'. (Bei Karjalainen: Oberdemj. *sąs* «Eidechse». Im Wörterbuche: *sast, sost* Eidechse.) — ostJ. *sə̆ₒwʾəs* Herbst: *sə̆ₒwksą̄m* mein Herbst (Paasonen S. 84, 124).

russens des Volkes — eine allmähliche Beschränkung des Gebrauches des Duals beim ostjakischen Nomen kaum zu verkennen. In der irtysch-ostjakischen Alltagssprache wird der Dual, wie es scheint, gewöhnlich durch *kāt* (zwei) mit folgendem Singular des Nomens ersetzt. In der Poesie hingegen ist er in allen Gegenden des Tobolskischen Kreises sehr gebräuchlich, obgleich auch hier manchmal der Singular mit vorhergehendem *kāt* vorkommt.

Das deutsche «zwei Männer» kann also im Irtysch-Ostjakischen auf folgende drei Arten ausgedrückt werden: 1. durch den Dual: *χojeŋen (χuiŋen)*; 2. pleonastisch durch den Dual mit vorhergehendem *kāt: kāt χoiŋen (χojeŋen, χuiŋen, χujeŋen)*; 3. durch den Singular mit vorhergehendem *kāt: kāt χoi (χui)*. Hier mögen einige Beispiele stehen: *vōjeŋen atpega vordumdeŋen* die zwei Tiere stürzten nach vorne. Irt. O. II: 28. || *jiba sūχta kāt pōseŋen tagamājeŋen* zwei Handschuhe aus Uhuhaut wurden (ihm) zugeworfen. II: 40. | *ei-pūnėp kāt vōjeŋen jigāiŋen* zwei gleichfarbige Pferde wurden eingespannt. II: 174. || *ei-pūnėp kāt vōje kattāiŋen, kāt ōgota jigāiŋen, kāt ēva ei ōgota tēdet, kāt χui ei ōgota tēdet* sie fingen zwei Pferde von gleicher Farbe, spannten sie vor zwei Schlitten; die zwei Jungfrauen setzten sich in den einen Schlitten, die zwei Männer in den anderen. II: 172.

§ 36. Das Suffix des Duals ist in der Demjanka-Mundart und am Irtysch: *-gen, -ken*, z. B. *χeide* Enkel: *χeidègen; mańa* jüngerer Bruder: *mańègen; ńaurem* Kind; *ńaurèmken; vōje* Tier: *vōjeken* (Irt. O. II: 210) u. s. w. In den beiden Konda-Mundarten hingegen ist die Dualendung: *-ŋen, -eŋen*, z. B. *īma* Frau: *īmeŋen; iga* Mann: *igeŋen; kēt* Hand: *kēteŋen; jiaŋa* Schwester: *jiaŋeŋen; χoi* Mann: *χoiŋen, χojeŋen*.

Wenn das Wort auf einen Nasal auslautet, erscheint der gutturale Nasal *(ŋ)* des Dualsuffixes manchmal als einfacher Gutturallaut *(g)*, z. B. *χanėm* Freier (für andere): Dual *χanėmgen; meń* Schwiegertochter: Dual *meńgen; — nēŋ* Frau: Dual *nēŋgen (nēŋŋen); jaran* der Samojede: Dual *jaranŋen (jaraŋen)*.

In der ostjakischen Poesie wird der Singular bisweilen durch den Dual ersetzt. Dies geschieht besonders, wenn zwei gleiche Satzteile verbunden werden sollen; in diesem Falle wird

bei beiden Wörtern der Dual gesetzt. Z. B. *īmeŋen igeŋen ūtteŋen χōtteŋen* eine alte Frau und ein alter Mann verleben (zusammen) die Tage und die Nächte. Irt. O. II : 102. | *ńūrėm-vōje, unt-vōje kur-evetta-χui tu tāit iχeŋen, jēvreŋen* ein Elentier- und Renntierjäger hat einen Bären und einen Wolf. II : 146. | *menōt, menōt, iďat ōmėsta χōteŋen, tabaseŋena jūχtōt* er ging, ging und kam zu einem Hause und einem Speicher, die an seinem Wege lagen. II : 104. | *juχ tēbėŋa taŋōt, jigeŋen, jēvreŋen aneiteŋen, kaneiteŋen* er betrat das Vorhaus, ein Bär und ein Wolf (fingen an zu) knurren und brummen. Ebd. | *īn χuīvet tūt-keveŋen, tūtvāgeŋen ńerimet* er entriss diesem Manne den Feuerstein und den Stahl. II : 122. | *vaχte-vōje īmeŋen, -igeŋena ćomaja jūgutmet tātna* als er gerade auf das Schlangenpaar loskam. II : 116. | *ťu tagīvet te-pertan, totta jūguttan rīt-juχ, χōp-juχ ānatta vaχtevōjeŋen īmeŋen, igeŋena* wenn du von diesem Orte wegkommst, gelangst du zu einem Schlangenpaare, einem Weibchen und einem Männchen, die von der Dicke einer zum Kahne tauglichen Espe sind. II : 114. Vgl. im Nordostjakischen: *imeŋen oikaiŋen ullaŋen* ein Weib, ein Mann leben. AHLQVIST 13. | *kaurėm śāres kat pēlek saγat akarŋen pūrėsŋen* zu den beiden Seiten eines heissen Meeres sind ein russischer Hund und ein Schwein. AHLQV. 20.

§ 37. Das Suffix des Plurals ist *-t;* z. B. *īma* Frau: *īmet;* *χeide* Enkel: *χeidet;* *jiχ-poχ* Bruder: *jiχ-poχ-t-am* meine Brüder; *ńot* Pfeil: *ńot-t-at* seine Pfeile; *χoi* Mann: *χoit, χojet.*

Bei konsonantisch auslautenden Wörtern hat das Suffix des Plurals gewöhnlich die Form *-et;* z. B. *āmp* Hund: *āmpet;* *ūrt* Held: *ūrdet;* *tav* Pferd: *tavet;* *mērek* Flügel: *mērget;* *sāgar* Kuh: *sāχret.*

Nach gutturalen Vokalen mit unmittelbar folgendem *γ* hat das Suffix die Form *-at, -ot,* z. B. *mōχ* Junges: *mōgot;* *sūχ* Haut: *sūgot;* *paχ* Knabe: *pagat.* In einzelnen Fällen kommt diese Form des Suffixes auch da vor, wo eigentlich *-et* gebraucht werden sollte, z. B. *ťāras* Kaufmann: Plur. *ťārasat* und *ťāraset;* *χōt* Haus, Zelt: Plur. *χōdat* und *χōtet.* (Vgl. §§ 15 und 16: Spuren der Vokalharmonie.)

§ 38. Besondere Suffixe haben im Süd-Ostjakischen die folgenden fünf Fälle: der Lokativ, Lativ, Ablativ, In-

strumental und der Karitiv. Wir wollen gleich hier bemerken, dass bei gleichen Satzteilen, welche neben einander stehen, die gemeinsame Kasusendung sehr oft nur an das zweite Wort angefügt wird; z. B. *tīvet öŋ lepeŋen, puseŋena juvmemīva* als ich den aus der Köcheröffnung genommenen zwei- und einspitzigen Pfeilen entgegenging. II : 202. | *tūrum jigem, tūrum ankema čaχimet toχ menaŋ* zu dem himmlischen Vater, zu der himmlischen Mutter soll der Rauch sich erheben. II : 102. | *tune teret, puidat noχ ātmāi* er hob ihn samt der Wurzel (*ter-et* seine Wurzel) und dem Stammende (*pui-d-at* mit seinem Ende) auf. II : 104. | *meńetna it pogotmedāi, noχ ńerimāi, āi-nēŋ, jim nēŋa juvōt* von der Schwiegertochter wurde sie zu Boden gestossen, sie verwandelte sich in eine junge und schöne Frau. II : 136. || *mant ēvejat ent mejōt, pagat ent mejōt* er gab mir keine Tochter, gab mir keinen Sohn. II : 102.

Ebenso wird manchmal die Kasusendung vor einigen Adverbien (besonders vor den Adverbien des Ortes: *togoť* dahin, *tėgėť* hierher, *totta* dort u. s. w.) weggelassen; z. B. *muŋ aŋeu puŋėda jem-vāχ-āna totta ōmėstet* bei unserer Mutter in einer silbernen Schüssel liegen sie da. II : 124. (Hier steht *āna totta* statt *ānena; totta* hat hier sozusagen die Funktion einer Postposition.) | *sōrom pūm kuťeŋ tāt tette pöŋdōt* er legte trockenes Heu in den wurmstichigen Mittelraum (des Bootes). II : 82.

§ 39. Für den Genitiv und Akkusativ hat das Ostjakische kein besonderes Sufffx.

§ 40. Das Lokativsuffix ist *-na* (oder *-ne*), z. B. *īma* Frau: *īmena, īmene; ēva* Mädchen: *ēvena; āt* Nacht: *ātna; ankem* meine Mutter: *ankemna; χatten* dein Tag: *χattenna.* Wenn das Wort vokalisch auslautet, fällt das *-a* der Endung oft weg. S. § 25. Das Lokativsuffix bezeichnet *a)* den Lokativ und Superessiv, z. B. *tu tavet ťoďem taganà* auf dem Platze, wo sein Pferd gestanden. II : 112. | *ūχ-pedetna tūrum ār χūs, venčetna χatt, pašŋadetna tīliš* auf ihrem Scheitel (leuchten) viele Himmelssterne, auf ihrer Stirne eine Sonne und auf dem Nacken ein Mond. II : 168. || *b)* den Inessiv, z. B. *muŋ χōteuna aŋeuna tāidājet jem-vāχ ānena* in unserem Hause hält sie unsere Mutter in einer silbernen Schale. II : 126. | *tāidam kėsāna* ich habe (etwas) in der Tasche. II : 10. || *c)* Zeitbestimmungen, z. B. *nuŋ*

tīven χattenna man tīvem, man tīvem χattemna nuŋ tīven an dem Tage, wo du geboren wurdest, an demselben Tage bin ich geboren, an dem Tage, da ich geboren wurde, bist du geboren. II : 40. | *χūtmet ātna menet juχ* in der dritten Nacht zogen sie heim. II : 16. || *d)* den Essiv, z. B. *pētemna menōt, ämpa piťōt* sie flog als Bremse fort und verwandelte sich in eine Hündin. II : 164. || *e)* den Grund, die Veranlassung, z. B. *tēt tayem ūrda χōt tutene, kedene ēne vreš vōrtmet tātna* als in dem vollen Herrenhause durch die Prahlerei (durch den Mund, durch das Wort) der Helden ein grosser Streit entstand. II : 22. || *f)* bei passiven Verben denjenigen, durch den das Leiden veranlasst wird; z. B. *anketna ent udājet* von ihrer Mutter werden sie nicht erkannt. II : 176. | *ïmena tāptāi* die Alte gab ihm zu essen. II : 104. | *tābetmet ūrtne it pāgdāi tu* vom siebenten Helden ward er zu Boden geworfen. II : 2. (Vgl. Nordwog. *āśän rātwės* von seinem Vater wurde er geschlagen. Munkácsi, A vogul nyelvjárások. S. 8.) Das persönliche Fürwort wird in solchen Fällen manchmal weggelassen; z. B. *ēne χui noχ ōmdōt, χōt-vēr-kurdem ort-nēŋ-ïmeja ēne sēm vonχlijāi, āi sēm vonχlijāi* der ältere Mann stand auf und winkte der im Hause arbeitenden Sklavin mit dem grossen Auge, winkte mit dem kleinen Auge. II : 44. In diesem Satze fehlt vor dem Verbum *vonχlijāi* das Pronomen personale *tuna, tune.* || *g)* Das Lokativsuffix wird in Wendungen gebraucht, wie: *patlāna patlā* alle von allen, *sōtna sōt* hunderte von hunderten, *ārna ār* viele von vielen u. s. w.; z. B. *ūgem sūχ χondėptem, sōtna sōt piť veimɔn, ārna ār piť veimen* ich bewahrte meine Kopfhaut, indem ich hunderte von hunderten Kunstgriffen (zu Hilfe) nahm, indem ich viele von den vielen Kunstgriffen (zu Hilfe) nahm. II : 64. | *patlāna patlā piǵet, patlāna patlā ōlχet noχ-madėptet* er offenbarte alle Kunstgriffe, alle Listen, so viele ihrer sind. II : 50.*)

*) Ein der Form nach mit dem Lokativsuffix zusammenfallendes Suffix *-na* dient zur Bezeichnung des Lativs, z. B. *vėrde tāš, pėgde tāš χōdetna taŋmaŋ* möge rotes und schwarzes Pelzwerk in sein Haus Eintritt finden. II : 150. | *ńeda-joŋ tet cumrāga jim petеja man pāgdājem* in eine 40 Klafter tiefe Grube, gerade auf ihren Boden wurde ich gestossen (II : 184); *ńeda-joŋ tet cumrā-ja jem petena man pāgdājem (te-pīdem)*

§ 41. Der Lativ endigt auf *-a*, z. B. *īma* Frau: *īmeja, īmea; χōt* Haus: *χōta*. S. auch § 34. *c*. — Beispiele des Gebrauches dieses Suffixes: *a)* Dieses Suffix dient in erster Reihe zur Bezeichnung von Bestimmungen des Ortes: 1. Es bezeichnet im allgemeinen den Lativ, z. B. *tune ei pēlega tagamāi* er warf ihn bei Seite. II : 104. | *tėg ťoťet jara tagajà, tomit ťoťet jara taganà* sie stellten sich auf die eine Seite, jene standen zu der anderen Seite. II : 132. || *man pirema at χeiġat* damit sie nach mir (nach meinem Tode) nicht zurückbleiben. II : 102. — 2. Entspricht dem deutschen «*auf*» (Superlativ), z. B. *jāgam-pēlka tābet kumdet ār tāšet ār-ńātmap Tārėn tūda panet* das zahlreiche Pelzwerk der sieben Speicher von der Heidenseite legte er auf das vielzüngige *(Tārėn)* Feuer. II : 82. — 3. Bezeichnet den Illativ, z. B. *īnge χōtena mena* jetzt geh' in dein Haus. II : 10. | *āneja ťokat panāi* in eine Schale taten sie Teer. II : 174. — 4. Es versieht die Funktion des Allativs, z. B. *man mendam undėŋ pēlek ār kamema* ich gehe zu meinen zahlreichen Speichern an der Waldseite. II : 102. | *menà, jānχa sāraďa jiŋa* geh', schreite zum Meere nach Wasser. II : 16. | *pontiŋ tau tėga jerīdāi* an des beflügelten Rosses Schwanz band man ihn an. II : 4. | *igeja menet* sie gingen zum Heldengreise. II : 52. — 5. Es bezeichnet den Terminativ, z. B. *χūs-vēt teta sōrėm mėg oχteja vėt tuvāi* auf fünfundzwanzig Faden wurde er ins trockene Land getragen. II : 20. | *nogėk vēt-χat-jaŋ teta ťunumdīdōt* fünfzehn Faden hoch sprang er. II : 12. | *kāt-χat-jaŋ teta ātmīdet* zwölf Faden hoch hoben sie sie. Ebd. || *b)* In übertragenem Sinne, z. B. *χuja menda namas tāit* sie hat im Sinne an den Mann zu kommen. II : 140. | *ťuv nēŋena namasten?* gedenkst du dieser deiner Frau? II : 144. || *c)* Dient zur Bezeichnung des Dativs, z. B. *tu nēŋeda jāstet* er sagte zu seinem Weibe. II : 16. | *ńeŋema jirmak sai vēre* mache meiner Base einen seidenen Bettvorhang. II : 18. | *kāt*

---

in die 40 Klafter tiefe Grube, gerade auf ihren Boden wurde ich gestossen (fiel ich). Ebd. || Vgl. NO. *kat χoi mantseŋen orna* zwei Männer gingen in den Wald. AHLQV. 8. | *un χoil loŋŋas, χātna pites* der ältere Mann ging hinein, er fiel in eine Stube hinein. AHLQV. 5. — Auch im Wogulischen ist das Lokativsuffix *-n (-nė, -nạ)* mit dem Lativsuffix zusammengefallen.

meńgena vèrde kermeť pèrà seyāi, tīneden ōmdāi für die beiden Schwägerinnen stiessen sie einen roten Ziegelstein fein (in kleine Stücke) und setzten ihn ihnen vor. II : 174. | *tāptem* füttern, zu essen geben: *juχ menà-pa īmena tāpte* geh' nach Hause und gib sie deiner Frau zu essen. II : 102. | *iga juχ menōt, īmeda tāptet* der Alte ging nach Hause und gab sie seinem Weibe zu essen. Ebd. || *d)* Bezeichnet den Zweck: *menà, jānχa sāraďa jiŋa* geh, schreite zum Meere nach Wasser. II : 16. || *e)* Wird zur Bezeichnung des Faktivs gebraucht, z. B. *īmeŋen, igeŋenna ēveja primittāi* sie wurde von einer Alten und einem Alten als Tochter aufgenommen. II : 142. | *mant nēŋa veden-na?* wirst du mich zur Frau nehmen? II : 128. | *muŋat veja nēŋa* nimm uns zur Frau. II : 170. || *f)* Ebenso auch zur Bezeichnung des Mutativs, z. B. *ēva-pa nēŋa juvōt, pageŋen-pa χuja juveŋen* das Mädchen wurde Jungfrau und die Knaben Männer. II : 160. | *sēmet sīrna kèńža jima juvōt* die Augen wurden noch gesünder als sie früher waren. II : 130. | *puvda jīndepa piťōt* er verwandelte sich in eine Nadel ohne Oehr. II : 116. | *jiχpogot cukaja vēret* sie verwandelte ihren Bruder in eine Hofhündin. II : 166. | *nuŋ iga, man adaŋ nīnat sēmèŋa vērdem-na* . . . du Alter, wenn ich euch sehend mache . . . II : 126. | *sēger ńeda-vēt čuba tāgajōt* die Kette zerriss in vier, fünf Stücke. II : 148. | *čānč vičīvet čupa χojāi* bis zu den Knieen wurden (die Beine) in Stücke gehauen. II : 62. || *g)* Bezeichnet den Essiv, z. B. *ūrda χūde, χuja χūde* höre uns als Held an, höre uns als Mann an. II : 52. | *man-pa ūrda ūdem, χuja ūdem* auch ich war ein Held, auch ich war ein Mann. II : 62, 104. | *ūttet paja* sie leben reich. II : 164.

§ 42. Der Ablativ endigt auf *-īvet (-ēvet)* in den Mundarten am Irtysch und an der unteren Konda, und auf *-īva (-ēva)*, seltener auf *-īvet (-ēvet)* in den Mundarten an der mittleren Konda und an der Demjanka, z. B. *īma* Frau: *īmīvet* (I., UK.), *īmīva* (MK., Dem.); *mēget* Brust: *mēgedīva* Dem.; *ūχ* Kopf: *ūgīvet* (I., UK.), *ūgīva* (MK., Dem.). Seltener kommt an der Demjanka die Form *īu* vor (vgl. im Surgut-Dialekte *euχ, iuχ, i.* Castrén § 64), z. B. *kèsā* Tasche: Abl. *kèsāīu* (Irt. O. II : 10). Der Accent sämtlicher Nomina ruht im Ablativ auf der vorletzten Silbe, d. h. auf dem langen Vokal der Endung.

Dieses Suffix dient zur Bezeichnung des Ablativs und Ela-

tivs und wird auch in übertragenem Sinne gebraucht. Beispiele: Ablativ: *ei-met-tātna tegètt χatt-kūttėp-jōrogīvet āi-tunt χōrasat* auf einmal kommt er von der Mittagsgegend in der Gestalt einer jungen Gans geflogen. II : 140. | *a tu ātte-kēže tunkīvet ādimet* er aber nahm das Schwert vom Holznagel. II : 140. | *tavetīvet it estemdōt* er stieg vom Rosse herunter. II : 110. | *tābet mėg suyedīva tābet nai, tābet anka vejīdōt* von den sieben Gegenden der Welt nahm er sieben Mädchen, sieben Frauen. II : 82. | *ūrteyenna rīt ńotīvet tūp tonťumtāi, sēvesīvet lāvimetāi* von den beiden Helden wurde das Ruder am Vorderteile des Bootes (ins Wasser) gesetzt und am Hintersteven herausgenommen. II : 60. || Elativ: *vōχ pādalė kėsāīu noχ-tādet* einen Eisenklumpen nahm er aus der Tasche heraus. II : 10. || Prolativ: *χōt-χōnėy-vėsīvet nūmėtta kureyedat estedet sagàt* als er durch die Dachöffnung von oben seine Beine herunterliess. II : 140. | *untped-īma χōta kuš tayōt, χātavīvet juχ purėmemet sagàt, vesīvet it-tūruma tekeryōt* er kam zum Hause seiner Schwiegermutter; als er durch die Türe ins Haus hineintreten wollte, fiel er durch eine Öffnung in die untere Welt. II : 122. || Bei Komparationen: *manattem ēn ūtaya, jiga vērdem; manattem āi ūtaya, paga vērdem* wenn er älter ist als ich, mache ich ihn zu meinem Vater; wenn er jünger ist als ich, mache ich ihn zu meinem Sohne. II : 116. || Andere Bestimmungen: *īn χuīvet tūt-keveyen, tūt-vāgeyen ńerimet, īn χui kūttėpetīvet ćupa severmet* er entriss diesem Manne den Feuerstein und den Stahl, hieb den Mann in der Mitte entzwei. II : 122. || *jigedīvet vāgōt śermat, χamďe, inàr* er bat von seinem Vater einen Zaum, eine Peitsche und einen Sattel. II : 106. || *pōroχtadēva keu ānkedet, vāχ ānkedet χobodājet* samt dem Stammende wurden die Stein- und Eisenpfosten (aus der Erde) gedreht. II : 10. || *ťu-sagat tune noχ-nāvėrmemen sėvetīvet kunžimāi* jetzt sprang er heraus, fasste sie am Zopfe. II : 118. | *kėttadīva kattamen joχ tayettājet* man fasste sie an den Händen und führte sie ins Haus hinein. II : 174. | *ūχ-sōgodīvet χāt-χara tagamāi, puvda jīndepa piťōt* am Haarschopfe (gefasst), wurde er zu Boden geworfen, er verwandelte sich in eine Nadel ohne Öhr. II : 116. | *ńeda kēdet, ńeda kurodīvet āra seye* kreuzige sie an ihren vier Händen und Füssen. II : 158. | *Nānkχuš-χoi vėrėy ūrt iga jigsayenna ūgodīvet ėttītta ōtėytāi, kurodīvet*

sūgėptetāi, tu-pa kurodīvet ōtėŋtet, sūgėptetet ūgodīvet die beiden Brüder fingen an den blutigen Heldengreis *Nānk-χuš-χoi* vom Kopfe an zu betrachten und hörten bei den Füssen auf; er seinerseits fing bei ihren Füssen an und hörte bei ihrem Kopfe auf. II : 56. | *pirīvet jūχtāi, kūttepetīvet severmāi* er näherte sich ihm von hinten und hieb ihn in der Mitte durch. II : 64. | *serpanχet jem kūttebīvet pītmen, χōt seraka nerŋettāi* als er ihn gerade in die Mitte zwischen den Schulterblättern traf, wurde dieser gegen die Hauswand geschleudert. II : 70. || *tābet nai, tābet ankīva, ei-metta nēŋ ankīva, jōχtet kattem, jōχtėŋ-kētpe χojet ūrt pagat-pa tu ent tīvōt* von keinem der sieben Mädchen, keiner der sieben Frauen wurde ihm ein Sohn, ein Heldenmann, geboren, der den Bogen in der an den Bogen gewöhnten Hand hält. II : 82. | *nėŋ-pa jigīvet tīvda, ankīvet tīvda jūrχat udedenna, ent udeden?* dass ihr von einem Vater und von einer Mutter geboren seid, wisset ihr den Umstand oder nicht? II : 174. || *jiaŋedīva ēdėmdāi* er schämte sich vor seiner Schwester. II : 6. || *kāt jūroga ńuttomen meneu : ēva nūbodīvet ńuda ťaďesta ent jāχta, paχ nūbodīvet ńuda ťaďesta ent jāχta* wir gingen auseinander, nachdem wir einen Schwur getan, für ein Mädchenalter mit einander nicht in den Kampf zu treten, für ein Burschenalter mit einander nicht in den Kampf zu treten. II : 66.

§ 43. Der Instrumental-Komitativ endigt auf *-at*, z. B. *īma* Frau : *īmejat, īmeat.* S. § 34 c. Dieses Suffix versieht verschiedene Funktionen. Beispiele : *a)* Instrumental : *Ēmder-χoina āttekēžeat savermāi* er wurde von dem *Ēmder*-Manne mit dem Schwerte geschlagen. II : 38. | *ēva āŋnet kēdat pogottet ; tune īma āŋen it-peťīvet pākijat pogotmāi* das Mädchen stösst ihr Kinn mit der Hand; er stiess die Alte mit einem Messer von unten an das Kinn. II : 128. | *χatta-jiŋat padėttāi, χatta-ńeremat jāvetmedāi* er wurde mit dem Lebenswasser bespritzt und mit der Lebensgerte geschlagen. II : 130. | *najat ėtāiŋen* sie wurden im Feuer verbrannt. II : 80. | *tēta-peča kāt löŋejat tum esteājem* da wurden auf mich die zwei einjährigen Renntierkälbern ähnlichen Hunde losgelassen. II : 200. || *tu sēm-jiŋedat ādem taget noχ ouvadōt* von seinen Tränen ist der Ort, wo er lag, überschwemmt. II : 122. | *oťem ūtaŋa, tavat, sāgarat at kuladūdaŋ* wenn bei mir ein Hof sein wird, möge er von Pferden und Kühen voll sein.

II : 138. | *χūtmet jita tayōt : ei-ťu-siradat tēknōt* er betrat das dritte Zimmer, es ist eben damit angefüllt. II : 120. || *b)* Sehr oft bezeichnet das Suffix *-at* auch das Objekt: *tu sēmet jirmàk oχčamat lėp jiremdet, ātta-kèžeat jantta te-veťōt* er band sich die Augen mit einem seidenen Tuche gut zu und fing an das Schwert zu schwingen. II : 122. | *χūdem χui mųŋat ei χōtīvet nēŋat veje* uns drei Männern (Akk.) nimm Frauen (Instr.) aus einem Hause. II : 154. | *mant ēvejat ent mejōt, pagat ent mejōt* er gab mir (Akk.) keine Tochter (Instr.), er gab mir (Akk.) keinen Sohn (Instr.). (Er beschenkte mich mit keiner Tochter, mit keinem Sohne. II : 102.) | *jink kitteta ei īmejat mejājet, put matītta ei īmejat mejājet* um Wasser zu holen, gab man ihnen ein Weib, um den Kessel zu kochen, gab man ihnen ein Weib. II : 52. | *χoneu ei mettejat ent tūdeu* unserem Könige werden wir nichts bringen. II : 166. | *mīn-pa kermeďat ōmėttemen, ťokat ōmėttemen* auch wir wollen ihnen einen Ziegelstein vorsetzen, auch wir wollen ihnen Teer vorlegen. II : 174. | *tėg-pa ūgot karimetet, puľat pogotmetāi, toχ-pa karimetet, puľat pogotmetāi* hierher wendet er den Kopf, er reicht ihm einen Bissen, dahin wendet er den Kopf, er reicht ihm einen Bissen. II : 130. | *jigetna tāvāi sorńiŋ šermadat, sorńiŋ χamďejat, sorńiŋ inàrat* sein Vater brachte ihm einen goldenen Zaum, eine g. Peitsche und einen g. Sattel. II : 106. | *pernājat panem* (Kreuz auflegen) taufen: *ēvet pernājat panet* er taufte seine Tochter. II : 154. — Vgl. wogul. *am nayėn ńańėl milėm* ich gebe dir Brot. Munkácsi, A vogul nyelvjárások. S. 9. || *c)* Modalbestimmungen: *ei-mettātna tegėtt χatt-kūttėp-jōrogīvet āi-tunt χōrasat* auf einmal kommt er von der Mittagsgegend in der Gestalt einer jungen Gans geflogen. II : 140. | *tuatteŋ χui tvattedat ťoďōt, pēdatteŋ χui pēdattedat ťoďōt* von der Grösse, wie er war, stand er vor ihr, und von dem Wuchse, wie er war, stand er vor ihr. II : 140. | *tuatteŋ nēŋ tuattedat ťoťumdōt* sie stellte sich als Frau vor ihn, so gross sie war. II : 118. (Vgl. auch mit dem Lokativsuffix, das hier zur Bezeichnung des Essivs dient: *iga ōmėst vēt pāgart pēdattena* es sitzt ein Greis, so hoch wie fünf Balken. II : 125). || *īn mōχ ēnemta pīdōt : χatt surtat, āt mesiŋat* dieser Knabe fing an zu wachsen: des Tages um eine Spanne, nachts um die Breite der Hand. II : 104. || *ei menmem üntemat* ich ging immer

vorwärts (ich ging so für mich her, eigtl. in meinem Inneren). II : 32. | *ei ūtmeu ündevat, χou ūtmeu ündevat* so lebten wir fort, lange lebten wir (eigtl. in unserem Inneren). II : 92. Auch mit dem Lokativsuffix: *ei ōtmem kem ündemna* so lag ich da (in meinem Inneren). II : 90. || *d)* Komitativ: *jirťet vošˑtēt, pūgotˑtēt ār adamedat te-menōt* sein Schwager machte sich mit der ganzen Bevölkerung seiner Stadt, seines Dorfes auf den Weg. II : 134. | *mojat menda poŋmešeŋen* sie rüsteten sich, mit dem Hochzeitszuge zu gehen. II : 108. | *χun χajadat ūdīden* wenn du mit einem Manne gelebt hast. II : 128. || *manatemat ei tvatta ūtaŋa, jiχpoga vērdem* wenn er gleichen Alters mit mir ist, werde ich ihn als meinen Bruder betrachten. II : 118. | *jiχpoχtadat podērdīdet* er sprach mit seinen Brüdern. II : 14. | *īmejat ńuda te-kunžimeŋen* sie fassten sich mit der Alten. II : 128. | *tétte mońen Keu-jaranjagat ťaďestet* hier kämpft dein Neffe mit Ural-Samojeden. II : 20. | *man mendam tābet-ūgop mēnkat ťaďesta* ich werde mit dem siebenköpfigen Teufel kämpfen gehen. II : 118. || *cuka mōgat jānχāi, panāi* sie gingen mit dem Jungen der Hofhündin und legten es (da) nieder. II : 156. | *metta kem nai suttem keryet, χui tājemat, kēžedat noχ ťoťumdet* sobald nur ein Feuerfunke fiel, entstand ein Mann mit einem Beile und mit einem Schwerte. II : 122. | *ńeŋema jirmak sai tīliš χanš, χatt χanžat vēre* mache meiner Base einen seidenen Bettvorhang mit der Abbildung des Mondes und der Sonne. II : 18. || Bemerkenswert ist der Gebrauch des Instrumentalsuffixes in Ausdrücken, wie: *sēvat-ūχ* bezopftes Haupt (II : 110, 64), *ūrdat vošˑ* Heldenstadt (II : 26), in welchen in der Umgangssprache statt des Instrumentals Adjektiva gebraucht werden *(sēveŋ ūχ, ūrdaŋ vošˑ)*, deren Bedeutung jedoch die des Instrumentals nicht vollständig deckt (der Instrumental bedeutet «mit . . . versehen», das Adjektiv kann auch «zu . . . gehörig» bedeuten). || *e)* Andere Bestimmungen: *χadoχ rāgant tāva pūm sōt mantalat, śus pūm sōt mantalat* das Volk stürzt nieder gleich hundert Haufen Frühjahrsheu, gleich hundert Haufen Herbstheu. II : 122. | *χūsˑvēt χajadat ōrdesegen* sie teilten (die Besatzung) in je fünfundzwanzig Mann. II : 18. | *man igem kurˑχōgostejat mendan* du wirst dem Staube von den Füssen meines Mannes folgen. II : 142. | *jigeŋedat, ankeŋedat ei nai suttemat pentesteŋen* sein Vater und seine Mutter machen sich eine

glimmende Kohle streitig. II : 136. | *ätte-kẽžeat pantestesen sagàt* während sie sich das Schwert streitig machten. II : 32.

§ 44. Sehr selten kommt im Südostjakischen das Suffix *-nat* vor; im Surgut-Dialekte scheint es jedoch häufig zu sein; dieses Suffix versieht die Funktion eines Instrumentalsuffixes. Vgl. Surgut-D. *kara* Boden: Instr. Sing. *karanat*, Dual. *karagannat*, Plur. *karagaḷnat* (Castr. § 71).*)

Tune Tōχtėŋ-Kārės mėgda χanžāi: «jimnat, soinat tāvājem» auf des Phönix' Brust wurde von ihm geschrieben: «ich bin gut und wohlbehalten hergebracht worden». II : 130. || Vielleicht gehört auch der folgende Satz hierher: *jāstōt: «ťudenat ot jatχėpte!»* er sagte: «damit schrecke uns nicht!» II : 6 (doch scheint *ťudenat* eher *ťut* + Suffix der 2. Person: *-en* + Instrumentalsuffix *-at* zu sein).

§ 45. Der Karitiv endigt auf *-ta*, nach Vokalen und weichen Konsonanten auf *-da;* z. B. *aŋa, anka* Mutter: Kar. *aŋeda, ankeda; ēva* Mädchen: *ēvida; paχ* Knabe: *paχta; pū, pūv* Nadelöhr: *pūvda. -ta* ist gleichzeitig Bildungssilbe der Nomina caritiva.

Beispiele: *mane vočem jig nem-ta, ūgot-ta, at χaiďaŋat, man χajājem* damit meine Stadt nicht ohne väterlichen Namen, nicht ohne Haupt bleibe, liess man mich übrig. II : 32. | *ťu-kemne aŋet sėi-ta tagaradōt* jetzt blieb seine Mutter lautlos (eig. blieb ohne Stimme stecken). II : 120. | *tu jiaŋet ńara-tūmėt(ta) ōmėst* seine Schwester sitzt nackt da. II : 6, 8. (*tūmėt* Kleidung: *tūmėtta* ohne Kleider). | *ēvi-da ūdaden, paχ-ta ūdaden* lebet ohne Tochter, lebet ohne Sohn. II : 178. | *vēt tui tunkdem undaŋ kēt ťotťeu, milteu pōsteu* mit den fünf gezählten Fingern unserer Hand stehen wir (vor dir), ohne Hut und ohne Fausthandschuhe. II : 186.

§ 46. Als Beispiele für die Deklination in den verschiedenen Mundarten des Südostjakischen mögen folgende dienen:

---

*) Vgl. auch wog. *-nėt, -nąt* (Munkácsi, Vogul nyelvjárások S. 263).

a) Konda-Dialekte:

	Singular:	Dual:	Plural:
Stammf.:	*īma* Weib	*īmeŋen*	*īmet*
Lokat.	*īmena (īmene)*	*īmeŋenna*	*īmetna*
Lat.	*īmeja (īmea)*	*īmeŋena*	*īmeda*
Ablat.	*īmīvet* UK., *īmīva* MK.	*īmeŋenīvet* UK., *īmeŋenīva* MK.	*īmedīvet* UK., *īmedīva* MK.
Instrum.	*īmejat (īmeat)*	*īmeŋenat*	*īmedat*
Karit.	*īmida (īmeda)*		

Stammf.:	*kerap* Fahrzeug	*kerabeŋen*	*kerabet*
Lokat.	*kerapna (kerapne)*	*kerabeŋenna*	*kerabetna*
Lat.	*keraba*	*kerabeŋena*	*kerabeda*
Ablat.	*kerabīvet* UK., *kerabīva* MK.	*kerabeŋenīvet* UK., *kerabeŋenīva* MK.	*kerabedīvet* UK., *kerabedīva* MK.
Instrum.	*kerabat*	*kerabeŋenat*	*kerabedat*
Karit.	*kerapta*		

b) Demjanka- und Irtysch-Dialekt:

Stammf.:	*χeide* Enkel	*χeidegen*	*χeidet*
Lokat.	*χeidena (χeidene)*	*χeidegenna*	*χeidetna*
Lat.	*χeideja (χeidea)*	*χeidegena*	*χeideda*
Ablat.	*χeidīvet* I., *χeidīva* Dem.	*χeidegenīvet* I., *χeidegenīva* Dem.	*χeidedīvet* I., *χeidedīva* Dem.
Instrum.	*χeidejat (χeideat)*	*χeidegenat*	*χeidedat*
Karit.	*χeideda*		

Stammf.:	*ńaurem* Kind	*ńauremken*	*ńauremet*
Lokat.	*ńauremna*	*ńauremkenna*	*ńauremetna*
Lat.	*ńaurema*	*ńauremkena*	*ńauremeda*
Ablat.	*ńauremīvet* I., *ńauremīva* D.	*ńauremkenīvet* I., *ńauremkenīva* D.	*ńauremedīvet* I., *ńauremedīva* D.
Instrum.	*ńauremat*	*ńauremkenat*	*ńauremedat*
Karit.	*ńauremta*		

OSMANISCH-TÜRKISCHER VOLKSGLAUBE.

— Von Julius Mészáros. —

II.

Die ǯinnen und Peris haben die Wohlfahrt, das Glück, das Leben und alles andere des Menschen in ihrer Gewalt. Wird Jemand von einer Krankheit befallen, so rührt sie von ǯinnen oder Peris her und es hängt ausschliesslich nur von ihnen ab, dass der Mensch wieder gesund werde. Die Vermittlerin zwischen den Menschen und diesen überirdischen Geistern ist Frau *ǯinǯi*, welche es versteht, sie hervorzurufen und ihre Wünsche zu erfahren, nach deren Erfüllung sie die Macht über den Menschen verlieren, so dass man von jeder Krankheit, von der man befallen ist, wieder hergestellt werden kann.

Das Beschwören *(dāvet)* der ǯinnen, beziehentlich ihres Padischas, des *Jawru bej*, oder ihrer Königin, der *Ürküš hanîm* geschieht durch Räuchern *(tütsü, tüssü)*. Man wirft verschiedene wohlriechende Kräuter oder Sämereien auf die glühenden Kohlen der Pfanne, bei deren Rauch die ǯinnen, die diesen Duft lieben, herabkommen, worauf man mit ihnen sprechen kann. Nur hat jeder Mensch, je nach dem Gestirn, in dessen Zeichen er geboren wurde, ein anderes Räucherwerk. Das *Jildizname* zählt (S. 2) die Räucherwerke nach den Schicksalssternen auf:

«Das Rauchwerk des Mars *(Merrīχ)* ist der weisse Weihrauch *(ak günlük)*, Galanga *(topalak)* und der Teer *(katran)*.

Das Rauchwerk der Venus *(Zühre)* ist der Safran *(zafran)*, Arille *(besbāse)*, Veilchenwurz *(benefše kökü)* und Moschus *(misk)*.

Merkurs *(Utārid)* Rauchwerk ist: Albisia *(Iblis tîrnā)*,*) Fichtenharz *(čam sakîzî)*, die «Vogelzunge»: das Blatt einer Art Zapfenfrucht-Pflanze *(kuš dili)*.

Das Rauchwerk des Mondes *(Kamer)* ist Ladanum *(kisîr*

*) *Iblis tîrnā* oder *Šejtan tîrnā* wird vom Volke der zwischen den Fingernägeln wachsende wilde Nagel genannt.

lāden), Moschus *(misk)*, Santelöhl *(sandal-jā)* und schwarzes Weihrauch-Öhl *(kara günlük-jā)*.

Das Rauchwerk der Sonne *(Šems)* ist Santel-, Ambra- und Rosengummi *(sandal-, amber- ve gül-ladeni)* und schwarzer Weihrauch *(kara günlük)*.

Jupiters *(Müšteri)* Weihrauch ist Benzoe-Harz *(χaslebān)*, Mastix *(mištiki)* und Aloeholz *(öd-āžī)*.

Der Weihrauch des Saturn *(Zuχal)* ist Pech *(zift)*, Ziegenhaar *(keči kīlī)* und Ginster (fr. genêt) *(katīr tīrnā)*.»

Sobald der Rauch in die Höhe zu steigen beginnt, erscheinen sofort die žinnen und Peris sammt dem Padischah und der Königin. Der anwesende Kranke und dessen Begleiter spüren gar nichts vom Rauche, auf Frau žinži jedoch fängt der Duft sofort an einzuwirken. Ihre Gesichtsfarbe verändert sich, der Augapfel tritt hervor, der Mund beginnt zu schäumen, die Gesichtsmuskel zucken, die Gesichtshaut runzelt sich zusammen und sie fällt der Länge nach auf den Teppich nieder. In ihrer Ohnmacht stöhnt sie und murmelt halb versändliche, halb unverständliche Wörter. In diesem Zustande sieht die žinži Ürküš-hanîm und spricht auch mit ihr. Was die Ürküš-hanîm spricht, hören wohl die übrigen Anwesenden nicht, wenn sie aber auf das Murmeln der žinži acht geben, kann man wahrnehmen, dass sie mit jemandem (?) spricht. Ist die žinži aus ihrer Ohnmacht erwacht, so kann sie sich an nichts mehr erinnern, sie weiss nicht, was sie mit der Perikönigin gesprochen, weshalb die Anwesenden auf das Gemurmel der žinži genau acht geben müssen, um daraus die Wünsche der Ürküš-hanîm zu erfahren.

Die Zauberin murmelt ungefähr folgendes: «Ein Lamm sagst du . . . ? hm . . . ? noch . . . noch . . . Mežidie . . . ? was sollen wir mit dem Mežidie machen . . . ? was . . . ? auf den Hals . . . ? auf den Hals des Kranken, des Lammes . . . ?»

Der Sinn von all dem ist, dass die Perikönigin von der Frau žinži ein Lamm haben will, an dessen Hals auch ein Mežidie (türkisches Geld im Werte von vier Kronen) hängen soll. Wird ihr das gegeben, so erlangt man ihre Gunst.

Hat der Mensch einmal die Gewogenheit der Ürküš-hanîm sich verschafft, so geht alles andere schon sehr leicht. Ürküš-hanîm ist nämlich die Königin der žinnen und Peris, sie beein-

flusst und beherrscht diese. Die Frau Königin weiss sehr gut, wer aus ihrem Volke den fraglichen Kranken in seiner Gewalt habe, hat man ihr aber «etwas zu Gefallen getan», so gibt sie ganz einfach dem ǯinnen oder dem Peri einen Befehl und der Kranke wird frei.

Es gibt aber noch eine andere, viel mächtigere Art der ǯinǯi-Frauen, *sāhib-i-χuddām*, oder *χuddāmlı̄ hoǯa* «der Herr der Knechte», der «Knechtmeister». Als Sklaven oder Gefangenen halten diese einen der ǯinnen, oder aber das ganze ǯinnengeschlecht. Sie müssen nicht räuchern, nicht beschwören, weil ihnen ihre ǯinnen jeden Moment zu Diensten stehen. Ihre Wünsche werden von diesen nur aufs Kommandowort erfüllt. Da aber die ǯinnen überall zugegen sind, ja auf jeden einzelnen Menschen ein böser Geist acht gibt, so wissen die «Herren der ǯinnen» durch diese alles, was unter der Sonne vorgeht, kennen die Angelegenheiten und Taten eines jeden Menschen. Sie wissen, wer das abhanden gekommene Geld gestohlen und wohin er es versteckt. Sie finden die Höhlen der vergrabenen Schätze auf. So wie sie einen Menschen, der von ǯinnen geplagt wird, von deren Bosheiten befreien können, so können sie diese auch auf wen immer loshetzen und durch sie viel Bosheiten ausüben lassen. Sie können den Dieb zwingen, dass er so lange keinen Moment Ruhe finde, bis er nicht selbst eigenhändig das gestohlene Gut dem früheren Eigentümer zurückgegeben. Sie bringen Frauen mit ihren Liebhabern zusammen, entfremden Gattinnen ihren Männern, können aber die erloschene Liebe auch wieder anfachen.

Der Antipode der ǯinǯi unter den Zauberern ist Frau *büǯüǯü*, die eben so gewaltig und furchtbar ist, wie die vorige. An Frau ǯinǯi wendet man sich, um durch sie irgend einen Kranken heilen zu lassen, wenn er von den ǯinnen besessen ist. Frau Büǯüǯü hingegen wird dann aufgesucht, wenn man jemandem schaden will, wenn man gegen jemanden ein Zaubermittel bereiten lassen will. *Böjü*, *büjü* ein echt türkisches Wort, zu dessen Verwandtschaft die Verba *bajılmak* (ohnmächtig werden), *bajmak* (verzaubern, verwünschen; *Kamus-i-Türki*, S. 279), das Kompositum *baj-kuš* (Käuzchen) und die Ausdrücke für binden und knüpfen: *baγ*, *bā* (Bund, Knoten, Knopf), *bālı̄* (der

durch Zauberei Gebundene, der Verzauberte) und das Zeitwort *bālamak* (binden, zusammenknüpfen) gehören.*) All diese Ausdrücke kommen vor und spielen eine Rolle im Wörterbuch des osmanisch-türkischen Aberglaubens. (Ausserdem vergl. noch die Wörter *bajrak, bajŕržík, bajŕržín, bajsungur, bajkara*). Die Wurzel dieser Wörter ist in allen hier angeführten Formen ein und dieselbe und enthält den Begriff des *baγ- (bag-), baj-* Bindens, Zusammenbindens in sich.

In der Tat wird der Zauber von den Zauberern «gebunden». Die Bedeutung des Wortes *balamak* im Aberglauben ist die, dass der Frau gegenüber «die Kraft des Mannes gebunden wird» oder «es wird sein Loos, sein Schicksal gebunden» *(kísmetini bālamak). Bā (baγ)* bedeutet das «Binden», die Wirkung der Zauberei, und das Verzaubern selbst; den Verzauberten, den Gebundenen aber nennt das Volk *bālí*.

Das Gegenteil dieses Begriffes, das Lösen findet sich ebenfalls im türkischen Aberglauben vor. *Bā čözmek* oder *bālí čözmek* bedeuten so viel, wie den Zauber lösen, den Verwünschenen losbinden. Es gibt dafür noch einen anderen Ausdruck, der ebenso gebraucht wird, nämlich *bā bozmak* «den Zauber verderben».

Werfen wir nun auch einen Blick auf die praktische Seite des Zauberns, dieses verbotenen Handwerkes.

Der Meister dieser verderblichen Wissenschaft ist der *büjüžü* der Zauberer oder die Zauberin. Auch der Büjüžü steht mit den žinnen und Peris in Verbindung, durch deren Macht und Vermittelung er den Büjü bewerkstelligt und durch deren Kraft er den zu Verderbenden befällt. Zumeist zitirt auch er durch Räuchern, durch Tüssü die bösen Geister und erfährt durch sie, in welcher Weise er den Zauber ausüben muss. Manchmal überfallen ihn die žinnen, als ob sie ihn töten wollten, er verlegt sich aber aufs Flehen, verspricht dem žinnen-Padischah dies und jenes, bis dieser schliesslich sich seiner erbarmt und ihn für ein Geschenk unterrichtet, wie er den Zauber binden soll.

So z. B. ist dazu das Blut von vier schwarzen, fleckenlosen Hühnern notwendig. Dies wird mit dreihundert Dirhem Safran vermischt, damit schreibt er den *nusγa* (Talisman) auf

*) *Göz bāží* bezeichnet einen Tausendkünstler (göz bālamak).

ein Stück Atlas, wickelt darin einige Goldstücke ein und verräbt ihn auf einem solchen Platz, wo die žinnen und Peris sich gerne aufhalten. In welcher Absicht und zu welchem Zwecke dieser Zauber bereitet wird, in dem wirkt er auch auf den dazu ausersehenen Menschen ein.

Will jemand seinen Feind vernichten, so weiss der Büjüžü auch dafür ein Zaubermittel. Man sagt über ein Stück Seife einen Spruch her und besteckt es von allen Seiten mit Nadeln. Dieses wickelt man dann in ein Stück schwarze Leinwand ein und wirft es in den Hof oder Garten jenes Menschen, gegen den das Zaubermittel bereitet wurde. Bis die Seife zerflossen ist, ist auch der Mensch schon gestorben. Will man aber, dass der Betreffende früher sterbe, so muss man die Seife in den Brunnen werfen, wo sie freilich früher zerfliesst und auch der Mensch nach kurzer Zeit stirbt.

Auch dafür weiss der Zauberer ein «Binden», um den Bräutigam impotent und die Braut unfruchtbar zu machen. Solange der Büjüžü diesen Zauber für Geld und Geschenke nicht löst (cözmek), so lange kann man von dieser Verhexung nicht befreit werden. Oder wenn am Tage der Hochzeit *(nikjāγ)* jemand der Zeugen oder Geladenen, während der Kadî (Richter) seine Trauungsfunktion verrichtet, die Hände, Finger zusammenfaltet *(ellerini birbirine kilitler)*, so wird dadurch das Schicksal des Bräutigams und der Braut gebunden *(kismetini bālamak)*. Ebenso wird ihr Los gebunden, wenn jemand der Anwesenden ein kleines Schloss in der Hand hält und während der Trauung den Schlüssel darin umdreht.

Es ist nicht gut, sich daran zu gewöhnen, dass man während des Sitzens die Finger falte, weil man auch dadurch sein Schicksal bindet *(insanin kismeti bālanirmiš)*.

Oder aber, wenn man, während die Gassenhunde ihren tierischen Trieb verrichten *(böjük abdest bozarken)*, die kleinen Finger der rechten und linken Hand in einander häkelt, so vermag der Hund nicht nur seine Notdurft nicht zu verrichten, sondern er läuft auch heulend davon und verendet, weil auch dies eine Art des Bindens ist.

Es gibt einige Krankheiten (Fieber, Kopfschmerz, Keuchhusten), gegen welche man ebenfalls das Binden anwendet. Auch

das hat seine verschiedenen Meister (hoǯa). Man sagt einen Spruch über den Kranken her und bindet dann an seinen Arm, an einen in die Wand geschlagenen Nagel oder an einen Baumzweig ein Stück Strick, den man so lange daran lässt, bis der Kranke geheilt ist. Gegen Fieber bindet man den Strick gewöhnlich an den Arm, damit wird die Krankheit abgebunden *(hastalĭk bālanmĭš olĭjor)*.

In Stambul gibt es ein Derwischkloster, das *tekke* des *Emir Boχāri*, welches dadurch berühmt ist, dass dessen Derwische durch Sprüche und solches Binden kleine Kinder vom Keuchhusten heilen *(boumaǯa öksürū bālarlar)*.

Allein wie gefährlich immer auch der Büjü sei, es gibt dennoch ein Mittel dagegen, man kann sich davor schützen, wenn man nur weiss, wie. Um «vom Zauber nicht befallen zu werden» *(büjü tutmamak ičin)*, drehe man das Hemd um und ziehe es verkehrt an, dann kann einem gar kein verderblicher Zauber schaden.

Man kann auch den durch Zauber gebundenen Bräutigam lösen *(bālĭ čözmek)*, das Mittel dafür ist gar nicht so schwer. Man nehme zwei Eier, koche sie im Wasser hart. Sind sie gekocht, schäle man sie ab und schreibe auf die zwei Eier eine Zeile *(ajēt)* des Koranverses *sūretu-n-nasr* und zwar auf das Ei des Bräutigams die Zeile «*izā ǯae nasru-l-lahi ve-l-fethi*» (wenn Allahs Sieg und Triumph kommt), auf das Ei der Braut aber «*ve re'ejtü-n-nāsi jetχulūne . . .*» (und wenn du das Volk eintreten siehst . . .). Hernach aber schreibe man auf einen zwei Finger breiten Papierstreifen dreiundzwanzig Mal nacheinander den Buchstaben *sad* (ص) und binde dieses Band auf den Bauch des vom Zauber Gebundenen. Die beschriebenen Eier esse dann der Bräutigam und die Braut auf, jeder das seine, worauf dann beide sich niederlegen. Mit Hilfe Allahs *(bi-izni-l-lāhi)* löst sich dann der Zauber von ihnen.

Auch das ist ein gutes Mittel gegen das «Binden», wenn man ihre Sohlen mit einer Mixtur von Ameiseneiern und Öhl einschmiert, ihre Füsse ein wenig gegen das Feuer hält, und sie dann so sich ins Brautbett begeben.

Das Lösen vom Zauber wird in der Volkssprache auch noch «Verderben des Bandes» *(bā bozmak)* genannt.

Hier dürfte vielleicht auch ein derartiger Originalausdruck zu erwähnen sein, wie *kedi bozmasi*, den man auf einen garstigen Menschen, auf jemanden mit erschreckendem Aussehen anwendet. Wörtlich genommen, bedeutet er so viel, wie «Verderben der Katze», eine verdorbene Gestalt der Katze. Gewiss ein uralter Ausdruck, um so eher, als sowohl die Katze, als auch das Wort *bozmak* seine eigentümliche Rolle im Aberglauben des osmanisch-türkischen Volkes hat. Nach dem Muster des *kedi bozmasi* entstanden dann mehrere analoge Ausdrücke, wie z. B. *zeŋgin bozmasi*, *kibar bozmasi*, *kibar bozuntusu*; alle diese werden auf übertreibende, grosstuerische Menschen angewendet.

In unserer Abhandlung über Zauberei müssen wir jedenfalls den Vogel *bajkuš*, das Käuzchen erwähnen, weil er sowohl hinsichtlich der sprachlichen Form seines Namens, als auch hinsichtlich seiner Rolle im Aberglauben mit dem Zauber im Zusammenhange steht. Was den eigentlichen Grund dieses Zusammenhanges im Volksaberglauben bildet, das zu eruiren, wäre wohl interessant, vorläufig müssen wir uns aber damit begnügen, das diesbezüglich gesammelte Material mitzuteilen.

Die Stimme des Steinkauzes bedeutet Unglück für das Haus, auf dessen Dach er sich hören lässt. Unglück und Tod. Auch sagt man, dass er sich auf zweierlei Art hören lässt, wie wir schon oben von ihm erwähnten. Entweder lacht, oder weint er. Lacht er, so bedeutet es Böses, weint er, so ist Gutes zu erwarten. Auch heisst es von ihm, dass der Steinkauz wegen Essen und Trinken sich gar nicht aus dem Neste entfernen müsse, denn Allah gibt ihm jeden Tag drei Spatzen für jeden Kopf. Er frisst aber nur einen, die zwei anderen lässt er frei.

So viel konnte ich bisher betreffs des Zaubers und der Zauberer notiren. Es ist dies ein mühseliger und schwer zugänglicher Stoff, weil der Zauber ein verbotenes Handwerk ist, und die Behörde die damit sich Befassenden verfolgt. Sehr viel davon ist schon gänzlich verschwunden. Er ist aber in seinen Teilen ein uralter und wertvoller Rest des Heidenglaubens des türkischen Volkes.

Eine andere Art des Büjü ist das *siχir*, das Verwünschen. Den damit sich befassenden Meister heisst man *Siχirbāz*, Verwünscher. Das erste ist ein arabisches Wort, das zweite eine

Zusammensetzung aus dem Arabischen und Persischen. Das Wesen des Verwünschens besteht darin, dass derjenige, der verwünscht wird, seine ursprüngliche Gestalt verliert und aus dem Menschen ein Tier, ein Hund, eine Katze oder sonst was immer wird, wie es eben der Verzauberer wünscht. Es ist dazu nichts anderes nötig, als dass der Siχirbāz auf ein Stück Papier die Zaubersprüche *(duā)* des *afsun-püfsün* Gebetes (vergl. pers. *efsūn* «Zauber») schreibt. Dies steckt man oder näht man in das Kleid desjenigen Menschen ein, den damit verzaubern will. Man darf aber dieses Papier nur in das Kleid des Oberkörpers stecken, denn nur so hat es Wirkung. Ein anderes Mal sagt der Siχirbāz das afsan-püfsün über Speisen und Getränke her, dann muss man dieselben dem Opfer zu essen, zu trinken geben, worauf aus demselben ein solches Geschöpf oder Wundertier wird, wie man es nur haben will. Freilich muss es beim Siχirbāz bestellt werden, in welche Gestalt man diesen oder jenen Feind verzaubert haben will.

Den grössten Teil der türkischen Quacksalber bilden die Spruchsager und Bleigiesser, diese sind hier die eigentlichen Ärzte des Volkes und auch in Stambul sind sie in grosser Anzahl vorhanden; ihre Stuben sind stets voll von Patienten, Weibern und Kindern. Gemeiniglich nennt man sie *hoǯa* (Meister), ist es eine Frau, so heisst man sie *hoǯa kadîn*, *hoǯa hanîm*, oder aber *koǯa karî* (altes Weib). Ausserdem nennt man sie noch nach ihrer Beschäftigung *okujuǯu*, Spruchsagerin, *üfürüǯü*, Anbläserin, oder aber *kuršunǯu*, Bleigiesserin, da all dies zu ihrem Handwerk gehört.

Um einen Einblick in ihre Hexenküche machen zu können, bin ich selbst einmal zu einer solchen berühmten Koǯa karî gegangen, und klagte ihr, dass ich an grossen Kopfschmerzen leide, und dass ich in der Nacht erschreckende, furchtbare Träume habe. Sofort fand sie die Ursache davon, sie meinte, dass mir ein böses Auge geschadet *(nazar dijdi)*. Dagegen hilft aber nur Spruchsagen, Anblasen und Bleigiessen.

Sie begann mit der Kur. Sie hiess mich ihr gegenüber auf den Teppich in ihrem kleinen Zauber-Zimmer niedersetzen. War das eine interessante Stube! Alles, was sich in einer türkischen Stube nur vorfinden kann, war darin von roter Farbe.

Der Teppich, die Šilte, diese niedrige Sitzmatratze, die Fenstervorhänge und noch ein Haufen Fetzen und Tücher, was nur zum Hoǯa-Handwerk notwendig ist.

Auch auf meinen Kopf breitete sie ein breites rotes Band aus, so dass die zwei Enden an beiden Seiten herunterhingen. Dann zog sie aus ihrer Seite einen grünen Beutel hervor, aus dem grünen Beutel einen roten, aus dem roten Beutel zwei Holzlöffel und eine Schere. Dann fing sie an, mit den Holzlöffeln, später mit der Schere meine Stirne zu reiben, dann mein Gesicht, meinen Kopf, hierauf meine Herzgegend, den rechten und linken Arm, den rechten und linken Fuss ganz bis zum Knie, denn dort sind, wie sie sagte, die «Furchtadern» *(korku damarlarî)*.

Inzwischen murmelte sie Gebete her, blies mir mehrere Male ins Gesicht und klappte wütend die Schere zusammen. (Diese Gebete sind nach jetzigem Brauche ausnahmslos arabische Gebete. Koran-Suren und verschiedene Ajet's. Im Beschwören durch Spruchsagen der Okujuǯu sind die gebräuchlichsten: *elem neŝraχ leke, muawwezetejn, sūretu-l-fil, ājetü-l-kursīj*, gegen das Verzaubern ist einer der besten *sūretu-n-nun ve-l-kalem*.

Als sie die Behandlung mit Schere und Holzlöffel beendet hatte, nahm sie einen anderen roten Beutel hervor, aus dem roten Beutel in rote Fetzen gehüllte Steine, wahrscheinlich Mekkasteine. Auch mit diesen in Fetzen gehüllten Steinen rieb sie in Begleitung von Beten und Anblasen dieselben Körperstellen wie vorher mit den Holzlöffeln.

Dann nahm sie wieder aus demselben Beutel ein talergrosses altes Geldstück *(tîlîsîm)* und drückte es mit den Worten «*destur, destur, destur*» (fort! . . .) an meine Stirne, betete lang und blies mir schliesslich ins Gesicht. Hernach rieb sie mir mit diesem tîlîsîm wieder das ganze Gesicht, die Brust, die Arme und die Füsse bis zu den Knien ein, zuerst über den Kleidern, dann aber unmittelbar am Leibe. Sie musste mir auch jene Körperstellen einreiben, welche die Moslims während des Gebetes benützen *(namaz jerleri)*. Die rechte und linke Handfläche, die Knie, die rechte und linke Fussohle. Als dann das Sprüche-Hersagen, das Einreiben und Anblasen zu Ende war, musste ich zum Fenster hinaus auf den reinen blauen Himmel blicken.

Nun folgte das Bleigiessen *(kuršun dökmek)*. Auf einer Tasse brachte man einen Teller Wasser und ein Messer herein. Sie bedeckte mir den Kopf mit einem grossen Tuche, ich musste allen Anwesenden den Rücken zuwenden, während sie einen grossen Löffel siedendes Blei in den über meinem Kopfe gehaltenen Wasserteller schüttete. Gar sonderbare Narben bildete das im Wasser erstarrende Blei, was sie dahin erklärte, dass die Beschwörung ins Blei hineinging, weshalb sich darin so viel Narben und so viel Kriks-Kraks zeigen. Ihr Gebet habe aber genützt, weshalb ich hoffen kann, dass ich gesund werde. Dann goss sie noch einmal Blei über meinem Kopfe, zum dritten Male über meinen Knien, über den Furchtadern. Dabei musste ich fortwährend bis zum Schluss in meiner Hand das Geldstück, das Tîlîsîm festhalten, womit sie mir vorher den Körper eingerieben.

Nachdem sie mit dem dritten Giessen zu Ende war, band sie mir die fünf Finger zu einem Bündel zusammen, worauf ich dann zuerst mit der Rechten, dann mit der Linken das ins Wasser gegossene ausgekühlte Blei berühren musste. Sie aber machte mit dem Messer Kreuzeszeichen in dem im Teller sich befindlichen Wasser, in welches sie das Blei gegossen hatte und stiess mit der Messerspitze mehreremale den Boden des Tellers an. Auch das Tîlîsîm tauchte sie ins Bleiwasser ein und bestrich damit meine Stirne, den Rand meines Gesichtes und meine Sohlen.

Auch mit dem für ihre Mühe und ihre Wissenschaft erhaltenen Geldstücke rieb sie mir den Rand meines Gesichtes ringsherum ein, sodann meine Stirne und meinen Rücken.

Sie gab mir auch einen Rat, als ich wegging. Ich soll abend meine Stirne, also den schmerzenden Körperteil und mein Gesicht mit einem Stückchen Brod einreiben und dieses dann auf die Gasse hinauswerfen, damit es die Hunde fressen. Damit fressen sie auch meine Krankheit auf. Ich muss aber acht geben, dass eine Henne oder ein Hühnchen nicht zufällig vom Brode esse. Auch soll ich am selben Abend auch noch fasten.

Hierauf entliess sie mich mit dem Abschiedsgruss der Frauen:

— Git güle-güle (geh' lachend-lachend)!

Es gibt andere hoǯa's, welche ausser dem Spruchsagen und

Anblasen ihren Kranken auch noch einen Talisman *(nusχa)* geben. Das Nusχa ist ein kleines viereckiges oder rundes Stück Papierstreifen. Auf die eine Seite desselben drückt der Hoǯa mit schwarzer Tinte ein viereckiges oder rundes Siegel *(mühür)* auf. Auf diesem Siegel befinden sich zwischen in verschiedener Weise angebrachten unzusammenhängenden Buchstaben und Zahlen, zuweilen kleineren Ajet's, zwischen *besmele* und den Eigennamen Allahs auch der Siegel Sulejmans *(mühür-i-Sulejmān)*. Die runden Nusχas haben gewöhnlich in der Mitte, die viereckigen an den vier Ecken Zeichnungen. Das Siegel Sulejmans besteht aus zwei verkehrt in einander gelegten gleichseitigen Dreiecken und bildet einen wesentlichen Bestandteil des Talismans.

Auf der anderen Seite des Nusχa befindet sich der *tilìsmìn*. Es ist dies eine Reihe unzusammenhängender arabischer Buchstaben und Zahlen, unterstrichen und in gebrochener Form geschrieben, manchesmal zwei-drei Zeilen solcher Buchstaben und Zahlen nach einander. Jeder Tag, jeder Monat und jeder Schicksalsstern hat seinen besonderen Tìlìsìm, welchen der Hoǯa dann in entsprechender Weise auf die Rückseite des Nusχa aufschreibt.

Das Nusχa ist seiner Form nach sehr verschieden, selbst auch seine Anwendung ist sehr verschieden. Es gibt grosse runde Nusχa's von der Grösse einer Handfläche, vollgeschrieben mit Buchstaben und Zahlen, welche man in Form kleiner Dreiecke zusammengefaltet immer bei sich tragen muss und zwar an der rechten Seite, weil auf dem Nusχa, beziehentlich auf dem Mühür sich Koranzitate, heilige Ajet's befinden. Dies erheischt Ehrerbietung, man darf es daher nicht an der linken Seite tragen, weil diese unrein ist. Damit aber ausserdem nicht noch ein unreiner Gegenstand zum Nusχa gelange, wird es so in Dreieckform zusammengefaltet mehrmals in Wachsleinwand eingewickelt und das Ende des Leinwandstückchens sorgfältig zugeklebt. Ferner gibt es besondere, dazu angefertigte kleine dreieckförmige silberne Nusχabehälter, in welche das Nusχa gesteckt und an einer Kette befestigt gewöhnlich unter der rechten Achselhöhle getragen wird. Ein derartig hergestelltes Nusχa wird *χamajìli* genannt (Rumelien, Anatolien). Es ist ein arabisches Wort, worin der Begriff des Tragens, Beisichtragens liegt.

Es gibt auch andere Nusχa's, welche man als Räuchermittel gebrauchen soll. Der Hodža gibt mehrere davon und sagt, wie viel man davon tagsüber und wie viel in der Nacht räuchern muss, solange die Krankheit anhält. Man muss die kleinen viereckigen Mühür- und Tîlîsîm-Papierstreifen auf die glühenden Kohlen der Pfanne werfen und den davon aufsteigenden Rauch dem Kranken mit der Hand ins Gesicht treiben, eventuell durch die Nase oder durch den Mund einatmen lassen.

Andere Nusχa hinwieder muss man auf den Grund des Trinkglases legen und so oft der Mensch aus dem Glase Wasser trinkt, muss er das Wasser auf das Nusχa eingiessen und das Wasser davon heruntertrinken.

Noch ein anderes Tîlîsîm-Papierstück wird dem Kranken vom Hodža gegeben, das zusammengefaltet an einer solchen Stelle vergraben werden muss, die von keinem Fusse berührt wird *(ajak basmaz jere gömmeli)*. Dies ist ein einfacher Tîlîsîm, ohne Mühür, auf welches der Hodža arabisch aufschreibt: «Mach den und den, dessen und dessen Sohn gesund!»

Auf ein anderes Papierstück schreibt er ebenfalls ein Tîlîsîm mit ähnlicher arabischer Schrift, z. B. «Oh Behüter (näml. Allah) heile Fuad, den Sohn der Fehime». (Einen solchen Tîlîsîm schrieb der Hoža für mich.) In dieses Papier wird dann ein wenig (für 10 Para) «roter Wöchnerin-Zucker *(kîrmîzî lousa šekeri)* eingewickelt, damit muss man an das Meerufer gehen und den Zucker sammt dem Papier ins Wasser werfen. Inzwischen sagt man:

«Alîn āzlarîn dadînî	Nehmt für den Mund den Geschmack euch hin
Verin dermānîmî!»	Und gebt mir dafür die Medizin!

Dieser Zauberspruch ist an die žinnen und Peris gerichtet, da von ihnen jede Krankheit herrührt, mithin kann der Mensch von derselben nur dann befreit und wieder gesund werden, wenn er jene besticht und beschenkt.

Die hier erwähnten fünferlei Nusχa's und Tîlîsîme gibt der Hoža alle einem und demselben Kranken, da es fürwahr keine so einfache Sache sei, von irgend einer Krankheit befreit zu werden; gar vielerlei Medizin ist dazu notwendig.

Allein noch ehe der Hoža mit dem Spruchhersagen und dem Nusχa-Schreiben beginnt, forscht er zuerst, was eigentlich die Ursache der Krankheit des Patienten sein mag. Zu dem Behufe erfragt er den Namen des Patienten und den seiner Mutter, dann addirt er dem Zahlenwert des grossen arabischen Abc *(ebǯed-i-kebīr)* entsprechend den Wert der Buchstaben dieser zwei Namen und teilt die resultirende Summe durch fünf. Bleibt dann am Ende der Division eins als Rest, so bedarf der Kranke einer Medizin *(ilač)*. Bleibt zwei, so hat ihm ein böses Auge geschadet, er ist verhext worden. Bleibt drei als Rest, so ist dies schon ein Zeichen von Verzauberung. Bleibt vier, so hat ihm ein ǯinn geschadet. Bleibt fünf, so ist er vom Schlag gerührt worden.

So wird dies im Buche *Jîldîznāme* (S. 4) gelehrt, und so wird dies auch von dem Hodža angewendet, da doch das Jîldîznāme das Hilfsbuch seiner Wissenschaft bildet.

Die Zahlenwerte der Buchstaben des grossen arabischen Abc sind folgende:

ا = 1	ح = 8	س = 60	ت = 400
ب = 2	ط = 9	ع = 70	ث = 500
ج = 3	ى = 10	ف = 80	خ = 600
د = 4	ك = 20	ص = 90	ذ = 700
ه = 5	ل = 30	ق = 100	ض = 800
و = 6	م = 40	ر = 200	ظ = 900
ز = 7	ن = 50	ش = 300	غ = 1000

Eine andere Gruppe der Hoža's bildet der *bakîǯî* oder *jîldîza bakan*, der «Sternseher». Es ist dies kein ganz selbständiges Handwerk, es hängt mit dem Spruchsagen, dem Anblasen und Nusχaschreiben zusammen, deshalb ist aber jeder «Sternseher» noch immer nicht zugleich spruchsagender und anblasender Hoža. Sein Handwerk ist schon Buchwissenschaft, weil er in allem laut den Anweisungen des Jîldîznāme vorgeht, aus welchem er jedem sein Los herausliest, so wie es darin der Reihe nach geschrieben steht.

Zuerst fragt auch er nach dem Namen des an ihn sich

Wendenden und nach dem Namen der Mutter desselben. Dann aber addirt er nach dem entsprechenden Zahlenwert der Buchstaben des kleinen arabischen Abc (ebǯed-i-saγīr) den Buchstabenwert dieser zwei Namen und teilt die Summe durch zwölf. Die Zahl, die am Schlusse der Division bleibt, gibt die Nummer des Kapitals, das er im Jîldîznâme aufschlägt und verliest.

Die Zahlenwerte des kleinen arabischen Abc sind folgende:

ا = 1	ح = 8	س = 0	ت = 4
ب = 2	ط = 9	ع = 10	ث = 8
ج = 3	ى = 10	ف = 8	خ = 0
د = 4	ك = 8	ص = 6	ذ = 4
ه = 5	ل = 6	ق = 9	ض = 8
و = 6	م = 4	ر = 8	ظ = 0
ز = 7	ن = 1	ش = 0	غ = 4

Ich führe hier ein Kapitel aus den Sterndeutungen des Jîldîsnâme in deutscher Übersetzung an und zwar Kapitel Nr. 1, wo am Schlusse der Division 1 bleibt.

«Derjenige, dessen Glücksstern der Widder, und dessen Planet Mars ist, der hat einen Männerstern (?), einen weissen Körper und schwarzes Haar. Jede seiner Arbeiten kann nur unter grosser Mühe fertig werden. Bald wird er reich, bald wieder arm sein. Reist er gegen Osten, so wird er glücklich sein. Der Monat Muχarrem und Kjānūn-i-evvel (Dezember) bringt ihm Glück, ebenso der Dienstag, die Nacht auf Freitag (Donnerstag-Abend) und der Samstag. Mit dem im Zeichen des Skorpions und des Fisches geborenen Menschen kann er Freundschaft schliessen; vor Menschen, die unter einem anderen Gestirn geboren, hüte er sich. Er hüte sich vor Menschen mit dem Namen ʿIsa (Jesus). Das Haus seines Vaters bringt ihm keinen Nutzen, sich selbst baut er ein anderes Haus. Seines Vaters Haus ist der Krebs. Der Vater stirbt ihm früher, als die Mutter. Was er als Erbteil bekommt, bringt ihm keinen Nutzen. Das Haus seiner Geschwister ist der Stier. Von seinen Geschwistern hat er gar keinen Nutzen. Das Haus seiner Frau ist die Wage. Jede seiner Frauen liebt ihn, er wird dreimal heiraten. Das

Haus seines Sohnes und seiner Tochter ist der Löwe. Von ihnen wird er Nutzen haben. Er wird am Gesicht, an seiner Seite oder an der Brust durch Eisen verwundet werden. Am Anfange seines Lebens wird er vermögend sein, in der Mitte desselben wird er Not leiden, am Ende desselben wird er wieder reich werden; nach seinem vierzigsten Lebensjahr wird sich seine Sache wieder zum Guten wenden. Er lässt viele im Stiche, viele werden ihn im Stiche lassen. Si̯ir (Zauber) kann ihm nichts anhaben. Das Haus seines Lebens ist der Widder. Er wird lange leben und Kindeskinder sehen. Seine Krankheit ist der Skorpion. Seine Krankheit rührt vom Fieber oder Aderlass her. Seine Hoffnung ist der Wassermann. Wegen seiner Freunde wird ihm alles schwer gehen, was er braucht, kommt ihm vom Allah (der hohen Gerechtigkeit), jedoch schon zu spät. Das Haus seiner Feinde ist der Fisch. Seine Feinde entstehen unter seinen eigenen Freunden und Verwandten, er wird schwer über ihnen siegen. Wenn er einen Siegel mit rotem Stein tragen wird, wird er glücklich sein. Sieht er den Neumond, so soll er auf irgend einen roten Gegenstand schauen, und er wird glücklich sein. Er schreibe an einem Montag das Nusχa und trage es bei sich, so braucht er keine Krankheit zu fürchten. Tritt er vor Herren (Bej's) hin, so soll er rechts stehen, dann wird sein Wunsch in Erfüllung gehen. In vier Zeiten hat er den Tod zu fürchten, in seinem ersten, sechsten, neunten und dreissigsten Lebensjahre. Wenn er diese hinter sich hat, so wird er neunzig Jahre, sechs Monate und dreizehn Tage alt werden.

Die Quacksalber niederen Ranges bilden eine ganze Gruppe. Unter sie gehören die Wahrsager und die Spezial-Heilkünstler für einzelne Krankheiten. Denn z. B. die Wassersucht *(gelinǯik)*,*) die Gelbsucht *(sarilik)*, der Rotlauf *(jilanǯik)* u. s. w. haben alle zu besonderer Berühmtheit gelangte Heilkünstler, diese haben alle einen besonderen-Namen und ihre Kunst vererbt sich vom Vater auf den Sohn, von der Mutter auf die Tochter, von Geschlecht zu Geschlecht.

Die Wahrsagerin wird *fālǯî* genannt. Man kann sie sehr

*) Von anderer Seite erfuhr ich, dass gelinǯik Schwindsucht bedeutet.

oft in den Gassen, an den Strassenecken, oder verkehrsreichen Plätzen sehen. Aus *Bakla* (grössere Bohnensorte)-Samenkörnern, und Geldstücken, Knöpfen, Schnecken und färbigen Glasstücken wahrsagen sie jedem die Zukunft und das Glück *(fāl bakmak, fāla bakmak)*.

Die ganze Wahrsagerei richtet sich eigentlich nach drei solchen kleinen Dingen. Das eine ist eine mit einem kleinen Bandfetzen umgebundene Bakla «das bist du» *(sen sin)*. Das andere ist eine rote Perlen-Bakla «das ist deine Sache» *(išin)*. Das dritte aber ist ein Stück blaues Glas «das ist deine Absicht» *(murādın)*. Je nachdem nun diese drei kleinen symbolischen Dinge sich unter die übrigen Bakla, Schnecken, Geldstücke und Glasscherben mengen und liegen bleiben, je nachdem sie Frau-Fālǯi aus ihrer Handfläche auf ein vor sich ausgebreitetes Tuch hinwirft, so liest und erklärt sie daraus das Schicksal des Menschen, seiner Angelegenheiten und seiner Absichten.

Auch dieser kleine Weltbetrug an der Strassenecke ist voll von Mysticismus und abergläubischen Symbolen. Das Bakla umbindet dem Menschen selbst Frau Falǯı, damit ihm das «Binden» *(bā)*, der Zauber *(büjü)* nicht schade. An das Bakla, welches das Schicksal des Menschen bedeutet, heftet die Wahrsagerin eine «rote» Glasperle, damit sich die ǯinnen, die Peris nicht in seine Angelegenheiten mengen und damit ihn der «Rote» *(Al)* nicht drücke. Denn gegen ǯinnen, Peris und den «Druck des Roten» ist rot das beste Mittel. Die Absicht bedeutet ein kleines blaues Glas, das dazu da ist, damit dem Menschen keine Verzauberung, kein böses Auge schade. Wir werden später sehen, dass man dagegen auch eine blaue Perle und im Allgemeinen die blaue Farbe anwendet. Wahrsagen in solch origineller Form habe ich bei einer türkischen Frau gesehen, draussen im Fātiχ-Viertel. Allein zum grössten Teil sind heute die Falǯı hier Neger- und Zigeunerweiber und in ihrer Wissenschaft ist lange nicht so viel Originalität und Symbolik.

Der *remmal* profezeit die Zukunft aus Linien, welche im Sande gezogen sind und bedeutet daraus Glück oder Unglück. Die Profezeiung selbst heisst *remil*. Es ist eine vollständig aus Arabien herstammende Sache, auch die Remmal's selbst stammen

aus Arabien her. Sie können auch *das* aus dem Sande lesen, ob irgend ein Wunsch, ein Gedanke des Menschen in Erfüllung geht, oder nicht. Mit dem Ende ihres Stockes schreiben sie das Wort *Ali* in den Sand, um welches sie im Kreise herum ungezählte Punkte machen. Dann gehen sie von irgend einem beliebigen Punkte aus und zählen nach rechts schreitend neun Punkte und ziehen den neunten Punkt aus. Dann gehen sie wieder zurück zu dem Punkte, der rechts vom ausgezogenen Punkte liegt, und zählen auch von diesem den neunten Punkt, den sie wieder ausziehen u. s. w. Wenn nun die Punkte des beliebig gezogenen Kreises alle so ausgezogen werden können, ohne dass der ausgezogene Punkt mit einem ausgezogenen Punkte sich berührt, so geht der Wunsch, der Gedanke des Menschen in Erfüllung. Im entgegengesetzten Falle erfüllt er sich nicht.

Wie wir oben erwähnt haben, gibt es einzelne Krankheiten, die ihre besonderen Kurpfuscher haben. Die Wassersucht *(gelinǯik)* heilt der *gelinǯikci*. Die Kur dauert vierzig Tage, während dieser Zeit lässt er den Patienten verschiedene Medizinen essen und trinken; auch fasten lässt er ihn, er darf nur ungesalzene und fettlose Suppe nehmen.

Auch die Gelbsucht *(sarîlik)* hat ihren speziellen Arzt, den *sarîlik kesiǯi* (Gelbsucht-Schneider). Mit einem scharfen Messer schneidet er eine kleine Ader an der Innenseite der Oberlippe des Kranken auf, lässt ihn dann die Augen schliessen und drückt ihm mit den Fingern den Kopf von der Schläfe gegen die Stirne zu. Dann gibt er ihm mit beiden Händen auf einmal von beiden Seiten eine Ohrfeige, und damit ist die Heilprozedur zu Ende.

Andere hinwieder sagen gegen die Gelbsucht Sprüche her *(sarîlā okurlar)*. Sie sagen Gebete über einem Teller Wasser und sieben Nadeln. Dann geben sie das Wasser und vier Stück Nadeln dem Kranken, drei davon halten sie sich selbst. Der Kranke giesst zuhause die vier Nadeln mit dem Wasser in eine Messingtasse *(tas)* und schaut jeden Morgen ziemlich lange, wenigstens eine Stunde lang starr auf die im Wasser sich befindlichen Nadeln. Hat er wirklich die Gelbsucht, so geht die Krankheit auf die Nadeln über, diese werden rostig und lassen einen Niederschlag unter sich auf den Grund der Messingtasse.

Es gibt in Stambul eine sehr-sehr alte Familie, die *kirli kĭzlar* (schmutzige Mädchen), die schon seit Menschengedenken nichts anderes tut, als Rotlauf *(jĭlanžĭk)* heilen. Das Handwerk geht von Mutter auf Tochter über und bleibt in der Familie. Sie pressen ein Stück schwarzen Stein an das geschwollene und fiebernde Gesicht des Kranken, der Stein bleibt dann von selbst kleben, so dass man ihn dann nur so mit Kraft herunterstemmen muss, man wird aber davon auch gesund, weil der Stein die *jĭlanžĭk*-Krankheit in sich zieht. Zur Gruppe dieser Quacksalber können wir noch zählen die *čĭkĭkčĭ*, die Knocheneinrichterin, dann die *kökčü* oder *aktar*, welche Wurzeln, Heilgräser, Räucherwerk dem Kranken verkauft, so wie es die Koža karĭ vorschreibt und rät.

Wir wollen hier aus unserer Sammlung auch einige solche abergläubische Medizinen erwähnen. Türkisch nennt man sie *koža karĭ ilačlarĭ*, oder *ev ilačlarĭ*, Altweiber-Mittel, oder Hausmittel. Wir müssen sie in zwei Gruppen teilen. In die erste gehören jene Medizinen und Quacksalbereien, welche voll sind von Mysticismus, Geheimtuerei und alten Überlieferungen. Die Geisterwelt ist dabei im Spiele und den Elementen, den Anbetungsgegenständen der alten Heiden: dem Feuer, dem Wasser, der Erde und dem Winde kommt ebenfalls darin eine Rolle zu.

In die zweite Gruppe können wir jene Medizinen reihen, welche aus Pflanzen, tierischen und chemischen Stoffen bereitet werden. Jedenfalls gibt es unter denselben auch viele solche, welche aus den umständlichen Beobachtungen und Erfahrungen der Hirten und Nomadenvölker der alten Welt sich erhalten haben; der grösste Teil derselben aber fliesst doch mit der arabischen Wissenschaft zusammen, auch hat der grösste Teil der Medizinen arabische Namen, ja in neuerer Zeit gerieten unter die Namen dieser Heilmittel auch schon europäische Wörter.

Sehr originell ist der Zusammenhang der *Farben* mit der Heilung einiger Krankheiten. Schon unzählige Male kam bisher die *rote* Farbe im türkischen Aberglauben vor. Behufs Vermeidung des «roten Druckes» bindet man auf den Kopf der Wöchnerin ein rotgefärbtes Kopftuch oder ein rotes Band. Ebenso wird dem kleinen Kinde der Schleier mit einem roten Band

angebunden, damit es der Rote nicht drücke. Der Mensch, der mit den žinnen im Verhältnis steht, darf so lange kein rotes Kleid tragen, keine rote Frucht essen, bis er davon den žinnen durch Frau žinži ein Opfer dargebracht hat.

Gegen die Gelbsucht schaut der Kranke, wenn er gesund werden will, in eine gelbe Kupfertasse, respektive in das darin befindliche Wasser oder in dessen Spiegel. Oder aber, wenn er sich den Gelbsucht-Stein *(sarilik taši)* verschaffen und ihn immer bei sich tragen kann, wird er ebenfalls in kurzer Zeit von seiner Krankheit geheilt. Interessant ist es, wie der Mensch zum Gelbsucht-Stein gelangen kann. Diesen findet nämlich die Schwalbe, welche ihn ihren Kindern nach Hause bringt, wenn sie von der Gelbsucht befallen werden. Deshalb wird ein junges Schwälbchen aus dem Nest gehoben, wenn es die Schwalbenmutter nicht wahrnimmt, man färbt es mit Safran gelb, worauf man es wieder ins Nest zurücklegt.

Kommt nun die alte Schwalbe nachhause und sieht ihr Junges gelb, so glaubt sie, dass es die Gelbsucht bekommen und geht so lange den Gelbsucht-Stein suchen, bis sie ihn gefunden. Hierauf bringt sie ihn nachhause und legt ihn ins Nest zu ihrem Jungen.

Auch die *schwarze* Farbe hängt mit der Heilung der «schwarzen Blattern» *(kara kabaržik)* zusammen. Man zerquetscht schwarzen Pfeffer und schwarze Weintrauben, vermengt sie mit einander und streicht sie auf die schwarzen Blattern, wodurch man von ihnen geheilt wird.

Von den zahlreichen derartigen Quacksalbereien führen wir einige der interessanteren hier an:

Man schöpfe z. B. Wasser aus sieben Wellen und sieben Brunnen. Dann verlange man eine Rohrfeder *(kamiš kalem)* von sieben solchen Männern, die in ihrem Leben nur einmal geheiratet haben. Hierauf wärme man das Wasser, lege die Rohrfedern hinein und nehme darin ein ganzes Bad. Es gibt keinen Herzensgram, von dem der Mensch in solchem Badwasser nicht vollständig geheilt werden könnte.

Wenn ein kleines Kind schwer sprechen lernt, so verschaffe man sich ein kleines Stückchen Brot vom Tische des Padischah und gebe es dem kleinen Kinde zu essen, oder gebe

ihm von dem Wasser zu trinken, von welchem ein Kanarienvogel getrunken.

Ist das kleine Kind schlimm und sehr ausgelassen, so gebe man ihm solches Brod zu essen, von welchem ein abgebrochenes ein Lamm gegessen. Davon wird das Kind wie ein Lamm.

In die andere Gruppe dieser Medizinen gehören die aus Gräsern, Sämereien und Mixturen zusammengepanschten Speisen.

Eine wunderkräftige Art derselben bildet das *māžun*. Es wird aus Gewürzen und verschiedenen Pflanzen gekocht. Es gibt ein *kuwwet māžunu* (das Kraft-māžun), das den impotenten Männern die entschwundene Manneskraft wiedergibt. Dieselbe Wirkung hat auch das *amber māžunu* (Ambra-māžun). Das *esrār māžunu* (Opium-maž un) wird von den Siχirbāzen denjenigen zu essen gegeben, die sie verzaubern wollen. Natürlich beginnt das Opium auf den Menschen einzuwirken, er verfällt in Schlaf und sieht dann im Schlaf schreckliche Dinge, er träumt, dass er ein Tier, oder irgend ein anderes verzaubertes Wesen sei und glaubt, wenn er erwacht, vielleicht auch selbst, dass die Zauberkunst auf ihn eingewirkt.

Eine füglich sehr harmlose Art des Māžun ist jene aus verschiedenen Früchten bereitete Süssigkeit, welche ein beliebter Leckerbissen der türkischen Kinder ist. Man nennt es blos *Māžun*. Um den Bedeutungskreis dieses Wortes vollständig zu ergänzen, erwähnen wir hier noch das *žam māžunu* (Glas-māžun), jenen Klebstoff (Kitt), womit man das Glas in den Fensterrahmen klebt. Das *boja māžunu*, oder *bojaǰi māžunu* (Farben- oder Färber-*māžun*), dies ist eine Art Öhlfarbe, womit man die Spalten der Bretter und Holzmöbel ausfüllt.

Den ausführlichsten Teil des von mir gesammelten Aberglaubens bilden die *abergläubischen Gebräuche um die Kinder*. Die grösste Quantität meines Sprachstoffes habe ich nämlich aus dem Harem bekommen, weil das Frauengemüt für den Aberglauben am empfänglichsten ist; bei den Frauen haben sich daher auch die meisten derartigen Gebräuche und Überlieferungen erhalten. So bin ich der Kindererziehung und dem Kinderaberglauben näher gekommen.

Noch ist das kleine Kind nicht geboren, so beginnt man schon damit die abergläubischen Gebräuche. Sind der Mutter

vorher alle Kinder gestorben, so verkauft sie — freilich nur blos mit Worten — das noch im Mutterleibe sich befindliche Kind, damit es am Leben bleibe, einer solchen Frau, der noch kein Kind gestorben.

Steht die Mutter mit den Žinnen und Peris in irgend einem Verhältnisse, so wird sie auch nicht vergessen, das Wickelband und sonstige Kleider des zu gebärenden Kindes noch lange vor der Geburt mit wohlriechenden Kräutern und Sämereien einräuchern zu lassen, da sonst die Žinnen ihr Kind noch im Mutterleibe erdrosseln würden.

Besonders muss man aber auf das kleine Kind in den ersten siebenundvierzig Tagen acht geben, sonst möchte es der «Rote» und der «Vierziger» drücken, wie wir schon oben bei der Behandlung der Žinnen und Peris gesehen.

Sind dann die vierzig Tage vorüber, so ist das Kind von den es bedrohenden grössten Gefahren befreit, und man kann mit demselben schon durch die Haustüre gehen. Sofort wird es ins Bad getragen. Dort wird ein Entenei eingerührt, womit der Körper des Kindes eingeschmiert wird, damit es, wenn es erwachsen, das Wasser so liebe, wie die Ente.

Wenn das Kind aber Zähne bekommt, so hängt man ihm einen Hundezahn um den Hals, damit ihm die Zähne, besonders die Augenzähne (*köpek diši* = Augenzahn) leichter durchbrechen.

Die Schädeldach-Knochen des Kindes werden erst dann ganz hart, wenn es das Wort «*taš*» (Stein) schon aussprechen kann.

Man muss das Kind vor Verzauberung (*nazar*) hüten, weshalb man in den ersten sieben Tagen ihm das Gesicht mit einem Schleier zudeckt. Dieser Schleier darf nur von weisser oder grüner Farbe, das Band aber, womit man ihm den Schleier an den Kopf bindet, von roter Farbe sein. Auf die Mitte desselben stickt man das Wort «*Māšallah*» («Es wird Gottes Wille sein»: ein verwundernder Ausdruck). Will aber jemand dem kleinen Kind ins Angesicht schauen, so muss er, wenn er den Schleier lüftet, vierzigmal nacheinander «Mašallah-Mašallah ...» sagen und dem Kinde ins Gesicht spucken (natürlich wird das Spucken nur nachgeahmt).

In Gegenwart des kleinen Kindes darf man nicht von Diphteritis *(kuš palazî)*, von Keuchhusten *(boumaža)* und ähnlichen gefährlichen Krankheiten sprechen. Wenn aber doch davon die Rede ist, so muss man es am Ohre ziehen und mit den Lippen schmatzen. Ebenso muss man auch dann vorgehen, wenn jemand vor ihnen das Wort «peri» ausspricht.

Auch der türkische Aberglaube kennt das «vertauschte Kind». Man nennt es *Dejišik čožuk*. Wenn es die ǯinnen vertauschen, so legen sie ein solches Kind an dessen Stelle, das weder gehen, noch sprechen lernen kann und sein ganzes Leben lang unbeholfen bleibt. Ein solch vertauschtes Kind wird von der Mutter auf den Kreuzweg *(dört jol āzî)* hinausgetragen und dort sich selbst überlassen. Irgend eine verwandte oder Nachbarsfrau geht um dasselbe hinaus und holt es, aber nicht mehr jenes Kind, das die ǯinnen gebracht, sondern ein anderes, das sie vertauscht haben.

Eine bedeutende Rolle spielt beim türkischen Volke, wie im Glauben eines jeden Volkes, das *Traumdeuten*, die Erklärung der Träume. Heutzutage liest der grösste Teil des Volkes die Deutung der Träume aus dem *Tābīr-nāme* genannten Traumbuche heraus, dieses Buch ist aber vom Anfang bis Ende die Übersetzung arabischer Werke.

Laut diesem Traumbuche kommen die guten Träume vom *melek er-rūjā* (Traumengel) her, der mit Erlaubnis Allahs dem Sterblichen freudevolle oder zum Guten führende Träume zeigt. Die schlechten und lügnerischen Träume sind die Werke Šejtans und der Diven, diese steigen in der Nacht oft zu den Menschen herab und zeigen ihnen in Träumen Unwahres. Ein solcher Mensch muss sich den ganzen Körper waschen *(gusl)*, um von den Neckereien des bösen Geistes befreit zu werden.

Zur Probe mögen hier einige Zeilen Übersetzung aus dem Tābīrnāme stehen:

«Sieht jemand im Traume eine Frau, so wird er reich werden. Küsst er jemanden, so geht sein Wunsch in Erfüllung» (S. 36).

«Reden Raubtiere zu jemandem, dem werden besondere Dinge in die Hände geraten; er erreicht, was er wünscht» (S. 39).

«Sieht man einen Div, einen Peri, oder einen Šejtān, so

bedeutet das einen Schaden, den man von Seite des Feindes erleidet» (S. 44).

Es gibt eine Traumart, welcher das Volk eine grössere Bedeutung beilegt, das ist das *istiχāre*. Vor gewissen Unternehmungen, zumeist vor der Heirat pflegt man sie zu erproben. Vor dem Schlafengehen betet man zwei *rekjat* und in Verbindung mit dem Gebet drückt man auch seinen Wunsch aus *(nījet etmek)*. Dann legt man sich schlafen, und was man in derselben Nacht träumt, das steht im wesentlichen Zusammenhange mit seiner Absicht und dem künftigen Geschick seiner Unternehmung. In diesem Traume spielen wieder Farben eine Rolle. Sieht der Mensch grüne und weisse Dinge, so lässt das auf Gutes, sieht man aber Schwarzes und Rotes, auf Schlechtes schliessen.

Mit und um den Menschen herum geschehen einzelne Dinge von geringerer Bedeutung, aus denen er gerne Profezeiungen über die Zukunft lesen will.

Wenn jemandem z. B. die Kaffeeschale mit dem Kaffee umgeschüttet wird, so lässt sich daraus Gutes erklären. Bildet sich jemandem auf der Oberfläche des Kaffees ein geldförmiger runder Schaum, dem wird von irgendwo Geld in die Hand geraten.

Um zu wissen, ob die schwangere Frau einen Knaben oder ein Mädchen zur Welt bringen wird, geht man folgendermassen vor. Unter einem Sitzpolster *(šilte)* im Zimmer versteckt man eine Schere, unter einem anderen ein Messer, ohne dass die Frau davon etwas weiss. Setzt sie sich nun ganz unwillkürlich auf jenen Polster, unter welchem man das Messer versteckt, dann wird sie einen Sohn gebären, setzt sie sich aber auf jenen Polster, unter welchem die Schere ist, so bekommt sie eine Tochter.

Schürt man die Kohle im Mangal und es bleibt ein Stück Holzkohle am Schürhaken haften, so kommt ein Gast ins Haus.

Auch dann bekommt man einen Gast, — wie man sagt —, wenn das Auge irgend einer Person unter den Hausleuten plötzlich an irgend einem Gegenstande haften bleibt und ihn lange starr anblickt.

Wenn die Katze sich mit der Pfote putzt und nach dem Putzen gegen die Zimmertür schaut, so bedeutet auch dies die Ankunft eines Gastes.

Wenn das kleine Kind auf allen Vieren kriecht *(kuzu-kuzu jürümek)*, kommt ebenfalls ein Gast.

Man sieht also, wie gerne der Türke aus kleinlichen Zeichen die Ankunft eines Gastes profezeien will, weil er es von jeher gerne sah und noch heute gerne sieht, wenn ein Gast erscheint, gleichviel ob vor dem Zelte eines Nomaden in den Steppen Asiens, oder an der Schwelle des aus Holz gebauten türkischen Hauses. Nur ein gastfreundliches Volk kann darauf neugierig sein, ob und wann ein Gast kommt.

Diesen Gedankenkreis weiter spinnend und fortsetzend, wollen wir nun zur Mitteilung einiger *abergläubischen Gebräuche* übergehen.

Verlässt irgend ein angenehmer Gast das Haus, so pflegt man ihm eine Schale Wasser nachzugiessen. Dieses Wassergiessen bedeutet so viel als: «er fliesse wie das Wasser, komme zurück» *(Su gibi aksın, gelsin)*. Wird aber jemand nicht gerne gesehen, so wird ihm beim Weggehen ein Stück Stein nachgewälzt. Dies hinwieder bedeutet: «er setze sich nieder und bleibe dort, wohin er kommt, wie der Stein» *(taš gibi vardî jerde otursun, kalsın)*.

Bleibt aber jemand gar zu lang als Gast in einem Hause, so pflegt man ein wenig Salz auf seine vor der Tür gelassenen Oberschuhe zu streuen, damit er sich langweile, aufmache und weggehe.

In der Hochzeitsnacht aber ist es Brauch, dass Bräutigam und Braut, nachdem der Bräutigam ein Gebet von ein-zwei Rekjät gesagt, darin wetteifern, wer dem anderen zuerst auf den Fuss tritt, da derjenige, dem dies gelingt, das erste und letzte Wort im Hause hat.

Wenn jemand Schluchzen hat, so wird von ihm gesprochen. Errät man aber zufällig den Namen desjenigen, der einen erwähnt, so hört man auf zu schluchzen.

Wenn die Hunde auf der Strasse heulen, so drehen die alten Weiber ihre Pantoffel um.

Man darf Messer, Seife, Besen einem anderen nicht aus der Hand nehmen, ohne dass man dabei ausspuckt.

Auch der Besen *(süpürge)* gehört nicht unter die letzten Dinge des Aberglaubens und der abergläubischen Gebräuche der

Türken. Es wurde schon erwähnt, dass man die kleinen Kinder in den ersten vierzig Tagen nicht allein lässt, weil es sonst vom Vierziger gedrückt wird. Muss man es aber doch allein lassen, so stellt man einen Besen neben dasselbe. Es ist nicht gut, das Zimmer Freitag, nach der Nachmittags-Gebetzeit, oder in der Nacht auszukehren; muss man es aber eventuell doch säubern, so lässt man das Ende des Besens am Feuer etwas anbrennen. Wenn aber der Besen während des Fegens jemanden berührt, so pflegt man darauf zu spucken.

Wenn die Braut in der Hochzeitsnacht dem Bräutigam zugeführt wird, so spricht die Braut so lange kein Wort, bis der Bräutigam sie durch Versprechen von Geschenken zum Sprechen veranlasst. Verspricht der Bräutigam ihr eventuell einen Sklaven *(χalājik)* und will er sein Versprechen auch einlösen, so kauft er seiner Braut, d. h. seiner Frau einen Besen.

* * *

Im wesentlichen Zusammenhange mit den Quacksalbereien und der Volksmedizin steht das Verhexen *(nazar)*, da nach dem Volksglauben dies die Ursache der meisten Krankheiten sei.

Wenn jemand einen Menschen, oder eine Sache neidisch oder verwundert anblickt, so schadet das Auge dem Menschen, oder Gegenstande, den es anblickte, er wird verhext. Arabisch nennt man dies *isābet-i-ajn* (das Treffen des Auges), oder blos einfach *nazar* (Blick). Vom Nazar, oder Blick sagt man, dass er *dejer*, oder *dijer* (berührt). *Nazar dijdirmik* = verhexen, mit dem Auge schlagen. In der türkischen Sprache gehört zu dieser Wurzelgruppe unter anderem noch das Wort *diken*, *tiken* (Stachel, Dorn), welches Berührer, Stecher bedeutet. Allein das Wort tiken steht nicht blos etymologisch, sondern traditionell auch in den abergläubischen Gebräuchen mit dem Verhexen im Zusammenhange. Ein wirksames Mittel gegen die Wirkung des bösen Auges ist unter anderen Räucherwerken das Räuchern mit den Tiken (eine Art kleiner stacheliger Samen).

Allein nicht blos mit dem Auge, auch mit der Zunge kann man jemanden verhexen, wenn man von jemandem neidisch spricht *(dil dijer)*. Wie weit der Betreffende auch immer sein mag, die Verwünschung übt auf ihn die Wirkung aus.

Jedes Auge kann schaden, in jedem Auge liegt irgend eine verzaubernde Kraft, aber in keinem so viel, wie im *blauen Auge*. Hier begegnen wir abermals der Bedeutung der Farben. Deshalb werden als Nazar-Ableiter jene vielen blauen Perlen, eventuell blauen Bänder angewendet, welche man im türkischen Volke auf Schritt und Tritt antrifft.

Mit dem Verhexen kann man jedem schaden. Natürlich aber am meisten jenen Personen und Dingen, welche durch ihre Schönheit oder Seltenheit auf den ersten Blick den Neid und die Besitzsucht der Menschen erregen. Unter den Menschen sind dieser Gefahr am meisten ausgesetzt: das neugeborene Kind, die jungen Mädchen und Knaben, der Bräutigam und die Braut, Wöchnerinnen und alle jene, die von einer langen und schweren Krankheit genesen sind.

Unter den Tieren kann das Auge schaden: dem Pferde, der Kuh, dem Büffel, dem Widder, der Ziege, dem Lamm, der Katze, der Henne, dem Singvogel im Käfig, der Seidenraupe und der Biene. Unter den Pflanzen: den Obstbäumen und den schönen Gartenblumen. Mit dem bösen Auge kann man auch noch dem neugebauten Hause schaden.

Die Verhexung wirkt verheerend und zerstörend auf jeden und auf alles. Am Menschen zeigt sich die Wirkung gewöhnlich in ungeheurem Kopfschmerz, sie kann aber auch die Ursache allerlei Krankheiten, insbesondere aber jener Krankheiten sein, deren Entstehung und Ursache das Volk nicht sofort kennt.

Wenn das kleine Kind weint und schlimm ist, ohne dass man weiss, was ihm fehlt, so dichtet die Mutter diesem oder jenem Weibe an, dass es ihr Kind verhext habe, da, so oft jenes Weib die Schwelle ihres Hauses betritt, das Weinen und das Schlimmsein des kleinen Kindes kein Ende nimmt. Ja, das Kind kann sogar sterben, wenn es von jemandem zu sehr bewundert wird. Deshalb ist der um die Kinder entstandene Aberglaube voll von vielen hundert Schutzvorkehrungen gegen das Nazar.

Das Verhexen kann auch separat die einzelnen Glieder des Menschen befallen, zumeist jedoch die Augen, da diese zum grössten Schönheitszauber gehören, weshalb das Nazar zuerst sie trifft. Die Hauptursache der Augenkrankheiten kann auch keine

andere sein, als die der Verhexung. Wenn irgend einer Frau das Haar auszufallen beginnt, so hat ihr gewiss ein böses Auge geschadet.

Auch auf Tiere und Pflanzen wirkt das Nazar schädlich ein. Das Pferd steht davon um, die Kuh oder die Ziege verliert die Milch, der Obstbaum trocknet aus, die Blumen verwelken und die Seidenraupen werden krank. Wird jedoch ein neues Haus vom bösen Auge getroffen, so kann man darauf gefasst sein, dass es in kurzer Zeit unvermeidlich abbrennen wird.

Allein deshalb kann man sich immerhin gegen das Nazar schützen, ja man kann sich davon sogar auch dann noch befreien, wenn man schon drinnen im Übel steckt. Vor allem muss man sich hüten, niemandem so etwas zu zeigen, was irgend jemand anderer mit dem Auge berufen könnte. Mütter pflegen ihre Kleinen nicht vor jedermann aufzuwickeln. Sie sprechen nicht von den guten Eigenschaften, der Stille, dem ruhigen Schlaf der kleinen Kinder, da man ihnen sonst leicht neidisch sein könnte.

Die Wöchnerin spricht lange nicht vor Fremden und Besuchern von ihrer Gesundheit, ja sie schleppt sich, wenn sie sogar schon genesen, vor ihren Gästen krankhaft herum und stöhnt dabei, damit ihr das Nazar nicht schade.

Schöne Gartenblumen pflegt man anderen nicht gerne zu zeigen, besonders die Seidenraupen hält man auf versteckten Plätzen, da auch diese gegen das Verschreien sehr empfindlich sind.

Es gibt aber andere Ableitungs- und Heilmittel gegen dieses Verschreien, wie z. B. den Māšallah-Spruch, die blaue Perle, den Bernstein, den Manna- und Dattelkern, den gabelförmigen kleinen Ast vom Zweige des Čitlembik- (Terebinthe) und Mannabaumes, den Samen von *čörö-otu* (lat. cuminum ciminum) und *özerlik* (lat. ruta), den «Sieben-Laden-Mist» *(jedi dükjan süprüntüsü)*,*) den Zwiebel, die Eischale, Distel (tiken), den abgenützten Pantoffel, das Horn von Hirschkäfer, den Pferde-, Hasen- und Widderkopf.

Das wirksamste Mittel von all diesen ist der Māšallah-

*) Ein Gemenge von čörö-otu, özerlik, tiken, Gewürznelken, Weihrauch und noch einem Haufen Spezereien.

Spruch. Dieser wird so oft gesagt, so oft man etwas vor dem Verschreien behüten will und auch dann sagt man ihn, wenn man verhüten will, dass sein eigenes Auge keinen Schaden zufüge. Manchmal muss man zwei-dreimal, manchmal hinwieder vierzigmal nacheinander sagen: Māšallah, Māšallah . . ., manchmal ist es gut, wenn man auf den Gegenstand, dem das Nazar schaden könnte, auch ein wenig spuckt.

Das Māšallahwort wird zuweilen als Nusχa aufgeschrieben und bei sich getragen, manchmal hinwieder wird es auf ein grösseres Blatt in Bildform gemalt und an irgend einer Stelle aufgehängt. Dem Nusχa oder dem Bilde wird die Gestalt eines Dreieckes gegeben, es erinnert an den Siegel Sulejman's *(mühür-i-Sulejmān)*.

Ein anderes Mal wieder wird es in Gold, in Edelstein gestochen und als Schmuck getragen. Der Māšallah-Spruch wird auch auf den Gesichtsschleier des kleinen Kindes gestickt. Auch pflegt man dieses Wort auf den First des neugebauten Hauses zu schreiben, damit demselben das böse Auge nicht schade. Unter den Nazar-Erzeugnissen *(nazar takîmî*, oder *nazarlîk)* wird den blauen Perlen *māvi boncuk* eine grosse Wichtigkeit beigelegt. Die Form derselben ist Nebensache, ihre eigentliche Kraft liegt in der blauen Farbe selbst. Man reiht sie auf Schnüre und hängt sie um den Hals; zu kleinen Fransen verfertigt, heftet man sie an den Fez der kleinen Kinder, anderswo hinwieder genügt auch je *ein* Stück dieser blauen Glasperlen. Auch blaue Bänder und blaue Kleider sind gegen das Nazar sehr gut.

Die Mütter pflegen auch an das Wickelband der kleinen Kinder je eine Perle anzuheften, tut nichts, wenn dies auch an einer solchen Stelle geschieht, wo sie gar nicht wahrzunehmen ist. Am Halse und an der Stirn der Pferde, Esel und Büffel sind blaue Perlen sehr häufig zu sehen, in den Gassen Istambuls trifft man sie auf Schritt und Tritt an. Ja, sogar die Widder, Lämmer, Katzen werden von diesen Nazar-Talismanen nicht verschont.

Auch Bernstein pflegt man in Schnüren gefasst oder einzeln, oder mit blauen Perlen gemengt den kleinen Kindern um den Hals zu binden.

Dattelkerne, oder aber Ölbeer-Samenkörner werden in Form

kleiner Holzpantoffel zugeschnitzt und auch diese dann zu einer Halskette aufgereiht. Vom Manna- oder Citlembik-baume werden kleine gabelförmige Zweige geschnitten und auch diese werden den kleinen Kindern um den Hals gehängt.

Ins Bett der Wöchnerinen und Bräute, in die Wiege kleiner Kinder wird Čörö-otu-Samen gestreut, manchmal wird er mit Özerlik-Samen vermengt in kleine Säckchen genäht und ebenfalls kleinen Kindern um den Hals gebunden.

Aus dem Čörö-otu-Samen wird auch Räucherwerk bereitet, nach dem Weggang der Gäste pflegt man das Zimmer der Wöchnerin damit auszuräuchern. Auch die kleinen Kinder werden damit öfter ausgeräuchert.

Ebenso gebraucht man den «Sieben-Laden-Mist» und auch die Özerlik-Samenkörner. Während man damit das kleine Kind und seine Mutter ausräuchert, sagt man auch Sprüche dazu, sehr alte Verse:

«Özerlik habe ich gestreut, es komme die Schönheit . . . !
Özerlik bist du, Schönheit bist du,
In jedes Haus du kommst.
In welches Haus du kommst,
Vertreib' das Unheil und das Übel!
Weiszes Auge, blaues Auge,
Graues Auge, grünes Auge,
Gelbes Auge, schwarzes Auge,
Sechzig, siebzig,
Fort ist's, weg ist's . . .»

«Es brenne das Özerlik,
Es weiche die Verwünschung,
Es komme die Schönheit!»

Der abgenützte Pantoffel, ein Knoblauch-Kopf, ein Dornstrauch wird an die Front des Hauses angehängt, damit demselben kein böses Auge schade. Der Dorn (tiken) dient dazu, um allen jenen in die Augen zu stechen, die neidisch darauf blicken sollten. Über das Tor aber wird ein Pferdekopf, oder ein Hasenkopf gehängt, was dann diesen leicht gebauten Holzhäusern — in denen der türkische Stadtbewohner vieles von den auf den väterlichen, urgrossväterlichen und asiatischen freien Pusten erlernten Gebräuchen noch bis auf den heutigen Tag bewahrt hat — ein vollkommen heidnisches nomadenartiges Aussehen verleiht.

* * *

Unter den abergläubischen Gebräuchen des osmanisch-türkischen Volkes sind auch einige solche verblasste Traditionen zu finden, welche auf den Kultus der *Urelemente* und die Anbetung der Naturerscheinungen zurückzuführen sind.

Am meisten dürfte sich noch aus dem *Feuer*kultus erhalten haben. Es ist nicht ratsam ins Feuer zu spucken und darin ekelige Würmer, wie z. B. Flöhe und Läuse zu verbrennen. Das *tüssü*, oder jene verschiedenen Räucherwerke, von welchen wir schon Erwähnung getan, sind alle auf den Urkultus des Feuers und auf den Glauben an seine Kraft zurückzuführen. Es lässt sich auch kein Bild von heidnischerem Anstrich denken, als jenes, wenn die türkische Mutter ihr kleines Kind über die glühenden Kohlen im Mangal und in den Rauch hält, der von den in diese Kohlen geworfenen wohlriechenden Kräutern emporsteigt. — Aus den glühenden Kohlen kann auch profezeit werden, ob ein Gast ins Haus kommt, wie wir schon oben gesehen haben. — Wenn eine in der Hoffnung sich befindliche Frau eine Feuersbrunst, ein brennendes Haus sieht, so wird das zu gebärende Kind kleine Brandflecke, Muttermale am Körper haben. Dagegen wird das kleine Kind durch Kerzenflamme und Dattelpalmenfasern «geröstet» *(alazlamak)*. Der schwangeren Frau aber, die einen solchen Brand gesehen, wird das Gesicht mit der Asche des abgebrannten Hauses eingerieben, damit am Körper ihres Kindes keine Flecke entstehen.

Was das *Wasser*, das gegensätzliche Element des Feuers anbelangt, haben wir unter den Quacksalbereien schon die wunderbare Kraft des aus den sieben Brunnen und den sieben Wellen geschöpften Wassers kennen gelernt. — Der Brunnen hat seine eigene Nymphe, die *Kuju-anasî* (die Brunnen-Mutter), allein ausser ihren Namen weiss man heute kaum mehr etwas von ihr. Hieher gehört auch jener Brauch, in der Nacht kein Wasser aus dem Brunnen zu schöpfen. Es ist nicht ratsam, sagen sie, damals Wasser zu holen. Auch die *Hamam-anasî* (Bade-Mutter, Bade-Fee) gehört in den Kreis dieses Aberglaubens. Wir sprachen von ihr schon oben unter den Fantasiegestalten.

Sogar die *Erde* spielt als Medizin bei der *temrīje* genannten Hautkrankeit eine Rolle. Bei Beginn des Neumondes nimmt man eine kleine Scholle, oder ein wenig Staub von der Erde

und reibt damit die Wunden ein. Wenn man beim Sichtbarwerden dreier Neumonde also verfährt, verschwinden die Wunden, als ob sie gar nie dagewesen wären. Auch ein von Heiligengräbern aufgelesenes Stückchen Erde wird als Mittel gegen Fieber angewendet.

Unter dem mit der *Luft* zusammenhängenden Wahnglauben bin ich nur einem, dem *jel-illeti* (der Windkrankheit) auf die Spur gekommen. So wird nämlich das Rheuma vom Volke in der Sprache des Aberglaubens genannt. Auch das ungarische «*szél-ütés*» (= Wind-Schlag) dürfte zu einem ähnlichen alten ungarischen Aberglauben in irgend einer Beziehung stehen.

Von den *Sternen* spricht ebenfalls mancher Aberglaube. Jeder Mensch hat seinen eigenen Stern am Himmel, der, wenn man stirbt, herunterfällt. Auf einen solchen fallenden Stern zu schauen ist eine Sünde. Die Erscheinung vieler Sternschnuppen, oder eines Kometen *(kujrukli jildiz)* bedeutet Krieg, Pest, oder Hungernot. Auf einen Kometen darf man ebenfalls nicht schauen.

Ist *Mondes-* oder *Sonnenfinsternis*, so glaubt das Volk, dass der *žadi* den Mond oder die Sonne verdeckt. In solcher Zeit wird Ezan in den Minaren gesungen und werden Waffen in die Lüfte geworfen, um den žadi zu verscheuchen.

Auch an den *Neumond* knüpfen sich einige abergläubische Gebräuche, wie wir dies bei der Heilung der Temrije-Krankheit gesehen. Das Jildiz-name schreibt genau vor, worauf jeder Mensch, je nachdem unter welchem Gestirne er geboren, vor allem schauen muss, wenn er den Neumond aufgehen sieht.

Im Frühjahre beim ersten *Donner*, soll der Mensch seinen Rücken an einen Stein, eine Wand, oder einen anderen harten Gegenstand reiben, worauf er dann in jenem Jahre von jeder Krankheit, besonders aber von jedem Kreuzschmerz befreit bleibt.

Wenn es regnet und zugleich die *Sonne* scheint, so verheiratet Šejtān seine Tochter. Wenn jedoch am Hochzeitstag das Wetter plötzlich schlecht wird und es zu regnen anfängt, so lässt man den Boden eines schwarzen Tellers von der Braut küssen und sofort verschwinden die Wolken und der Himmel heitert sich aus.

Die *Nacht* ist in dem Glauben eines jeden Volkes die Brutzeit des Geheimnisvollen und des Mysticismus. Um diese Zeit

streifen die Gespenster, die ǯinnen, die Kul-jabane und die ǯadî herum. Deshalb darf man in der Nacht auch kein Abwaschwasser ausgiessen, weil man nicht wissen kann, ob man damit nicht die herumstreifende Seele eines ǯinn anschüttet, wodurch man sich den Zorn desselben zuzieht. Ausserdem ist es nicht angezeigt, in der Nacht das Zimmer auszukehren, Spinngewebe herunterzukratzen, in den Spiegel zu sehen und Wasser aus dem Brunnen zu holen.

Auch die um die Menschen herum lebenden *Tiere* spielen in dem abergläubischen Wahn der Türken eine ziemliche Rolle. Vor manchen derselben fürchtet man sich deshalb, weil man von ihnen glaubt, dass sie eigentlich gar keine Tiere, sondern böse Geister in Tiergestalt wären. Anderen Tieren werden geheime Kräfte angedichtet, bei noch anderen hinwieder wird aus ihrem Erscheinen und ihrem Verhalten auf dieses und jenes geschlossen, worin wir die scharfe Beobachtungsfähigkeit der in der freien Natur lebenden Menschen wahrnehmen können.

Aus der Tierwelt der Pusten sehen wir unter den Schutzmitteln gegen das Verhexen den *Pferde-*, *Widder-* und *Hasenkopf*. Wer das rechte Auge des *Hasen* bei sich trägt, wird vom Volk stets als angesehen betrachtet. Das kleine Kind wird auf einem *Schaffell* gewälzt, oder man bricht ein Stückchen Brot entzwei; die eine Hälfte gibt man dem Lamme zu essen, die andere Hälfte dem kleinen Kinde, wovon dieses dann so sanft wird wie das Lamm. Auch das *Kameel* ist in der Hexenküche ein nützliches Tier. Gegen die goldene Ader wendet man dessen Excremente an. Ja sogar der *Bär*, dieser Wald- und Gebirgsbewohner ist in den türkischen Aberglauben hineingeraten. Gegen Kreuzschmerzen ist die «Bärenzerfleischung» (Massage) gut. Das Räuchern des Bärenhaares ist eine Medizin gegen das Fieber. Bärenfett ist gegen Rheuma gut, ebenso gut ist dagegen auch das Sitzen auf einer Bärenhaut. — Die schwarze *Katze* ist schon ein gefährliches Tier. Der Türke sagt von ihr, dass sie «nicht ganz allein» *(tekin dejildir)* sei, sondern dass in ihr gewiss auch der ǯinn, der Böse stecke. Deshalb schlägt er sie auch nicht und würde sie auch nicht töten, denn wer weiss, welches Übel daraus entstehen könnte. Auch ist es nicht gut, *Hunde* und *Tauben* im Hause zu züchten, weil ein solches Haus vom

Unglück heimgesucht wird. Heult der Hund, so stirbt jemand in jenem Stadtviertel. Wenn der Hund heult, so drehen die alten Weiber ihre Pantoffel um. Es ist nicht ratsam, die *Wandsclange* zu töten *(ev jîlanî, temel jîlanî)*.

Zeigt sich in irgend einem Stubenwinkel eine *Spinne*, so kommt ein Gast ins Haus. Man soll das Spinngewebe an keinem anderen Tage, als am Samstag herunterkehren.

Schreibt der Kaufmann auf den Flügel der *Fledermaus* das Ameisengebet auf *(karînǯa duāsî)* und versteckt ihn irgend wo in seinem Laden, so kommen ihm die Käufer wie die Ameisen zu.

Von dem *Käuzchen* haben wir schon im Kapitel über Zauber gesprochen. — Die *Weihen* pflegen den Schnee voraus zu spüren, in solchem Falle schwärmen sie hoch in der Luft krächzend herum. — Der *Storch* hinwieder bringt jedes Jahr, wenn das Frühjahr kommt, irgend ein Geschenk von fernen Ländern. Bringt er ein Stückchen roten Fetzen, so gibt es in jenem Jahre viele Wöchnerinnen. Bringt er Weizen- oder andere Getreidekörner, so wird Überfluss sein; bringt er aber Schlangen oder Mäuse, so wird Hungersnot sein.

In gleicher Weise spielen auch die *Pflanzen* im Aberglauben und in der Kurpfuscherei des türkischen Volkes eine Rolle. Beim Beschwören und bei den Räucherwerken haben wir schon eine Menge solcher Aberglaubenspflanzen und -Samen erwähnt.

Auch unter den Bäumen gibt es solche, die von den ǯinnen besessen sind. Vom Feigenbaume sagt man ebenfalls, dass er «nicht ganz allein sei» *(tekin dejildir)*, weshalb man ihn auch nicht aushaut. Trägt aber irgend ein Obstbaum keine Frucht, so jagt man ihm Schrecken ein, indem man ihm droht, dass er ausgehauen werden wird. Man geht im Frühjahr, wenn er blüht, mit einer Hacke auf ihn los. Darob erschrickt der Baum, worauf er dann seine Frucht hergibt.

Hierher zählen wir noch den türkischen Aberglauben von der *Koralle (merǯan)*. Es ist nicht ratsam, sie in Perlenschnur um den Hals zu tragen, weil die Koralle immer flüstert *«ver ǯan, ver ǯan»*, «gib deine Seele heraus, gib deine Seele heraus» und der Träger derselben stirbt früher, oder später. Ursprünglich Volksetymologie, ist später Aberglaube daraus geworden.

Übrigens ist die Koralle *(merǯan)* ein blutstillendes Mittel. Wer vom ǯinn besessen ist, dem hängt man Korallen um den Hals und er wird vom bösen Geist befreit.

Hinsichtlich der abergläubischen Vorstellungen, welche sich an Mineralien, besonders aber an *Edelsteine* knüpfen, fand ich in einem ungefähr 250 Jahre alten heilwissenschaftlichen Werke einige Beiträge. Das Buch *(Gājetü-l-bejān fī tedbīr-i-bedenü-l-insān)* ist das Werk des *Sālix ibn-i-Nasrullax*, der Oberarzt *(hekim baši)* am Hofe des Sultans Mohammed IV. war. Laut diesem Buch vertreibt der *Bernstein (kexlibar, küherbā)*, als Rauchwerk gebraucht, allerlei wildes Getier aus der Nähe des Menschen. Der *Diamant (elmas)* ist ein gefährliches Gift. Ein halbes Dirhem davon kann schon einen Menschen töten. Man dar ihn nicht in den Mund nehmen. Der *Jaspis (ješim)* leitet den Blitz ab. Pflegt der Blitz auf irgend einen Platz öfter einzuschlagen, so stellt man dort eine hohe Stange auf, an deren Spitze ein Jaspisstein befestigt ist, wodurch dann jeder Blitz von dort abgeleitet wird. Ebenso kann einem Menschen, der einen Jaspisstein bei sich trägt, auch kein Nazar und Zauber schaden. Der *Lasurstein (laǯivert)* hält jeden Kummer und jede Sorge von dem ferne, der ihn bei sich trägt. Der *Mekkastein (hakīk* oder *Jemen hakīklarī)* ist ein sicheres Mittel gegen Armut, wenn er im Ring getragen wird. Derjenige der ihn bei sich trägt, findet bei Streit und Zank immer die rechte Antwort und zieht nie den Kürzeren. Er stärkt das Herz und hält die Zähne intakt. — Wer den *Rubin (jākut)*, in einen Ring gefasst oder am Halse, trägt, dem schadet keine Pest, den trifft kein Blitzschlag. der verbrennt nicht im Feuer, ertrinkt nicht im Wasser und ist bei dem Volke immer angesehen. Nimmt ihn ein durstiger Mensch in den Mund, so vergeht davon der Durst. — Der *Smaragd (zümrüt)* ist ein Gegenmittel gegen jede Vergiftung. Zerstösst man ein wenig (1 Denk) davon und trinkt es im Wasser, so behebt es die Wirkung des Giftes. Im Ringe getragen, ist der Träger gegen Epilepsie gefeit. Den Söhnen der Padischah pflegt man bei ihrer Geburt einen Smaragd um den Hals zu hängen, damit ihnen in ihrem Leben keine Pest, kein giftiges Tier, oder aber Epilepsie schade. Sieht die Schlange einen Smaragd, so erblindet sie sofort davon, weshalb er auch gegen Schlangenbiss

ein gutes Mittel ist. — Der *Topas (zeberǯet)* stärkt ebenfalls das Herz, wenn man ihn zu Pulver gestossen trinkt.

Auch an das *Jahr* und an die sieben *Tage* der Woche knüpfen sich verschiedener Aberglaube und eigentümliche Gebräuche.

Der *Naurus* oder *Nauröz* ist das Frühlingsfest (9. März). Lange vorher bereitet man aus siebenerlei, mit dem Buchstaben S beginnenden Spezereien Maǯun. Rückt dann der Zeitpunkt heran, in dem die Sonne in das Zeichen des Widders tritt, so giesst man in eine Messingschale Wasser, wirft eine Handvoll Asche hinein, und alle Männer, Frauen und Kinder der Familie blicken starr in dieselbe Messingschale hinein. Sobald die Zeit des Eintrittes in das Zeichen genau da ist, isst jeder einen Löffel voll von Maǯun und retten sich dadurch von jeder Krankheit in diesem Jahre.

Am *Hidrelles* Tage (d. i. am Hidir- und Iliastage*) ist es Sitte, dass am Vorabend des Festes die Frauen in den Hausgarten hinausgehen und aus kleinen Zweigen für jedes Familienglied ein Haus bauen. Auf diese Weise bekommt jedes einzelne Familienglied im selben Jahre von Allah ein Haus.

Um dieselbe Zeit ist auch das Hidrelles-Spiel gebräuchlich. Es wird von Frauen und Mädchen gespielt. Eine jede von ihnen gibt irgend einen kleinen Gegenstand, Goldstück, Ring u. s. w. her. Alle diese Dinge legt man in einen irdenen Topf, giesst Wasser darauf, bindet die Öffnung desselben mit Leinwand zu und bedeckt den Topf mit einem Spiegel. Das Ganze aber wird in den Garten hinausgetragen und eine ganze Nacht hindurch draussen unter einem Rosenstrauch gelassen. Tags darauf oder am Hidrelles-Tag versammelt sich im Garten das Mädchen- und Weibervolk aus der Nachbarschaft und Verwandtschaft und zwar alle jene, die am Abend vorher irgend einen symbolischen Gegenstand in den Topf gelegt haben. Dann sagt eine Frau unter ihnen je ein kleines Māni-Lied, ein kurzes vierzeiliges Gedichtchen, das voll bildlichen Sinnes, voller Spässe und Witze ist. Nach jedem, nur aufs Geratewohl hergesagten Māni-Lied zieht ein kleines Kind irgend einen Gegenstand aus dem irdenen

*) Der 5. Mai nach dem gregorianischen Kalender.

Topfe. Wessen Eigentum das herausgezogene Zeichen ist, von dem spricht der Gesang. Man profezeit daraus, hauptsächlich aber lacht und unterhält man sich über die zufälligen Ungereimtheiten, welche sich zwischen dem Māni-Lied und dem Mädchen, oder der Frau herausstellen, auf welche man das Lied anwendete. Eine Frau z. B. zitirt folgendes Māni:

Kar jājor sačaklara,
Dökülür alčaklara.
Nasîl ana dourmuš,
Sîmîjor kuχaklara.

Auf die Traufe fällt der Schnee,
Auf die Erde fällt er dann.
Welche Mutter sie gebar,
Dass man mit Armen sie nicht umfassen kann.

. . . Und darauf wird zufällig der Ring eines mageren, schmächtigen kleinen Mädchens herausgezogen. In solchem Schwank und unschuldig unterhaltender Weise geht es fort bis ans Ende, voll weiblicher Naivität und Lieblichkeit.

Muharrem ist nach arabischer Zeitrechnung das Neujahr. Um diese Zeit pflegt man von irgend einem Freunde oder Verwandten ein Geldstück herauszufoppen. Dieses Geldstück wird dann durchlöchert und auf den Boden des Geldbeutels angenäht. In jenem Jahre geht einem das Geld in der Tasche nicht aus. In den ersten zehn Tagen des Muharrem ist es nicht ratsam, ins Bad zu gehen, weil aus der Wand des Badhauses plötzlich die Hamam-anasî erscheint und die Menschen verschlingt. Am zehnten Tage aber stellt man für diese Fee Serbet in die Ecken des Bades.

Aber nicht blos einzelne Feiertage, sondern jeder Tag der Woche hat einen eigenen Aberglauben. Der *Montag* ist einer der geeignetesten Tage zum Auskehren des Hauses und zum Einziehen der Bettdecke. Hingegen ist es nicht gut, Montag die Nägel abzuschneiden, weil einem sonst das Kind stirbt. *Dienstag* ist kein guter Tag, man darf an demselben keine grosse Arbeit beginnen. Auch darf man an dem Tage kein Kleid zuschneiden und auch kein neues Kleid anziehen. Auch der *Mittwoch* ist ein Unglückstag (S. *Čaršamba karîsî*). *Donnerstag* soll man das Haus auskehren und die Bettdecke einziehen. Der *Freitag* ist wieder ein Unglückstag. An einem solchen Tage das Haus zu fegen, ist eine tötliche Gefahr. Dem Manne, dessen Frau an

diesem Tage Wäsche wäscht, begegnet eine Gefahr. Auch der *Samstag* ist ein Unglückstag. Dennoch darf man nur an diesem Tage das Spinngewebe aus den Ecken herunterkehren, aber nicht nach der Zeit des Nachmittags-Gebetes, auch nicht in der Nacht. *Sonntag* hingegen darf man jedwede Arbeit verrichten.

Auch unter den *Zahlen* gibt es solche, die in dem Aberglauben des osmanisch-türkischen Volkes einen besonderen Einfluss, eine besondere Rolle haben. Solche Zahlen sind: *drei*, *sieben*, *vierzig* und *einundvierzig*. Wir haben schon bei den Aberglaubens-Gestalten gesehen, dass die Peris bald zu dreien, bald zu sieben, bald zu vierzig erscheinen. Bei der Kurpfuscherei muss man gewöhnlich *dreimal* etwas tun, wenn man will, dass man von seinem Leiden befreit werde. Auf die ǯadî muss man siebenmal nacheinander schiessen, wenn man sie verwunden will. Das aus sieben Wellen und sieben Brunnen geschöpfte Wasser heilt alles Übel. Das Hemd, welches aus von einundvierzig Menschen herrührenden Leinwandlappen genäht ist, nützt gegen Schlaganfall. Ferner muss man über das kleine Kind einundvierzig Mal Māšallah, Māšallah ... sagen, wenn man will, dass ihm das böse Auge nicht schade.

* * *

Mein Textmaterial bezüglich auf den osmanischen Volksglauben, das ich in dieser Zeitschrift kürzlichst mit ungarischer Übersetzung mitzuteilen gedenke, sammelte ich in Stambul und notirte es mir vom Volksmunde ab. Bei dieser meiner Arbeit war mir mein türkischer Freund *Ismail Ali Efendi* sehr behilflich, durch dessen Vermittelung ich mir Verbindungen mit Harems und türkischen Frauen verschaffen konnte, unter denen der Aberglaube noch reichlich blüht und mancher uralter Brauch sich zäh erhalten hat. Seiner Bemühung und seinem Diktat verdanke ich den grössten Teil des Manuscriptes meiner Sammlung. Auch der Meddāχ *Surūri efendi* trug viel zur Ergänzung meiner Sammlung bei. Ich selbst habe den Aberglauben und die abergläubischen Gebräuche des türkischen Volkes in ihren Brutstätten persönlich aufgesucht, habe eine Menge Kurpfuscher, beschwörende und bleigiessende Weiber ausgefragt und somit

die Hexenküchen des türkischen Volkes auch von Angesicht zu Angesicht gesehen.

Auch aus den *Jîldîznāme* und *Tabirnāme* genannten Büchern habe ich in meiner vorliegenden Studie hie und da charakteristische Zitate angeführt. Ebenso habe ich aus dem handschriftlich vorhandenen medizinischen Werke Saliχ Efendis einiges aus dem auf Edelsteine bezüglichen Zauberkreise abgeschrieben. Ausserdem fand ich ein ebenfalls handschriftlich erhaltenes, 60—70 Jahre altes medizinisches Buch, worin sich die persönlichen Aufzeichnungen eines Widdiner *kökčü* befinden, und woraus ich als Muster einige volkstümliche Rezepte niedergeschrieben. Möge nun das Resultat meiner Arbeit der Sprachwissenschaft und Volkskunde zum Nutzen gereichen!

GÖTZENBILDER UND GÖTZENGEISTER IM VOLKSGLAUBEN DER WOGULEN.

— Von Dr. Bernhard Munkácsi. —

(Zweite Mitteilung.)

Missionäre und gelehrte Forscher stimmen darin überein, dass was die obischen Völker in den Götzen verehren, eigentlich nicht die sichtbare Figur des Götzenbildes, sondern jener *Geist* ist, den sich der Volksglaube in dem Götzenbilde innewohnend, oder in seiner Umgebung hausend vorstellt. Merkwürdigerweise wird dieser Götzengeist auch von den russischen Heidenbekehrern als *wirklich existierend*, und lebend aufgefasst; nur sehen sie darin einen fluchwürdigen «Teufel» (діаволъ), «eine unreine Seele» (нечистый духъ), den «Diener des Satans», oder den «Satan» (шайтанъ) selbst, im Gegensatze zu dem Volke, das diese Götzengeister als seine grössten Wohltäter und Beschützer schätzt. Wie wir bereits angedeutet haben, kam schon Erman zu der Erkenntnis, dass die Grundlage des ganzen wogulisch-ostjakischen Götzendienstes nichts anderes ist, als der Ahnenkult, beziehungsweise die Pietät gegenüber den einstigen hervorragenden Männern und dass sich dafür, dass die Gestalt

solcher, in Verehrung gestandener Personen abgebildet und ihrem Geiste eine göttliche Macht zugeschrieben wird, auch im religiösen Leben der gebildeten Völker genug zutreffende und naheliegende Analogien finden. Auch INFANTJEW erklärt offen, dass «der шайтанъ eigentlich ein Geist ist und dass die von den Wogulen verfertigten Puppen ebenso sichtbare Abbildungen solcher Geister sind, wie die *Heiligenbilder* jener Heiligen, deren Ebenbild sie vorstellen» (IV : 263). Eine interessante Episode aus der Geschichte der Bekehrung der Wogulen beweist, dass der Götzendienst und die Verehrung der Heiligenbilder selbst vom Heidentum für analoge Kulte betrachtet werden. Als nämlich im Anfange des XVIII. Jahrhunderts der Bischof FEODOR die Bevölkerung der Konda-Gegend zur Annahme des Christentums zwang, stellte diese in ihrer äussersten Notlage an den Bischof folgendes Anerbieten: «Wir werden den Bau und die Verzierung des Tempels aus unserem eigenen Vermögen bestreiten; *wir wollen jedoch neben den Heiligenbildern auch die unserigen aufstellen*»; dann verlangten sie, dass man «*ihre Götzen mit wertvolleren Kreuzen, vornehmlich mit solchen aus Gold versehe*». Als mit der Verbreitung des Christentums die russischen Heiligenbilder unter den Wogulen eingeführt wurden, da wurden aus ihnen «*russische Götter*» (*ruś tą̄rėm*). Das Heiligenbild heisst bei den Konda-Wogulen: *tōrėm* «Gott», im Tawdaischen: *muś tārėm* «kleiner Gott», im Pelymischen: *tōrėmśiśkwė* «kleiner Gott»; ebenso bedeutet im Pelymischen *tōrėm są̄m* soviel als «Heiligenbilder-Gestell», *Mikul-tōrėmśiśkwė* = «Heiliger Nikolaus» (eigentl. «Mikul-Göttchen»), *Iľa-tōrėmśiśkwė* «Prophet Elias» (eigentl. «Ilja-Göttchen»), *Pasĭ-ańšuχ* «Christus» (= Спаситель, «Heiland-Alter»), ja sogar aus dem Evangeliumbuch wurde *jevangėl-tōremśiśkwė* = «Evangelium-Göttchen» und aus dem Kreuze *pērėn-* (oder *pērnė-*) *tōrėmśiśkwė* = «Kreuz-Göttchen». Die Konda-Wogulen nennen den Heiligen Nikolaus *Mikol-ańšuχ* = »Mikol-Alter», Elias = *Eljė ańšuχ* = «Elje-Alter», bei den Irtysch-Ostjaken ist *Mikul-iga* = «Mikul-Alter» = «Heiliger Nikolas» (PATKANOV I : 98). Dies sind durchwegs Bezeichnungen, welche auch bei den Götzen angewendet werden, z. B. *Polėm-tą̄rėm* = «Pelym-Gott», *Oąs-ańšuχ* = der «Ob-Greis», OKW. *pupi-tōrėm*, anderen Orts *pupĭ-ańšuχ* = Götzen-Alter». Als ein Scha-

mane von der Gegend der oberen Ssosswa mir die Geschichte von der Geburt des von der *Kaltéś*-Frau erzogenen kleinen Knaben, des «Söhnchens der Frau», der später *Weltaufseher* geworden, erzählte, da setzte er seinen Vortrag, indem er seine Götter mit *Maria* und *Christus* identifizierte, folgendermassen fort: «Bis auf den heutigen Tag besteht die Erde durch seine (nämlich durch die des Weltaufsehers = Christus) Macht; der *Russe*, sowie der *Mańśi* (= Wogule, oder Ostjake) *neigt sich vor ihm im heiligen Hause* (= Tempel; *ruśén, mańśin jelpiŋ kwolt χūtėχ-lawė;* II : 99). Auch Infantiev bemerkt (IV : 261), dass die Wogulen in der oberen Gegend der Konda die *russischen Heiligen. Bilder ganz so auffassen, wie die Götzenbilder und dass sie auch ihnen Opfer darbringen.* Einen ähnlichen Fall erzählt Poljakov (S. 59): Einem Ostjaken wäre im Traume die heilige Jungfrau erschienen und hätte ihm den Auftrag erteilt, den nächsten Tag im Tempel ein *Lamm als Opfer* darzubringen, welchen Auftrag der betreffende in Gegenwart der gesamten ostjakischen Obrigkeit auch tatsächlich ausführte.

Wie unabhängig sich die heidnische Auffassung den Geist des Götzen von dem Götzenbilde vorstellt, beweist charakteristisch der Umstand, dass die Verehrung der Götzen auf ihren heiligen Stätten auch nach der Bekehrung zum Christentume nicht aufhörte, trotzdem die Missionäre, wo sie es nur tun konnten, die alten Götzen verbrannten. Als der «Ob-Greis» eingeäschert wurde, da wusste sich das Volk bald zu trösten, indem es behauptete, dass der Geist der Gottheit «*in Schwanengestalt weiter in den Höhen umherflattert*». Wenn das Holz eines Götzen verwittert, so kann dieser gegen einen neuen umgetauscht werden; denn der Geist lebt, wenn auch sein Abbild zu Grunde gegangen ist. Eine Götzenpuppe kann auch verkauft werden, ohne dass man hierdurch gegen den Götzen gesündigt hätte (Finsch 561). Über einen solchen Fall berichtet Hoffmann (S. 29), der, um zu erfahren, welche Gedanken die Wogulen mit der bildlichen Darstellung ihrer Hausgötzen verknüpfen, einen armen Wogulen um den Verkauf eines solchen Götzenbildes anging. Für eine Nähnadel wollte der Besitzer den Götzen nicht verkaufen, jedoch um den Preis von vier Nähnadeln und einem Paar Kupfer-Ohrgehänge gab er ihn hin, trotzdem derselbe

Wogule das Fell eines kleinen Eisfuchses nicht einmal um fünf Nähnadeln hergeben wollte. Ein Fuchsfell hatte also bei diesem Manne mehr Wert, als die Götzenpuppe; es ist demnach unmöglich, dass der Volksglaube der Abbildung der Gottheit jene Macht zuerkenne, die in der betreffenden Gottheit gefürchtet und verehrt wird.

Die religiöse Institution, wonach die Götter in Götzenbildern verehrt werden, leitet die Volksüberlieferung von jenen Helden der Vorzeit her, die in diesen Götzenbildern dargestellt werden und die der Volksglaube zu National- und Hausgöttern, beziehungsweise zu Schutzgeistern erhoben hat. Jene Helden verfertigten eigenhändig die ersten *pupi*'s und befahlen, dass solche zum Andenken an die Vorzeit auch von anderen hergestellt werden sollen, was auch seitens ihrer Anhänger von Geschlecht zu Geschlecht eingehalten wurde. Nicht jeder Götze stellt eine besondere Gottheit dar, sondern *die Hausgötzen sind* — wie Finsch richtig bemerkt (S. 560) — *im allgemeinen Nachbildungen der in grösserem Ansehen stehenden Götterbilder*, und die betreffenden Götzengeister sind dann gleichsam die Schutzgötter des Hauses. Laut Poljakov (S. 59) fordert der Götzengeist selber den Schaman auf, für ihn ein Götzenbild herzustellen. Im gleichen Sinne äussert sich auch Infantjew (IV: 263), der seinen Bericht damit ergänzt, dass der Götzengeist seinen Wunsch, dass für ihn ein Götzenbild hergestellt werde, wem immer *im Traume* kundgeben kann. Von zwei solchen Fällen erhielt er Nachricht. In dem einen kam es seinem wogulischen Berichterstatter im Traume vor, als ob zur Zeit, da er bei dem oberhalb des Orontur's gelegenen *'Nur*-Bache verweilte, zwei alte Männer zu ihm gekommen wären, die sich *'Nur-toľaχ χum* («Männer der *'Nur*-Quelle») nannten. Als der Wogule erwachte, da wusste er sogleich, dass er im Schlafe die Weisung erhalten habe, beim genannten Bache Götzenbilder zu errichten, die zwei alte Männer darstellen sollten. Der zweite Fall erklärt die Entstehung des Götzenbildes Соусмонзи (vgl. NV. *āńś* «alter Mann» = KW. *ańšuχ*), das am Ufer des Baches *Sousma* auf einem Lärchenbaume steht. Dieses hat sein Besitzer auch deshalb verfertigt, weil er im Traume einen solchen «Alten» sah.

Unter den Eigenschaften, welche der Volksglaube

den Götzengeistern beilegt, ist in erster Reihe hervorzuheben, dass sie für profane Augen unsichtbare, sich im Freien bewegende Wesen sind, die nach Belieben entweder *in den Lüften schweben, oder da unten umhergehen.* Daher die in den Liedern oft vorkommende Bezeichnung derselben als «*geflügelter Gott*», oder «*geflügelter Gott, befusster Götze*». «Auf deinem Opferplatze mit den sieben Geweihtieren sehen wir keinen, *mit geflügeltem Rücken versehenen rückigen Gott*, der daselbst sein Vergnügen findet» (*āńtiŋ sāt uj jiriŋ kan num-pālėn ūlilėnė tąwliŋ sispä sisiŋ tą̄rėm at vāγūw*, II : 312), beklagen sich die von ihrer Gottheit verlassenen Flehenden zu dem Weltaufseher. «*Den sich überall befindenden vielen geflügelten Göttern, den sich überall befindenden vielen befussten Götzen (χotäl' ą̄lnė tąuliŋ saw tą̄rėm, χotäl' ą̄lnė la'iliŋ saw pupi' ;* II : 418), in den sieben Zwischenräumen der Laubbäume, ihnen allen setze ich nach ; in den sieben Zwischenräumen der Nadelbäume, sie alle suche ich auf», — brüstet sich der Götze *Pasėt* seinem Schaman gegenüber, als er sein Bestreben beweisen will, alles Mögliche tun zu wollen, um das von ihm Verlangte zu vollführen. In ähnlicher Weise rühmt sich der Götze des Kleinen Ob's (*Ajäs-tą̄rėm*), dass er über sich «keinen *beflügelten* Gott, keinen *befussten Götzen* kenne» (d. h. der ihn an Macht überragt ; *am num-pālėmt nē-mat tąwliŋ tą̄rėm, nē-mat la'iliŋ pupi' at vā'ėm ;* II : 4). Den mächtigen *Polėm*-Gott nennen seine Verehrer «den Befehlshaber *der oben gehenden geflügelten Götter, der unten laufenden befussten Götzen*» (*numėl minnė tąuliŋ tą̄rėm titäś-χum, jolėl-χajtnė la'iliŋ pupi titäś-χum ;* II : 403). Es ist die denkbar höchste Verherrlichung der Burg der Gottheit der mittleren Ssosswa, «die bis zur Höhe der dahineilenden, der dahinziehenden Wolke hinaufreicht», wenn sie von den Verehrern dieser Gottheit als solche bezeichnet wird, durch die «weder ein *von oben kommender beflügelter Gott*, noch ein *von unten kommender befusster Gott* dringen konnte» (*alil jine tąuliŋ tą̄rėm, luil jinė la'iliŋ pupi' tit tārä at pāsėpālės ;* II : 161). Ein entsprechender dichterischer Ausdruck lautet im Irtysch-Ostjakischen : *it kurip toŋχ, nūm kurip toŋχ* «unten befusster, oben befusster Götze» (Patkanov II : 118). In den oben angeführten Zitaten bedeutet das *tąuliŋ tą̄rėm* und das *la'iliŋ pupi'* nicht verschiedenartige, d. h. teils «geflügelte», teils «be-

fusste» mythische Wesen; es sind dies vielmehr parallele Bezeichnungen einer und derselben Gestalt der Phantasie, was auch daraus ersichtlich ist, dass im Gegensatze zu der erwähnten Anwendung dieser Ausdrücke der *pupi'* auch «beflügelt» und der *tārėm* «befusst» genannt werden kann *(num-pālėn la'ilіy tārėm, tąulіy pupi'-ke nē'ilі:* II: 278); ein Dorfgötze wird sogar in einem Liede «geflügelter» *tārėm*, «befusster» *tārėm* (nicht *pupi'*) genannt: «Du mein Dorf an der Luop-Mündung bist ein Dorf mit kleinem Platze, wo ein befusster Gott, ein geflügelter Gott zu stehen pflegt» *(lailėy tōrėm tuśnė, tąulėy tōrėm tuśne;* IV: 132). Dass das Attribut *tąulіy* «geflügelt» sich in der Regel dem Worte *tārėm* ‚Götzengeist' anschliesst, ist sehr leicht verständlich, wenn wir bedenken, dass hierdurch eine Alliteration entsteht, die in der Konstruktion *tąulіy pupi'* und *la'ilіy tārėm* nicht zustande käme. Wenn in der eben besprochenen Bezeichnung des Götzen statt *pupi'* das Wort *nāj* «Frau, Fürstin» gebraucht wird, so wird hierdurch der *weibliche Götzengeist* bezeichnet. So heisst es in dem Lied von dem Götzen zu Jugra, dass «seine mit sieben *jūr*-Tieren gefüllte Mütze kein einziger geflügelter Gott betrachtet, keine einzige *befusste Göttin* gesehen habe *(nēm-χoti tąulіy tārmėn at susswės, nēm-χoti la'ilіy nājin at vajwės»*; II: 135). In einer anderen Variante heisst es ebendaselbst: «Der überall anwesende, oben gehende geflügelte Gott, die überall anwesende, mit Füssen laufende, befusste Göttin» *(χotäl' ālnė numėl minnė tąulіy tārėm, χotäl' ālnė la'ilėl χajtnė la'ilіy nāj;* II: 134, 159; s. ausserdem: II: 136, 149). Die Bedeutung des Wortes *nāj* in diesen Ausdrücken wird durch die Bezeichnung des Götzengeistes: *nāj-ątėr* «Fürstin-Fürst» (s. z. B. IV. 39) erklärt, die an der oberen Loswa und Ssosswa (wo auch das Lied von dem Götzen zu Jugra aufgezeichnet wurde) allgemein gebräuchlich ist, und der auch folgender Ausdruck entspricht: *χotäl' ālnė nājіy sāt mā-ląmt, χotäl' ālnė ątrіy sāt mā-ląmt* «die überall befindlichen, von einer *Göttin beherrschten* sieben Erdgegenden, die überall befindlichen, von einem Gott *(Gottesfürsten) beherrschten* sieben Erdgegenden» (II: 134). In der oben angeführten parallelen Redensart *tārėm* ~ *nāj* ist demnach *tārėm* = *ątėr* «Fürst», so wie die Gottheit zu Larwosch: *Lą̄r-ūs ątėr*, die Gottheit der Konda-Gegend: *Khōntіy viś ōtėr, jānі ōtėr*, der Weltaufseher κατ' ἐξο-

χήν: *ātėr* heisst. Die letzteren Ausdrücke kommen in der eben besprochenen gleichen Bedeutung, einander entsprechend auch an folgender Stelle des Bärenliedes vor: *tārėm kännė tū kwāltawėm, ātėr-kännė tū totawėm* «auf den Gottesplatz (= Opferplatz) werde ich getragen, auf den *ātėr*-Platz werde ich gebracht» (III : 319).

An den Glauben an die durch nichts beschränkte freie Bewegung der Götzengeister schliesst sich auch die Anschauung an, dass sie von ihrem Wohnsitze, mag derselbe noch so entfernt sein, mit der Schnelligkeit des Gedankens an jedem beliebigen Orte erscheinen, wohin sie die Beschwörungsformel *(sātmil, kāstul)* ruft. Dieser Gedanke entspräche in unserer religiösen Anschauung jener Idee, dass Gott überall gegenwärtig ist und überall das Gebet der zu ihm Flehenden erhört. Der heidnischen Gottheit wird dieses *Erscheinen* nur durch eine wirkliche *Reise durch die Luft* möglich, weshalb sie es ungern sieht, wenn auf ihr sofortiges Erscheinen zu sehr gedrungen wird. «Wenn du in irgend eine Notlage, eine Bedrängnis gerätst, so *rufe mich nicht heftig herbei, behutsam erwähne mich!*» *(mat jārėmnė, mońśėmnė pate'in: ānėm saka ul kāstäln, lāśėläkw nąmėlmatėn!* I : 7), sagt die Tante (Frau *Kaltėś*) dem auf Abenteuer ausgehenden jungen Helden, dem späteren Weltaufseher. Und als dann der Jüngling in seiner Bedrängnis die Hilfe seiner Tante anruft, «*da ertönt in demselben Augenblicke ein plötzliches Donnergeräusch, und auf einem Rosse mit drei Flügeln kommt jene Frau, seine Schwestertante an*», und macht ihm sogleich Vorwürfe: «Was ist dir denn geschehen, mein Brüderchen? *Warum hast du mich so plötzlich hieher gerufen?* Ich sass eben bei einer Tasse Thee und die Theetassen *brachen (infolge des plötzlichen Anrufens) in Stücke*» (I : 15). In einem anderen Fall ist vom Götzengeiste *Jeli-ūs ājkä* (dem «Alten von der Stadt Jeli») die Rede, den die Gottessöhne als ihren Oheim herbeirufen, um seinen Rat einzuholen. Kaum wird sein Name ausgesprochen «*da stürzte eine Schneegestöber-wolke hinab, und hineintrat ein mit Schneeschuhen versehener Mann samt seinen Schneeschuhen* (in das Haus, wo die Versammelten ihn erwarteten) und sprach also: «*Warum habet ihr mich so stürmisch herbeigerufen? Ich habe meine alten*

Knochen beinahe gebrochen!» (I : 74). Der Weg des einem Rufe Folge leistenden Götzengeistes ist in der Regel ein «*zwischen Götzenräumen und Götterräumen führender schneller Weg*» (*pupi'-χal, tą̄rėm-χal jälnė χa'li l'ą̄ŋχ;* II : 417); der Kunstausdruck für ihr Erscheinen ist *sēγėmi, sēγėmāli* (mom.), *sēγijāli* (frequ.) «schwebend ankommen», oder: *pati* «fallen, herabstürzen». So heisst es z. B. *Sąrni-Pos tī' sēγėmālėn!* «O Goldlicht (= Gott), erscheine hier!» Dieser «Götterflug» wird in den Beschwörungsformeln mit dem Gange *des Regens* und *des Windes* verglichen, so z. B. «Wenn ihr bei einem Sandufer seid: so fallet hieher von dem Grunde der sieben Sandufer, wenn ihr bei einer Flussbiegung seid: so fallet hieher von dem Grunde der sieben Flussbiegungen; *wie ein von oben kommender Regentropfen fallet hieher, wie ein von oben kommender Windhauch schwebet hieher (numėl minnė rakw-sam tī' patī'län, numėl minnė vōt-sam tī' sēγėmālän),* zum Rande dieser Branntwein-schale, oh ihr sieben wasserartigen Fürstenhelden!» (Zuruf an den «Wasser-heiligen» der oberen Loswa; II : 388). «*Falle hinab wie ein schnell fallender Regentropfen, wie ein schnell fallender Windhauch (mol'ėχ patnė rakw-sam, mol'ėχ patnė vōt-sam patuŋkwėn)* in diese Hausecke!» (Zuruf an den Weltaufseher; II : 323). «*O wolltest du nur als ein von der Ferne fallender Regentropfen, als ein von der Ferne fallender Wind hieher fallen!*» (*ēlēl patnė rakw-sam, ēlēl patnė vōt-sam tī' voss patnuwėn mōnt!* Zuruf an den Waldteufel *'Nali*; IV : 187). — Keine Spur bezeichnet den von den Göttern zurückgelegten unsichtbaren Weg (*tą̄rėm l'ą̄ŋχä, pupi' l'ą̄ŋχä;* III : 189): «In den Wintertagen fällt kein breitflockiger flockiger Schnee auf ihren Weg, in den Sommertagen wird ihr mit Schaume von Schiffen [fliessender Wasser-]Weg nicht gespalten» (d. h. es bilden sich keine Furchen im Wasser, wenn die Götter darauf gehen; II : 310).

Diesen «schnell wehenden Windhauch», mit dessen Geschwindigkeit das plötzliche Erscheinen des Götzengeistes in der Beschwörungsformel verglichen wird, glaubt die von dem betreffenden Geiste inspirierte Person tatsächlich zu *fühlen.* Der Schamane gerät eben dadurch in Verzückung, dass er von der Wärme des durch das plötzliche Erscheinen des Geistes verursachten Windes

getroffen wird. Durch dieses warme Lüftchen kündigt der Götzengeist seine Ankunft an, und so kann sein unsichtbares Wesen von den Sterblichen — wenn auch in bewusstlosem Zustande — erkannt werden. Ganz klar zeigt sich diese Auffassung an mehreren Stellen der mythischen Lieder, so z. B. in jenem Teile eines Bärenliedes, in welchem der «Tieralte» sich in seiner «sagenhaften, märchenhaften grossen Not» an das Himmelväterchen *Numi-Tąrėm* wendet und die Bitte an ihn richtet, ihn doch in die «vielen dünn bepflanzten Zirbelzapfen abwerfenden Haine» hinzubescheiden. Darauf — so setzt der Bär sein Lied fort — «*kommt von meinem Vater Numi-Tąrėm die Wärme eines warmen Windes zu mir (N. T. āśėm-ūltä rēɣiŋ vōt rēɣin jiśśenta-wėm)*» und dann folgt die Rede des Himmelvaters: «Du Wiesentier-mädchen mit ungestümer Hand! Warum durchstreifst du diese sieben Heckenrosen-gebüsche, diese dichten Elsebeerengesträuche?» etc. (III : 20). Hier geht also den Worten der angerufenen Gottheit die von ihr ausgehende «Wärme des warmen Windes», d. h. der fühlbare Hauch der unsichtbaren Gottheit voran. Weiter unten in demselben Liede vollführt «das Vielfrass-Weibchen, die Tante des Bären» «eine vorzügliche Art der wahren Zauberei» und auch hier kommt erst «von ihrem Vater *Numi-Tąrėm* die Wärme des warmen Windes zu ihr» *(N. T. āśėm ūltä rēɣiŋ vōt rēɣin jiwwė;* III : 28). Eine ausführlichere Schilderung des hier beschriebenen Volksglaubens finden wir im Liede vom Pelym-Gotte; als nämlich der Gott in seinem Zobelfell-neste keine Ruhe finden konnte, kam er um Mitternacht aus seinem Häuschen heraus und «während er so Rundschau hält, siehe, da war der *Geflügelte-Götzen-Alte (Tąuliŋ pupi' ājkä)* angekommen und auf den Wipfel des mit Wipfel versehenen Lärchenbaumes hinabgestiegen» (dies hatte den unruhigen Schlaf des Pelym-Gottes verursacht). «*Wie die dreifache Wärme des warmen Windes langsam herbeikommt, wie der dreifache Frost des frostigen Windes herannaht (rēɣiŋ vōt χūrėm rēɣä χumlė jiśśentāli, pomiŋ vōt χūrėm pomä χumlė jiśśentali)*, da fängt auf einmal der Geflügelte-Götzenalte so zu reden an: O mein Väterchen, du mein Pelym-Gott, erhöre mich!» (III : 244). Aus diesem Zitat ersehen wir, dass die Geister auch untereinander, gerade so wie mit den Men-

schen, auf die oben angedeutete Weise verkehren; ferner dass der Hauch des ankommenden Geistes auch «frostig» sein kann, also jedenfalls — und dies ist darin das Wesentliche — *fühlbar* ist.

Das Erscheinen des Götzengeistes in der Form dieses «warmen Windes», beziehungsweise die durch diesen verursachte Verzückung wird kürzer: «*die Hitze des Gottes, die Hitze des Götzen*» (*tārėm-rēi̯*, *pupi̯'-rēi̯'*) genannt. Beispiele, in denen diese Redensart angewendet wird: *ńajt-χum tārėm-rē'i̯nė, pupi̯'-rē'i̯nė joχtawė* «Den Beschwörer überkommt die Gotteshitze, die Götzenhitze» (II : 374, 428); *pupi̯'-rē'il joχtawė* (II : 425); *pupi̯' jäni̯', tārėm jäni̯' rēγä tawän joχts* «die grosse Hitze des Götzen, die grosse Hitze des Gottes kam zu ihm» (zum Bären, wie er in räuberischer Absicht in die Hütte eines Götzen eindringen wollte; III : 325, 326); *ńajt-χumiänl pēnγuŋkwė ti ūnttuwės, Ajäs-tārėm ājkä rē'il ti pinäslėm, ti jisėm, χumlė ti läwe'im* «ihr Zauberer wurde (von den Opfernden) zur Ausübung der Zauberei niedergesetzt; ich, *Ajäs*-Gott Alter, *liess Wärme auf ihn, darauf kam ich* (zu ihm) und sprach also» etc. (II : 16—17). Vielleicht spricht auch der Götze von *Jūtim-sāṣ* von dieser Wärme, da er seine Getreuen mit folgendem Segen entlässt: «*Durch die liebe Wärme meines warmen Pelzes, meiner warmen Schuhe*» (*rēγiŋ sāχim, rēγiŋ ńäräm rēγikwėl*) mögen eure Knochen gedeihen, möge euer Fleisch zunehmen!» (II : 430). Auch Sujev, der Gehilfe von Pallas, mag von dem eigentümlichen Gefühl gehört haben, das durch die Ankunft des Geistes in den Gläubigen erweckt wird; er schreibt nämlich, dass die Zuschauer über dem Schaman, der in der Verzückung das Bewusstsein verlor, einen *bläulichen Rauch* zu sehen vermeinten (III. S. 62).

Ausser den eigentlich *unsichtbaren* Götzengeistern kennt die Mythe auch Götzenungetüme, die in ihrer furchtbaren Götzengestalt jedem *sichtbar* erscheinen. Dies sind die «*lebendigen Götzen*» (*liliŋ pupχėt*), die die ihnen dargebrachten Blut- und anderen Speiseopfer vor den Augen ihrer Gläubigen verzehren, und denen z. B. der besiegte Feind zerstückelt in den Mund geworfen wird. Von einer solchen, im Volksglauben lebenden molochartigen Gestalt ist die Rede in dem Heldengesange von den Fürsten des Kondagebietes, wo der Feind, in

einenSchlauch aus Pferdehaut gebunden, durch das Fenster der Götzenhütte mit folgenden Worten hineingeworfen wird: «Wir haben dir lebendige Augen, lebendige Ohren, lebendige Füsse und lebendige Hände gebracht» (II : 231). Auch in PATKANOW's Sammlungen werden die «*lebendigen Götzen*», die «*lebendigen mēŋkw's*» *(tūdėŋ toŋχ, tūdėŋ meŋk)* erwähnt; ihre vollständigere Bezeichnung lautet: «*lebendig geborener, lebendiger Götze*» *(tūdėŋa tūvėm tūdėŋ toŋχ;* II : 58, 66).

Da nun der Götzengeist erscheint, wenn ihn der Schamane, oder ein anderer Geist hervorruft, so ist es ganz natürlich, dass das Volk dem entsprechend auch daran glaubt, dass man mit einem solchen Geiste auch s p r e c h e n, mit ihm *Gedanken austauschen*, verhandeln, debattieren, Verträge schliessen kann, dass sogar gegenseitige Drohungen möglich sind. Glauben doch auch die Missionäre selbst daran! So erzählt z. B. NOWITZKIJ mit unschuldiger Naivität von dem Holzgötzen zu Schorkali, der dann später von ihnen zerstört wurde: «*Dieses leblose Ding prophezeite und verkündigte mit Hilfe des Satans* seinen nahe bevorstehenden Untergang, der ihm von Seiten des Anführers der Heidenbekehrer drohte; er richtete daher an seine Getreuen und Diener die *Bitte*, an ihrem alten bösen Glauben festzuhalten und der Glaubensbekehrung energisch entgegenzutreten, wogegen der Götze *versprach*, es unter keinen Umständen zuzulassen, dass man ihn selbst zertrümmere. Durch diese *böswillige List* — erzählt NOWITZKIJ weiter — wusste er einen derartigen Glaubensfanatismus im Volke zu erwecken, dass sich alle wie ein Mann bereit erklärten lieber so lange als möglich zu kämpfen, als die Zertrümmerung des Götzen zuzulassen». Doch «die Kraft des Allererhabensten liess es nicht zu, dass der Götze in seiner *absichtlichen List irgend etwas Böses verübe; sein Versprechen war ein lügenhaftes*, er ist nicht im stande, sich zu retten». Wenn nun sogar der den Götzendienst verachtende Feind an die Macht des Götzen glaubt, wie soll dann nicht der wirklich Getreue an seinem Glauben hängen und von der grossen Macht seines Götzen überzeugt sein?! In einer späteren Abhandlung, wo von den Schamanen, den Gebeten und den Beschwörungsformeln die Rede sein wird, werden wir Gelegenheit haben, näher auf die Natur und den

Inhalt der Gespräche einzugehen, die die Götzen und die Menschen mit einander führen; hier wollen wir blos bemerken, dass insbesondere der Schaman eine *wirkliche, physische Stimme* des Götzengeistes zu hören vermeint, den er deshalb «*Sprachebesitzendes Wesen (Tier), Redebesitzendes Wesen*» nennt (*ťaŋχäŋ uj, kēläŋ uj;* auf den Götzen *Pasėt* angewendet II : 420). Deshalb kann auch der Gott von *Jūtim-sāṣ* behaupten: «Wenn *ich mein nach der Art einer Flussgans piepsendes Mündchen öffne (jā-lūnt ńąwlėm sūpkem pūnsilėm-ke)*, so wird nach Verlauf einer Nacht und eines Tages starker Knochen, starkes Fleisch aus der Erde hervorbrechen, aus dem Wasser hervorbrechen» (II : 429). Von dem Obergötzen der Kondagegend erzählt man, laut der Aufzeichnung Nowitzkij's, dass «*wenn er etwas mitteilen wolle, seine Stimme der eines Kindes gleiche*, und dass er diese Stimme besonders dann vernehmen lasse, wenn er Opfer fordere». Poljakov (S. 59) hörte von dem bjélogorskischen Götzen, dass dessen Stimme vernehmbar sei.

Auch nach den Lehren des wogulisch-ostjakischen Heidentums ist nur der Gott der Götter, der Himmelsvater *Numi-Tąrėm allwissend* und *allmächtig;* nichtsdestoweniger ist aber auch das Wissen, die Kraft und die Fähigkeit der Götzengeister unvergleichlich vollkommener als die des Menschen, so dass letzterer in seinen unzähligen Notlagen und verschiedenen Angelegenheiten jene Wesen, die ihm gewissermassen näher stehen, mit Recht um Hilfe und Unterstützung angehen kann. Den Gedanken, den wir so ausdrücken, dass *Gott alles sieht*, veranschaulichen, beziehungsweise drücken die wogulischen Beschwörungsformeln folgendermassen aus: das Auge der Gottheit ist so gross wie der Obfluss — dasselbe erstreckt sich also auf die den Wogulen und Ostjaken bekannte ganze Welt. In Wiederholungen lautet der entsprechende, parallele Ausdruck: «*so gross wie ein See*». «*Du bist ein Mann mit Augen wie der Ob, dein Auge, das so gross ist wie der Ob, lasse herableuchten!*» (*Ās sampä χum ąsėn; Ās jäni' samėn jol-vąllāläln!* II : 325), heisst es in einer von Regúly aufgezeichneten mittelloswinischen Beschwörungsformel. In einer Variante derselben Stelle heisst es (II : 335): «*Mann mit den Augen von der Grösse eines Sees, lasse das Ende deiner seegrossen Augen herunterstrahlen! Du bist ein Mann mit*

scharfsehenden Augen, lasse das Ende deiner Augen herunterstrahlen!» *(tūr jänit sampä χum, tūr jänit sam-ạulėn jol-vạ̄l'lāläln! nāŋkilėŋ sampä χum ā̧sėn, sam-ạulėn jol-vạ̄l'lāläln!)*. Auch an der Jevra, dem Nebenflusse der Konda, sagt man: «*Du mein grosser Vater Tōrėm mit Augen wie der Ob, du mein grosses Väterchen Tōrėm mit Augen wie ein See*» (*Oạs sämp jäni Tōrėm jäum, tūr-sämp jäni Tōrėm ťoạťėm;* II : 379). An den Weltbeobachter werden folgende Worte gerichtet: «*Oh Mann mit so grossen Augen wie der Ob, Mann mit so grossen Augen wie ein See, es möge dein heiliges Äuglein von der Breite des Obflusses, dein heiliges Äuglein von der Grösse eines Sees hieher leuchten!*» *(Ās jänit sampä χum, tūr jänit sampä χum! Ās pāŋχwit jelpiŋ samkėn, tūr jänit jelpiŋ samkėn tī' voss postīli!* II : 359—60). Auch die sieben «Wasserheiligen» der Loswa-Quelle werden ähnlich angerufen: «*Oh Volk mit Augen von der Grösse des Obs, möge dein heiliges Auge von der Grösse des Obs hieher leuchten!*» *(Ās jänit sampä mā-χum, As jänit jelpiŋ samėn tī' voss postīlālnūw!* II : 385). Ebenso auch der Götze *Pasėt:* «*O du mein Fürstchen mit den goldenen Augen von der Grösse eines Sees, mein Fürstchen mit den goldenen Augen von der Grösse des Obflusses ... wolltest du doch mit deinen heiligen Äuglein von der Grösse des Obflusses hieher blicken, oh Fürst! (tūr jänit sorńi sam ạtėrakėm, Ās jänit sorńi sam ạtėrakėm ... Ās jänit jelpiŋ samkėntėl, ạtėr, tī' voss āńkwätālnūn mōnt!* II : 423). Dass das Sehvermögen des Götzen durch die Finsternis nicht beeinträchtigt wird, beweist folgende südliche Redensart: *popi-šäm soχtėŋ īť:* «*die durch das Auge des Götzen aufgerollte Nacht*» = «die durch das wachsame Auge des Götzen in ihren Teilen zusammengelegte (d. h. durchwachte) Nacht» (III : 200). Ein entsprechender Ausdruck findet sich in Patkanow's irtysch-ostjakischer Liedersammlung: *tōŋχsēm pētlem āt* = «*Götzenauge finstere Nacht*», zu welcher Zeit nämlich nur das Götzenauge sieht.

Auch das wogulisch-ostjakische Heidentum glaubt daran, dass die Gottheit, bei ihnen die Götzengeister, die Bitten und Wünsche der Flehenden *erhört;* nur wird angenommen, dass jene höhere Wesen, um diese Macht ausüben zu können, *Ohren von ausserordentlicher Grösse* und *feinem Gehör* besitzen, womit auch jene Vorstellung angedeutet wird, dass das Ge-

hör der Gottheit die Grenzen der Natürlichkeit überschreitet. Ebenso wie das Auge, ist auch das Ohr der Gottheit so gross, wie der Ob, oder wie ein See. Deshalb nennt die loswinische Beschwörungsformel den Weltaufseher «*Mann mit Ohren von der Grösse des Obflusses, Mann mit Ohren von der Grösse eines Sees*» (*Ās jänit paľpä χum, tūr jänit paľpä χum*; II: 359), den man übrigens auch an der oberen Ssosswa folgendermassen anruft: «*Mögen deine lieben heiligen Ohren von der Grösse eines Sees, deine lieben heiligen Ohren von der Grösse des Obflusses* hieher horchen! (*tūr jänit jelpiŋ paľkėn, Ās jänit jelpiŋ paľkėn tī' voss sujtnūw!* II: 314). Auch der Götze *Pasėt* wird mit ähnlichen Worten gebeten: «*Ach wolltest du uns nur mit deinen lieben heiligen Ohren von der Grösse eines Sees* anhören, oh König!» (*tūr jänit jelpiŋ paľkėntėl-χą̄n, tī' voss χōntėmlālnūn mōnt'* II: 423). Offenbar hatte die maaslose Übertriebenheit dieses Bildes — das übrigens dem, bei der Bezeichnung des Auges angewandten Bilde ganz regelrecht entspricht — das Zustandekommen jener Variante zur Folge, wonach das Ohr der Gottheit nicht mit dem See, sondern mit den *grossen runden Blättern der Seerose (tūr-lōpant)* verglichen wird; so wird z. B. an den «Wasserheiligen» der oberen Loswa folgendes Gebet gerichtet: «*Oh Volk mit den Ohren gleich den Blättern der Seerose, möge dein empfindliches Ohr [von der Grösse] der Blätter der Seerose* hieher horchen!» (*tūr lōpant paľpä māχum . . . tūr lōpant sa'ėlėm paľėn tī' voss χą̄ntėmlālnūw!* II: 385). Dabei heben die Beschwörungsgebete in der Regel die ausserordentliche Empfindlichkeit des Ohres der Gottheit hervor. Dieses ist so empfindlich, wie das Ohr der schwarzen Ente (*sānki*) oder wie das des Haselhuhns (*qulaχ*). So heisst es z. B. in dem mittelloswinischen Gebet: «*Oh Mann mit den Ohren von der Grösse eines Seerosenblattes*» (*tūr lą̄pänt jänit paľpä χum*), neige das Ende deines Ohres von der Grösse eines Seerosenblattes hinab (eigtl. setze herunter); *oh Mann mit den, gleich den Ohren der mit gutem Gehör ausgestatteten schwarzen Ente guthörenden Ohren,* neige herab dein Ohr, *das gleich den guthörenden Ohren der schwarzen Ente guthörend ist!*» (*sujiŋ sāŋki sujiŋ paľpä χum, sujiŋ sāŋki sujiŋ paľėn jol ūnttäln!* II: 335). In einer Variante dieses Gebetes lautet die entsprechende Stelle: «*Oh Mann mit*

den Ohren wie die Blätter der Seerose, oh Mann mit den Ohren wie die Blätter der Ob-Rose, Mann mit den Ohren einer furchtsamen schwarzen Ente, neige hinab dein Ohr, *das gleich den guthörenden Ohren der furchtsamen schwarzen Ente guthörend ist!*» *(tūr-lāpänt paľpä χum, Ās-lāpänt paľpä χum, χuri sāŋki paľpä χum, χuri sāŋki sujiŋ paľėn jōl-vāχtäln!* II: 325). An den Weltaufseher sind folgende Worte gerichtet: «*Ach möge dein gleich den Ohren des furchtsamen Haselhuhns empfindliches Ohr, dein heiliges Ohr von der Grösse eines Sees herhorchen!*» *(χuri ąulaχ sa'ilėm palėn, tūr jänit jelpiŋ palėn tī voss sujti!* II: 359); «*Oh du berühmter Goldener mit den, den knorpeligen Ohren des Haselhuhns ähnlichen zwei Ohren, ach wolltest du uns anhören!*» *(śiśir-moryo noräŋ kit paľ namiŋ Sorńi, tī voss χōntėmlėnūn mōnt!* II: 349); «*gleich dem Ohre der furchtsamen Ente empfindliches Ohr, erhöre es!*» *(χuri sāŋki sā'ilėm paľ, χōntamläln!* II: 323). Der letztere Ausdruck kommt auch in der oberloswinischen Beschwörungsformel der «Wasserheiligen» vor (II: 382).

Die unentwickelte Idee, welche im wogulischen Volksglauben der göttlichen *Allmacht* entspricht und die übernatürliche Kraft der Götzenbilder erklärt, wird durch «die sieben Kunstgriffe des Götzen, die sieben Kunstgriffe des Gottes» *(pupī' sāt piś, tąrėm sāt piś)*, oder anders durch «die sieben Gewandtheiten des Götzen» *(pupī' sāt āpėr)* ausgedrückt. Hierauf bezieht sich das an den Weltaufseher gerichtete folgende Gebet: «Das Glück des Waldes ist vorüber, das Glück des Wassers ist vorüber: stelle dich hin vor deinen Vater *Numi-Tąrėm mit den sieben Kunstgriffen der Götzen, mit den sieben Kunstgriffen der Götter (pupī' sāt piśėntėl, tąrėm sāt piśėntėl)*, und bitte für uns» (II: 370—1). Mit Hilfe der «*sieben göttlichen Kunstgriffe*» vollführt z. B. der Weltaufseher das Wunder, dass als er in das Haus seines Schwiegervaters *Kuľ-ątėr* um seine Braut kommt und dort keinerlei Vorbereitungen zur Hochzeit antrifft, er «den mit sieben Türstützen versperrten Speicher an einer Ecke ergreifend, aus der Stadt, wo er wohnt, herbeischleppt, worauf eine Menge Hochzeitsspeisen, hinreichend für Knaben und Mädchen, zum Vorschein kommt» (II: 292—3). Der in der himmlischen Wohnung des Himmels-

vaters erzogene jugendliche *Kuľ-ą̄tėr* bemerkt die «*sieben mit den Füssen ausgeführten Geschicklichkeiten der sich unten aufhaltenden befussten kleinen Götter*», und da er wahrnimmt, dass sich diese kleinen Götter infolge ihrer Geschicklichkeit von den Menschen «vorzügliches Geld und gute Opferspeisen verschaffen» *(jolėn ālnė la'ilėŋ pupi' la'ilėŋ-ke sāt āpėr totawė: namėŋ ą̄ln, jąmės puri tan vĭɣėt)*, so regte sich auch in ihm die Begierde, von seinem Vater *Numi-Tą̄rėm* auf die Erde hinuntergeschickt zu werden, damit er sich dort ebenfalls «vorzügliches Geld und gute Speiseopfer» verschaffen könnte (II : 289). Denn, wie wir bemerken müssen, verfügen auch die Geister der Unterwelt *(kuľ)* über die «*sieben Kunstgriffe der Götzen*» *(kuľ sāt piś* II : 289), weshalb auch dieser Begriff in der Regel durch die Verbindung: *pupi' sāt, kuľ sāt piś* ausgedrückt wird. Dies erwähnt die Hochzeitssage der *Kaltėś*-Tochter (II : 295, 296), in welcher der heldenmütige Jüngling infolge dieser Wunderkraft im Stande ist, ein Stück von seinem Schienbeine abzuschneiden, daraus einen Pfeil zu schnitzen, auf seinem Wege sich erst von seinen Füssen, dann auch von seinem Rumpfe zu trennen, so dass am Ende nur noch sein Kopf weiter rollt; dieser gelangt auf den glühenden Amboss einer Schmiede, wo mit einem Hammer auf ihn losgeschlagen wird, worauf er abspringt und wieder zurückrollt; er kommt zu seinem Rumpfe, vereinigt sich mit diesem; er kommt zu seinen Füssen, fügt diese wieder seinem Körper an, so erhält er wieder seine ursprüngliche Gestalt.

Die Götzenmacht der einzelnen Gottheiten ist natürlich nicht gleich. Es gibt «*mächtige Götter, starke Götter*» *(ńayrä tą̄rėm, vāɣiŋ tą̄rėm;* II : 4), oder mit einer anderen Bezeichnung: «*grosse Götter, grosse Götzen*» *(jäni' tą̄rėm, jäni' pupi';* III : 189, 192) und dann gibt es schwache, d. h. «*kleine Götter, kleine Götzen*» *(lai tą̄rėm, lai pupi';* III : 227; IV : 94, 95), beziehungsweise: «*zwischen den Zweigen der Laubbäume wandelnde kleine Götter, zwischen den Zweigen der Nadelbäume wandelnde kleine Götzen*» *(tąw-χal jälmiŋ mäń tą̄rėm, tāl-χal jälmiŋ mäń pupi';* II : 416), oder — wie der Bär genannt wird — «*zwischen Weidengebüsch laufende kleine Götzen*» *(ńir-χal χajtnė mäń tą̄rėm;* II : 218). Beinahe geringschätzend klingt der Ausdruck: *ajėmkitėm la'iliŋ nāj, ajėmkitėm tąuliŋ tą̄rėm* «klein-winzige, befusste

Göttin, klein-winziger, beflügelter Gott», die sich vor dem Alten an der Leplä-mündung sehr fürchten» *(saka pilawė;* II: 136). Im Gefühle seiner Übermacht sagt der Gott von Lopmūs: «*Wenn über meinem Haupte ein befusster Gott, ein beflügelter Götze erscheint: so trinke ich ihn aus, wie das Wasser des Sees*» *(num-pālėm la'iliŋ tą̄rėm, tąuliŋ pupi'-ke nē'ili: tur-vit aje'im;* II: 278) und als Sieger in einem einstigen Wettstreite wird er der «*sieben Götzen und sechs Götter besiegende Mann*» genannt *(sāt pupi' χaltė, sāt tą̄rėm χaltė voriŋ χum;* ibid). Denselben Namen führt auch der Pelym-Götze: «*Wo immer vorhandene sieben Götter zerteilender Goldiger, wo immer vorhandene sieben Götzen zerteilender König*» *(χotäl' ą̄lnė sāt tą̄rėm urtėm Sąrńi, χotäl' ą̄lnė sāt pupi' urtėm χą̄n;* II: 403), und auch der weibliche Götze an der Mündung des Flusses *Tuχtä* wird «*die sieben Götzen, sieben Götter zerteilende Göttin*» genannt *(sāt pupi', sāt tą̄rėm ūrtpėχ nāj;* IV: 234). Der Götze von *Jūtim-są̄s* verkündigt seinen Getreuen seine Macht mit folgenden Worten: «Meine Söhnchen, wenn ihr zu mir betet, und ich meinen Flügel an der einen Seite in Bewegung setze: *so dreht sich die Erde in ihrer ganzen Grösse um;* wenn ich meinen Flügel an der anderen Seite bewege: *so dreht sich das Wasser in seiner ganzen Grösse um;* wenn ich meine siebenfransige heilige Peitsche schwinge: *so bewegt sich die sitzende (ruhende) heilige Erde ihrer ganzen Grösse nach*» (II: 430). Viele Götzen werden wegen ihrer Macht «*König*» *(χą̄n)* genannt, so der von Lopmus (II: 276), der Pelym-Götze (II: 403) und der Weltaufseher (II: 353).

Jedoch ist die Macht der Götzengeister keineswegs so gross, dass sie, wie der biblische Gott, nur zu wollen oder ihren Willen auszusprechen brauchen, damit alles auch sogleich geschehe. Die Heidengötter müssen sich wahrlich mit ihren «sieben Kunstgriffen» abmühen, bevor sie ihr Ziel erreichen «*Wir drehen uns gemäss den sieben Seiten der seitigen Welt, wir bewegen uns nach den sieben Arten der nach Arten eingerichteten Welt*» *(uriŋ tą̄rėm sāt ur jąŋχeu, ārtiŋ tą̄rėm sāt ārt jąŋχeu)*, d. h. «wir erwägen jede Seite der Angelegenheit und wir versuchen alles Mögliche», sagen die *Pasėt-mēŋkw*'s, indem sie auf die ausserordentliche Schwierigkeit der Aufgabe hinweisen, die der Schamane von ihnen fordert. Ähnlich

heisst es in Bezug auf den Weltaufseher in dem an ihn gerichteten Gebet: «Einst, als wir in unserer Not zu dir unsere Zuflucht nahmen, oh goldener König, als wir einstens dich beschworen, da hattest du dich wie ein «*siebenseitiger Baum*» gedreht (damit du unsere Bitte erfüllen könntest; *sāt urp' uriŋ jiw, naŋ jąŋχe'in;* II : 353) und dementsprechend lautet auch einer der Titel dieser Gottheit: «Siebenseitiger seitiger König» *(sāt urpä uriŋ χąn;* II : 356). Es kommt auch vor, dass die Götzen sich für *unfähig* erklären, das, was von ihnen verlangt wird, auszuführen, wie es der Götze *Pasėt* folgendermassen ausspricht: «Obwohl ich den sich überall befindenden vielen geflügelten Göttern, den sich überall befindenden vielen befussten Götzen allen [um um ihren Beistand zu bitten] in den sieben Zwischenräumen der Laubqäume nachsetze, und sie alle in den sieben Zwischenräumen der Nadelbäume aufsuche: kann ich dennoch weder aus den sieben Zwischenräumen der Laubbäume, noch aus den sieben Zwischenräumen der Nadelbäume *die Art und Weise eines nach Art erschaffenen Baumes ausklügeln und die Seite des seitenbesitzenden Baumes bewältigen* (= ich sehe keine Möglichkeit, ich finde keine Mittel und Wege), *auch kann ich den Rat keines einzigen ratenden Tieres erhalten (nē-mat ārtiŋ jiw ārtä at ārtėle'im, nē-mat uriŋ jiw urä at vērmate'im, nē-mat l'āŋχiŋ uj l'āŋχä āt χąnte'im;* II : 418). Der Sprachmeister, der mir diese Sätze mitteilte, machte hierzu die Bemerkung, dass über den hier erwähnten Götzengeist noch viele andere mächtigere *pupi*'s gesetzt sind; der Schamane schickt den Götzen zu diesen, damit er ihren Beistand erwirke. Der angerufene Götzengeist übernimmt diesen Auftrag nur ungern, «denn er fürchtet, dass er sich dadurch ihren Zorn zuziehen könnte; überdies *habe er hierdurch viel Laufereien, da er von einem pupi' zum anderen geschickt werde*».

Jedoch wenn man auch sieht, dass die Macht der Götter beschränkt ist, so darf man dennoch die «sieben Kunstgriffe der Götzen» ja nicht unterschätzen und etwa glauben, dass sich diese vielleicht *auch ein Mensch* aneignen kann. «*Einst* — so heisst es in der Sage der *Kaltės*-Tochter — *wenn das Zeitalter der Menschen eintreten wird, so soll der Menschensohn sich nicht behufs Aneignung der sieben Kunstgriffe der Götter, der sieben Kunstgriffe der Teufel*

bemühen» (χąnal, ēlėm-χąlės jisiŋ tąrėm ūntti-pėl, ēlėm-χąlės-pĭγėn pupĭ' sāt, luľ sāt pišėm ul voss ńawlawė!); denn sonst wird es ihm so ergehen, wie in dieser Sage dem Sohne des Stadtfürsten-Alten. Dieser wollte nämlich auf ähnliche Weise, wie der göttliche Held (der wahrscheinlich kein anderer ist als der Weltaufseher), eine Frau gewinnen, und obwohl letzterer ihn von seinem Vorhaben abzubringen trachtete, bestürmte er ihn dennoch mit seinen ungestümen Bitten, bis es ihm endlich gelang, den göttlichen Mann als seinen Begleiter zu gewinnen. Mit dessen Beistand erreichte er auch in der Tat sein Ziel, jedoch am dritten Tage wurde er samt seinem Hause vom Feuer verzehrt: *«Er wollte die glanzvollen Tage eines ferneren Lebens nicht mehr erleben» (ēläľė ąlnė posiŋ χątälnė ąlunkwė taw at tāŋγės)* — setzt die Sage als Lehre hinzu (II : 310).

Die vom himmlischen Allvater erhaltene Macht verwerten die Götzen zu Gunsten ihrer Verehrer. Sie sind daher keineswegs als böswillige Dämonen zu betrachten, die sich in ihren Handlungen nur von der Selbstsucht leiten lassen, wie sie die Voreingenommenheit und oberflächliche Untersuchungen zu schildern pflegen. Der Geist (Gemüt, Verstand, Sinn) der Gottheit ist heilig, goldig; ihre Fürsorge erstreckt sich auf alle Menschen und ist so gross wie der Obfluss, wie ein See. «Ach siehe deine kummervollen zahlreichen Lieben, deine niedergeschlagenen vielen Sprösslinge — wird dem Götzen *Pasėt* zugerufen — wir flehen zu dir: oh wollte nur dein goldenes Gemüt, dein königliches Gemüt emporquellen (= oh mögest du uns nur bedauern; *sorńi-nąmtikėn, χąn-nąmtikėn ēläľ voss χuľĭlālnū;* II : 425). Die «Wasserheiligen» der Loswaquelle werden im Gebete: *«ein Volk mit heiligem Sinne von der Grösse des Obs, von der Grösse eines Sees» (Ās jänit, tūr jänit jelpiŋ nąmtpä māχum)* genannt, an das die Bitte gerichtet wird, «seinen wie das Wasser des Obs, wie das Wasser des Sees, [emporquellenden] heiligen Sinn über das dahinfliessende Wasser über das dahinströmende Wasser emporquellen zu lassen» *(Ās-vit, tūr-vit jelpiŋ nąmtėn tĭ', voss χuľĭtėnūlėn!* II : 386). Der Geist des Götzen von *Jūtim-sąs* ist: «ein *Ob-ähnlicher, seeähnlicher goldener heiliger Geist» (Ās sąrni, tūr sąrni jelpiŋ nąmt;* II :

430). Durch letztere zwei Epitheta charakterisiert das Gebet auch den Geist des Weltaufsehers (II : 351, 360), der übrigens auch folgendermassen bezeichnet wird: «*Emporquellendem Obwasser, emporquellendem Seewasser* [gleich emporquellender], *Blutopfer, Speiseopfer fordernder Geist*» (*χulʹilėnė̄ Ās-vit jiriŋ nąmt, χulʹilėnė̄ tūr-vit puriŋ nąmt;* II ; 362), «*die sieben Gegenden umkreisender heiliger Geist, glanzvoller Geist*» (*sāt mā jąŋχnė̄ jelpiŋ nąmt, pasäŋ nąmt;* II ; 358, 352), «*heiliges Tier mit bunter Hüfte [verlangender] Geist*» (*pēś χansäŋ jelpiŋ uj nąmt;* II : 314). Das Wort *nąmt* ist hier der Ausdruck für «Lust, Gefallen, Wohlwollen» (vgl. *nąmtėmnė pats* «es ist mir in Sinn gekommen, es gefiel mir»); *χulʹili* dagegen bezeichnet das «Emporquellen des Quellenwassers». Das Bild, das hier gebraucht wird, findet sich ganz ausgeführt in der Fortsetzung des letzten Zitats: *nąmtėn χulʹilėnė̄ tūr-vit, χulʹilėnė̄ Ās-vit, tīʹ voss χulʹili!* «wie das emporquellende Seewasser, wie das emporquellende Obwasser, so möge dein Geist hierher emporquellen» (d. h. «bestrebe er sich auf der Oberfläche zu erscheinen»); in der Umgangssprache: *nąmtėm χulʹilės* = «ich bedaure ihn, Wohlwollen gegen ihn ist in mir entstanden».

Aus den hier beschriebenen Eigenschaften folgt auch die eigentliche Bestimmung des Götzengeistes, das *Wohl des Menschen* durch seine übernatürlichen Kräfte und Fähigkeiten zu fördern. Wie das Kind sich an den Vater, der Untergebene an seinen Herrn, so wendet sich in seinen mannigfaltigen Notlagen und seiner Bedrängnis der Gläubige an die in Götzenbildern abgebildeten Götter um Rat und Unterstützung. Diese Götzen stehen dem Menschen jedenfalls viel näher als der hoch oben thronende himmlische Vater; sie waren ja einst — wenn auch die Erinnerung hieran im Volksbewusstsein heute schon verblasst ist — *ihre wirklichen Väter und Herren*, und der Mensch suchte und sucht immer in erster Reihe bei seinen Mitmenschen Hilfe. In geringfügigeren Angelegenheiten, oder wenn es sich z. B. um Erlangung materieller Güter handelt, ist in der Regel das Wohlwollen des Götzengeistes hinreichend; gelingt es jemandem, sich dasselbe zu verschaffen, so gehen seine Wünsche in Erfüllung. Ein Beispiel aus meiner Sammlung von Volksdichtungen (IV : 247—250) veranschaulicht dies ganz deutlich:

«Wenn *Kańšiŋ* in seinem nächtlichen Kahne, in seinem Tageskahne den glückbringenden Weg seiner Jagd antritt, so pflegt er mit dem von sieben Renntieren vollbeladenen Kahne zurückzukehren. Einmal jedoch [macht er die Wahrnehmung, dass] der glückbringende Weg seiner Jagd im Nachtkahne und im Morgenkahne verzaubert ist (befangen ist: *pūwĭlimė*). *Kańšiŋ* sucht infolge dessen einen Zauberer auf. Nachdem er eine weite Strecke zu Land und Wasser zurückgelegt hatte, kam er endlich zu dem berühmten Zauberer an der Pelymmündung, der das gute Ziel (den eigentlichen Zweck) der wirklichen Zauberei folgendermassen durch Zauberei hervorzauberte: Du fragst mich, wer dir, Bruder *Kańšiŋ*, den glückbringenden Weg deiner Kahnjagd verzaubert habe? Nun, jener Speiseopfer verzehrende, furchtbare Götze *(pūri χ̣āltėm puriŋ pupĭ' kapajėn)*, den dein Vater verehrt und angebetet hat, er hat ihn verzaubert. Balle also von nun an viele Ballen dünnen Tuches, rolle von nun an viele Rollen dünner Seide [für den Götzen]; dann bereite in Speiseopfer-Kesseln und Schalen Speiseopfer; dann gehe nur weiter auf den glücklichen Weg deiner Jagd in nächtlichen Kähnen, in Tageskähnen». Unser Mann gehorcht den Worten des Zauberers, das Glück ist ihm wieder hold, worauf er «seinen Speiseopfer, Blutopfer verzehrenden fürchterlichen Götzen» — ebenso wie einst sein Vater — «mit Verbeugungen inbrünstig anbetet». Glück in der Fischerei und der Jagd kann eigentlich jeder Götzengeist erteilen; jedoch erfreuen sich einzelne gerade infolge ihres diesbezüglichen Einflusses eines besonderen Ruhmes. Schon Nowitzkij berichtet ausführlich, dass die Ostjaken am mittleren Ob «den Alten des Ob's» *(Ās-ańšuχ)* für den *Verleiher der Fische* halten; denn «alle Fische gehören ihm; er verwaltet die im Wasser lebenden Tiere und verleiht jedem so viel von ihnen, wie viel er will». Der eine Gans darstellende Götze der bjêlogorischen Jurten wurde laut demselben Autor hauptsächlich aus dem Grunde verehrt, weil er «am schnellsten viel Segen erteilt und weil mit seiner Hilfe namentlich *Wasservögel in grosser Menge erbeutet* werden können». Laut Gondatti's Mitteilung ist auch *Ąut-jā ątėr* als *Herrscher über die Fische des Meeres* berühmt, von denen er dem Willen des Himmelsvaters gemäss jedem die ihm beschiedene Anzahl zukommen lässt.

Anders verhält sich die Sache, wenn es sich um wichtigere Angelegenheiten, insbesondere jedoch um die *Gesundheit oder das Leben* handelt. Der himmlische Vater *Numi-Tarém* ist der Herr des Lebens und so gross auch die Macht der Götzengeister sei, so sind sie dennoch nicht imstande, das im vorhinein bestimmte Schicksal abzuändern, es wäre denn in Übereinstimmung mit dem Willen und dem Segen des *Numi-Tarém*. In solchen Fällen besteht die Aufgabe der Götzengeister darin, dass sie als Fürsprecher und Anwälte des Menschen vor dem, in Ermangelung besonderer Verdienste schwer zugänglichen Obergotte auftreten. Ihre Rolle ist daher dieselbe wie in anderen Religionen die der *Heiligen, die für die Schuldigen bitten*. Die Wogulen an der Loswa-Quelle wenden sich in ihrem Gebete mit der folgenden Bitte an den «Goldfürsten»: «*Tritt hin vor deinen Vater Numi-Tarém mit deinen sieben Götzen-Kunstgriffen, mit deinen sieben Götter-Kunstgriffen; hier sind für deinen Vater N. T. drei mit Blutopfern gefüllte Kessel [vorbereitet]; du bete für uns!*» (*N. T. jäγén pupi' sät piśéntél, tarém sät piśéntél nay lūlsäln, N. T. jäγénné pétém pūt χūrém jir, nay pojkśén* II : 371). Ähnlich heisst es in dem an den Götzen *Paset* gerichteten Gebet: «Unser mit Töchtern und Söhnen gefülltes Haus wird vom Kleidersaume des Krankheitsdämons sehr angegriffen, wird vom Kleiderärmel des Krankheitsdämons verwüstet; *ach wolltest du nur zu dem sieben Götter zerteilenden König, zu deinem Goldväterchen, der so hoch wohnt, wie sechs schwarze Adler fliegen können* (d. h. zu N. T.), *für uns beten; ach wolltest du nur bei dem Könige, dessen Goldauge die aufgehende Sonne bildet, und der mit den Strahlen der untergehenden Sonne leuchtet, wehklagend für uns bitten!*» (II : 424). Wie die Getreuen des Götzen *Ajäs* um Gesundheit beten und der Götze zu diesem Zwecke Opfer anordnet, da erklärt er, dass *er* «den Dampf des dampfenden Gefässes, den Dunst des dunstenden Gefässes» aufnehme; es sei jedoch ausserdem noch notwendig, die Haut der Opfertiere «auf den Zweig des neu gewachsenen kleinen Baumes aufzuhängen», damit «Vater *Numi-Sorńi sie mit wohlwollendem Auge, mit gnädigem Auge beschaue*»; (= ihnen seine Gunst zuwende; *N. T. äśän portiy sam, pamiy sam sunsi;* II : 17). Auch in dem Gebete zu dem

Weltaufseher wird erwähnt, dass «*das jammervolle Weinen, das jammervolle Flehen der vielen notleidenden Knaben und Mädchen, wie der Hauch einer schwebenden Wolke zu den sieben Türen des mit lebendigen Farben geschmückten Hauses des Vaters dringen möge, der so hoch wohnt, wie sieben schwarze Adler fliegen können; dass es samt der, sieben Rentierböcke und sieben Pferde verbindenden Opferleine* (d. h. mit den Opfertieren) *dahin gelangen möge*» (II : 319).

Wie sich die Wogulen diese Fürsprache des Götzen bei dem himmlischen Vater vorstellen, ersieht man aus dem in dramatischer Form mitgeteilten Texte der Beschwörungshymne des Weltaufsehers aus Mūnkess. Es mögen nun die einzelnen Scenen folgen (II : 354—8):

I. *Bitte an den Weltaufseher, zu Vater Numi-Sorńi hinaufzugehen:* «Du bist mit der heiligen Gestalt eines mit einer Mähne versehenen Tieres bezaubert. Deine sich überall befindenden, mit Pfeil und Bogen bewaffneten vielen Sprösslinge flehen zu dir oh König: ach hättest du nur die Gnade — auf dem Rücken deines mit buntfarbigen Hüften gezierten Tieres sitzend — den wie Gold glänzenden, heiligen Zaumriemen hieher zu lenken! Der du [einst] sieben Götter zerteilt hast: oh, möchtest du dich nur zu deinem Königvater, zu deinem Obigen-Goldigen Vater, der so hoch wohnt, wie sieben schwarze Adler fliegen können, erheben! Ach, wolltest du nur in das Innere des das Eigentum deines Obigen-Goldigen Vaters bildenden, mit goldener Klinke versehenen Hauses treten, wo Goldwasser fliesst; oh, wolltest du dich zu der Türe des eine Türe besitzenden Hauses hinstellen, oh König.»

II. *Vater Numi-Sorńi's Frage an den Weltaufseher:* «Mein Söhnchen! Welche Not der notdürftigen Welt hat dich betroffen, welches Drangsal der drangsalvollen Welt hat dich betroffen?»

III. *Antwort des Weltaufsehers:* «Majestätischer Goldvater! Deine einst durch Zauberei hervorgebrachten und sich wie ein Reifen drehenden sieben Länder, sechs Gegenden hat die Pein der Krankheit, die Pein der Seuche erfasst. Deine vielen, mit armseligen Pelzen, mit armseligen Schuhen bekleideten Sprösslinge werden von der Krankheit des kranken Fleisches und

von der Krankheit der kranken Knochen ergriffen, von der schwarzpelzigen höllischen Seuche dahingerafft.»

IV. *Replik Numi-Sorńi's:* «Siebenseitiger, Seiten besitzender (d. h. jede Seite der Angelegenheit versuchender) König, Söhnchen! Besteige den Rücken des heiligen Tieres mit scheckigen Hüften und gehe hinunter, mein Lieber! Wenn du dann später den unteren Himmel (d. h. die Erde) erreicht hast, so sollst du, wenn eine Krankheit entstanden ist, die Qualen der Krankheit zerstreuen; wenn eine Seuche aufgetreten ist, die Qualen der Seuche zerstreuen! Mögen meine vielen, mit armseligen Pelzen bekleideten Kinder auf dem teuren Saum der für Mädchen und Knaben wandelbaren gleichmässigen Erde, auch fernerhin wandeln!»

V. *Der Flehende leistet dem Weltaufseher ein Gelübde für den Fall, als die Fürsprache des letzteren von Erfolg begleitet sein werde:* «In dem Bereiche der sich wie ein Reifen drehenden runden sieben Welten, sechs Welten werde ich dann mit sieben Blutopfern, mit sieben Speiseopfern vor dir erscheinen; ich lasse sieben Wasserkessel sieden, bringe sie zur Wurzel des jüngst gewachsenen kleinen Baumes; siehe, man giesst das Wasser dorthin . . . Ach, wolltest du nur deinen sieben Erden umfassenden heiligen Sinn zu meinem Gunsten lenken (ach, wenn du mich nur bemitleiden wolltest)!»

Auch aus diesem Zitat ist ersichtlich, dass man auf den Erfolg der Fürsprache der Götzengeister mit grosser Zuversicht vertraut; der himmlische Vater nimmt die Bitte seiner geliebten Söhne gnädigst auf und wendet den von ihnen befürworteten, von Krankheiten gepeinigten Menschen seine Teilnahme zu» (*Numi-Tūrėm āśänėlnė sāli' taχ viśśėntawėt;* II: 408). Der Weltaufseher, den die wogulisch-ostjakische Mythologie als den jüngsten und den am meisten bevorzugten Sohn des *Numi-Tūrėm* kennt, hat selbstverständlich bei ihm den grössten Einfluss und ist infolge dessen der berühmteste *heilende Gott.* Von ihm sagt die Beschwörungshymne: «Von deinem Vater, dem Gold-*Kworės*, dem Gold-Lichtvater *wurdest du durch Zauberei zu dem Berufe, über die Seele deiner Tochter, über die Seele deines Sohnes zu wachen, bestimmt*» (*Sorni Kworės āśėnnė, Sorni-Pos jäγėnnė āγin lili, pĭγėn lili ūruŋkwė sātwäsėn;* II: 364) und

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

an einer anderen Stelle heisst es: «Deine sich wo immer aufhaltenden sieben Kinder mit Blutopfer in ihrem Busen bewegen dich durch ihre gottbewegenden sieben Reden [zum Mitleid]. Die Zeit, die hinreichend ist, einen Kessel, in welchen Speise geworfen ist [zum Sieden zu bringen, ist für dich genügend] zur Rettung (Erhebung) einer Seele; die Zeit, die man braucht, um die Speisen eines Tellers, aus welchem man mit Löffeln isst [zu verzehren], genügt dir, eine Seele zu retten» *(pētėm pūt-sis lili ālmėläsen; χūnėm ānä-sis nąt ālmėläsen;* II : 369). Nach einem Heldenlied der Irtysch-Ostjaken ist das Gewand des *Ār-mi̯g χoj* (= «Viel-Länder-Mann» = Weltaufseher): *«ein lebenverlängerndes Gewand» (tīt ōttetai tēt* = wog. *lili ąltnė ta'il);* er heilte schon in seiner Jugend, als er unter dem Namen *Taripeś-ńimāl'ä-sąw* die Welt bereiste und den einäugigen, lahmen und hinkenden Dienern des *Pāräparsėχ*, indem er sie anhauchte, ihre gesunden Augen, Hände und Füsse zurückgab (I : 9—10). Es ist jedoch nicht blos sein Beruf und sein Privilegium die Kranken zu heilen; dies ist im allgemeinen der Beruf der angesehneren Götzen. Der Götze *Jūtim-sąs* führt den Titel «*Menschen rettender (erhebender) Mann*» *(ēlėmχąlės nąŋχ-ālmėm χum;* II : 428), weil sein Beistand so erfolgreich ist, dass, sobald er «sein nach Art der Flussgans piepsendes Mündchen öffnet, steigt nach Verlauf einer Nacht, nach Verlauf eines Tages ein starker Knochen, ein starkes Fleisch aus der Erde, aus dem Wasser hervor» (II : 429). Um Heilung fleht man auch zu den «Wasserheiligen» der Loswaquelle. Der Götze zu Lopmūs ist eine *Schutzgottheit der Kinder*, wie aus seinen folgenden Worten hervorgeht: Ich beschütze meine zahlreichen, jetzt erwachsenen Dorfkinder, meine zahlreichen Stadt-Kinder vor dem Saume des Kleides des Krankheitsdämons, vor dem Saume des Kleides des Seuchendämons *(iś jänimėm paul saw, ūs saw ńaurėmanėm tērėn-kēmplinėl, χul-kēmplinėl ūriänėm).* Wer von meinen Töchtern, von meinen Söhnen von der Krankheit des kranken Fleisches, von dem Gebrechen des gebrechlichen Knochens befallen wird: den umgehe ich mit dem spitzigen Schwerte, mit dem scharfen Schwerte (d. h. so heile

ich ihn; II : 277—8). Der Götze der Ssîgwamündung kehrte anlässlich seiner Fahrt behufs Brautwerbung in das Haus eines alten kranken Mannes ein, der um Heilung seines Leidens zu seinem göttlichen Gaste flehte, indem er ihm gleichzeitig ein Opfer gelobt. «Wozu flehst du mich denn an?!» — sagt der Götze — «drehe dich auf die andere Seite um, *dann stehe auf, spucke Blut und du wirst geheilt sein*» (II : 359). Diese «Heilmethode» ist zwar äusserst einfach, fast so sehr wie die einiger Dorfkurpfuscher, aber die Götter können auch ohne Anwendung vieler Heilmittel erfolgreiche Kuren ausführen.

Der rege Eifer, mit dem die Götzengeister bestrebt sind, das Wohl der Menschen zu fördern und ihr Schicksal günstig zu gestalten, macht sie auch der *Huldigung* und *Anbetung* von Seiten der Menschen wert. Psychologisch lässt sich diese Huldigung und Anbetung schon aus dem Ursprunge der Götzen erklären. Die letzteren sind ja eigentlich nichts anderes als die Denkmäler der verstorbenen *Väter*, ihnen gegenüber beruht also die Pietät auf demselben sittlichen Gefühl, das unsere Religion in dem Gebote verkündet: «Ehre Vater und Mutter, damit du lange lebest auf Erden!» Dieser Ausgangspunkt der Entwickelung des Götzenkultus erklärt auch die Art des Verkehrs des Menschen mit den Götzen; dieser ist nämlich ein vertraulicher und entbehrt jeder Schroffheit; er ist beinahe ein solcher, wie der der Kinder mit den älteren Familienmitgliedern. Der Mensch verhandelt mit seinen Götzengeistern, beratschlagt sich mit ihnen und lässt sich mit ihnen in Unterhandlungen ein; dies geschieht eventuell in unschicklicher Weise, wie es eben in jedem Hauswesen vorkommt. Wenn sie den Göttern Opfer darbringen, so *schmausen* sie mit ihnen; die Gläubigen laden ihre Götzen zu ihren Festgelagen ein, geben ihnen zu essen und zu trinken, begleiten sie bei ihrem Scheiden, gerade so wie einen lieben, geschätzten Gast. Bei diesen Anlässen *unterhält sich der Götze mit seinen Getreuen beisammen;* deshalb beklagen sich die Notleidenden: «Wir sehen [jetzt] auf deinem Opferplatze der sieben Geweihtiere keinen sich *belustigenden* Gott mit beflügeltem Rücken» (*āńtiŋ sāt uj jiriŋ kan num-pālèn ūlìlènė tąwliŋ sispä sisiŋ tą-rèm at vāγūw;* II : 312). Das Beschenken der Götter ist teils der

Ausdruck der Dankbarkeit, teils das Zeichen der Ehrerbietung, und nicht — wie man im allgemeinen glaubt — ein *Preis*, für den man unbedingt einen entsprechenden Gegendienst verlangt. Günstige materielle Verhältnisse, eine erfolgreiche Jagd oder ein gelungener Fischfang veranlassen den Menschen ebenso zur Bezeugung seiner Ehrfurcht in dieser Form, wie die Notlage. In letzterem Falle stellt das Opfer ebenfalls nicht den *Gegenwert* der verlangten Sachen dar, sondern kann gleichsam als eine *schmeichelhafte Huldigung* angesehen werden, als Ausfluss jener natürlichen menschlichen Auffassung, dass die Gottheit hiedurch dem Bittenden eher gnädig gestimmt wird. Es ist dies ganz derselbe Fall, wie wenn bei uns heutzutage jemand in seiner Bedrängnis diesem oder jenem Heiligen ein Gelübde tut, Geistlichen oder Mönchen Geld schickt, oder den Armen etwas *opfert*. Also auch hier bewahrheitet sich der bekannte Satz: Comprendre c'est pardonner.

Gerade so, wie die Vorstellungen über die Macht der einzelnen Götzengeister von einander abweichen, ist auch das Verfahren, was die Art und den Umfang der Anbetung der Götzen betrifft, nicht einheitlich. Der Götze eines *Dorfes* oder eines *Stammes* erfreut sich eines grösseren Masses von Ehrenbezeugungen, als der Götze eines *Hauses*, und noch grösser ist die Verehrung jener Gottheiten, die vom Volksglauben als *Beherrscher ganzer Flussgebiete* aufgefasst werden. In der Hierarchie der in Götzenbildern dargestellten irdischen Gottheiten steht an erster Stelle der *Weltaufseher*, dessen Wirkungskreis sich auf die ganze Welt erstreckt, infolge dessen Wogulen, Ostjaken und Samojeden, in welchem Gebiete sie auch wohnen mögen, sich alle mit ihren Gebeten an ihn wenden. Die sich eines grösseren Ansehens erfreuenden Götzen sind gleichzeitig auch die älteren, deren Ritus durch die, viele Jahrhunderte hindurch ausgeübte traditionelle Praxis sanktioniert wird. Der Kunstausdruck für die Anbetung des Götzen heisst: «*gegen den Götzen hinschauen*»; so sagte einer meiner Sprachmeister: «die jenseits des Urals wohnenden Samojeden schauen gegen den kleinen Götzen zu Lōpmūs» (*ńąr ta-pālt ąlnė jąrnėt Ląpiŋ-ūs ąjkä numpel sunse'it*). Ein allgemeines Postulat des Götzenkultus ist die Anforderung, dass man seine Pflichten gegenüber der Gottheit nicht versäume,

insbesondere jedoch nicht der Opfer und rituellen Handlungen vergesse, die man ihrer Heiligkeit schuldet. Ersteren müssen wir wegen der Fülle der Details einen besonderen Abschnitt widmen, mit den letzteren wollen wir im folgenden befassen.

Vor allem müssen wir mit dem Begriff der *Heiligkeit* bekannt werden. Die Heiligkeit der Götzen wird im Wogulischen durch *jelpiŋ* und *pasiŋ* (oder *pasäŋ*) bezeichnet, und beide Bezeichnungen werden in der Poesie in parallelen Redensarten gleichbedeutend angewendet, so z. B. *sāt mā jąŋχnė jelpiŋ nąmt, χąt mā jąŋχnė pasäŋ nąmt* («der sieben Erden, sechs Erden umkreisende heilige Sinn» des Weltaufsehers; II : 258); *vojlė ōnlė jelpiŋ nąmt, vojlė-ōnlė pasiŋ nąmt* («der heilige Sinn des erhabenen Tierchens», d. h. des Bären; III : 133); *vǒlä sāti' ūnlėnė jelpiŋ māχum, rōšä χąti' ūnlėnė pasiŋ māχum* («das die Flussbiegungen nach sieben Seiten hin, die Sandufer nach sechs Seiten hin bewohnende heilige Volk» = die Wassergötter der Loswaquelle; II : 385); *ātiŋ uj jelpiŋ χuri, ātiŋ uj pasiŋ χuri* («die heilige Gestalt des mit einer Mähne versehenen Tieres» = das Ross des Weltaufsehers; II : 354); *jelpiŋ ńąr, pasiŋ ńąr* («heiliges Gebirge» = das Uralgebirge; I : 143) | [nebeneinander:] *sorńi pasäŋ jelpiŋ śermät* («der heilige Zaum des Weltaufsehers»; II : 354); *pasiŋ vitep jelpiŋ tūr* («der heilige See mit dem heiligen Wasser des Götzen zu Jugra; II : 135); *lai pasäŋ, piti pasäŋ jelpiŋ tāl* («unterweltlicher schwarzer heiliger Winter»; II : 352). Diesen Ausdrücken entsprechen im Ostjakischen: *jemiŋ* und *peseŋ*, z. B. der Name des »heiligen Ortes» lautet: *jemiŋ peseŋ taga* (Patkanov I : 105), oder: *jemėŋ pesėŋ mĭg* (ebd. II : 124). Der ursprüngliche Sinn des Wortes *jelpiŋ* (TW. *ilpėŋ*, MLW. *jelpėŋ*) «heilig» erhellt aus dem von derselben Wurzel gebildeten Verbum: *jelti* «aufleben, genesen, gesund werden» *(nuk'-jelts* «er wurde gesund», *jeltėpti* «heilen»); *jelpiŋ* bedeutet demnach eigentlich so viel als «unversehrt, heil, fehlerfrei», ist mithin ein ähnlicher Ausdruck, wie das deutsche *heilig* neben: *heil* («gesund, unversehrt»), oder wie das erste Glied *(viź)* im syrjänischen *vičko* «heiliges Haus, Tempel» neben: *źon-viź* «Gesundheit, Unversehrtheit», *viźa* «gesund». Aus der ursprünglichen Bedeutung «ganz vollständig» des Wortes

jelpiŋ lassen sich auch folgende Anwendungen desselben erklären: *jelpiŋ moľęχ minèn!* «gehe sehr schnell! (eigentl. «ganz schnell»); *jelpiŋ am ulmém jiwè* «ich bin sehr schläfrig»; *jelpiŋ atiŋ* «sehr süss»; *uľ-jïv jelpiŋ ātim* «Brennholz fehlt gänzlich»; *jelpiŋ āmp-pī̆'* «ein wirklicher, echter (ganzer) Hundskerl!» (Scheltwort). Das Wort *pasiŋ* bedeutet eigentlich «glänzend», z. B. in dem konda-wogulischen Lied *pasiŋ tōrém* («lichtvoller Himmel»), als Gegensatz zu *sèmèl mō* («schwarze Erde», I : 170). In der oben angeführten Redensart *pasiŋ vitèp jelpiŋ tūr* kann *pasiŋ*, das in ähnlicher Bedeutung angewendet wird, wie *jelpiŋ*, auch so übersetzt werden: «(heiliger See mit) glänzendem (Wasser)»; ebenso *sorńi pasäŋ jelpiŋ śermät:* «wie Gold glänzend» («wie Gold glänzender heiliger Zaum»). Das ostjakische *jemiŋ* «heilig» stammt vom Worte *jem* «gut». — Was den Begriff «heilig» betrifft, müssen wir vor allem bemerken, dass nach der Auffassung des wogulisch-ostjakischen Heidentumes alles «heilig» ist, was einer Gottheit angehört; so der Wohnsitz derselben: *jelpiŋ mā*, ihr Häuschen: *jelpiŋ kwol*, ihr Wasser und ihr See: *j. vit*, *j. jā*, *j. tūr*, ihre Insel: *j. tump*, der Baum der Gottheit: *j. jiw*, der Zweig dieses Baumes: *j. tąw*, ferner die Mütze des Götzen: *j. kēnt*, seine Peitsche: *j. χąmśi*, sein Schwert: *j. sirej*, sein Reitpferd: *j. uj*, sein Sinn: *j. nąmt*, die heilige Sage vom Weltaufseher: *j. mōjt* (I : 18), die erste Trauerwoche nach einem Todesfall: *j. sāt*, die fünf heiligen Schreirufe beim Bärenfeste: *at jelpiŋ rąŋχä* (III : 145) u. s. w. Ausserdem werden in der Poesie mit dem Epitheton *jelpiŋ* auch die folgenden Dinge bezeichnet: die Erde: *ūnlèp jelpiŋ mā* «die sitzende heilige Erde» (I : 47, II : 99), oder *ūnlènè jelpiŋ mā* (id. II : 313), *ēlèm-χąlès ūnlènè jelpiŋ mā* «die von Menschen bewohnte heilige Erde» (I : 139), *nē-χi̯lïŋ, χum-χi̯lïŋ jelpiŋ mā* «Heilige Erde mit Zeichen von Frauen, mit Zeichen von Männern» (II : 373), *sāt sāmpä jelpiŋ mā* «sieben Gegenden besitzende heilige Erde» (II : 317), *χātèl jąŋχèm jelpiŋ mā* «von der Sonne umkreiste heilige Erde» (II : 311), *pāŋkiŋ sispä jelpiŋ mā* «heilige Erde mit schmutzigem Rücken» (II : 318, 319), *sāt sąwpä jelpiŋ mā* «siebenrindige», oder «-häutige heilige Erde» (II : 145; *jelpiŋ sąwiŋ mā;* II : 133), *kēl-pēsäŋ jelpiŋ mā* «zum Seilflechten geeignetes Binsengras erzeugende heilige Erde»

(II : 416, 417); *tūrum tādėm jemėŋ miŋ* «die von Gott erschaffene heilige Erde» (PATKANOV II : 82) | das Uralgebirge: *jelpiŋ ńąr, pasiŋ ńąr* (I : 143) | das Meer: *tąrėm sām kēlnė jelpiŋ śāriś* «das sich in der Ecke des Himmels spiegelnde heilige Meer» (IV : 308), *patitä mąrttal jelpiŋ śāriś-vit* «dessen Grund unermesslich ist, das heilige Meereswasser» (I : 140), *pōtta jiŋkėp jemėŋ sārat'* «heiliges Meer, dessen Wasser nicht gefriert» (PATKANOV II : 142), *sąrńėŋ jengpi jemiŋ śariš* «goldwässeriges heiliges Meer» (in dem von REGULY aufgezeichneten Liede *Natiŋ ar*) | die Sintflut: *sąrni sirpä jelpiŋ śäkw* (II : 318), *ąln sirpä jelpiŋ śäkw* (II : 313); das Urwasser, von dessen Grunde die Erde auf die Oberfläche gebracht wurde: *jelpiŋ vit* (I : 139) | das Hagelwetter: ULW. *jelpėŋ χart pättilättėt* «heiliges Zeug fällt hinab» || die heiligen Tiere, namentlich der *Bär*, der im Ssygwa-Dialekte gewöhnlich *jelpiŋ uj* «heiliges Tier» und im Liede: *Tąrėm-sirpä jelpiŋ uj, Kworės-sirpä jelpiŋ uj* «*Tąrėm*-artiges, *Kworės*-artiges heiliges Tier» (III : 479) heisst | das Elentier: *tąrėmnė kēlėm jelpiŋ uj* «das sich im Himmel spiegelnde heilige Tier»*) (IV : 308) | die Schlange und die als Schlange betrachtete, «каменный змѣй» genannte Schneckenversteinerung: *jelpiŋ uj* (vergl. den Namen der Schlange im KW. *pupi-k'wər* «Götzengestalt») || die Blattern: *jelpiŋ χojtil* «heilige Krankheit», MLW. *jelpėŋ jąn*, ULW. *jelpiŋ aum.*

Der Gegensatz des «Heiligen» ist das «Unreine» *(vikśėm)*. Nach GONDATTI (S. 51) gelten im wogulischen Volksglauben als «unreine» Tiere der Frosch, die Eidechse und die Spinne, und ausserdem bezeichnet die Mythe den Maulwurf, den Wurm, die Mücke, Fliege, Bremse und, wie es scheint, im allgemeinen die kriechenden Tiere (*ńim-virś;* I : 163) als Geschöpfe des Teufelsfürsten *Kul-ątėr*. Als Unreinlichkeit par excellence gilt jedoch die Menstruation *(muľäs)*. Diese Auffassung gelangt in verschiedenen rituellen Institutionen zum Ausdruck und der als «rein» geltende Mann wird zum Einhalten einer ganzen Reihe von Vorsichtsmassregeln verpflichtet. Damit die

*) Das Siebengestirn heisst wogulisch *sąrp* = «Elentier-Gestirn», ebenso auch russisch: лось.

Frau den Mann und seine Habseligkeiten während der Zeit ihres unreinen Zustandes ja nicht, wenn auch zufällig berühre, muss sie sich für diese Zeit *in eine eigens zu diesem Zwecke erbaute kleine Hütte (māń kwol) zurückziehen, wo sie sich ihre Speisen in eigenen Geschirren selbst kocht und auch allein isst;* daher die euphemistischen Ausdrücke für diesen unreinen Zustand: «*sie ist in das kleine Haus gekommen*» *(māń kwolnė pats)* und «*sie ist zum abgesonderten Kessel gekommen*» *(janės pūtnė pats).* Mit dem draussen stehenden Gatten darf die unreine Frau zwar sprechen, jedoch dürfen sie sich einander gar nicht nähern: «Sie verhalten sich [der Vorschrift gemäss], sie sind behutsam» *(ūrχateś').* Der unreinen Frau ist es untersagt, mit ihrem Manne *in einem Kahn zu sitzen, oder in einem Schlitten zu fahren* (Infantjew III: 566). Auch bezüglich der Speisen ist sie verpflichtet, sich gewissen Regeln zu unterwerfen. So ist ihr der Genuss *des Elentierfleisches* verboten; denn «das Elentier ist ein von Gott gezeichnetes Tier» *(Tą̄rėmnėl sąwlem uj)* und Gott hat es so bestimmt, dass man es, «wenn man in dem ‚kleinen Hause' ist, nicht esse» *(Tą̄rėmnė toχ sātwės, māń-kwoliŋ-ta'il ul voss tēwė;* IV: 415). Wenn die Frau dieses Verbot übertritt, «fällt ihr Mann in eine strafbare Schuld *(nakné pati),* er gerät ins Elend, er findet [auf der Jagd] kein Elentier» (ebd.). So sagt das Elentier in seinem Liede von sich selbst (IV: 301—2): «*Wenn eine in Strafe verursachenden Schuhen* (= in unreinem Zustande) *einhergehende Frau (nakiŋ ńāräp nē) von meinem Fleische isst, so weiche ich, wenn ihr von Nahrung [lebender] Mann seinen, aus einer dicken Stange bestehenden stangigen selbstschiessenden Bogen aufstellt (anlegt), aus welcher Ferne immer ich ihn erblicke, aus.* Wenn er seinen, mit einem Schweife versehenen, lang schweifigen Hund auf mich loslässt: so zerreisse ich ihn wie einen verfaulten Bindfaden. Wenn mein [himmlischer] Vater einen, den Schnabel des Raben mit Reif überziehenden Winter hervorbringt, und mich der von Nahrung [lebende] Mensch aufsucht, sich hinter dem, an der Seite eines dichten Silbertannenwaldes wachsenden verdeckenden Grase zu mir hinschleicht: *so bemerkt er es nicht, wenn sich [wie ich gehe] die Zweige bewegen.* Die Bäume des Gebirgswaldes betrachte ich aus der Entfernung zweier Sehferne. Meinen von meinem Vater *Numi-Tą̄rėm*

aus der Höhe herabgefallenen, sieben Spangen hohen Schnee halte ich für eine im Laufe einer Nacht herabgefallene Schneeflocke. Ich ziehe meinen Weg wie einen dünnen Faden, wie einen feinen Darmzwirn, ich, das Tier (d. h. ich entkomme leicht).» Der unreinen Frau ist auch der Genuss des *Bärenfleisches* verboten. Nach Sotjinowa «‚sammelt' (= isst) die Frau des ‚kleinen Hauses' das ‚Kleid' (= Fleisch) des ‚Götzchens' (*pupakwė*, d. h. des Bären) überhaupt nicht»; nach Gondatti (S. 51) jedoch ist ihr blos der Genuss des *Herzens*, des *Kopfes* und der *Brust des Bären*, also jener Teile, in welchen der Sitz der Seele gedacht wird, untersagt. Ähnlichen Gesetzen ist auch die *Wöchnerin* unterworfen, bei der die Dauer des unreinen Zustandes vom Tage ihrer Niederkunft an gerechnet, auf drei Monate bemessen ist *(χūrėm jāŋχėp mūlï)*; während dieses Zeitraumes geht sie in unreinen Kleidern *(mul'äsiŋ uläm)* und erst nach Verlauf dieser Frist bekommt sie *reine (sistėm)* Kleider. Bei jeder Gelegenheit geschieht die in religiösem Sinne genommene Reinigung durch *Ausräucherung mittelst Bibermoschus (sistėm ma'ės lalwäl śärïtaχti* oder *lalwäl taktėlaχti; sīstėmtaχti)*, welches Verfahren übrigens durch folgendes, ihm gleichwertiges ersetzt werden kann: «Die Frau nimmt ein wenig Moschus in den Mund, zernagt ihn, lässt den mit Moschus vermengten Speichel ins Wasser rinnen: mit diesem Wasser besprengt sie dann ihre Kleider und wäscht sie ihren Körper» (IV : 415).

Der unreine Zustand der Frau kann jedoch nicht gehörig kontrolliert werden; deshalb trägt die wogulisch-ostjakische Frau ständig einen *Schamgürtel* (wog. *kāś*, ostj. *vōrėp*), auf den zur Vermeidung von Reibungen oft erneute Hobelspäne kommen. Aber selbst so ist jeder ihrer Schritte unsicher, weshalb sie auch *nie über die Kleider, die Stiefel, die Axt, die Kahntreibstange, das Ruder, den Kessel und die Jagdgeräte eines Mannes treten darf* (IV : 416; Beljawskij : 110; Infantjew III : 566); denn der Mann kommt mit heiligen Sachen in Berührung, er betritt während der Jagd und beim Fischfange heilige Stätten; es muss also vorgesorgt werden, dass die Unreinheit, die sich mit dem Heiligtum nicht vereinbaren lässt, nicht dorthin verschleppt werde. *Die Frau darf weder auf das Dach des Hauses steigen, noch die zum Decken der Sommerzelte dienenden Birkenrinde-stücke über-*

schreiten (IV : 416); denn das Dach, besonders jedoch die Rauchöffnung ist «die Öffnung, durch welche der die sonnenbeschienenen Länder durchwandelnde König ein- und ausgeht» *(nājiŋ māt jāŋχnė χān jälnė surmä;* III : 217), «die Strafe verursachende Dachöffnung des kleinen Götzen, des kleinen Gottes» *(laj pupi', laj tārėm nakėp surėm;* III : 227), d. h. dort gehen die Götzengeister ein und aus, dieselbe ist daher eine heilige Stätte. Beljawskij berichtet (S. 110), dass *die ostjakische Frau den Weg, wo Renntiere eingespannt stehen, nicht überschreiten darf;* sie muss entweder warten, bis das Gespann vorübergefahren ist, oder sie schlüpft unter den Zügeln zwischen den Renntieren und dem Schlitten auf die andere Seite hindurch (s. diesbezüglich noch: Finsch: S. 526). Nach Gondatti (S. 53) darf die *wogulische Frau in der vorderen Ecke der Jurte* (wo sich der Sitz der Gottheit des Hauses befindet) *weder sitzen, noch liegen oder schlafen;* denn sonst wird der Hausherr in allem, was er beginnt, Unglück haben; aus demselben Grunde dürfen auch *keine Sachen, die einer Frau gehören, in der vorderen Ecke herumliegen.* Wenn es jedoch trotz aller Vorsicht zufällig dennoch vorkommt, dass eine Frau über *irgend eine Sache, die einem Manne gehört* (z. B. ein Kleid, ein Beil u. s. w.), *oder ein Mann über ein Frauenkleid oder über die Frau selbst geschritten ist,* und dadurch der Mann oder seine Habseligkeiten «unrein» geworden sind *(jol-vikśėmlės): dann ist die Reinigung durch Moschus unbedingt notwendig* (IV : 416; Gondatti: 53). Der Mann, der die Absicht hat, auf die Jagd zu gehen, verlässt — um keinen Zweifel bezüglich seiner Reinheit aufkommen zu lassen — nicht eher seine Wohnung, bis er sich nicht mit Moschus gereinigt hat. «Er bewegt sich im häuslichen Kreise — so erklärt es Ssotjinowa (IV : 416) — unreiner Schmutz haftet an seinen Füssen *(la'ilägä vikśėm pāŋkėl ńākiägä);* wenn er sich ohne Räucherung *(śäritaχttal)* entfernt, so wird das Glück ihm nicht hold sein.»

Die Grundlage und leitende Idee im Ritus des Götzenkultes — den wir nun näher betrachten wollen — ist der Glaube an die Heiligkeit des Götzen, mit welcher es sich nicht verträgt, dass eine unreine Person oder ein unreiner Gegenstand den Götzen selbst oder sein

Gebiet berühre; man darf daher *weder Frauenkleider, noch von Frauen gebrauchte Werkzeuge in den Götzenwohnungen und den heiligen Hainen niederlegen.* Nach Georgi sind die Frauen bei den Opfern der Wogulen nicht zugegen; dies habe ich indessen — da ich bei den Wogulen der oberen Loswa Augenzeuge eines Blut- und eines Speiseopfers war — nicht wahrgenommen und kann ich nur so viel bestätigen, dass Frauen bei der Ausführung der wichtigeren Opferceremonien nicht mitwirken, selbst dann nicht, wenn der Schaman (von einem solchen Falle habe auch ich Kenntnis) eine *Frau* ist. Jedoch ist es Tatsache, dass *Frauen das Gesicht eines Götzen nicht anblicken dürfen* (Sotjinowa). Um dies zu verhüten, umhüllt man das Gesicht des Götzen mit allerlei Tuchlappen, wie dies Poljakow bei dem in der Nähe der Passerzower Jurten gefundenen Götzen gesehen hat (115). Selbstverständlich können infolge dessen auch die Männer das Gesicht des Götzen nicht sehen, und nun verstehen wir, weshalb die Beschwörungsformel den Weltaufseher «*Frauen unsichtbaren, Männern unsichtbaren* heiligen König» nennt *(nē susstal jelpiŋ χ̮ān, χum susstal sa̯rni χ̮ān;* II : 362).

Damit der Fuss des Götzen die durch eine unreine Frau betretene Schwelle nicht berühre, wird der Götze — wie Gondatti (S. 11) berichtet — wenn man ihn aus dem Hause trägt oder wieder ins Haus zurückbringt, *nicht durch die Türe, sondern durch das Fenster oder durch eine eigens zu diesem Zwecke gemachte Mauerspalte gehoben,* gerade so, wie man es mit dem *Toten* und mit dem *Bären* tut, der als kleiner Gott geehrt und gefeiert wird. Dies wird erwähnt im Abschiedsgesange des «Tiergreises» (d. h. des Bären), wo es erklärt wird, warum der verehrte Gast sich nicht durch die «untere Öffnung» (d. h. die Türe) entfernen soll; denn dies ist «*die Strafe verursachende Öffnung des kleinen Mädchens, des kleinen Knaben; dort beschmutzt er die Enden seiner Haare*» *(tot aṅ laj-ā̮ɣi, laj pə̄' nakėp surėm, pun-taľeχ̮ χ̮ot-vikśėmtawė;* III : 225). Er wende sich jedoch nach rechts: «Dort ist ein *Loch von der Grösse eines Nadelöhrs* (= eine *Wandritze*), durch diese möge er sich entfernen» (III : 227). Eine andere Variante führt dafür, dass der Bär sich nicht durch die Türe entfernen möge, folgenden Grund an: «*Diese ist die Öffnung, durch die der am Nabel geschnittene Mensch ein-*

und ausgeht; für ein Wiesen- und Waldtier, wie du es bist, passt es nicht und schickt es sich nicht, durch diese Öffnung hinauszugehen» (III : 217). Es wird daher dem Bären hier der Rat erteilt, von den drei Öffnungen des Hauses (Türe, Rauchfang, Fenster) die «mittlere Öffnung», d. h. das *Fenster* als Ausgang zu benützen; denn dies ist «*der Weg, wo die zwischen Gestrüpp umherlaufenden kleinen Götter gehen*» (*ńir-χal χajtnė māń tą̄rėm jälnė ľą̄ŋχ*; II : 218).

Eine besondere Verehrung wird dem Götzenhäuschen, beziehungsweise *jenem Teile des Wohnhauses zuteil, wo man den Götzen hütet*. Nowitzkij berichtet, dass *niemand, nicht einmal der wogulische Fürst des Kondagebietes es wage, die Wohnung des Hauptgötzen zu betreten;* blos ein gewisser Schaman habe dort freien Zutritt. Ich selbst habe es im Dorfe Jugra (*Jäni̯'-paul*) an der Ssosswaquelle, wo ich eine Zeit lang in dem zur Aufbewahrung des Götzen dienenden, verhältnismässig gut ausgestattete mit einem Blechofen und einer Bank versehenen und mit Papiertapeten überzogenen) Zimmer einer Jurte wohnte, beobachtet, dass *die Schwelle dieses Zimmers nie von einer Frau übertreten wurde*. Wenn die Hausfrau mir etwas sagen wollte, sprach sie, indem sie vor der offenen Türe stehen blieb, und wenn sie mir etwas ins Zimmer hineinbringen sollte, so würde sie es nicht um die Welt anderswo, als bei der Schwelle überreicht haben. Als ich einmal in derselben Wohnung von dem Herde eines anderen Zimmers, wo nämlich die Hausleute wohnten, Holz nehmen wollte, um den Blechofen des «heiligen Zimmers» (*jelpiŋ kwol*) damit zu heizen, da wurde mir dieses Holz mit grosser Entrüstung aus der Hand genommen und mir dafür ein Stück Holz aus einem an einem besonderen Orte aufbewahrten Holzbündel gegeben. Mein Dolmetscher erklärte mir diesen Vorgang damit, dass in dem Ofen des Götzenzimmers nur Holz vom *jelpiŋ mā* («heilige Stätte»), d. h. das in seinem eigenen *Walde gefällte Holz brennen dürfe*, von dem eine gewisse Menge an einem besonderen Orte ständig vorrätig ist; ich dagegen hätte, falls ich das gewöhnliche Holz benützt hätte, etwas Unerlaubtes getan. Wir haben schon jene Mitteilung Beljawskij's (S. 110) erwähnt, dass *keine weibliche Person, die das achte Lebensjahr überschritten hat, es wage, zu welcher Zeit des*

Tages und der Nacht immer, an der Stange, die an der, der Türe gegenüber liegenden Seite der ostjakischen Jurte steht und *den Herrn des Hauses symbolisch darstellt, ohneweiteres geradeaus vorüberzugehen*, sondern die Betreffende weicht der Stange, falls sie unbedingt vorbei muss, seitwärts aus, indem sie ihren Weg um das niemals erlöschende Feuer in der Mitte der Jurte herum nimmt.

Das von der Gottheit bewohnte Gebiet ist eine «heilige Erde, die von keiner Frau angetastet werden darf, von keinem Manne angetastet werden darf»: *nē rą̄wtal, χum rą̄wtal jelpiŋ mā*, in welchem Ausdrucke *rą̄wtal* ein Antasten, eine Berührung «in verletzender, beleidigender Absicht» bezeichnet (vergl. *ul rą̄wèn!* «rühre ihn nicht an, taste ihn nicht an!»). Die Ehrenbezeugung gegenüber diesen Stätten äussert sich darin, dass *keine Frau dieselben betreten darf* (Kusnetzow: 747); sie müssen diesen vielmehr — falls sie an ihnen vorbeikommen — *ausweichen*, wobei sie *ihr Antlitz bedecken (kasti), um auch nicht mit ihrem Blicke die heiligen Stätten zu verletzen* (IV: 415). Auch Männer nähern sich diesen nicht, oder passieren sie nur, wenn sie gezwungen sind, es zu tun. Es kommt einer groben Beleidigung der Gottheit gleich, wenn man *auf den heiligen Stätten jagt, Gras pflückt, Holz fällt, Beeren sammelt, lärmt oder seine Notdurft verrichtet* (Pallas III: 61; Poljakow: 119; Patkanow I: 105). Auch *das Abreissen der Blätter in den heiligen Hainen* ist eine grosse Sünde (IV: 94). Wenn die Ostjaken an einem heiligen Baum vorüberkommen, so *schiessen sie zum Zeichen der Ehrerbietung mit einem Pfeil* nach diesem (Pallas III: 60), und zwar, wie Beljawskij (S. 92) berichtet, mit einem solchen, den sie schon einmal bei der Jagd mit Erfolg benützt haben. Es ist streng verboten, einen heiligen Berg zu besteigen (Hoffmann: 77, 91; Kusnetzow: 747), ja sogar sich ihm zu nähern (Fedorow: 292), wie dies die folgende Bezeichnung des Urals ausdrückt: «*Heiliges Gebirge, das vom menschlichen Fusse nicht berührt werden darf; grossartiges Gebirge, das vom Nagel des Menschen nicht berührt werden darf*» (*ēlėm-χą̄lės-la'ĭl χantal jelpiŋ ńąr, ēlėm-χą̄lės-kwoss χantal pasäŋ ńą̄r;* I: 143). Den Gipfel des *Jelpiŋ 'Ną̄r* an der Loswaquelle besteigen die Wogulen nur einmal im Jahre, zu Beginn des Herbstes, um dort

zu Ehren der Berggottheit ein Pferdeopfer darzubringen; indessen ist es auch bei dieser Gelegenheit nur den einzelnen Familienhäuptern gestattet, die heilige Stätte zu betreten (Fedorow ebd.).

Mit besonderen Gebräuchen und Ceremonien werden die heiligen Gewässer verehrt, die gleichfalls *nē rąwtal, χum rąwtal jelpiŋ jā*, oder wenn von einem See die Rede ist: *nē rąwtal, χum rąwtal jelpiŋ tūr* genannt werden. Schon Pallas schreibt (III : 61), dass man es aus Furcht vor dem Zorn der Gottheit nicht wage, in diesen Gebieten zu *fischen* oder dort *Wasser zu trinken*. Wenn die Wogulen in einer solchen Gegend reisen müssen, so hüten sie sich, mit *ihren Kähnen dem Ufer nahe zu kommen* oder *das Festland mit ihren Rudern zu berühren*. Wenn die Reise lange dauert, so versehen sie sich, bevor sie zu dem für heilig gehaltenen Flussteile gelangen, mit Wasser; denn *sie erdulden lieber den grössten Durst, bevor sie sich erdreisten würden, einen Schluck aus dem der Gottheit geweihten heiligen Wasser zu nehmen*. Nach Poljakow (S. 118) darf man, abgesehen von dem Verbote des Wassertrinkens, auch die Ruhe des Wassers weder durch *Gesang*, noch durch *Schüsse* oder *Ruderschläge* stören. Gondatti (S. 25) meint, dass das Rudern wohl erlaubt sei, man dürfe jedoch auf den Grund des Wassers nicht *mit einer Stange stossen* (was man gewöhnlich tun muss, wenn der Kahn sich stromaufwärts der heftigen Strömung entgegen bewegen soll), noch *den Kahn am Ufer schleppen*. Als Kusnetzow bei der Mündung des sich in die Obere Loswa ergiessenden Flusses *Vižaj (Jelpiŋ jā)* reiste, war er Augenzeuge, wie die Wogulen an dieser heiligen Stätte *die Frauen aus dem Kahn ans Ufer brachten*; denn Frauen dürfen die heiligen Stellen des Flusses nicht befahren; den heiligsten Teil des Flusses, nämlich, *die Mündung, dürfen sie nicht einmal mit ihren Augen sehen*. Als sie diesen Ort passierten, *umhüllten sogar die Männer ihren Kopf mit einem Tuch und fuhren, ohne einen Laut von sich zu geben, in grösster Stille in die Loswa ein*, nachdem sie an der heiligen Stelle *ein Silberstück dem Wassergotte als Opfer hineingeworfen hatten* (S. 747). Nach Fedorow wagen es die Wogulen an dieser Stelle unter *keinen Umständen das Ufer zu betreten, oder auf dem Grunde des Flusses zu stehen*. Als ihn seine Reise

dorthin führte, geriet der Kahn infolge des untiefen Wasserstandes auf eine Sandbank, so dass seine Leute sich gezwungen sahen, den Kahn im Wasser nach sich zu schleppen. Die wogulischen Ruderer waren nun um keinen Preis zu bewegen, bei dieser Arbeit Hand anzulegen; sondern sie baten die russischen Arbeiter, diese Arbeit statt ihrer zu verrichten; sie selbst sassen indessen ruhig im Kahne (S. 296). Der Götze der mittleren Ssosswa ordnet in Bezug auf die Verehrung seines heiligen Flusses folgendes an: «Wenn die Welt des Menschenalters, die Welt des Menschenlebens entstehen wird, dann möge hier ein *heiliger Fluss sein, der von Männern nicht berührt werden darf, der von Frauen nicht berührt werden darf! Wenn einst ein Mensch hier stromaufwärts fährt, wenn einst ein Mensch hier stromabwärts fährt: so soll er an dieser Stätte nie mehr Wasser trinken; ein Opferspeisegefäss, einen Opferspeisekessel möge er öfters dort hinstellen!*» (*χūńt taɣ alɣä minnė χum, χūńt taɣ lāŋχä minnė χum ti māt vit vässi' ul oss aji; pūriāni, pūri-pūt oss ūnttāli!* II : 180). Nach einer den «Heiligen See» (*Ilpėŋ tō*) der Tawda-Gegend betreffenden wogulischen ethnographischen Mitteilung (IV : 408) «hielt man in älteren Zeiten diesen See samt dem ihn umgebenden Hain für heilig; *Frauen näherten sich ihm nicht, die Bäume des Haines wurden nicht gefällt, Reisig wurde dort nicht gebrochen.* Wenn man in diesem See einen Fisch gefangen hatte, so *reinigte man ihn nicht mit einem Eisenmesser, sondern mit einem Holzmesser. Das Blut der geschlachteten Kuh liess man in das Wasser des Sees rinnen, es dem «Wasserfürsten» (Ut-khąneun) als Opfer darbringend.*»

In früheren Zeiten, als die öffentliche Ausübung des heidnischen Ritus durch das officiell anerkannte Christentum noch nicht unterdrückt wurde, war auch jene Art des Götzenkultus verbreitet, dass man die Götzen von Ort zu Ort, von einer Götzenhütte zur andern brachte, so wie man, insbesondere bei den Russen, die Heiligenbilder, denen eine Wundermacht zugeschrieben wird von Haus zu Haus und von einer Kirche zur andern zu tragen pflegt. Über die erwähnte Art des Götzendienstes berichtet Nowitzkij an mehreren Stellen. So heisst es in einer seiner Mitteilungen, dass «der Hauptgötze des

Kondagebietes bei den Ostjaken in solch grossem Ansehen stand, dass die heidnischen Priester der Obgegend und anderer Flussgebiete den Eigentümer dieses Götzen öfters aufsuchten, um ihn durch Geschenke zu bewegen, dass er ihnen erlaube, *den Götzen für kurze Zeit nach ihrem Wohnorte mitzunehmen.* Wenn sie sich dann die Erlaubnis hierzu erwirkt hatten, so bestrebten sich die ein kümmerliches Dasein fristenden Schamanen, die Gelegenheit zu ihren Gunsten auszunützen, indem sie dem Götzen an ihrem Wohnorte Opfer darbringen liessen. Eine zweite Angabe betrifft den «Alten des Obflusses», der «*zwei Götzentempel* besass, einen bei der Mündung des Irtysch und einen anderen am grossen Obflusse; *der Götze hielt sich abwechselnd je drei Jahre lang in diesen Tempeln auf*». Von demselben Götzen berichtet Nowitzkij, dass man ihn nach günstig verlaufenem Fischfang «unter Ehrenbezeugungen vornimmt, *wie einen wertvollen Gegenstand von einem Götzentempel zum anderen trägt und unter verschiedenen teuflischen Spielen begleitet*». Nach Gondatti (S. 20) besteht der Gebrauch des Umhertragens des Götzen auch heutzutage noch bei den Wogulen an der oberen Ssosswa, die den Heiligen des *Jelpiŋ ńąr*, den Götzen *'Nąr-ąjkä* jede drei Jahre einmal zu dem Pelym-Götzen tragen, «damit er seinem Bruder einen Besuch abstatte».

Es ist eine grobe Verletzung der dem Götzen gebührenden Achtung, wenn sein Name ohne ernsten Grund erwähnt *oder seine Beschwörungsformel unnötigerweise ausgesprochen wird.* «Du sollst den Namen deines Gottes nicht vergeblich aussprechen; denn Gott lässt nicht ungestraft denjenigen, der seinen Namen vergeblich ausspricht», heisst es auch in den Zehn Geboten; jedoch ist dieses Gebot beim Anrufen der heidnischen Götzen ungleich bedeutungsvoller, nachdem diese anlässlich ihrer «Anrufung» *(kāstul)* — wie schon oben erwähnt — von ihren ausserordentlich weit entfernten Wohnsitzen an dem Orte, wo sie angerufen werden, in Wirklichkeit erscheinen und den, der sie angerufen hat, wegen der Ursache ihrer Beschwörung zur Verantwortung ziehen. Wenn also der Name der Gottheit ohne jeden Grund erwähnt und angerufen wird, so kommt dies im Glauben der Wogulen einer *tatsächlichen Belästigung* der Gottheit gleich, die, wenn

sie angerufen wird, vielleicht gerade ihre angenehmsten Unterhaltungen unterbrechen muss, um dem, der sie angerufen, zur Verfügung zu stehen. Zweimal hatte ich Gelegenheit, persönlich die Folgen zu beobachten, die diese Vorstellung nach sich zieht. Der eine Fall trug sich in Jugra zu, wo es mir, nach langem Zureden und verschiedenartigen Versprechungen, gelungen war, den alten *Kavrila Petōriś Sontin* zu veranlassen, mir die Beschwörungsformel des Weltaufsehers (II : 320) mitzuteilen. Der Alte begann die Formel, hörte jedoch gleich darauf auf; auf mein Zureden fing er nochmals an, unterbrach sie jedoch abermals, indem er fortwährend beteuerte, «*er fürchte sehr, dass der ‚Götze-Alter' über ihn ungehalten sein könnte*» (*saka pile'im, ēriŋ pupi'-ąjkän narnė vīwė*). Darauf versuchte ich ihm auseinanderzusetzen, dass ich weit entfernt sei, die Gottheit zu verhöhnen oder etwa gar zu beleidigen; im Gegenteil, ich wolle, dass die an die Gottheit gerichteten heiligen Gebete nicht in Vergessenheit geraten, und dass sie den künftigen Generationen zum Heile erhalten bleiben. Diese Aufklärung beruhigte den Mann; nichtsdestoweniger erhob er sich gleich nach Beendigung der Formel von seinem Sitze und bat, indem er sich gegen den in meinem Zimmer aufgestellten Götzenbehälter wendete, unter vielen Verbeugungen den Götzen mit folgenden Worten: «*Goldener Götze-Alter, grolle mir nicht!*» (*sorni pupi'-ąjkä narnė ul vojäln!*) um Verzeihung. Der andere Fall, der sich in Berjosow zutrug, als mir mein Sprachmeister *'Semėn-pi' Rotivon Rompantop* die Beschwörungsformel des Götzen *Pasėt* (II : 415) mitteilte, war viel aufregender. Nachdem ich mir die Formel notiert hatte, ging der gute Wogule in den Hof hinaus, wo er unter lebhaften Bewegungen mit den herbeigerufenen Geistern disputierte, und zu seiner Rechtfertigung vorbrachte: *Er habe sie nicht herbeigerufen, um sie lächerlich zu machen; er sei hierzu gezwungen worden; der «grosse Mann» nämlich habe ihn setzen geheissen, damit er ihm die kaj-sąw (Zauberformel) mitteile (mūɣintim at kāstėsanėm; jäni' χumnė ūnttuwäsėm).* Darauf kam er wieder hinein und ich ersuchte ihn, die Beschwörungsformel noch einmal, und zwar nun in fliessender Rede herzusagen, damit ich die Richtigkeit meiner Aufzeichnungen überprüfe. Kaum hatte er jedoch den Spruch wieder begonnen,

als er plötzlich am ganzen Körper zu *zittern und sich zu schütteln anfing und zuletzt in ein grauenerregendes Geheul ausbrach.* Auf meine Frage, was ihm eigentlich fehle, antwortete er, dass die *mēŋkw's wieder erschienen sind und ihn fortwährend mit Pfeilen stossen,* und dabei griff er immer erregt an jene Stelle seines Armes, wo er die Stösse zu verspüren wähnte, um die Pfeilstiche abzuwehren.

Wie auch diese Fälle beweisen, zieht nach dem Glauben der Wogulen die Verletzung der Pflichten gegenüber den Gottheiten, oder die Verletzung der ihnen gebührenden Achtung den Groll dieser nach sich. Der Kunstausdruck für diesen Seelenzustand der Götzen heisst im Wogulischen: *när, nar.* «Wenn du auch künftighin beunruhigen wirst ein von Mädchen bewohntes Dorf, eine von Knaben bewohnte Stadt» — so ermahnt der Götze Ajäs den Götzen von Jugra (II : 156) — «*so wird es dir am Ende dein Vater Numi-Tąrėm verübeln (N. T. āśėnnė taχ närī' vī̆wėn)*». Im Toma-Liede wird der Bär, der den heldenhaften Jäger zerrissen hat, «*nar*-verursachendes Wiesentier» *(nar vārėm ńurėm-uj*»; III : 462) genannt, in welchem Ausdrucke das Wort *nar* neben der Bedeutung «Unwille, Groll, Zorn» gleichzeitig auch ausdrücken will, dass dieser Seelenzustand «die Ursache der zu gewärtigenden Strafe und Verdammnis» ist. Diese letztere Bedeutung kommt besonders in folgenden Anwendungen der adjektivischen Bildung *näriŋ, nariŋ* zum Vorschein: *simėn rąwtal l'ūl' lātiŋ, majtėn rąwtal nariŋ lātiŋ* «eine garstige Rede, die das Herz nicht hätte beleidigen dürfen; eine *verdammnisbringende* Rede, die die Leber nicht hätte beleidigen dürfen» (die den Bären beleidigende Prahlerei; III : 511), *χul' χānttal näriŋ lą̄ŋχ* «der unsichtbare verdammnisbringende Weg der Krankheit» (der infolge des Zornes der Gottheit *näriŋ* ist; II : 408), *χĭń χajtnė näriŋ vąŋχä* «das von der Seuche durchdrungene verdammnisbringende Grab» (II : 402), *pumä χarä näriŋ śāriś* «das an Gras arme verdammnisbringende Meer des Krankheitsfürsten» (II : 409). Da die bewusste oder unbeabsichtigte Verletzung der Heiligenstätten am ehesten den Zorn der Götzen erwecken kann, so werden die Namen solcher Orte oft mit dem Attribut *näriŋ* ver-

sehen. Die Behausung des Götzen zu Jugra wird z. B. folgendermassen bezeichnet: «Heilige Bäume besitzende verdammnisbringende Insel» *(jelpiŋ jiwėp näriŋ tump;* II: 133), sein See heisst: «heiliges Wasser enthaltender verdammnisbringender See» *(jelpiŋ vitep näriŋ tūr;* II: 152); der Götze an der Ssygwaquelle wohnt auf einem Stadthügel, dessen «Bäume und Gras verdammnisbringend sind» *(jiwä näriŋ, pumä näriŋ ūs-śaχl;* II: 263) und das Wohngebiet der Gottheit an der Ssygwamündung wird mit demselben Epitheton bezeichnet *(jiwä näriŋ näriŋ mā-lą̄mt, pumä näriŋ näriŋ mā-lą̄mt).* Die Angelegenheiten der *kuľ* genannten Geister der Unterwelt sind mit lauter Unheil und Fluch beladen; ihr Attribut lautet: «aus dem Walde gekommener, aus dem Wasser gekommener *verdammnisbringender* Teufel» *(vōrnėl kwālėm näriŋ kuľ, vitnėl kwālėm näriŋ kuľ;* IV: 55).

Diejenige Handlung, durch die der Mensch den Zorn und die Strafe der Götter herausfordert, also was wir gewöhnlich «Sünde» nennen, heisst im Wogulischen: *nak* (s. über die ursprüngliche Bedeutung und die Anwendung dieses Wortes im übertragenen Sinne meine Sammlung wogulischer Volksdichtungen I: 182); der Ausdruck *naknė pats* bedeutet so viel, wie: «er verfiel in eine Sünde, in ein Unglück bringendes Verschulden». Der «Mensch mit sündhaftem Herzen» heisst: *mą̄siŋ kaχrėp χum* (III: 53), der «Sündenfreie» *mostal kaχrėp χum* (III: 50), wo *mos* eigentlich «Fehler, Gebrechen» bedeutet *(aum-mos* «körperliches Gebrechen, Krankheit»).

Jedes Unheil, das dem Menschen zustösst, ist der Ausfluss des Zornes der Gottheit, die Strafe für begangene Sünden, und hat die Bestimmung, im Menschen das Pflichtbewusstsein zu erwecken und ihn zur Einsicht dessen zu bringen, dass sein Schicksal in den Händen der Gottheit ruht. «*Gott lenkt mein Leben*» *(tōrėm ą̄m ōlnė vorėm tą̄tilitė)*, sagt auch der fromme Heide; «*Gott hat mich gefunden*» *(tą̄rėmnė χą̄ntwäsėm*, d. h. «Gottes Hand hat mich erreicht»), sagt er, wenn er sein Leid als Gottes Strafe betrachtet. Schon Witsen teilt einige Ansichten mit, die sich auf die strafende Macht der Götzengeister beziehen; namentlich, dass sie diese diejenigen, die ihnen nicht genügende Opfergeschenke darbringen, *krank*, *lahm* und *krumm* machen

(S. 639); ferner dass die Entwendung der Opfergaben die Gefahr nach sich zieht, dass der betreffende *sich im dichten Walde verirrt* und aus dem Dickicht lange nicht hinausfindet, bis er den der Gottheit geweihten Gegenstand wieder aus der Hand gibt (S. 313, 632). Ich selbst habe folgenden Fall erzählen gehört: Jewdjej und Pawel Batjinjow, zwei russische Bauern aus dem Dorfe Schaburow, die in der Gegend der Heiligenstätte der *Tēlém-tit nāj*, der Göttin an der unteren Loswa, den Fischfang eines Nebenflusses gepachtet hatten, entwendeten eine Menge Silbergeldes, das sich im Laufe der Jahre infolge der eingeflossenen Spenden in der Butte des Götzen angesammelt hatte. Deshalb traf sie alsbald die Strafe der Göttin; denn die zwei Bauern erkrankten und *starben innerhalb eines Jahres*. Ein Lied von der Kondagegend erzählt (IV : 251—4), dass der «[zur] Ob-Gans [gewordene] samojedische Alte» *(Oas-lønt jorɣén kʻøm ańšuχ)*, der wahrscheinlich mit dem «Alten vom Ob» *(Ās-ańšuχ)* identisch ist, zwei fürstlichen Jägern seine tierische tötliche [lebensgefährlich verwundbare] Körperstelle nur dann enthüllte, nachdem diese gelobt hatten, ihn (nämlich den Götzen, der sich in Gänsegestalt erschiessen liess), sobald sie ein «von Weibern und Männern bewohntes Gebiet erreichen würden, in eine mit einem Henkel versehene, sieben Spannen hohe Schmalzbutte aus Birkenrinde hineinzulegen», und ausserdem «ihn in ein noch von keinem Manne angezogenes Tuchgewand, Seidenkleid einzuhüllen». Die zwei fürstlichen Männer trugen ihre wertvolle Beute nach Hause, bekümmerten sich jedoch nicht um ihr Gelöbnis. «Es gibt gar keine sieben Spannen hohe, mit einem Henkel versehene Schmalzbutte aus Birkenrinde, kein Tuchgewand, noch Seidenkleid; sie warfen den Alten in die Ecke der leeren Scheune. Da entbrannte der Zorn des samojedischen Alten: ‚Ihr Hunde, so habt ihr mich betrogen!' *Die zwei Fürsten wurden geisteskrank; sie zankten mit einander*». Jedoch bald darauf kommen sie zur Vernunft, erkennen die Ursache ihrer Bestrafung und erfüllen ihr Gelübde. Infolge dessen wurde die Gottheit versöhnt («sie schmolz zurück» *päri tałės*); «die Fürsten wurden gesund und hörten auf, mit einander zu zanken». Wer eine Zirbelnuss isst, die auf einer heiligen Stätte gewachsen ist, dessen *Bauch schwillt auf* (IV : 297). Wer den heiligen Gipfel des *Nē-*

pupi' ur («Frauengötzenberg») besteigt, so schreibt HOFFMANN (S. 77—78), *den stösst der plötzlich entstehende Wind in die Tiefe;* wegen dieser Winde heisst dieser Berg im Syrjänischen *Töl-pos,* d. h. «Windnest». Als KUSNETZOW nach der heiligen Bergspitze im Uralgebirge namens *Jelpiŋ 'Nāṛ* einen Ausflug machte und am darauffolgenden Tage von *heftigen Zahnschmerzen* befallen wurde, da bemerkte sein wogulischer Arbeiter, dies komme daher, weil er diese heilige Stätte verletzt habe; wenn dies ein Wogule tue, *so sterbe er oder werde ernstlich krank* (S. 747). Dass die Verpflichtung der Verehrung der heiligen Stätten sich auf jedermann erstreckt, davon hatte auch GONDATTI gehört; nach ihm können selbst die Russen einen heiligen Flussteil der unteren Ssosswa (in der Nähe von *Jä'-irim-paul*) nicht ohne Gefahr passieren; denn jedesmal trifft sie dort irgend ein Unheil, entweder bekommt *der Kahn ein Leck,* oder *das Ruder bricht* oder aber *das Segel zerreisst* (S. 57). Auch NOWITZKIJ erwähnt öfters die Furcht vor der Strafe der Götzen; wie er berichtet, baten die Leute, die sie zu bekehren angefangen hatten, den Bischof Feodor immer, «er möge ihnen durch seine Gebete gegen die Überfälle und Ränke der unreinen Geister, die in den von ihnen verehrten Götzen hausen, behilflich sein». Unter anderem beklagte sich der Schaman *Jawlak,* dass ihn sein Götzengeist vor der Ankunft der Missionäre «vorgenommen, *lange gequält und geschlagen habe,* indem er folgende Worte vernehmen liess: ‚Bis nun war ich mit dir, jetzt verstösst du mich; wenn du gegen mich Wahrheitsbeweise aussagen wirst, so wird *deinen Körper eine schwere Krankheit heimsuchen*'. Der Meister «beschützte» den Mann — setzt NOWITZKIJ fort — und rüstete ihn mit der Waffe des (um den Hals gehängten) Kreuzes aus; vor diesem nämlich zittert und bebt jener Feind, da er dessen Kraft nicht widerstehen kann». Die Wogulen und Ostjaken dürften, was den Glauben an die beschützende Wunderkraft des Kreuzes betrifft, kaum ganz derselben Ansicht gewesen sein, wie die Missionäre; denn auch mein oben erwähnter Sprachmeister *Rompanťop* hatte ein Kreuz um seinen Hals hängen, nichtsdestoweniger beklagte er sich über die Schmerzen, die ihm die Pfeilstiche der zornigen *Pasėt-mēŋkw*'en verursachten.

Die Strafe hat wie bereits erwähnt — im allgemeinen den Zweck, den Menschen zu bekehren und ihn auf den Pfad der Tugend zu führen. Die Gottheit wünscht nicht den Untergang des Menschen; wenn dieser sich bessert und seine Busse durch Gebete und Opfer zum Ausdruck bringt, so löst das Gefühl der Gnade den Zorn der Gottheit ab *(nạmtä χulʾili)* und der Sünder erlangt Verzeihung, der Götzengeist «bedauert ihn» («nimmt ihn mit Mitleid auf» = *sālʾi viśśentawė*). Indessen ist auch der Götzengeist keinesfalls frei von menschlichen Affekten und Leidenschaften; ist er doch im Wesentlichen auch nichts anderes als ein Mensch. Es kommt daher zuweilen vor, dass manche Götzengeister niedereren Ranges an ihren erhabenen Beruf vergessen und gerade so werden, wie der boshafte, schlechte Mensch, wie ein *kulʾ* (Teufel). So ist z. B. der Bär, wenn er sich dem Menschen, ohne ihn anzugreifen, gutwillig ergibt, wenn er ohne weiteres in die Behausung des Menschen «hinabsteigt» ein verehrungswürdiger, lieber kleiner Gott; wenn er jedoch einen Menschen getötet hat, so ist er «ein grossäugiger Bellender» *(šämiŋ vutėp;* III : 525), wenn er den Menschen durch seine Stimme erschreckt: dann heisst diese schon eine «*pupi̯-tər, kʾwulʾ-tər = Götzenstimme, Teufelsstimme*» (III : 127). Wenn die Gottheit im Taumel des Kampfes weder sieht, noch hört, und nur herumhaut, so ist dies ein böswilliger Sinnenrausch: *pupi̯ʾ-sēŋkw, kulʾ-sēŋkw = «Götzenwut, Teufelswut»* (II : 43); wenn er «die sieben Kunstgriffe der Götzen, die sieben Kunstgriffe der Teufel» anwendet, um das Vermögen des Menschen an sich zu reissen, dann ist dies ein: *pupi̯ʾ sēlėm ạltul, kulʾ sēlėm ạltul = «vom Götzen erworbenes Vermögen, vom Teufel erworbenes Vermögen»* (II : 75). Ein solcher Geist ist der Verehrung von seiten der Menschen nicht mehr würdig; er ist vielmehr ein gefürchteter *kulʾ*, gegen den der Mensch nach Tunlichkeit kämpfen darf. Der Mensch darf den Götzen auch bestrafen, wenn dieser ihm feindselig gesinnt ist, oder ungeachtet seiner Bitten unbeugsam bleibt. Diesbezüglich findet sich eine sehr lehrreiche und interessante Erzählung in dem von Patkanow aufgezeichneten Liede von dem Helden der Stadt *Soŋ-χuš;* den auf unseren Gegenstand bezüglichen Teil dieses Liedes wollen wir hier mit-

teilen (II : 82—86): «*Soŋ-χuš χoj*, der starke Held holte sich aus den sieben Gegenden der Welt sieben vornehme Frauen, sieben Weiber als Gattinen; jedoch von keiner dieser sieben Frauen wurde ihm ein Sohn, ein Heldenmann geboren, der den Bogen in der an den Bogen gewöhnten Hand hält, noch wurde ihm eine die Nadel haltende und mit den Fingerspitzen arbeitende Tochter geboren. Darnach wurden von ihm dem in eine Malitza aus Bären- und Elentierfellen gekleideten Götzen *(toŋχ)*, den er besass, sieben Speicher mit zahlreichem Pelzwerke an der Heideseite geopfert, und sieben Speicher mit zahlreichem Pelzwerke an der Waldseite geopfert. Die herausragenden Zobelschwänze, die herausragenden Eichhornschwänze wurden gleich Häuten der Frühlingsmöwen vom Winde umweht. *Als jetzt der altgewordene Mann dennoch [kinderlos] da sitzen musste, legte er trockenes Heu in den wurmstichigen Mittelraum des Bootes, dann zündete er da vielzüngiges gefahrbringendes Feuer (tārèn tut) an und legte das zahlreiche Pelzwerk der sieben Speicher von der Heideseite, das zahlreiche Pelzwerk der sieben Speicher von der Waldseite auf das vielzüngige gefahrbringende Feuer. Obgleich sich nun dem, in eine Malitza aus Bärenfellen und Elentierfellen gekleideten Götzen fünf Mann mit bepanzertem Leibe näherten, bewegt der Götze die häutige Erde mit sich* (= «den fest in die Erde gesteckten Götzenpfahl können die Männer zwar bewegen, doch nicht herausziehen»). *Als Soŋ-χuš χoj, der starke Held, mit zornigen Armen und Beinen selbst hinging und den in eine Malitza aus Bären- und Elentierfellen gekleideten Götzen an dem viele Haare erzeugenden Kopfe packte, drehte er ihn mit der häutigen und wolligen Erde heraus». Hierauf legte er den Götzen auf das vielzüngige, gefahrbringende Feuer; dieser jedoch fiel, gleich einem Hermelinmännchen aufspringend, weiter.*

Nun brachten die fünf Männer mit bepanzertem Leibe einen eisernen Stock und einen eisernen Keil herbei. Als man den Eisenkeil ihm in den Hinteren gesteckt hatte und mit dem Eisenstabe darauf schlug, zerfiel das Holz des Götzen in zwei Hälften. Man legte ihn auf das vielzüngige, gefahrbringende Feuer, wie man Speise auf den Boden des Magens legt. Als der erste Rauch emporstieg, blieb er als rauher Bissen dem Vater, dem goldenen Lichte (Sorńi-sanka jig = Numi-Tārèm), in der Mitte des Halses stecken

(= «dem Gotte war das Verbrennen des Götzen zuwider»). Da sagte Vater *Sorńi-sanka* dem «Manne vieler Länder, dem umherirrenden Manne» *(Ār-mėg χoj, kale χoj* = Weltaufseher), seinem Sohne: ‚Steig mittels des teueren Endes der [vom Himmel herabhängenden] Eisenkette zu der sterblichen häutigen Erde hinunter!' Nun stieg *Ār-mėg χoj, kale χoj* hinunter: *Soŋ-χuš χoj*, der starke Held, wendet zu dem vielzüngigen, gefahrbringenden Feuer bald seinen Rücken, bald seine Brustseite. Der viele Länder bereisende Mann sagte: ‚Es ist, als ob hier etwas, was den Zorn erregt *(nėrėŋ* = wog. *näriŋ)*, was Unwillen erregt, geschehen wäre; meinem Vater *Sorńi-sanka* blieb der Rauch als rauher Bissen in der Mitte des Halses stecken'. *Soŋ-χuš χoj*, der tarke Held, antwortet: ‚Meinem in eine Malitza aus Bären- und Elentierfellen gekleideten Götzen habe ich an der Heideseite sieben Speicher mit zahlreichem Pelzwerke geopfert, an der Waldseite sieben Speicher mit zahlreichem Pelzwerke geopfert. Weder ein Sohn, ein Heldenmann, der den Bogen in der an den Bogen gewöhnten Hand hält, ist mir geboren, noch eine die Nadel haltende und mit den Fingerspitzen arbeitende Tochter ist mir geboren worden; deshalb legte ich ihn jetzt auf das vielzüngige, gefahrbringende Feuer'. Der viele Länder bereisende Mann stieg wieder zu seinem Vater *Sorńi-sanka* hinauf und brachte ihm die zweimal zusammengefaltete, zusammengelegte Nachricht. Von seinem Vater *Sorńi-sanka* wurden ihm drei Krümmchen von der Grösse eines Elsenkirschenkernes gegeben, er möge sie dem *Soŋ-χuš χoj* bringen, damit sie dieser seiner Lieblingsfrau zu essen gebe. All dies geschah, und als die Frau die Krümmchen hinuntergeschluckt hatte, ‚da knäulte sich in ihrem Mutterschosse ein teures Knäuel aus goldener Seide zusammen'. Nach Ablauf von zehn Mondmonaten kam sie nieder und der den Bogen in der an den Bogen gewöhnten Hand haltende Heldenknabe wurde geboren.» Wir ersehen aus dieser Erzählung, dass die Bestrafung der Götzen gleichzeitig auch den Zweck hat, die Aufmerksamkeit des himmlischen Vaters auf den Ungehorsam des von ihm bestellten Götzengeistes hinzulenken, *durch den eigentlich sein Befehl übertreten wird.* Der himmlische Vater hat die Götzengeister auf die Erde hinuntergeschickt, damit sie den Bewohnern der einzelnen

Gegenden ihre Sorgfalt zuwenden und sie beglücken sollen; wenn daher die Götzengeister diese ihre Sendung vernachlässigen, und im Widerspruche mit ihrem Berufe die Menschen sogar quälen, so wird ihnen mit Recht die Strafe zu teil, die vom Menschen an ihnen vollzogen wird. Auch in dem hier beschriebenen Falle hält der Himmelsvater die Entrüstung des Menschen für berechtigt und ist bestrebt, persönlich wieder gut zu machen, was der von ihm entsendete Diener, der Götzengeist, zu tun versäumt.

An dieser Auffassung des Heidentums — dass nämlich die vom himmlischen Allvater eingesetzten Gottheiten niedereren Ranges nur so lange von den Menschen verehrt zu werden verdienen, als sie ihrer Pflicht durch das Fördern der menschlichen Interessen nachkommen, hingegen Verachtung, ja sogar Strafe verdienen, wenn sie in der Sendung, mit der sie betraut wurden, nicht den entsprechenden Eifer an den Tag legen — fanden die Missionäre einen sehr geeigneten Gegenstand, an dem sie beweisen konnten, auf einer welch niedrigen Stufe die alten Glaubensanschauungen der Wogulen und Ostjaken stehen. Nowitzkij gibt zu wiederholten Malen eine eingehendere Schilderung der aus dieser Auffassung entspringenden Handlungen. So schreibt er z. B. an einer Stelle: «Wenn die Ostjaken die gewünschten Güter nicht erhalten, *so nehmen sie dem Götzen die ihm geschenkten Kleider ab und warfen ihn unter allerlei Beschimpfungen an irgend einen unziemenden Ort;* später jedoch setzen sie ihn wieder in seine frühere Würde ein». Bei der Beschreibung des «Alten des Obs» erwähnt er noch besonders, dass die Ostjaken, wenn ihnen zu Beginn der Frühjahrsfischerei «nicht bald Seefische ins Netz gehen, unter lauten Schimpfreden den Rückweg antreten, *über den Götzen herfallen und ihn züchtigen,* indem sie also sprechen: ‚Dieser Unverschämte ist schon so alt, dass er, in seiner Undankbarkeit die Ehrenbezeugungen unserer Väter und Urgrossväter vergessend, sich um die Fischerei gar nicht kümmert. und uns dem Hungertode preisgibt! *Nachdem sie ihn mit Beschimpfungen überhäuft haben,* züchtigen sie ihn alsbald tätlich: *sie werfen den Götzen von seiner Behausung hinaus, schlagen ihn mit Ruten, schleppen ihn an allerlei schmutzige Orte, treten ihn mit Füssen, spucken ihn an,*

und diese unwürdige Behandlung dauert so lange, bis sich der Erfolg des Fischfanges bessert». Ebendaselbst finden wir erzählt, dass «ein Götzenanbeter, von seiner Armut bedrückt, sich in den Götzentempel begab und dort zu einem Götzen — in dessen Kopfe ein Goldstück verborgen war — flehte, er möge ihm doch in seiner grossen Not etwas Glück geben. Nachdem er lange Zeit zu ihm gebetet hatte, ohne dass er sich dadurch etwas verschaffen hätte können, *ergriff er den Götzen und schleuderte ihn zur Erde*». Das Goldstück, das dabei herausrollte, hob der arme Mann mit folgenden Worten von der Erde auf: «*Mit meinem Gebet habe ich nichts erreicht; durch Schläge kann man deinen Segen eher erhalten*». Nowitzkij erzählt auch, wie der wogulische Fürst des Kondagebietes, Satika als «auserwähltes Werkzeug der göttlichen Fürsorge» mehrere Götzen eigenhändig vernichtet hat. Der Fall hat sich folgendermassen zugetragen: Die zwei Söhne des Fürsten erkrankten; den Götzen wurden Opfer dargebracht; doch all dies half nichts, die Kinder starben. «Der Fürst *nahm* darauf, vom grössten Schmerze erfüllt, *eine Axt* und *zertrümmerte viele Götzen*. Als er sich nun in derselben Absicht dem Hauptgötzen von Nachratschi nähern und auch diesen zertrümmern wollte, da bestürmte ihn das Volk mit Bitten und beschwichtigte ihn durch ein *Lösegeld*. Er liess daher diesen Götzen stehen, während er die übrigen *verbrennen* liess, und hierdurch der Verkündigung des Evangeliums den Weg bahnte». Über ähnliche Bestrafungen der Götzen berichten auch Bernhard Müller, Pallas (III : 59) und Beljawskij (S. 99). Letzterer berichtet auch von jenem Brauche, dass die Ostjaken, wenn sie, erbost über den ungünstigen Erfolg der Jagd, die Götzenklötze in Stücke hauen, die abfallenden kleinen Holzstücke unter *die Vorsteher des Volkes verteilen*. Dieser Vorgang soll offenbar zeigen, dass die Bestrafung des Götzen ein förmliches *Volksgericht* ist, dem alle einhellig beistimmen. Die vernichtete Götzenpuppe wird bald darauf durch ein neues Bild ersetzt und dadurch übergeht der Wirkungskreis des alten Geistes in andere «Hände». Nach Patkanow (I : 112) ist das Bestrafen der Götzen bei den Irtysch-Ostjaken nicht mehr gebräuchlich; wenn jedoch der erwartete Erfolg ausbleibt, so geht der Ostjake *aus Rache in die Kirche und betet*

dort die Heiligenbilder an, indem er angezündete Wachskerzen vor sie stellt. Wenn sich dann das Glück ihm zuwendet, so bleibt er dem Christentum treu; ein missglückter Fischfang oder Jagdversuch jedoch genügt schon, um ihn zu veranlassen, sich von den Heiligenbildern wegzuwenden und bei den alten Götzen Besserung seines Schicksals zu suchen. Über diese Unbeständigkeit werden wir uns nicht zu sehr wundern, wenn wir bedenken, dass im Notfalle auch *russische Bauern die Hilfe der heidnischen Götzen in Anspruch nehmen.* Einen solchen Fall erwähnt Grigorowskij (S. 23), der an jenem Baume der heiligen Landspitze (Шайтанскій мысъ) des Wasjugans, um den die für den Götzen bestimmten Opfergegenstände lagen, acht Ellen Leinwand hängen sah. Diese hatte im Herbste des Jahres 1881 der Kosak A. Losnjin, Wächter des Fruchtmagazins am Wasjugan, dorthin gebracht, und zwar auf den Rat eines Schamans, bei dem er Heilung eines ihn schon lange quälenden Fiebers suchte, das allen Heilmitteln trotzte. Grigorow bemerkt, dass das Fieber des russischen Kosaken, nachdem dieser die Leinwand auf dem heiligen Baume aufgehängt hatte, verging.

IRODALOM. — LITTÉRATURE.

Osztják népköltési gyűjtemény. Az osztják nép hitvilágára vonatkozó hősi énekek, istenidéző igék és medveénekek. Bevezetésül Reguly emlékezete, hagyatékának feldolgozói és az osztják népköltés ismertetése. Reguly Antal hagyatéka és a saját gyűjtése alapján közzéteszi Pápay József. Reguly arczképével és három hasonmással. Zichy Jenő gr. harmadik ázsiai utazása V. kötet. 1905. Budapest Hornyánszky Viktor, Leipzig Karl W. Hiersemann.

Hunfalvy Pál mondta ki először határozottan a «Vogul föld és nép»-ben (1864.), hogy nyelvünk a vogullal és osztjákkal van legközelebbi rokonságban, Budenz hagyta szinte végrendeletül tanítványainak, hogy első sorban a mi föladatunk, sőt kötelességünk e két nép s nyelv megismerése s ismertetése. Noha derék rokonaink, a finnek ezeket sem hajlandók nekünk teljesen átengedni, Budenz gondolata már közeledik a teljesüléshez. A vogul népköltést Munkácsi Bernát mentette meg a tudomány számára, miután Reguly vogul följegyzéseit is sikerült megfejtenie,

s noha AHLQVIST utazása ebben a tekintetben nem is járt sikerrel, PÁPAY KÁROLY és PATKANOV SZERAFIM kétségtelenné tette, hogy az osztjákok közt is bőséges aratás kínálkozik a finnugor népköltés gyűjtőinek.

Erre a nagy fontosságú föladatra vállalkozott PÁPAY JÓZSEF. Vállalkozása igazán szép sikerrel járt. A mellett, hogy REGULY osztják énekeinek jó részét megfejtette, egész csomó hősi éneket, idéző igét, mesét gyűjtött; részt vett az osztjákok vallásos szertartásaiban, jelen volt egy nagy nemzetségi áldozatban, a hol a fegyvertáncznak is tanuja volt, s a születésnél, házasságnál és a halálozásnál követendő szertartásokat leírta a legapróbbkosabb részletekig.

Ez a népköltési gyűjtemény csak kis része PÁPAY gyűjtésének s REGULY hagyatékának. Van benne négy hősi ének (mind REGULYÉ), két medveének (az egyik saját följegyzése), s négy istenidéző ige, melyeket szintén maga gyűjtött.

Az első hősi ének a *múnkeszi hadisten éneke (Muuŋkēs χānt-tōrôm ār)*, melynek változata MUNKÁCSI Vogul népköltési gyűjteményében is megvan (II : 181—203.). Érdekes lesz a kettő összevetése. Az osztják énekben a hadistent bálvány nyaka, kalt nyaka magasságú városában bácsikája, *Koppasztott makkrécze, mellesztett felelő rucza magasságú fejedelemhős* és házgondviselőné asszonya neveli. Kinn a város terén szokott játszadozni fűszár-nyíllal, vesszőnyíllal. Egyszer csak miképpen látja váracskáját: valamikor sűrű ellenség járta meg a várost s teljesen elpusztította, alig marad tíz-húsz sebes testű ember. Otthon meg azt látja, hogy gyógyította egykor czirbolya-toboz mogyorójához hasonló fehérségű testén arasz hosszúságú sebeit. Bácsikája elmondja kérdésére, hogy apja is akkoriban veszett el, ő medvevadászaton kapta sebeit. Házgondviselőné asszonyától aztán, mikor ez bálványt idézett, megtudta, hogy az Ural oldalát őrző kőszemű hét vichli ölte meg apját. — Egy játék alkalmával legényei megdobják fejnagyságú labdával. Megharagszik, az egyik fejedelemhős felé rugja a labdát,*) s az úgy elvágódik, hogy eszméletlenül marad egy ideig s véres nyálat köp. Mikor fölül, kérdi a hadistentől, ha ily ereje van, hogy is nem tud apai fejvesztő bosszúbeli földéről, bűnhődéshozó vizéről. Azután elmenekül. A hadisten hazamegy, otthon föl és alá jár vendég szobarekeszében. Egyszerre csak előveszi kardját, megforgatja bátyja feje fölött, s házgondviselőné asszonyának kell őt visszatartania. Elmondja neki, hogy eddig úgy nevelték mint erőtlen, tehetetlen fiúcskát, s azért nem mutatták meg bűnhődéshozó

*) Itt kissé homályos az elbeszélés.

földét vizét. De ha már megnőtt lába, keze íze, ne játsszon tovább nyilaival, hanem igazi nyilakat készítsen. A H. szót is fogad; majd csónakra ül szolgájával, s a kacskaringós folyó forrásvidéke felé indulnak. Jó darabig mennek, aztán kiszáll, szolgáját a csónakban hagyja. Csöndes vizű, ragyogó tóhoz ér. Egyszerre csak három hattyú száll a tóra, elhajítják bőrüket: mint a kelő nap, oly szép fürtös fejedelem hölgyek lettek. Bemennek a vízbe fürödni. H. elemeli most csipkés, rojtos kendőjüket, utánuk megy, az egyik fejére borítja a kendőt s a vízbe nyomja. Igézi a fejedelemhölgy a földi, vizi isteneket, kérdi, hogy az urali kőszemű hét vichli kínozza-e vagy talán a Hadisten. Rimánkodik, hogy eressze, veréblelke, vércselelke már-már elszáll. H. végre elereszti, s most így szól a fejedelemnő: «Te most nevelkedett zsenge kezű fej.-hős, vesztedre fogtad meg fejemet. Apád is megfogta az én bűnhődéshozó testemet, s bizony az urali kőszemű hét vichli himbáltatta fejebőrét a vörösfenyő tetején!» Felel a H.: «Hát csak jőjjenek a te vichliid, én várok rájuk; de ha őket megöltem, akkor a te szemedet kiszúrom, kezed-lábad kettétöröm, s a vizes ajtó sarkába, a viztartóállvány végére doblak. A havas, vizes botosú ember havát, vizét te rád rázza le, az emberek megmaradt vizüket te rád öntsék ki.» Visszamennek városukba, tovább készíti nyilait, íjjait. Őszszel megérkeznek a vichlik. H. fölkapja pánczélját, megragadja nyilát, kardját s kifelé indul. Visszatartja azonban bácsikája, s fehér pánczélt ad neki. H. magára ölti, mindjárt sejti, hogy az apjáé volt egykor. Ad neki bácsikája íjjat is, kardot is, házgondviselőné asszonya pedig rénbikabőr botost. Könnyezve eresztik el, de megvigasztalja őket, hogy a várost visszaállítja régi alakjára. Elindul a városból, mindenütt bámulják és reszketnek érte. Eljut a száz lépcsős halom tetejére, látja, hogy a vichlik a folyóár közepén alvilági *śokor*-hal hátán ülnek. Odaül a legöregebb vichli *śokor*-jának hasa alá, úgy hogy mikor kardját beléakarja döfni, a halat szúrja meg. Elmenekül, de azok üldözőbe veszik. A kacskaringós folyó közepe táján egyszer csak szembe fordul velük, rájuk czéloz nyilával, lelövi őket sorra s összevagdalja. — Tovább megy most az erdőbe, a hol a folyó forrásvidékén *Kalt-sāt-jaγali*, *Loŋχ-sāt-jaγali* lakik hat öcscsével. Medvére változva elér a bálványos térre; a nép itt éppen lovat áldoz. Meglátják a fejedelemhősök, s már le akarják lőni, mikor apjuk figyelmezteti őket, hogy ez a földhátas, vízhátas fejedelemhős, kilátszik az íjja vége. Elmenekülnek, H. utánnuk rohan, hat hőst lenyilaz. Bátyjuk e közben előjön, s azt ajánlja, hogy birkózzanak meg, s ha nem tudják egymást legyőzni, hagyják abba a háborúskodást. Úgy is lesz, s szétválnak békében. H. elmegy az aranyos fürtű, hét hattyú szépségű fejedelemnőhöz, megragadja fejebőrénél fogva,

egyik szemét kiszúrja, fél kezét-lábát kettétöri, s így viszi a város terére, hajánál fogva övéhez köti, úgy hurczolja maga után. Beviszi házába, odaveti az ajtósarkába, a hogy ígérte, de megmondja, ha multkor nem fenyegette volna meg, akkor feleségévé tette volna.

Az összehasonlítás könnyebbsége kedvéért itt adom a vogul változat rövid tartalmát, csupán azokat a részeket mondom el bővebben, a melyek nagyon is egyeznek az osztjákkal. — Hadisten öcscsét *Fölemelkedett-makkrécze-nagyságú fejedelemhős* neveli bálványok nyaka, istenek nyaka magasságú várában. Ki szokott menni vára terére, a hol apródjai fűszárnyillal, vesszőnyíllal játszanak s megdobálják férfifej nagyságú szíjlabdával. Megfogja erre H. a labdát, úgy megdobja őket, hogy levágódnak valamennyien. Ha ekkora ereje volt, kérdik a legények, hol volt akkor, mikor megölték atyját, *Czirbolyatoboz-mogyorójához-hasonlófejérségű fejedelmet?* Azt feleli, hogy akkor még gyönge volt, csak most neveli bácsikája. Ha majd megnő húsa, csontja, megállja a vérbosszút. — Hadistennek megnőtt keze-lába. Hajót készített legényeivel, a folyóra szállnak, s elérkeznek bálványos folyócskájuk torkolatához. *Kārēs*-madár-fészkes vörösfenyő áll ott. A vörösfenyőt levágják, s tuskójára ráölti pánczélját, maga azalatt elrejtőzik. Mikor megérkezik a két madár, levágja fejüket. — A folyón tovább mendegélnek, míg a *Lāpĕχ*-végi hét fejedelemhős lakóhelyéhez érnek. Embereit a hajón hagyja, maga pedig fölfelé megy a *Lāpĕχ*-tó partjáig, s elrejtőzik. Megérkeznek a *Lāpĕχ*-beli lányok, levetkőznek, a tóba szállnak fürödni. A H. erre előlép, a város fejét, a híres nőt a vízbe tapossa. Már majdnem vége van, mikor a vízbeli, földbeli hét fejedelemhőst idézi, H. megsajnálja s elbocsátja. Így szól hozzá a nő: «Ha majd egykor az Ural túlsó feléről *Xūpārilēki* zürjén fej. öregem megérkezik városkádba, leromboljuk a földig, s helyére másikat alapítunk, terád pedig fatörmeléket fogunk szórni.» — Visszamennek a várba. A következő ősszel meg is támadja őket *X.* fejedelemhős. Nagy harcz támad, végre az Uralon túli hét fej. megfutamodik. H. űzőbe veszi őket, a folyó fordulójánál kilövi rájuk nyilát, úgy hogy bőrük egészen lehorzsolódik; egyikük megmenekül, ismét rá lő erre, eltalálta, s kopár kővé változott. — A *Lāpĕχ*-végi városba megy, ott találja a *L.* tóbeli hét fejedelemhőst; fölkapja medvekarmos pánczélruháját, átszökik a tón; a hét fej. a folyó felé szalad. H. elhajítja pánczélját, rájuk lövi nyilát, récze, lúdjáró köz szélességűre horzsolódik le teste hatnak. A hetedik megfutott. Üldözőbe veszi, rohannak hegyeken keresztül, végre utoléri. A várost tönkrezúzza, csak a híres nőt hagyja meg, kettéveri csipőcsontját, kezecsontját, elviszi váracskájába s az ajtósarkába dobja a piszokba. — Elmegy most a

folyó forrásához s a két manó háza mögé áll. Ezek atyja behívja. Mind a három szobarekeszben egy-egy leány ül kárpittal eltakarva; H. leül a vendégrekeszbeli rojtos kendőjű, csipkéskendőjű leány mellé. A manók morognak láttára, mikor hazajönnek, atyjuk azonban fölvilágosítja őket, hogy H. lesz a veje. Elvetődik egyszer vadászatra, s egy szép nyusztot kerget naphosszat, egészen megfeledkezik feleségéről. Hiába űzi a vadat, nem tudja megölni, egyszerre csak eltünik. Mepillantja feleségét, a ki utánna jött, s szemére hányja, hogy már észre sem veszi. Haza viszi nejét váracskájába, s nemzedéket alapitanak.

A két változat, a mint láttuk, tartalmuk fontosabb mozzanatai tekintetében teljesen megegyezik. Mindkettő a nyilas játékkal kezdődik, a labdával azonban a Hadisten az osztják énekben egy fejedelemhőst dob meg, a vogulban pedig a szolgákat. Az osztják ének ezen a részen kissé homályos, valószínű ezért, hogy itt a szöveg megromlott. A szolgák dobták meg őt, s neki is így azokat kellett visszadobnia. Atyja megölését ennek megfelelőleg az osztják énekben a fejedelemhőstől s nevelőitől tudja meg, míg az utóbbiban a legényektől. Az osztják fejedelemhölgy s a *Lāpėχ*-beli híres nő nyilvánvalóan azonosak, a hét vichlit pedig a zürjén fejedelemhősök helyettesítik. Noha a vogul szöveg sokkal tömörebb s rövidebb, van benne oly rész is, a mi az osztjákból hiányzik. Ilyen a *kārės*-madarak megölése, a Hadisten háztűznézője s nyusztvadászata. A másodikból mindössze annyi van meg az osztjákban, hogy csipkés, rojtos kendője van a fejedelemnőnek, éppúgy mint a H. menyasszonyának. Ez a három rész a főeseménynyel nincs semmi összefüggésben, nem is hiszem, hogy egy énekben voltak eredetileg, hanem a mint a többi istenek feleségszerzéséről volt külön ének, a Hadistenéről is lehetett, de később ez annyira megrövidült, hogy már nem tartották külön éneknek, hanem hozzácsatolták a vérbosszúról szólóhoz.

A második hősi ének a Pelimi isten éneke (*Poləmtōrəm ār*), melyben az isten maga mondja el élete történetét, mint a többiek is. Miután atyja lebocsátotta az égből, *Réti-öreg*, *Erdei-öreg-karmú-páncélos* bácsikája neveli. Mikor fölnövekedett, íjjat akar faragni magának, de sehogyse sikerül. Elindul alkalmas fát keresni, nem talál azonban messze földön. Az egy-torkolatú hét tó túlsó felén meglát egy erdőt. Ha valahol, gondolja, itt lesz nyilnak való fa. Másnap el is akar indulni, de bácsikája inti, oda ne menjen, mert bajos onnan visszakerülni. Alszik egyet; reggel mégis veszi fejszéjét, s csónakba ül. Bácsikája ide is utána jön, nem akarja engedni, de fenyegetése nem használ semmit. Eljut a hét tó túlsó felére, kiszáll. Megy borzasztó sokáig, kifárad, csüggedni kezd, majd újra megerősíti szívét, tovább megy. Talál végre egy gyökérből hajtott három nyírfát. Levágja,

s a mint föl akarja nyílnak, íjjnak darabolni, egy hegyi manó leánya jön oda. Megharagszik a leány, hogy ki akarja vágni fájukat, megragadja, házába viszi, s ott tartja, míg bátyjai megérkeznek. Sorban megbirkózik a hét manóval. Mind legyőzi, s ők megfutamodnak. Utánuk rohan, megvívnak s valamennyit darabokra vagdalja. Bemegy most a leányhoz, megragadja hajánál, csónakfájához vonszolja, s hajfonatánál fogva a kormányhoz köti, kezét-lábát összetöri, s a sarokba dobja, mint a Hadisten a fejedelemnőt.

A vogulban is van egy hősének a *Pelimvidéki isten*ről (II: 242—255.), de ez nem azonos az osztjákkal, mert benne az isten nőszerzése van megénekelve, s a végén azt mondja: «Anyámtól, atyámtól való születésem kora óta sohasem hadakoztam, atyaianyai bosszúokom nekem nincsen». Lehetséges ezért, hogy még csak nem is azonos a két isten.

A harmadik a gyűjteményben a Bálványhegyfoki ének (*Loŋχ-āwət-ńol-ār*). A bálványhegyfoki isten bátyja is, mint a múnkeszi Hadistené, *Koppasztott-makkrécze, mellesztett-felelőrucza-magasságú fejedelem*, a ki alvilági-, vizi-szörnyeteges sánczú városban lakik, fiával a már fölserdült *Vörösfenyő-kérge-színűarczú-hajfonatos* fejedelemhőssel, s a Bálványfoki isten bátyjával s öcscsével: *Táplálékos-halas-obfői-emberrel* és *Hótalpon-hóczipőnjáró-gyors-fejedelemhős*sel. Magát az istent *Messze-halló-fülű-fejedelemhős*nek nevezik, mert ha faluja terére kiáll, ha sátrába fölhág, bárhonnan jő az ellenség, meghallja. Bácsikája egyszer elmegy fiával együtt az ebfejű fejedelemleányért, kinek szépsége híres messze földön. Várnak rájuk sokáig, csak nem jönnek. Öcscse is elindul az *ebfejű nyolczezer férfias város*hoz. Hét tél, hét nyár elmult, ő sem érkezik meg. Bátyjával elhatározzák, hogy elmennek apai bosszúokot keresni. Szánra ülnek; mennek soká, egyszer csak a be nem fagyó vizű szentséges tenger közepén magasfájú szigetet találnak. Itt meghálnak s most a Bálványfoki istennek azt mondja bátyja, hogy várja meg, az ebfejű nyolczezer férfias várost megnézi. Hét tél, hét nyár elmulik, de bátyja sem jön vissza. Utána indul a városba a be nem fagyó tengeren keresztül. A hová lépnek a rénbikák, ott vastag jég támad, s igy eljut a városba, de azt fölégetve találja. Az ebfejű kis fejedelemleánytól megtudja, hogy öcscse megölte a város lakosait mind, s már rég elment, a *szőrös szemű hét manó lakta favárosba*, bátyja pedig utána indult. Réneit itt hagyja, s ő is utánuk iramodik. Eléri a manók városát, de már ekkor ezt is fölemésztette a tűz, csak oszlopok mutatják a város helyét. A lábafájós sok fej. tudtára adja, hogy öcscse már rég elindult a *kőszemü boszorkányok lakta kavicsos, termésköves párkányú városba*. Ezt is fölégetve találja, valamint *a kőszemű manók lakta*

fenyővel födött városi is. Végre megtalálja őket *Num-Tōrəm* atyja házában. N. T. nem engedi megölni manóit, mert neki szüksége van rájuk. Erre Hótalpas öcscse arra kéri N. T.-et, hogy fogasson velük lapátot, s a tenger s az Ob torkolatát ássák mélyebbre, hogy az osztják ember idejében sok hal legyen, s azután ne eressze őket a földre mert megeszik az osztjákokat. N. T. ebbe beleegyezik, mire elmennek az ebfejű nyolczezer férfias városba, s az ősidők óta összehalmozott sok ezüstöt elhordják. Az ebfejű kis fejedelemleányt hazaviszik városukba. Itt lesznek bálványokká, csak a Táplálékos-halas-Obfői-ember megy az Ob fejéhez.

Még egy hősi ének van a gyűjteményben: a Nāt folyó melléki nép *(Nātəŋ-jāχ ār)*, mely terjedelemre nézve (1462 sor) vetekszik az elsővel. Rövid kivonata a következő: Az *agyagtálas, agyagfazekas, szarukéses, szarufejszés nyolczezer férfias városban* lakik három testvér. *Szánorra-módjára-görbült-vörösfenyőszakállas-száj-szájrés, Két-nő-közti-hajfonatos-szépséges-morzsa* és *Hófehér-jégfehér-sapkát-tett-fejedelemhős*. Minthogy apai fejvesztő vizük nincsen, messze földre járnak nap-estig. Hallja K. a madaraktól, hogy az Ob forrásvidéke felé ragyogó tarka szikla van, e mögött pedig délvidéki nép asszonya s öreg embere lakta aranyos vízű tenger van. A tenger közepére N. T. ezüstlábú, vaslábú várost bocsátott le nekik ezüstlánczon, vaslánczon. Hét, aranyos lábú-kezű fejedelemhőst neveltek föl s egy leányt: *délvidéki-nép-vörös-sárga-örvös-vurśək-madár-hangú fejedelemnőt*. A leány messze földön ismert szépséggé serdült föl. «A nap ha följön, fürtös nő fürtjén keresztül jön föl; a nap ha lenyugszik, szépséges nő szépségén keresztül nyugszik le», azt hallja róla K. Ettől kezdve ha alszik, ha iszik, ha eszik, mindig csak a leány képe lebeg szeme előtt. Összehivatja a város népét s elmondja öcscsének, hogy el akar menni a leányért; hívja őt is, de öcscse kijelenti, hogy nem megy vele. Veszedelmes föld az, onnan elevenen nem tért még ember vissza. Félni ugyan nem fél, emberei miatt nem akar ily kalandra vállalkozni. Végül mégis rááll a kalandra. Elindulnak négyszáz csónakkal, de a vizi szörnyetegek mind lenyelték, alig maradt meg három csónakjuk, vissza kellett fordulniuk. Tavaszszal azonban H. már maga szólítja föl bátyját az indulásra, hanem most már csónakuk fenekét televerik karddal, hétágú vashorgot is vernek rá, s így eresztik az Obra; ily módon az alvilági és vizi szörnyetegeket darabokra vagdalják. De hiába mindez. Erre meg iszonyú sok manó *(mēŋkw), ōtśi* úszik utánuk, csakúgy nyüzsögnek. H. kardját most odakötözi az evező hegyére, s a manók fejei csakúgy hengeregnek. Végre elérnek az Ob forrásához; kiszállnak, mennek éjjel-nappal, míg elérnek a kőszikla mögé. Tovább azonban nem mehetnek, nincs út. H. gondolkozik egyet, lábszárából levág egy csontdara-

bot, megfaragja nyílvesszőnek, kilövi íjjából a kősziklára, így tör utat, s előtünik az aranypázsitos szentséges föld.

A gyűjtemény második részét teszi a két medveének. Ezek igazán jellemzők a (vogul-)osztják medvekultuszra. Előadják az isteni eredetű szent állat torünnepén az ő égből való leszállásának történetét, a medveeskü mivoltát, t. i. miképpen boszulja meg a hamis eskü tételét, hogy terítette le a halmas *pelim-vidéki* isten *(Polәm tōrәm)* a szent állatot s miképpen rendelte el a medveünnepeket. A medve égből való lebocsáttatásának éneke nagyon elterjedt lehet a voguloknál és osztjákoknál. Munkácsi négy változatban közölte a vogul népköltési gyűjteményben, s Pápay is értesít akadémiai fölolvasásában, hogy ő hármat jegyzett föl, azonkívül Regulynál is van egy, s közli is gyűjteményében. (Égbe föltetszett ember éneke, *Tōrma kēlt mem kāli χo*) Ez azért is nagyon érdekes, mert majdnem sorról-sorra egyezik Munkácsi szigvai énekével, a mint ez kitünik a kettő párhuzamos közléséből. (Helykímélés miatt egyfolytában írom a verseket.)

Osztják:

Égbe föltetszett csodaember voltom miatt, mennybe föltetszett csodaember voltom miatt Num-Tōrәm atyám lakta ezüstkeresztrúdú keresztrudas ház belsejében aranyrúdú rudas ház belsejében növekedő férfi lábam íze [ím] növekedett, serdülő férfi lábam íze [ím] fölserdült. (1—11). A felső-égben lakó férfi atyám szerzette aranyos szemét hunyó sok nap szerzése közben, aranyos szemét fátyolozó sok nap derítése (fölnyitása) közben folyton-folyvást finom ezüsttel való vigasságos játékomat játszom [ím], silány ezüsttel való boldog játékomat játszom [ím]. (12—21.)

Finom ezüsttel való jeles játékomat a mint játszom, silány ezüsttel való jeles játékomat a mint játszom (25.) atyám ... tíz fogú fogas száját miképpen nyitja meg, húsz fogú fogas [szája] rését miképpen szólaltatja meg. (35.):

«Magam nevelte fejedelemhős fiacskám, hallgass meg! fölserdült fej. magzatocskám, hallgass meg: nyusztban szerencsés vadászhurkos útra állok ím én, vadban szerencsés

Vogul:

Numi-Tārém atyám lakta ezüst keresztrúdú keresztrudas ház belsejében növekedő kezem íze, haj, növekedik, növekedő lábam íze, haj, növekedik. (1—6.)

Fönséges-Ég, az én atyám szerzette aranysugaras sok nap szerzése közben, aranyszépségű sok nap derítése (fölnyitása) közben ezüst keresztrúdú keresztrudas házam belsejében, háncsrézzel bőséges fészkemben azalatt, hogy ülök, finom ezüsttel dús fészkemben azalatt, hogy ülök, csipkehímzésű vígasságos helyen üldögélek, varrotthímzésű vígasságos helyen üldögélek. (7—20.) Egyszer csak eközben, finom ezüsttel való jeles játékomat a mint játszom, silány ezüsttel való boldog játékomat a mint játszom, Fenséges Ég, az én atyám, tíz fogú fogas száját ím miképpen nyitja meg, húsz fogú fogas szája ím miképpen szólal meg. (29.):

«Szűz csecses mellű magzatom, óh hallgass meg! szűz emlős mellű szülöttem, óh hallgass meg: eme szerzettem aranyos sugarú sugaras nap fölött, arany szépségű szépséges

vadászhurkos útra állok ím én. Az én távozásem után a téres város terecskéjét te ne keresd föl! A téres falu terecskéjére te ki ne menj! A magam zárta lakatos házam lakatját te ki ne nyisd! A magam rátolta reteszes házam reteszét te föl ne törd! Itt benn — a finom ezüsttel bőséges házad belsejében silány ezüsttel való vígasságos játékodat benn játsszad, finom ezüsttel való boldog játékodat benn játszszad!» (57.)

Felső-égben lakó férfi atyám, nyusztban szerencsés vadászhurkos útra állt ím, vadban szerencsés vadászhurkos útra ment ím. A soká tartó, hosszú tavaszi napot fogyasztásom közben a torkom tövének nedve is kiszárad, a torkom tövének nedve is kiaszik. (66.)...

Num-Törém, az én atyám zárta lakatos ház lakatját fölnyitom, arany tetőnyilású tetőnyilásos házam tetőnyilását fölnyitom. A téres városom terére [ím] kimegyek, a téres falum terére [ím] kiállok. Arany pázsitos drága föld, — micsoda föld [is] volt! sárga pázsitos kedves föld, — micsoda föld [is] volt! Leánynak vígasságos jeles játékra állok ki oda, fiúnak vígasságos jeles játékot játszom ottan. (87.)

...játszásom közben a N. T. atyám lakta arany tetőrúdú tetőrudas ház mögös ház möge felé lépdelek. Száz lovú lovas ménest találok, sok lovú lovas ménest találok [ottan]. A száz lovú lovas ménest megriasztom, a sok lovú lovas ménest megrezzentem. A száz lovú [ménesnek] anyja is volt, a sok lovú [ménesnek] apja is volt, hátramaradó lába végét [az] besüppeszti, hátramaradó lába süppedésétől támadt rését megnézem, hátramaradó keze süppedésétől tánap fölött*) nyusztfogó hét vadászhurkos útra megyek ím én, vadfogó hét vadászhurkos útra állok ím én. Az ajtós ház kültájára te ki ne menj! A téres falu terére te ki ne állj! Hétszeres lakatú házam magam fölrakta lakatjait te ki ne nyisd! Finom ezüsttel való boldog játékodat benn játsszad, silány ezüsttel való vígasságos játékodat benn játsszad! (49.)

Fenséges Ég, az én atyám, nyusztfogó hét vadászhurkos útjára ment ím ő. Vadfogó hét vadászhurkos útjára miután elment, háncsrézzel bőséges fészkemben azalatt, hogy ülök, finom ezüsttel vígasságos játékom azalatt, hogy játszom, torkom tövének nedve kiszárad, nyelvem tövének nedve kiaszik. (60.)...

A Fönséges Ég, az én atyám födelezte hétszeres lakatú háznak lakatait föltöröm, a hatszoros reteszű (?) háznak reteszeit fölnyitom. Az ajtós háznak kültájára megyek ki, a téres falu terére állok ki, a téres város terére megyek ki. Leánynak vígasságos jeles játékot rajta játszani arany pázsitos kedves hely, — ah, minő helyecske volt! sárga pázsitos kedves hely, — ah, minő helyecske volt! Leánynak vígasságos jeles játékot [játszani] állok ki oda, fiúnak vígasságos jeles játékot [játszani] futok ki oda. (90.)

Eközben a Fönséges Ég, az én atyám lakta ezüst tetőrúdú tetőrudas ház mögé lépdelek, ezüst végrúdú végrudas ház mögé lépdelek. A hét lovú lovas ménesre rátámadok, a Fönséges Ég, az én atyám birtokát tevő hat lovú lovas ménest megriasztom. A hét [lovú lovas ménes] atyja, a hat lovú ménes anyja hátramaradó lába süppedésétől támadt, hátramaradó keze süppedésétől támadt rését kinyitom: alvilági nép lakó aranyszínes kedves föld, te lát-

*) E két sort (34—35.) az osztják szöveg előbb kihagyott eme sorai adják: ezt az észnek tetsző aranyos szemét húnyó [mai] napot atyám szerzi, ezt a szívnek tetsző aranyos szemét fátyolozó [mai] napot apám szerzi (26—31.).

madt rését még egyszer megnézem: alvilági nép lakó aranyszínes kedves föld, — micsoda föld látszik! Alvilági nép lakó sárgaszínes drága föld, — micsoda föld látszik! (91—119.)

...Fa csúcsának sok czirbolyatoboza milyen sok van ott, fa csúcsabeli sok bogyó milyen sok terem! Földszíni sok áfonya(?) milyen sok van ott! Magamféle réti-állat fiókának üres bödönyének száját megtölteni földszíni sok szamócza milyen sok van!... rigó hosszúságú sok czirbolyatoboz milyen sok terem.[Vágyamban] a torkom tövének nedve is kiaszik, a nyelvem tövének nedve is kiszárad. (122—138.)

A felső-égben lakó férfi, az én atyám lakta arany tetőnyilásos házba bemegyek, ezüst tetőrúdú tetőrudas házba bemegyek. Silány ezüsttel való jeles játékomat tovább játszom, háncsrézzel való jeles játékomat tovább játszom. Silány ezüsttel bőséges fészekben ülök, silány ezüsttel teli fészekben ülök. Felső Égben lakó férfi, az én atyám, nyusztban szerencsés vadászhurkos útjáról megérkezik, vadban szerencsés vadászhurkos útjáról megérkezik. Hallgatag bálvány-bikafi gyanánt üli [helyét], néma kalt-bikafi gyanánt üli [helyét]. Ha sok, két nap eltelte után hegye-törött sok törővasat gyűjt össze, éle-törött sok szerszámot gyűjt össze. Vas lánczos jeles házat ül, ezüst lánczos jeles házat ül (= kovácsmunkákhoz fog). A húsos hét folyamán, miután így foglalkozott, a csontos hét folyamán, miután így foglalkozott, az ő lakta, ezüst tetőrúdú tetőrudas házba belép, arany tetőnyilású tetőnyilásos házba belép. Tíz fogú fogas [szája] révét miképpen nyitja meg, húsz fogú fogas száját miképpen szólaltatja meg. (139—179.):

...fiacskám, óh halljad!... magzatocskám, óh halljad! Ha már a téres városom terére kimentél, a téres falu terére kimentél: az alvilági nép lakta alvilági réteges szentséges földre bocsátalak ím alá... — szol, sárgaszínes kedves föld, te látszol. Ah, minő arany pázsitos földecske volt! (91—111.)

Magamféle zsenge kezű kis leányasszony számára, szedhető bogyó vígasságos útjára állani [késztő], bogyóját termő sok fövénypart sok termett... Fa csúcsabeli sok bogyó sok termett, fa csúcsának rigó hosszúságú sok toboza sok termett, fa csúcsának arasz hosszúságú nagy toboza sok termett. [Vágyamban] torkom tövének jeles nedve kiszárad, nyelvem tövének jeles nedve kiaszik. (112—135.)

A Fenséges Ég, az én atyám lakta ezüst tetőrúdú tetőrudas ház belsejébe bemegyek, az ezüst keresztgerendájú, keresztgerendás házba bemegyek. Háncsrézzel bőséges fészkemben üldögélek, silány ezüsttel bőséges fészkemben üldögélek. Varrotthímzésű vígasságos helyemen üldögélek, silány ezüsttel vígasságos játékomat játszadozom.

Eközben egyszer csak Fenséges Ég, az én atyám nyusztfogó hét vadászhurkos útjának megjárt földjéről, az ezüst tetőrúdú tetőrudas házba visszatér; vadfogó hét vadászhurkos útjának állotta földjéről az ezüst keresztgerendájú keresztgerendás házba belép. Hallgatag jeles állatként üli [helyét], néma jeles állatként üli [helyét]. Ha sok, két nap eltelte után, ha sok, három nap eltelte után hegye-törött sok törővasat sokat gyűjt össze, éle-törött sok tompa szerszámot sokat gyűjtött össze. Vas lánczos jeles házat üt fel, ezüst lánczos jeles házat üt fel. Húsos hét folyamán miután így foglalkozott, csontos hét folyamán miután így foglalkozott, az arany tetőrúdú tetőrudas házba belép, az ezüst keresztgerendájú keresztgerendás házba belép. Tíz fogú fogas szája ím miképpen beszél. (135—175.):

Szűz magzatom, óh halljad! szűz szülöttem, óh halljad! Ha már a téres falu terére kikeltél, téres város terére kiálltál: az alvilági nép lakta réteges földre bocsátalak ím alá. Ezüst hajtóványú hajtóványos böl-

Arany támasztékú támasztékos bölcsőbe ültet bele, ezüst támasztékú támasztékos bölcsőbe kötöz. A vas láncz jeles végét ím lebocsátja, az ezüst láncz jeles végét ím lebocsátja. A két föld közepéig jutok... a vas lánczom jeles végét visszatartja, ezüst lánczom jeles végét visszatartja. Ha alvidéki hangú hangos szelet támaszt, a madárköltöző vidék népének szögletéhez fúj az engem, ha felvidéki hangú hangos szelet támaszt, az alvidéki tenger végébe fúj az engemet. (180—209.) — Énekbe illő inségbe jutok, regébe illő kín ér engem. A vas láncz jeles végét fölvonja, az ezüst láncz jeles végét fölvonja [216—233 közt levő sorok = 161—171, 192—199.]

A halott haló réteges földre miután leérkeztél, a halott haló szurtos földre miután leérkeztél, a nyusztos erdő hátán állsz [majd], a vadas erdő hátán állsz [majd]. Elhalt rothadt (?) tetemet fogsz találni, ha azt hasba való ízletes (?) étel gyanánt fogod majd befalni; aláhullott penészes *(χišəm)* tetemet fogsz találni, ha azt gyomorba való kedves étel gyanánt fogod majd befalni, ha fűre hágsz, a fű emeljen föl! ha vesszőre hágsz, a vessző emeljen föl! Ha vmely emberfia felállította tavi táplálékkal tele éléskamrát fogsz találni, s mellel elhordod; ha vmely emberfia felállította halas táplálékkal tele éléskamrát fogsz találni, s mellel elhordod: ha fűre hágsz stb., stb. Ha bűntelen keblű férfit fogsz találni, ha bűntelen keblű nőt fogsz találni s mellel stb. — Húsod csupaszszá, háncs vékonyságúvá száradjon, húsod csupaszszá, gyökérfonal vékonyságúvá aszalódjék. (264—275.)

Ha elhalt, rothadt (?) tetemet fogsz találni s magad mellett elhagyod; ha elhalt, penészes tetemet fogsz találni s magad mellett elhagyod... Ha bűntelen keblű férfit fogsz tacsőbe fektetlek bele, arany hajtoványú hajtoványos bölcsőbe ültetlek bele. A vas lánczok jeles végeit egybecsatolta, az ezüst lánczok jeles végeit egybecsatolta... földre bocsát engem alá. A két föld közéig jutott vas láncz jeles végét visszatartja, az ezüst láncz jeles végét visszatartja. Az alvidéki tenger vége felől alvidéki hangú hangos szelét támasztja: a madárköltöző vidék népének férfiaktól lakott vizéhez hord el engem; felvidéki hangú hangos szelét támasztja: az alvidéki tenger végébe hord el engem. (177—211.) — Énekbe illő inségbe érek, regébe illő kínok érnek. A vas láncz jeles végét fölvonja, az ezüst láncz jeles végét fölvonja. [218—249 = 162—187 csekély különbséggel.]

Az alvilági nép lakta réteges földre miután beérkeztél, a nyusztjáró erdő hátára állj, a vadjáró erdő hátán álldogállj!...

Aláhullott moszatos tetemet fogsz találni, ha azt szívnek tetsző édes falat gyanánt fogod majd befalni; aláhullott mohos *(χassiŋ)* tetemet fogsz találni, ha azt májnak kellemes édes falat gyanánt fogod majd befalni: akkor majd, ha fűre fogsz hágni, fűved fel fog emelkedni, ha vesszőre fogsz hágni, vessződ fel fog emelkedni. Ha vmely emberfia felállította tavi táplálékkal tele éléskamrát fogsz találni s mellel elhordod, ha vmely emberfia felállította, obi táplálékkal tele éléskamrát fogsz találni s lerombolod: ha vesszőre fogsz stb., stb. Ha bűntelen keblű férfit fogsz találni s kesztyűbőr darabokra fogod széttépni, ha bűntelen keblű nőt fogsz találni stb.*) Húsod csupaszszá, háncs vékonyságúvá fogom leszárítani, húsod csupaszszá, gyökérfonal vékonyságúvá fogom leaszalni. (250—298.)

Ha aláhullott mohos tetemet fogsz találni, ha aláhullott moszatos tetemet fogsz találni, s magad mellett elhagyod. Ha bűntelen keblű nőt fogsz találni s magad mögött el-

*) A vogul szövegben a 270—281. és 282—293, továbbá a 314—323. és 303—313. közt levő sorokat fölcseréltem.

lálni s magad mögött elhagyod; ha bűntelen keblű nőt fogsz találni s magad mögött elhagyod: arasznyi vastagságú vastag zsírt szerezz! tenyérnyi vastagságú vastag zsírt szerezz! Ha vmely emberfia felállította tavi táplálékkal tele éléskamrát fogsz találni s magad mellett elhagyod: halas táplálékkal tele éléskamrát találsz s magad mellett elhagyod; arasznyi vastagságú hátzsírral áldlak meg, tenyérnyi vastagságú vastag zsírt igézek neked. Ha bűnös keblű nőt fogsz találni: keztyűbőr nagyságú darabokra tépd őt széjjel! Ha bűnös keblű férfit fogsz találni: bocskorbőr nagyságú darabokra tépd őt széjjel! A nős hét vidéken a női eskü esküvését hallgasd meg! Az uras hat vidéken a férfi eskü esküvését hallgasd meg! Én a magam szerzette... gyönge havú őszt előhozom; [akkor] te téli fekvésre való házat keress magadnak!... (276—325.)

Ha vmely nekem tetsző *(nõmsem pitla)* férfi ajtós házad ajtaját megtalálja, ha vmely nekem tetsző férfi tetőnyilásos házad tetőnyilásához eljön, mint csendes szél, oly jó elmével a tűzhelyes háza zugába szállj le! Ha vmely nekem megtetszett férfi reád akad: az ő lakta, táplálékos háza zugába, mint meleg szél, oly jó kebellel szállj le. Három deszkás széles állványra helyezzenek téged! Négy deszkás széles állványra helyeznek majd téged. Tavi táplálékban bőséges házban ülj majd! Halas táplálékkal bőséges házban ülj majd! Leányvígadó jeles házban ülsz majd, fiúvígadó jeles házban ülsz majd. Állatod megillető négy éjjeled eltelte után, állatod megillető öt éjjeled eltelte után, a kültájas ház kültájára jutásod után, a kültájas ház kültájára menésed után, ha sokat, két éjjelt künn fogsz tölteni, ha sokat, három éjjelt a mögös ház mögött künn fogsz tölteni: háncsrézzel teli batyut fogsz emelni, silány ezüsttel teli batyut fogsz emelni; tavi eleséggel teli puttonyt fogsz emelni; halas táplálékkal teli puttonyt fogsz emelni. A magam lakta, arany tetőnyilású tetőnyilásos házamhoz azonhagyod, ha bűntelen keblű férfit fogsz találni s magad mögött elhagyod; arasznyi vastagságú vastag hátzsírt fogsz te szerezni, medvetalp vastagságú vastag mellzsírt fogsz te szerezni. Ha vmely emberfia felállította tavi táplálékkal teli éléskamrát fogsz találni s magad mellett elhagyod: obi táplálékkal teli éléskamrát fogsz találni s magad mellett elhagyod: arasznyi vastagságú vastag hátzsírt fogsz te szerezni, medvetalp vastagságú vastag mellzsírt fogsz te szerezni. Ha bűnös keblű férfit fogsz találni: keztyűbőr nagyságú darabokra tépd őt széjjel! ha bűnös keblű nőt fogsz találni: bocskorbőr nagyságú darabokra tépd őt széjjel! Nők helyén a női eskü esküvését hallgasd meg! férfiak helyén a férfi eskü esküvését hallgasd meg! Én a magam szerzette... hosszú telet előhozom: akkor te téli fekvésre való házhelyet szerezz magadnak... (298—341.)

Ha vmely férfiúnak kedve fogna kerekedni *(namëtnë patëm)*, s ajtós házad ajtaját megtalálja, ha vmely férfiúnak vágya fogna kerekedni s tetőnyilásos házad tetőnyilásához eljön, mint csendes szél, oly jó elmével szállj elébe, mint meleg szél, oly jó kebellel ülj elébe! Táplálékos háza zugába, vizes háza zugába visznek majd téged, három deszkás széles állványra helyeznek majd téged, négy deszkás széles állványra helyeznek majd téged... Tavi táplálékkal bőséges fészekben ülj majd! Obi táplálékkal bőséges fészekbe ültessenek téged!... Leányvígadó jeles házban ülj majd! Fiúvígadó jeles házban ülj majd! Állatot megillető öt éjjeled eltelte után, állatot megillető négy éjjeled eltelte után, a leányos ház kültájára fogsz jutni, a fias ház kültájára fogsz kikelni. Ha sokat, két éjjelt fogsz ott eltölteni, ha sokat, három éjjelt fogsz ott eltölteni: háncsrézzel teli puttonyt fogsz emelni, silány ezüsttel teli batyut fogsz emelni; tavi eleséggel teli puttonyt fogsz emelni, obi eleséggel teli puttonyt fogsz emelni. A magam lakta arany tetőrúdú tetőrudas ház belsejébe, ezüst kereszt-

nal jőjj! a magam lakta, ezüst tetőrúdú tetőrudas házamhoz azonnal jőjj! (330—380.)

gerendájú keresztgerendás ház belsejébe a... batyut, a... puttonyt fölhozod. (348—412.)

Eddig tart a vogul változat, az osztják azonban tovább folytatódik; *Num-Tōrôm* parancsa beteljesül, úgy a mint az ének eddig előadott részében megvan. Most annak a meséje jön, hogy miért nem szabad enni tisztátalan nőnek a medvehúsból: A medvét elfogják, állványra ültetik, s a kiszabott négy-öt nap mulva kezdenek húsa elfogyasztásához. Azonban, midőn tisztátalan nő is eszik belőle, ötven társát összehívja, de a városi fejőrség lenyilazza őket. Most százat szed össze, de szintén így jár. Akkor aztán százötven medvéből álló had fejevé *sapəγen-rōχəγəl*-t hívja meg. Erre a városi fejedelemöreg fia házába menekül, s a tetőnyiláson, kéményen keresztül fogadja meg, hogy az osztják ember idejében szentnek fogják tartani húsát, zsirját, s tisztátalan nő, szülő nő nem fog belőle enni.

Egyes részletek e medveénekből megvannak azonban más vogul változatokban, s így összeállithatunk még néhány egyezést.

522—559. E közben a mint elszédülök . . . «*šēš*-ezüst tányérom feneke» (fejem búbja?) megcsendül, «ezüst tányérom feneke» megcsendül. Legénybeli öt gombomat valahogyan kibontották, legénybeli négy gombomat valahogyan kibontották. Csikó hátán ébredek föl, fiatal állat hátán serkenek föl: a lányos város terére visz be engem, a fias város terére visz be engem. Három deszka szélességű állványra ültetnek engem, négy deszka szélességű állványra ültetnek engem; tavi táplálékkal bőséges fészekben ülök, halas táplálékkal teli állványon ülök, hánczrézzel bőséges fészekben ülök, vékony selyemmel bőséges fészekben ülök. A leányvígadó jeles házban ülésem közben, a fiúvígadó jeles házban ülésem közben «állat» számára kiszabott öt éjjelemet eltöltik, «állat» számára kiszabott négy éjjelemet eltöltik.

III: 260; 109—165. «Sés-ezüst tányérkám feneke» (fejem búbja?) megcsendül, «kami-ezüst tányérkám feneke» megcsendül. Eközben a mint elszédülök, legénybeli öt gombomat valahogyan kibontják, legénybeli négy gombomat valahogyan megoldják. Három lábú kis szán csikorgó zajára ébredek föl, négy lábú előíves szán csikorgó zajára ébredek föl. Leányos falu terére visznek engem, férfias város terére visznek engem. (109—123.) Három deszka szélességű állványra ültetnek engem, obi táplálékkal bőséges állványra ültetnek engem, tavi táplálékkal bőséges fészekbe ültetnek engem, finom selyemmel bőséges fészekbe ültetnek engem. (140—149.) Kami-ezüsttel altató fészekben üldögélek. A leányvígadó jeles házat nézdegélem, a fiúvígadó jeles házban üldögélek. «Állat» számára kiszabott öt éjjelemet eltöltik, «állat» számára kiszabott négy éjjelemet eltöltik. (156—165.)

394—397. Üres *(tēγənlipi)* bödönyöm száját színig megtöltöm, üres puttonyom száját színig megtöltöm.

III: 21; 335—338. Most telhetetlen *(ta'întettal)* bödönyömet ím teli szedem, telhetetlen puttonyomat ím teli töltöm.

416—419. Falu nagyságú nagy zsákmányrakáson ülök, város nagyságú nagy zsákmányrakáson ülök.

III: 23; 367—370. Falu nagyságú nagy zsákmányhalmot csinálok belőle, város nagyságú nagy zsákmányhalmot csinálok belőle.

A másik medveének (A pelimvidéki isten medveéneke *Poləm-tōrəm vaj-ārəʌ*), a mely az első Pápaytól származó szöveg, azt adja elő, hogy az isten miképpen terítette le a szent állatot, s hogyan rendelte el a medveünnepeket. Az isten a Pelim folyó torkolatánál húsz házas faluja közepén atyja alábocsátotta aranytetőrudas házban lakik. Aranyszőrű kis medvefiókáját nevelgeti, de csak nem akar keze-lába íze növekedni. Egyszer fölveszi lazaczpikkelyes, ragyogó pánczélját, izületes íjját, száz nyilas karikás tegzét, naphímes, holdhímes szentséges szablyáját, csónakjába ül, s folyója forrása felé evez. Már jó darabot haladt, egyszerre csak meglátja, hogy medvefiókája utána úszik. Fölveszi a csónakba, s együtt mennek tovább. Mikor kifáradt, kikötnek, kis medvefiacskája kiugrik a partra, s eltünik az erdőben. Vár, míg egy fazék megfőhet, akkorra előjön, de foga, karma már egészen kinőtt. Megint tovább mennek, fiókája megint eltünik. Mire visszajön, már egész nagy lett, sőt meg is őszült s egyenesen neki tart. Felveszi íjját, sokáig céloz rá, de mégsem képes fiacskájára lőni. Egyszerre azonban darabokra törik az íjj, s a nyil keresztülszúrja fiókáját. Átkot mond fájdalmában, hogy ebből származzon a mennykő, mennydörgés. Odalép hozzá, megöleli, megcsókolja: az osztják ember idejében is így öleljék, csókolják. Előveszi kését, s «a réti réti állat öt gombját oldott suba drága helyén olvasva oldja meg:» így tegyenek majd az osztjákok is. Zelniczefa, csipkerózsafa bordás bölcsőbe fekteti, csónakja rekeszébe helyezi szarvasbika véráldozatos bálvány gyanánt; ételáldozatos... hét üstöt akaszt föl, s abban párolja fiát, hogy ne legyen rosszakaró *vōtśi*-vá. Mindezt tegyék majd meg az osztjákok is. — Most ismét csónakjába ül, de útközben vizi szörnyeteges forgóba jutnak, szablyáját lebocsátja a vízbe, s így megölődnek a szörnyetegek. A Fenséges Ég atyához fordul, hogy az osztjákok idejében ne legyen ily veszedelmes hely. Végre örömkurjongással falujába ér, emberei odaszaladnak, s a partra húzzák őket. Otthon körülforogják a szolgák, a mint körül kell majd forognia az osztják embernek is a medve holttestét, mikor hazaviszik. Vendégrekeszében nagy helyet csinál, fiacskáját odaülteti, selyembe, posztóba göngyöli fiát, s orra elé rénbikahúsos tálat, zsíros nyírhéjcsészét tesznek. Most énekre, tánczra föláll, kézügyes, lábügyes mesteri tréfát csinál, s hét nap múlva fiát kiviszi háza mögé a sok állat hunyta bűnhődéshozó térre: Az osztjákok is mindig ekképp cselekedjenek. Legelőjéről fog most két tarka rénbikát, föláldozza fiának, s kéri őt, hogy a két bikával szálljon föl *Soγχli-Ég* atyához, s ott üljön a nyugvó ember hosszú idejéig. Ő maga pedig a kanyargós vízű, bűnhődéshozó Pelim forrásánál telepszik meg isten gyanánt az osztják ember idejében.

A szertartásra való részletek nagyobb része szintén meg van a vogul medveénekekben. Helykímélés szempontjából azonban csak a sorok számait írom ide: III. 246 : 131—200., továbbá III. 146 : 217—243-ig terjedő sorok. Egyéb egyező helyek: II. 3 : 34—37. (Osztj. 123 : 682—685), II. 29 : 73—76. (Osztj. 180 : 1108—9.), II. 42 : 287—290. (O. 40 : 1102—5), II. 162 : 28—31. (O. 111 : 207—210. s 172 : 795—798.), II. 170 : 160—165. (O. 20 : 256—265.), III. 7 : 101—104. (O. 22 : 372—375.) stb.

A gyűjteményt négy istenidéző ige fejezi be. Ezek oly himnusok, melyekkel az istenséget az áldozati szertartásoknál és varázslásnál a hely színére hívják. Ezeket mind Pápay jegyezte föl. Az első *Kaltɔ̣̄s*-anyához szól, az osztjákok és vogulok legelőkelőbb női istenségéhez, hogy a beteg gyermek életben maradjon. Azután az Aranyos-fejedelem *(Sąrńi-Ort)* két idéző igéje következik, az elsőt betegség, a másodikat áldozat alkalmával mondják. Legérdekesebb a *rontó báb visszahozásának módja*, a megrontás ellen való igézet. Ebben a kiválóbb osztják isteneket a bálványos ember mind elővarázsolja: a *Pāžət*-öreget, a Hegyfoki fejedelmet *(Āwət-Ort)*, a Szigvafői öreget *(Sāk-tajiki)*, a Šiš-falvi bálványt *(Šižəŋ-iki)* s legutoljára a már említett Aranyos-Fejedelmet, a leghatalmasabb Istent.

Érdemes ez énekek költői nyelvét is vizsgálat alá venni. Legföltűnőbb sajátság bennük a majdnem folytonosan meglevő gondolatritmus. A második sorban ugyanaz a gondolat ismétlődik csaknem ugyanazon szavakkal.

Mola joɣan χaŋɣijemna	Minő folyóm hágócskájára
loŋχ-sāpəl təɣɔl vᵘąš	igézte Felső Ég atyám
kalt-sāpəl təɣɔl vᵘąš	igézte Felső-Meny apám
Num-Tōrəm āśem mulmal	a bálvány nyaka [magasságú] fészkes várost
Num-Jeləm jiɣem mulmal	a kalt nyaka [magasságú] fészkes várost (13 : 1—5.)
Nīməlna-jąχla-nīmləŋ-kēn-ort oṛta χōla,	Hótalpon-járó-hótalpas-gyors-fejedelemhős halljad,
Loχna-jąχla-loχəŋ-kēn-ort oṛtem χōla!	Hóczipőn-járó-hóczipős-gyors-fejedelemhősöm halljad! (120 : 563—4.).
Pāŋəŋ lūp siwetna nāmən ēslɔmlem,	A fogós evezőre támaszkodva beleereszkedem,
naləŋ lūp siwetna nāmən nāormalem	A nyeles evezőre támaszkodva beleugrom (185 : 1314—5.).

Kezdetleges fajtája ennek, mikor csak jelzőül alkalmazott szám váltakozik: *Pąsəŋ-χo χōlom vol toɣoślem, miləŋ-χo ńel*

jem vol toɣośłem a keztyűs ember három helyét fűzöm, a sapkás ember négy jó helyét fűzöm (185 : 1294—5.) *χos χą̄r χōχ-ləm . . jeŋk, jaŋ χą̄r χōχləm . . jeŋk* húsz rénbika futotta . . víz, tíz rénbika futotta . . víz. Leggyakrabban váltakozik a 3. és 4., 6. és 7., 10. és 20.

Néha meg a jelző csak önmagának ismétlése: *muwəl pal, pal ont nila* földje magas, magas erdő látszik (76 : 90.). — *jeś χōlom χōlom toχ śidi toχlem, vᵘą̄ś χōlom ńel toχ śidi ponlem* a sírás három három siralmával siratom, a kesergés három négy siralmát teszem (37 : 991—2.). — *χori pą̄rɣvp pą̄rɣvp vąj šanžem są̄t jir śi ort lēlvślem* a szép derekú derekas állatom bűvös hátára én fej.-hős ím felülök (276 : 105—6.). Ez azonban nem oly gyakori, mint a vogulban. Gyakoribb eset, mikor legalább képzésükre nézve különböző, de azonos jelentésű jelzők fordulnak elő: *są̄t šomlvp šomləŋ rēp, oɣema joɣotlem* a száz lépcsőjű lépcsős halom tetejére jutok (38 : 1025.); *sąrńəŋ kurpi kurəŋ(?) vᵘąś* aranyos lábú lábas(?) város (75 : 2., 5.); *kartᶜ toχtvp toχtəŋ χą̄p* vas keresztpántú keresztpántos csónak, *kartᶜ miχrəp miχrəŋ χąp* vas fenékbordájú fenékbordás csónak (81 : 285., 287.). Szintén nagyon gyakori az ismétlés oly módja, midőn valamely birtokviszony második része jelzőül is előfordul az első rész előtt: *lą̄təŋ kāltəm lą̄tl lu tuŋiṭṭal, oŋχəŋ kāltəm oŋχəl lu tuŋiṭṭal* a gödrös lábnyom gödrét ő egyengeti, az üreges lábnyom üregét ő egyengeti (46 : 1299—1300.); *poχləŋ χori poχlvtna šeŋkəltlājem* öblös ruhája öblében nevel engem (74 : 19.); *ąwəŋ χą̄t ąwəl* ajtós ház ajtaja (159 : 358.). Még az állítmány szava is ismétlődik: *muj nēməŋ ort nēmem nemə'la, muj sijəŋ ort sijem sijəltla* minő neves fejedelemhősnek nevezi az én nevemet, minő híres fejedelemhősnek híreszteli az én híremet (151 : 39—40.).

Az ilyen jelzők rendesen csak arra valók, hogy a sorok szabályos terjedelmét kiegészítsék, s így a ritmus folyását zavartalanná tegyék. Nagyon gyakoriak azonban a festő jelzők is, a melyek igazán jellemző világításban állítják elénk az egyes személyeket, tárgyakat s más jelenségeket. Pl. *vąj ləɣəli χares sus* állat lába [nyomos] vékonyhavú ősz (32 : 787.); *lunt-sōli mī̆əŋ joɣan* lúdbél módjára kacskaringós folyó (40 : 1110.); *urtᶜ lōptvŋ šopəŋ jōɣol* vörös nyírhéj-kérges darabos íj (81 : 295.); *sāpəl ewṭtla usi ąləm* nyakat levágható erős álom (111 : 225.). — Itt említjük meg a *diszítő körülírást* is, mikor egy-egy kifejezés helyett egész kép fordul elő: *kartla ōn šerəŋ χą̄t ąmvstal aľətla* vaslánczos jeles házat üt föl = kovácsmunkához fog (182 : 1202.); *ajəŋ vąj ajəl pā χoṭī vertal* beszédes állat beszédét miképpen teszi meg = az állat hogyan beszél (168 : 662.); *noχ ląilī šāš veili śidi pitlem*

a fölálláshoz [szükséges] térderőm nincs meg = nem tudok fölállni (82 : 360.).

Az előadás elevensége csaknem lépten-nyomon megfigyelhető. Csak mint érdekesebb jeleneteket említem meg a hadisten énekében a labdával megdobott fejedelemhős elestét és menekülését, a hadisten harczba indulását a síró nép között, a *Nāt* folyó melléki nép énekében, hogy hall hírt a hős a fejedelemleányról, hogy hivatja össze a népet, az indulás stb. stb. — Az elevenség fölkeltésére szolgál az is, hogy az énekekben mindenütt a hősök szólalnak meg, maguk zengik el utódaiknak tetteiket, nagyságukat, hatalmukat, s már a bevezetésben fölhívja a figyelmet nagy nevére, származásának, tisztelete színhelyeinek dicsőségére. Igy a munkeszi hadistenében, pelimvidéki istenében stb. Gyakran még az énekekben, a fontosabb részek előtt is, valóságos kérdést intéz önmagához a folytatásra vonatkozólag: *vᵘąšleyḳem χo-poγi ār χaśpi kat jem sēm χoṭī vᵘantlem* városkámat fejedelemfi sokat látó két szememmel miképpen látom? (16 : 104—6.); *śit χoṭī verlem-sar, śit χoṭī χąšlem-ar* ezt hogy is csinálom csak, ezt hogy is tudom csak.

* * *

Ennyit a gyűjtemény tartalmi részéről. Tán kissé részletesebben szóltunk, de — azt hisszük — megérdemli, hogy bővebben foglalkozzunk vele, mint egy kiveszőben levő nép kiveszőben levő irodalmi termékével.

A mint láttuk, a kötet javát Reguly följegyzései teszik; melyek szinte minden magyarázat nélkül maradtak meg. Hogy mily keserves munkájába került Pápaynak megfejtésük, érdekes képét adja akadémiai fölolvasásában (35. l.). Először verssorokra kellett tördelnie; lassanként egy-egy verssort már kezdett megérteni, s a sorok ismétlődő természeténél fogva mind több és több rész értelme lett előtte világos. Osztjákja is hamar elvesztette türelmét, és sokszor félre kellett tennie, nehogy ott hagyja Mikolkája. Ezalatt eredeti s Munkácsi vogul szövegeivel vetette össze, s Mikolka segítségét csak akkor vehette megint igénybe, ha jó hangulatban találta. Hogy a megfejtés ily nehezen ment, azt nem lehet csodálni. Már Reguly is megjegyezte K. E. von Baerhez, szentpétervári tudós pártfogójához 1844. jan. 12.-én intézett levelében: «Nagy becsűek (t. i. ez énekek) nyelvi tekintetben is, minthogy helylyel-közzel olyan szólások kerülnek bennük elő, melyek most már nem járatosak, s melyeket Bachtjar *maga is csak hosszas gondolkodás után képes megmagyarázni.*» Nem értették tehát sok helyt már maguk az osztjákok sem, s az ily helyek bizonyára torzultan forognak a nép ajkán, mint

a mi regős énekeink is. Regulynál is bizonyosan sokszor nem értette az énekeket, mutatják az ily részek: *kartom mihrep* (= *kartï mĭχrəp* vasfenékbordájú), *särim ull* (= *sarï mul* igazi igézet), *vuani tal* (= *vāna jiṭal* röviddé lesz), *nyolte jolti kul meimem* (= *ńol-taj olṭï χōlom eumem* orrhegyre való három csókom), *kär lach eli karessus, voi lonh eli karessus* (= *χə̄r laɣəli χares sus, vaj laɣəli χares sus* rénbika lába [nyomos] vékonyhavú ősz, állat lába [nyomos] vékonyhavú ősz) stb. stb.

Mintegy középkori kódexből kellett, hogy Pápay helyreállítsa az eredeti szöveget, megérthesse, lefordíthassa. S Pápay ezt a munkát igazán nagy sikerrel végezte el, valóban méltányolni csak az tudja fáradságát, a ki összeveti sorról-sorra a két szöveget. S hogy átírása mily pontos, arról is könnyen meg lehet győződni, ha összevetjük Karjalainen könyvével. Annyira pontos természetesen nem akart lenni, mint egy hangtörténeti munka írója, arra nincs is ily gyűjteményben semmi szükség; más kérdés, lehet-e valósággal oly precizitást elérni a hangok jelölésében, a milyent Karjalainen akar.

Ide iktatok még néhány megjegyzést részint az átírást, részint a fordítást illetőleg. A 181. lap 1140. sorában: *jeŋkəlt taɣa joɣotlu* «a hová csak megérkezünk» áll. Regulynál *jängelt taga* felel meg az első két szónak. Az előtte levő két sorban ez van: *muwəl-ki χū mū χoltteu ewĭlt, jeŋkəl-ki χū jeŋk manteu ewĭlt* «miközben a messzi földet fogyasztjuk, a messzi vizet járjuk»; az említett szók tehát csak azt jelenthetik: vize helyére megérkezünk. Regulynál igazolja is ezt az olvasatot, mert nála sokszor ott ragad a szó végén a következő szó kezdő hangja. — *Ī āt pāṭəm śoŋɣəl ur(?) raɣoptalem* egy éjjel fagyott jég zajával elcsattantom (40 : 1095 és *vur* 189 : 1453.). Ez az *ur, vur* azt teszi, a mit a megfelelő vog. *ur, v ə r:* oldal, mód (továbbá erdő, hegy, bálványsátor), tehát itt az a jelentése: «jég módjára». A 229 : 273—274. sorában ez áll: *a l olṭï śēś ńoɣi nəŋ sə̄ra! a l olṭï paäl-ńoɣi neŋ sosa!* húsod csupaszszá, háncsvékonyságúvá száradjon, húsod csupaszszá, gyökérfonal vékonyságúvá aszalódjék. Ez az *al olṭï* megvan szintén kétszer a 232. lapon a 432. és 434. sorban is. Ez az egész abból a medveénekből való, a melyet a vogulban is megtaláltunk, hol a következő sorok vágnak ide: *ness ālnė sāl't-ńąwël' sūrlilem, ness ąlnė paäl' ńąwël' tąslilem* húsod csupaszszá, báncsvékonyságúvá fogom leszárítani, húsod csupaszszá, gyökérfonal vékonyságúvá fogom leaszalni. Tehát az *a l olṭï*-nak a vogulban *n e s s ālnė* felel meg. *Ness* eredeti jelentés «csak, csupán», *ness ālnė* békébe, üresen levő | ruhig, leer Szilasi 76. Regulynál csak a 274. sorban van ez *ä l olti*, a 273., 432. és 434. sorban *t a l olti*, *tal* pedig azt jelenti «üres»; elő is fordul *tal olṭï* «üresen levő» jelentéssel is

a 111., 195. és a 155. lapon a 187. sorban. Reguly adatait tehát *tal*-nak kell átírni.

De mi ez a néhány szó ahhoz az ötezer sorhoz képest (nem véve tekintetbe az itt ki nem adott Reguly-megfejtéseket), a minek oly bámulatos eredménynyel sikerült Pápaynak értelmet adni, mi ahhoz az ügyességhez képest, a melylyel az osztjákok pusztuló énekeit megtudta menteni. Ezek oly érdemek, a melyek neki kiváló helyet juttatnak a finnugor nyelvészet történetében. Tudjuk, hogy már megfejtette Reguly többi északi osztják hagyatékát is; tudjuk, hogy fiókjában még legalább hatszor ennyi gyűjtése van. Reméljük, hogy ezzel már nem várat meg bennünket oly sokáig, mint jelen gyűjteményével. Ha Zichy Jenő csak egy van is hazánkban, van már két folyóiratunk, melyek szívesörömest fölajánlják hasábjaikat gyűjteménye számára, s az Akadémiánk, a mely kiadta Munkácsi Vogul népköltési gyűjteményét, nem fog elzárkózni az elől, hogy Pápayét is hozzáférhetővé tegye a tudomány számára.

Beke Ödön.

Válasz Szinnyei József birálatára.

Szinnyei József a NyK. 1906. II. füzetében bírálat alá veszi «Török nyelvkönyv» czímű munkámat. Dícséretre méltó vállalkozás oly ember részéről, a ki eddigelé a törökséggel nem igen foglalkozott és így, az irodalom terén legalább, tanújelét sem adhatta még török nyelvbeli tudásának. Szinnyeinek azonban úgy látszik, meg *kellett* e bírálatot írnia, és így feltehető róla, hogy a török nyelvet, egy bírálat erejéig legalább, úgy írásban mint szóban valamelyest csak ismeri. Bírálatára, noha teljes világéletemben kerültem a meddő vitatkozást és noha folyóiratunkban sem adunk szívesen az ily irányú dolgozatoknak helyet, mégis kénytelen vagyok ezúttal válaszolni. Rákényszerít erre egyrészt az a lecsekélylő hang, melyet bírálatában használ, másrészt meg az a czélzatosság, mely csak a sorok közt ugyan, de annál bántóbban nyilvánul.

Mindjárt bevezető soraiban úgyszólván kipéczézi két külföldi szaktudósnak könyvemről szóló és felette kedvezően hangzó ítéletét, és noha a bíráló is elismeri, hogy könyvem «hasznavehető munka, mely a kitűzött gyakorlati czélnak elég jól megfelel», de legott hozzáteszi, hogy a nyelvkönyv nem tudományos munka. Jóakaratából nem is kérve, hisz ezt a bírálatában rejlő szándék már eleve is kizárja, pusztán a tárgyilagosság álláspontját tartva szem előtt, már

munkám bevezető soraiból is kiolvashatta volna, hogy e könyv főleg gyakorlati célokat szolgál és hogy összeállításával legfőbb igyekezetem az volt, hogy benne mindazt a nyelvi anyagot összegyűjtsem, mely az oszmán nyelv megismerésére vezethet. Innen van könyvemnek nagy anyaggyűjteménye, a népnyelvnek és a tőle annyira eltérő irodalmi nyelvnek ketté választott tárgyalása, népi- és műirodalmi olvasmányoknak irodalomtörténeti szempontból is tanulságos összeállítása és végül oly részletes tárgyalása a különböző és részben már használaton kívül álló írásfajoknak, a milyennek eddigelé teljesen híjával voltunk. Ez indította nyilván az én külföldi bírálóimat, nemcsak a két szóban levőt, azon dícsérő és elismerő megjegyzésekre, hogy könyvemnek egyes fejezetei, így főleg az I. függelék alatt tárgyalt rész, a maga nemében egyetlenek és annyira becsesek, hogy idegen nyelven (németül, francziául) is hozzá férhetőkké volnának teendők. Ezekről a fejezetekről egy szóval sem emlékezik meg a bíráló. A minthogy óvatos hallgatással mellőzi az oly részleteknek a méltatását is, a minőknek tárgyalása eddigi nyelvkönyveinkben nem található meg, és a melyeknek megítélésére úgy látszik nem érzett magában elegendő készültséget. Ellenben kifogásainak legtöbbje egy tisztán tudományos nyelvtan kritériumából indul ki és hibául ró fel oly momentumokat is, melyek a könyv gyakorlati czélját tartva szem előtt, hibáknak éppen nem minősíthetők. Ilyen mindjárt az a legelső kifogása, hogy az oszmán nyelv hangjait csak nagyjából határozom meg, laikus módon — teszi hozzá, és egyszerűen helyettesítem a hozzájok legközelebb álló magyar hanggal. *Csakis ez* volt a szándékom, sem több, sem kevesebb. A példája ugyan, melyre a bírálóm nyomban hivatkozik, meglehetősen szerencsétlen és ezúttal az ő részéről van laikus módon megválasztva, midőn azt mondja, hogy «neki (már mint nekem) a *kef* betűvel jelölt explosivák azonosak a magyar magashangú szavak *k*-jával és *g*-jével, holott ez a magyar *k* és *g* præpalatalis posterior, a török *kef* betűvel jelölt török explosivák pedig csak bizonyos hangtani helyzetekben posteriorok, de többnyire előbbre képződnek, azért némely nyelvtaníró *k'*, *g'* vagy *kj*, *gj*-vel jelöli őket.» E tudákoskodó mondatában két, egymással semminemű összefüggésben nem álló dolog van kegyetlenül összezavarva. Az egyik, hogy nekem a *kef* azonos a magashangú szók *k*-jával és *g*-jével. Mindenek előtt ki kell jelentenem, hogy ilyen állítás az én könyvemben nem található. Hanem igenis állítottam azt, a mit egy nyelvtanírónak, midőn a török írásjelek magyar megfelelői-

ről van szó, állítania kell, hogy a *kef* a magyar átírásban hol *k*-nak, hol meg *g*-nek hangzik. Ebben a szóban például: *gül* (rózsa) كل a a kef tisztára *g* értékű, ebben pedig hogy *kel* (kopasz) كل, ugyanazon *kef* már *k*-nak hangzik. Hisz ugyanazon a helyen (198. l.) olyan adatokat is felsoroltam, hogy ugyancsak ez a *kef*, p. a *son* (vég) صوك szóban, *n*-nek felel meg, sőt hangzik *j*-nek is meg *v*-nek, a mint azt az említett helyen számos példával igazoltam is. És e hangtani positivummal éppen nincs összefüggésben a bíráló állításának az a másik része, mely a magyar és török *k* közötti fonétikai különbséget, egy egyébként általánosan tudott dolgot, akarja utólag felfedezni. Hiszen minden grammatika úgy tanítja, hogy a magashangú szók *k*-jának *kef*, a mélyhangúakénak pedig *kaf* a megfelelője, a nélkül, hogy azt a rég elavult *kj*, *gj*-féle hibás és hiányos megfigyelésen alapuló átírást újból fel kellett volna elevenítenie. Ehhez hasonló tévedése a bírálónak, midőn nem tudja, vagy nem akarja megérteni, hogy a *gain* jel hangértéke *g* és *γ*. A *guruš* (piaszter) غروش szóban például a *gain* *g*-nek, az *aγa* (gazda) آغا szóban pedig *γ*-nek hangzik. De mikor a bírálónak még csak alkalma sem lehetett arra, hogy e hangot az élő kiejtés alapján megfigyelhette volna.

Az *ain* betűvel illetve jellel, a bíráló szerint sehogyse tudok boldogulni. Egyszer azt mondom róla, hogy hangértéke *a*, a minthogy minden törökül tudó előtt az (pl. *arab* عراب, *aba* عبا stb.), máskor meg azt, hogy e mellett az *ā* hang jelölésére is szolgál (pl. *jāni* يعنى stb.). Pedig, fűzi tovább elmélkedését a bíráló, tizenhárom példám közt öt olyat talált, a melyben nincs is *ain* betű. A minthogy nem is lehetett, mert abban a fejezetben nem is az *ain*-ról, hanem az *ā* hangról van szó. Készséggel ismerem azonban el, hogy ott, a hol az *ain* többféle magánhangzói értékéről szólok, az a kijavítani valóm lett volna, *a mit egyébként a kötet végén levő Errata et corrigendákban meg is tettem*, hogy a «hang» kifejezés helyett a «jel» szó használata van inkább helyén. Hogy az arab *ain* nem magánhangó, hanem zöngés laryngalis explosiva, azt minden grammatika egyaránt tanítja. De tanítja egyúttal azt is, hogy a törökben az *ain*-nak pusztán magánhangzói értéke van, és bárhogyan informálta is a bírálót Nielsen, még a szó belsejében sem jelöl az *ain* betű hiatust. Ennek az *ain*-nak az a «rövid szünete, a mely a szokottnál erősebben kiemelt szótaghatár benyomását kelti», és a melyet Redhouse egy eléggé érezhető hiatusnak mond, pusztán az

arab hangtanban létezik, és a tanult török fegfeljebb csak akkor próbálja kiejteni, ha mesterkélten és tudákosan akar beszélni. A török ember e hangot egyébként ki se tudja ejteni. — Hogy a nyilt és zárt *e*-féle hangok közt nem teszek külömbséget, annak egyrészt az a magyarázata, hogy gyakorlati nyelvtanban ily fonétikai megkülömböztetés nem okvetlenül szükséges, másrészt, hogy eddigi szövegirodalmunk semminemű megfigyelést e hangra vonatkozólag nem tett. Radloff is csak általánosságban emlékezik meg e hangról, a török nyelvek fonétikáját tárgyaló művében. — A mélyhangú szók *i*-jét én tényleg a szájüreg hátsó részén képzettnek tartom és a torokhangok közé iktattam táblázatomban a *h* hangot a táblázat egyszerűsége kedvéért, a mint azt a legtöbb magyar nyelvtannak is teszi.

Több kifogásolni valója van a bírálómnak a diftongusokról szóló nézeteimre vonatkozólag. Helyteleníti, hogy a diftongusok létezését egyáltalában kétségbe vonnom, és nem fogadja el ilyenekül az egyes magánhangzóknak *v*-vel való találkozását sem, melyben diftongusszerű hangcsoportra akartam következtetni. Ez óvatosságom annál megokoltabb volt, mert az *au, ou, eü, öü* kapcsolatokban a második elem a bilabialis *w* hangot mutatja, sőt az *ai, ei, öi* hangkapcsolatokat sem vagyok hajlandó diftongusoknak venni mindaddig, míg e kapcsolatokat *aj, ej, öj*-nek hallom. E kérdést külömben még nem tartom teljesen tisztázottnak, egyelőre a magam megfigyelése után indultam. — Hogy azokat a mássalhangzókat, a melyeket zöngétlennek vagy keménynek szokás nevezni, épp ellenkezőleg zöngéseknek vagy lágyaknak nevezem, nem «sajátságos összetévesztése a terminológiának,» hanem egyszerű elvétés, mely a *corrigendák jegyzékében ki van javítva.* Tájékozatlanságot ebben ugyan hiában keresett a bíráló. De találok én ilyet abban az ő megrovásában, melyben a zöngétlen mássalhangzót követő zöngés mássalhangzók változásairól szóló fejtegetésemben részesít. Noha ezt a törvényt tanítom — mondja a bíráló — gyakran írok ilyen hangtani helyzetben *t* helyett helytelenül *d*-t, pl. *jaš-da, elek-den, dost-dan* stb. E kifogása épp úgy hangzik, mintha egy magyar nyelvtaníró azt tanítaná, hogy *tut-ta, láty-tya* írandó, nem pedig *tud-ta, lát-ja* stb. A népies szövegeknél, mint a bevezetésben is megírom, lehetőleg a népies kiejtést tartottam ugyan szem előtt, de már az irodalmi szövegeknél inkább az iskolázottak írásmódját követtem. Hiszen a didaktikai okok is elegendők volnának arra, hogy a tisztán fonetikus átírást csak egyes példákon mutassam meg. Azt az egyedül helyes eljáráso-

mat azzal akarja a bíráló, ismét csak laikus módon magyarázni, hogy a török írásban ilyen esetekben majdnem mindig *d* betű van alkalmazva. Dehogy *majdnem*, nagyon is mindig.

De menjünk tovább. A magánhangzóilleszkedésnél az a kifogásolni valója van Szinnyeinek, hogy e törvényt a hangtani részben csak röviden érintem és csak a főnévről szóló szakaszban tárgyalom *kissé* bővebben. Ezt helytelen eljárásnak minősíti, mert a magánhangzóilleszkedés nemcsak a főnevekre szorítkozik, hanem kiterjed valamennyi szófajra. A török nyelv e sarkalatos törvényét, már könyvem czéljából kifolyólag is, ott kellett tárgyalnom, a hol erre az első alkalom kínálkozott, és mert e törvény általános, feleslegesnek tartottam azt az igéknél is megismételni. Hiszen ugyanilyen okból, az összes szófajoknál is meg kellett volna róla emlékeznem. Ezt a törvényt egyébként, mint összeállított példáimból is látható, nemcsak a főnevekre vonatkoztattam, hanem igékre is, és nemcsak hogy «kissé» bővebben tárgyaltam, de oly irányban is kibővítettem, a mint az eddigi grammatikáinkban nem is található. — Ott a hol a birtokos jelzőről azt mondom, hogy a törökben el is maradhat, nemcsak hogy a tollamban maradt az elmaradt «ragja» szó, hanem a *kijavítandó hibák közt (526. l.) meg is található.* Csak utána kellett volna nézni. Ugyancsak a birtokos jelző használatára vonatkozólag, a bíráló minden ellenvetése daczára, kénytelen vagyok továbbra is amaz állításomhoz ragaszkodni, hogy a birtokos jelző «ragja» tényleg csak akkor maradhat el, ha a birtokos nincs eléggé meghatározva. Ellenben elismerem, hogy a melléknév tárgyalásánál nem fejeztem ki magam elég szabatosan, a nélkül azonban, hogy a dolog lényegére nézve igazam ne lett volna.

A nyelvtanírók ama hagyományától, hogy az *-im, -sin, -dir, -iz, -siniz, -dirler* alakokat segédigéknek és nem személyragoknak veszik, már didaktikai szempontból sem akartam eltérni. Annál kevésbbé tehettem ezt, mert hisz ez alakokban oly elem is van, mely a személyragokból hiányzik és így etimológiailag is csak összehasonlítás útján elemezhető. A bíráló itt Winklerrel együtt azt a tévedést követte el, hogy az *-m* személyragot összetévesztette az *-im* segédigével. Különben nem állíthatott volna oly grammatikai képtelenséget, a mit ő «valóságnak» mond, hogy a «*ben adamîm*» (helyesebben: *ben adam-îm*) «én ember én»-t jelent, nem pedig azt, hogy «én ember vagyok». A mint hogy ugyanezen példának második személye *sen adam-sîn* nem azt jelenti, hogy «te ember te», hanem «te ember

vagy». A *sen* és *sin* közt *jelentésbeli különbség is van.* Az egyiknek *te*, a másiknak *vagy* (bist) a jelentése. A harmadik személy «o adam dir» (ő ember [van]) alakjában meg már éppen ott találhatta volna a segédige *dir*-jét, mely szintén nem 3-ik személyrag, hanem a segédige «van»-ja. E segédigében, illetve az *-im*, *-sin* végzetben a már elávult **ir-mek* ige jelen idejének maradt meg a nyoma, mely föltétlenül következik az *imäz* (dial.) «nincs», *ikän* «lévő», *idi* és *imiš* «volt», *isä* «ha van» alakokból (v. ö. csagat. *irür*, *irmäz*, *irkän*, *irdi*). Így mindenképpen igazolható az a tanításom, hogy az *-im*, *-sin* stb. alakok igenis segédigék, nem pedig személyragok.

Épp így vagyunk ama másik hagyományos tanítással is, mely szerint a határozott multnak *-di* képzője az *idi*, a határozatlan multnak *-miš* képzője az *imiš*, a feltételes mód *-se* képzője pedig az *ise* segédigéből keletkezett. Ezt természetesen úgy kell értelmezni, hogy ott, a hol ilyen alakok állanak egymással szemben, mint *gelir idi* és *gelirdi*, *japar imiš* és *japarmiš*, *var ise* és *varsa*, ott a rövidebb alakokat a hosszabbak összevonásának kell tekintenünk. Hogy e segédigék maguk is a *-di*, *-miš* és *-se* képzőkkel alakultak, éppen nem ujdonság és a fentebb mondottak alapján szintén bizonyosnak állítható az a feltevésem, hogy az ezen képzőket megelőző *i*-ben szintén az elavult segédige lappang. A maga sajátos czélját szolgáló nyelvkönyvemben ezt természetesen nem volt alkalmam kifejteni. Épp ily okokból mellőztem az igeragozásnál is annak a konstatálását, hogy az összetett igealakok valamennyijének igenév az alapja, és csak ott tettem erről a jelenségről említést, a hol didaktikai szempontok tették azt szükségessé. — Az igenevekről szóló fejezetben azt állítom, hogy a határozói igenevek is mellékmondatot helyettesítenek, és az ezt bizonyító példáim közt az *ötüp* (*öt-mek* énekel) igenevet Szinnyei szerint helytelenül fordítom «énekelvén»-nek (*énekelve* h.). Épp ellenkezőleg. A bíráló téved itt is és lentebb is, mikor kétségbe vonja, hogy ezen igenévi szerkezet a mondatban az «és» kötőszó helyét pótolja. Mert pl. *gelüp gitti* jövén (nem pedig jöve) ment, *alup satti* vévén eladta stb., tulajdonképpen: «jött és ment, vette és eladta» értelemben használatosak.*) Nem is a nyelvtani kategóriákkal nem vagyok teljesen tisztában, a mikor több példán visszaható igéket reflexiveknek, máskor meg

*) Bálint Gábor kazáni tatár grammatikájában (64. l.) is olvasható e «gerundium copulativum»-ról, hogy «arra szolgál, hogy az egy alanytól függő, több igét az *és* kötőszó hiányában összekösse».

szenvedőknek mondok, vagy a mikor viszonosságot kifejező igék közé sorozok olyanokat is, melyek frequentativ képzőkkel vannak ellátva. Inkább azt lehet e példákból megállapítani, hogy egyes képzők viszonosságot is, meg gyakoriságot is egyaránt kifejeznek és hogy a szenvedő meg a visszaható képzők igen sokszor azonos jelentésbeli funkcziót teljesítenek. Igaz, hogy a képzők funkcziójáť némelykor nem határozom meg. De nem mintha elfelejtettem volna, hanem mert szórványosan fordulnak elő és jelentésük ennélfogva teljesen elhomályosult. Főczélom különben is az volt, hogy a képzőket, akár tudom őket magyarázni, akár nem, lehetőleg a maga teljességében állítsam össze.

Oldalakra terjedőleg felelhetnék még a bíráló több rendbeli kifogásaira, melyekkel könyvem értékét és hitelét meg akarja rontani. Kimutathatnám, hogy kifogásainak legtöbbje, bármennyire igyekezett is egyes lényegtelen hibákat kiszínezni és nagygyá fújni, meg nem állhat és többnyire a tárgy nem ismeretéről tanuskodó akadékoskodásokból áll. Rábizonyíthatnám, hogy ott, midőn például azzal vádol, hogy egy szónak kétféle értelmet adok, tulajdonképpen maga magát vádolja. Mert különben tudnia kellene, hogy pl. *karanlîk* sötét helyet is jelent, sötétséget is, *ajdînlîk* világos helyet is, világosságot is, *čičeklik* virágos helyet is, virágos kertet is, *jatsî* esteli imát is, estidőt is. A minthogy tudnia kellene, hogy Zenker szótári adatai nem a legmegbízhatóbbak és midőn az én adataimat a Zenkeréivel állítja szembe, nem éppen az én adataimban kellene hibát keresni. De mellőzöm a további czáfolatokat. Az elmondottakból, azt hiszem, minden elfogulatlan hozzáértő megítélheti, hogy vajjon az én nyelvkönyvem, vagy pedig Szinnyei bírálata volt-e az, mely a bíráló szavaival élve, «nem készült sem elegendő hozzáértéssel, sem kellő gondossággal», hanem annál több rosszakarattal.

Kúnos Ignácz.

KISEBB KÖZLÉSEK. — MÉLANGES.

Ungar. ***vék*** «Wuhne, eingehauenes Loch im Eise» — ein in den östlichen Mundarten weit verbreitetes Wort — wird gewöhnlich als Nebenform von *lék* erklärt, das ausser «Wuhne» auch «Einschnitt in einer Melone» bedeutet und von Budenz mit finn. *leikkaa-*, estn. *leika-* «schneiden, hauen» (daraus: estn. *leik*, gen. *leigu* «Schnitt, Ernte, abgeschnittenes Stück»)

zusammengestellt wird (MUgSz. 691.). Man nimmt einen sporadischen Lautwechsel $l > v$ an, der auch in dem altungarischen *vép-* (neben *lép-*) «schreiten» und in *vápa* (neben *láp*, *lápa*) «Sumpf, Talgrund, Höhlung» vorkommen soll. Gegenüber dieser Auffassung ist jene Tatsache in Erwägung zu ziehen, dass wir im Čuwašischen eine dem ungar. *vék* sowohl nach Form, als auch nach Bedeutung genau entsprechende Übereinstimmung finden, nämlich das Wort *vāgə̑* (bei Zolotnickij: *vak*) «Wuhne (прорубь)», dessen ältere Aussprache sich aus den Entlehnungen, wie čerem. *wake* «Wuhne» (Szilasi: Cseremisz Szótár, 277.), mišär باكه, باكه = ваке, баке (Malov: Свѣдѣнія о мишарахъ im IV. Bande der Kasaner Извѣстія, S. 58, 56), wolga-tatar. *bäkə* (Ostroumov 54; بكى Budagov I:263), als **väki* erkennen lässt (daraus die tatarische Form mit anlautendem $v > b$, wie in: *baγə̑t* «Zeit» < ar. *vakt*, türk. *vakit*; *bərənka* «Trichter» < russ. воронка, *bər* «Dieb» < russ. воръ, *bäläk* «Waschbläuel» < russ. валекъ). Den Zusammenhang dieser Wörter mit ungar. *vék* und *lék* glaubte ich früher in einem ungarischen Aufsatze (Ethnographia VI: 385) mit der Hypothese erklären zu dürfen, dass wir hier mit einem Falle wolga-bulgarischer Entlehnung aus der Sprache der ehemaligen Wolga-Magyaren der «Magna Hungaria» zu tun haben, wozu ich noch als einen zweiten Beleg wolga-tatar. u. baškir. *bälәš* «gefüllte Pastete (пирогъ)» anführte, das an ungar. *béles* «gefüllter Kuchen» (von *bél* «das Innere» mit Suff. possessivum *-s*) erinnert. Jedoch čuwaš. *vāgə̑* ist kein Lehnwort, sondern wie dies aus einer treffenden Bemerkung Ašmarin's (Извѣстія XXI: 99.) erhellt, echt türkisch, identisch mit čagat. *ögü* «eine offene Stelle in zugefrorenen Flüssen» (Vámbéry, Radloff Wb. I: 1196, «*su almak içün suju deldikleri jer*» Šejk Sulejman's Wb., 37.), osman. *ögü* «ouverture faite à la glace pour y abreuver les animaux» (Samy Bey Dictionn. 187). Wir treffen bekanntlich oft anlautendes *v* im Čuwašischen, wo sich im übrigen Türkischen ein anlautender labialer Vokal befindet, wie z. B. in čuw. *vət*, *vut* «Feuer» = türk. *ot*, jakut. *uot*, čuw. *vən*, *vun* «zehn» = türk. *on*, čuw. *vĕl* «er» = türk. *ol*, čuw. *vəgər* «Ochs» = türk. *öküz*, čuw. *viśśə* «drei» = türk. *üč*, čuw. *viľ-* «sterben» = türk. *öl-*, čuw. *viť-* «durchdringen» = türk. *öt-*, čuw. *vĕś* «Ende» = türk. *üč*, *uč*, čuw. *vər-* «bellen» = türk. *ür-* und ganz so wie im čuw. *vāgə̑* (mit nachfolgendem *a* gegenüber anlautendem türk. *ö*, *ü*) in čuw. *vat* «Galle» = türk. *öt*, čuw. *vaľäś-* «zerteilen» = türk. *üläš-*, čuw. *vāḍə̑* «alt, bejahrt»: vgl. türk. *öt-* «verleben, zubringen (seine Jahre); vergehen (von der Zeit», Radloff Wb. I: 1262; čuw. *vāḍə̑* = türk. **ötük*, **ötü*), čuw. *var* «Mitte, Mark, Herz, das Innere» = türk. *öz*; čuw. *var* «Tal, Schlucht»: vgl. kirg. *özök*. Betreffs der Endung des čuw. Wortes

vgl. čuw. *šárĕ* «Armee, Heer» = türk. *čerü, čeri, čereg,* čuw. *šáḅĕ* «feuchtes Reisholz zu einem Zaune» (daraus LW. čerem. *śaba, sawe, säbä* «Reisholz», wotjak. *čabi* «Zaun, Hecke») = ungar. *gyepü, gyep* «lebender Zaun, Hecke» (čuw. anlautendes *ś* aus *j*), čuw. *áḍĕ* «Stiefel» = alt. *ödük.* Dem čuw. *vágĕ, vak* = türk. *ögü* entspricht ungar. *vék* mit seinem Vokale derart, wie ungar. *kék* «blau» = čuw. *kĕwák,* türk. *kök,* jakut. *küöɣ,* ungar. *csék* «penis» = türk. *čök, čük,* ungar. *kényeső* «Quecksilber» = koman. *könä-su, dél* «Mittag» = mong. *döli;* zum Schwunde des kurzen Endvokals vgl. ung. *kút* «Brunnen» = türk. *kuduk, kuju,* ungar. *ács* «Zimmermann» = türk. *aɣačči,* ungar. *bér* «Lohn, Sold» = čuw. *parú,* türk. *birgü* «Gabe», ungar. *gyöngy* «Perle» = türk. *jinǯi* etc.

Nun ist die Frage, wie verhält sich die Wortform *vék* zu *lék*? Ein Konsonantenwechsel *v* > *l*, wie dies z. B. in čuw. (virjal) *ləḅər* = (anatri) *vúbĕr* «Alpdruck» = tatar. *ubĕr* «Hexe» vorkommt, lässt sich in türkisch-ungarischen Lehnwörtern nicht annehmen. Auch die Richtigkeit der Annahme eines anlautenden Wechsels *l* > *v* in ungarischen Wörtern scheint äusserst zweifelhaft zu sein. Denn was die Wortformen *láp, lápa* und *vápa* anbelangt, so muss hier in Betracht gezogen werden, dass *vápa* höchst wahrscheinlich ein slavisches Lehnwort ist (vgl. kirsl., sloven. *vapa* «Pfütze», serb. *vapa* «Fluss in Serbien», poln. *wapowiec* «ein Weg voll Abgründe», mit altind. *vāpī* «ein länglicher Teich» zusammengestellt bei Miklosich EtWb. 375, Uhlenbeck EtWb. 282), dessen Kombination mit dem echt finnisch-magyarischen Worte *láp* (= finn. *lampe-*, estn. *lomp,* gen. *lombi* «Pfütze, Lache, Niederung im Felde», lapp. *lāṃpe* «Moor, Sumpf», *labbek* id.; s. Budenz MUgSz. 683) sehr leicht die Nebenform *lápa* hervorbringen konnte. Auch *lép-* und *vép-* «schreiten» sind zwei grundverschiedene Wörter; jenem entspricht im Wogulischen die Wurzel (KW.) **lōp-* in *lōpėsti* «geht auf den Sohlen od. Tatzen (wie der Bär»; Suff. wie in *jōrėsti* «fleht»), diesem (NW.) *vāp-* «schreitend losstürzen (wie der Bär auf seine Beute»; vgl. mhd. *schrîten* = «sich schwingen auf's Pferd», nhd. *schreiten* und betreffs der Vokale NW. *sāt* «sieben» = ungar. *hét,* NW. *pāl* «Hälfte» = ungar. *fél,* NW. *jāŋk* «Eis» = ungar. *jég,* NW. *tāl* «Winter» = ungar. *tél* etc.). Demnach müssen auch *lék* (dial. *lyék*) und *vék* als etymologisch verschiedene Wörter betrachtet werden, wobei auch auf eine Kombination mit dem Worte *lyuk, luk, lik* «Loch, Öffnung», gedacht werden kann (d. h. *lék* = *vék*+*lik*).*)

*) Johann Melich (Deutsche Ortsnamen und Lehnwörter des ungarischen Sprachschatzes, S. 169.) meint, dass ungar. *lék* eine Entlehnung des nhd. *Leck* wäre, da heute auch von einem Schiffe gesagt werden kann,

Nach dieser Erklärung des ungar. *vék* ist besonders bedeutsam das Vorkommen eines čuwašischen *v* prostheticum in einem türkisch-ungarischen Lehnworte. Einen anderen Fall mit dieser Lauterscheinung haben wir in dem ungar. Worte ***válu***, *vályu* (dial. *válló*, *váló*, *vállu*, *vájó*, *váju*) «Rinne, Trog; Kanal», dessen etymologische Verwandtschaft sich in folgenden Wörtern nachweisen lässt: čuw. *vala-ška*, (čeboksar.) *vĕlaška*, (kosmodemj.) *volaška* «Trog» (корыто; Ašmarin: Матеріалы etc. 112; Učebnik, 35.), (kosmodemj.) *vola-k*, (čeboksar.) *vulak* «kleine Rinne, Trögchen» (желобокъ, корытце; Ašmarin 112.), (bujin.) *valak*, (virjal) *vĕlak* «Wuhne» (прорубь, ibid. 112; wo man nämlich das Vieh tränkt); aus dem Čuwašischen LW. čerem. *wal*, *wol*, *wolak* «Trog, Rinne», *wolo* «Krippe» (Szilasi: Cseremisz Szótár, 284.) | čagat. *oγluk*, *okluk* «Rinne, kleiner Canal» (Vámbéry: Sprachstud. 223; Radloff Wb. I: 1024.), osm., krim. *oluk* «Röhre, Dachrinne» | wolga-tatar. *ulak* «Wasserröhre; Trog» (Radloff Wb. I: 1679; Budagov I: 152). Der ungarischen Lautform kann etwa **wâlaw* als Vorbild gedient haben (vgl. čuw. *vala-ška*, *vala-k* neben čerem. *wal*, *wolo*) mit dem nur sporadisch belegbaren und wahrscheinlich von Analogie beeinflussten Lautwechsel *á* gegenüber türk. *o*, sowie in ungar. *áp-ol*, neben *ap-ol* «küssen» = čagat. *op-* (türk. *öp-*) id., ungar. *áj*, *aj* «Tal, Schlucht» = čagat., kirg., kojb. *oj* «Loch, Grube, Niederung, Tal, Vertiefung» (Radloff Wb. I: 969), ungar. *áj-* (dial.) «graben» = türk. *oj-* «herausgraben, ausmeisseln, aushöhlen» (ibid. 970). Vgl. noch ung. *ara-t-* «mähen, ernten» (wotj. *aral-* id.) u. türk. *ora-*, *or-* id. (ung. *ara-t-* mit dem čuw. Præsenssuffix *-at*), ung. *apró* «klein, gering» u. türk. *oprak* «klein, winzig», ung. *bakó* «Henker» u. čagat. *bokaul* «Polizeibeamter», ung. *kancsó* «Krug» u. čagat. *končak*, *kolčak* «Trinkgefäss».

Ungar. ***láp*** bedeutet ausser «Sumpf» dialektisch auch «Floss, Flösse», sowie den «Flutschutt von Schilf, Stroh und Heu, welcher während einer Überschwemmung vom Wasser fortgetragen und später am Ufer hinterlassen wird« («nád, szalma, szénatöredék, melyet az árvíz hordani szokott». «Sok lápot hányt ki a víz» Szabó D.: Kisded Szótár). Hier haben wir es mit homonymen Wörtern zu tun, deren etymologischer Ursprung verschieden ist. Mit der Bedeutung «Sumpf» entstand *láp* aus *láb*, welche Form dialektisch belegt ist (s. Czuczor-Fogarasi «Nagy Szótár» III: 1247) und den oben angeführten finnisch-

dass es ein *lék* (Leck, Spalte) bekam. Jedoch diese Anwendung des Wortes ist aus einer älteren Quelle nicht belegt und auch die allgemein bekannte spezielle Bedeutung des ungar. Wortes («Wuhne») stimmt nicht gut zu «Leck», womit man eine «Wuhne» nicht zu bezeichnen pflegt.

lappischen Wörtern genau entspricht (ungar. $b < mb$). Mit dem anderen *láp* können folgende Wörter verglichen werden: Wogul. LW., PW. *lūp*, NW. *lūpi*, TW. *lōpĭ* «ein umgefallener Baum; ein vom Wasser fortgeschwemmter Baumstamm» (daraus: NW. *lūpiś*, LW. *lūpśi* «ein Ort, wo sich von der Überschwemmung viele fortgerissene Baumstämme und sonstiger Flutschutt zusammengehäuft haben; колодникъ, наносъ, ломъ, чаща на рѣкѣ) = syrjän. *löp* «Windbruch, Lagerholz, Gerümpel» (Wied.), «Anhäufung von fortgeschwemmten Baumstücken im Flusse» (напоръ лѣсной чащи въ рѣкѣ, валежникъ; Lytkin), ostpermisch *lĭp* «Windbruch, der einen Fluss absperrt» (Genetz). Hier entspricht dem ungar. *p* auch im Wogulischen und Syrjänischen *p* (hingegen z. B. ungar. *hab* «Welle» = wog. *χump*, ungar. *eb* «Hund» = wog. *ämp, ämp;* ungar. *lebe-g-* «schweben» = syrjän. *leb-*, *leb-al-*, wotj. *lob-al-*). Das Verhältnis der Vokale in ungar. *láp* und wogul. *lūp* ist eben derartig, wie in ungar. *álom* «Traum» = wog. *ūlėm*, ungar. *hál-* «übernachten» = wog. *χūl-*, ungar. *háló* «Netz» = wog. *χūlėp*, ungar. *három* «drei» = wog. *χūrėm*, ungar. *szád* «Öffnung» = wog. *sūnt*, ungar. *tál* «Schüssel» = PW. *tūl* etc. (s. Nyelvtudományi Közlemények XXV : 178.).

Ungar. ***csök*** «Taufschmaus», ein mundartlicher Ausdruck in Niederungarn, scheint zu den Überresten der vorchristlichen religiösen Terminologie zu gehören. Als dessen etymologische Entsprechungen können nämlich in Betracht kommen: čuw. *čük* «Opfer, Opferschmaus» (daraus: *čükľä-* «opfern, Opferschmaus halten»; LW. čerem. *čok* «heidnisches Opfer», *čokl-* «opfern») = wolga-tatar. *čük* «ein Volksfeiertag am Vorabend der Fasten vor Pfingsten». Vgl. altaj., teleut *čok* «Libation; die Bewirtung der Geister mit den ersten drei Löffeln der Speise, die man geniessen will» (Radloff Wb. III : 2190, 2004). Opfer und Schmaus bei der Geburt eines Kindes war gewiss auch bei den heidnischen Ungarn in Gebrauch. Auch ungar. *tor* «Leichenschmaus» ist türkischen Ursprungs (= čagat. *tor* «Gastmahl, Bewirtung»).

Ungar. ***csök-*** «fallen, sinken, abnehmen, sich vermindern; klein bleiben» (daraus: *csök-ken-* «abnehmen») erklärte Budenz (MUgSz. 376) mit estn. *sügav* «tief, tiefe», lapp. *čokka-* «sitzen». Jedoch das Wort ist türkisch, identisch mit osm., krim., tel. *čök-* «sinken, niedersinken, zusammenstürzen, sich setzen (von einem Gebäude), sich zu Boden senken». Die Bildung *csökön-* «fallen, abnehmen» kann auch als türkisches Reflexivum *(čökün-)* erklärt werden. Meine frühere Auffassung in ÁKE. (S. 199) ist demnach irrtümlich. Bernhard Munkácsi.

Beiträge zum Studium der türkischen Sprache und Literatur.

Herausgegeben von **I. Kúnos** und **Fr. Giese.**

Verlag von **Rudolf Haupt,** Halle a. S., Alte Promenade 11.

I. **Dr. Friedrich Giese:** Materialien zur Kenntnis des anatolischen Türkisch. Teil I. Erzählungen und Lieder aus dem Vilajet Qonjah. Herausgegeben in Transskription, mit Anmerkungen und einer Übersetzung der Lieder.

II. **Dr. Ignaz Kúnos:** Materialien zur Kenntnis des rumelischen Türkisch. Türkische Volksliteratur aus Ada Kaleh. Herausgegeben in Transskription, mit Anmerkungen und einer Übersetzung. Teil I. ca. 30 bis 35 Bogen. Befindet sich unter der Presse in Budapest.

Dieses wichtige Werk, welches zum ersten Male in umfassender Weise den Dialekt des rumelischen Türkisch behandelt, der bis jetzt fast unbekannt und völlig unausgebeutet geblieben ist, wird im ersten Bande 40 Märchen in transkribiertem Text nebst Übersetzung aus Ada Kaleh («Festungsinsel») enthalten.

Das Material, die Frucht jahrelangen Sammeleifers und auf Ada Kaleh selbst niedergeschrieben, bietet sowohl sprachlich wie auch inhaltlich und ethnographisch wertvolle Aufschlüsse über jene interessante Sprach- und Naturinsel in der Donau an den Berührungspunkten von Serbien, Ungarn und Rumänien.

Ein später erscheinender zweiter Band wird umfassende Sprachproben des übrigen rumelischen Türkisch bringen, und Märchen, Lieder etc. aus der Umgebung, u. a. von Rustschuk und Adrianopel, in der gleichen Weise wie im ersten Bande zugänglich machen, wodurch dann dieses bisher fast unerforschte Sprachgebiet erschlossen sein wird.

Türkische Bibliothek.

Herausgegeben von **Dr. Georg Jacob.**

I. Band. Vorträge türkischer Meddâhs (Mimischer Erzählungskünstler). Ins Deutsche übertragen und mit Textprobe und Einleitung herausgegeben von Georg Jacob. 1904. Mk. 3.60. — II. Band. Mehmed Tevfiq. Ein Jahr in Konstantinopel. Erster Monat: Tandyr baschy (der Wärmekasten). Ins Deutsche übertragen und erläutert von Theodor Menzel. 1905. Mk. 1.80. — III. Band. Mehmed Tevfiq. Ein Jahr in Konstantinopel. Vierter Monat: Die Ramazan-Nächte. Ins Deutsche übertragen und erläutert von Theodor Menzel. 1905. Mk. 1.80. — IV. Band. Mehmed Tevfiq. Ein Jahr in Konstantinopel. Zweiter Monat: Helva sohbeti (Die Helva-Abendgesellschaft). Ins Deutsche übertragen und erläutert von Dr. Theodor Menzel. 1906. Mk. 2.20. — V. Band. Xoros kardasch (Bruder Hahn). Ein orientalisches Märchen- und Novellenbuch, aus dem Türkischen. Ins Deutsche übertragen von Georg Jacob. 1906. Mk. 3.60. — VI. Band. Mehmed Tevfiq. Ein Jahr in Konstantinopel. Dritter Monat: Kjatχane (Die süssen Wasser von Europa). Ins Deutsche übertragen und durch Fussnoten erläutert von Dr. Theodor Menzel. 1906. Mk. 3.60.

Ungarische und lateinische Werke

aus dem Gebiete der ural-altaischen Sprach- und Völkerkunde

Kuun Géza gróf: Codex Cumanicus bibliothecæ ad templum divi Marci Venetiarum. Budapestini, 1880. — Relationum Hungarorum cum oriente gentibusque orientalis originis historia antiquissima. Vol. I—II. Claudiopoli, 1892—5.

— Gardezi kézirati munkájának a törökökről, tibetiekről és sinaiakról írt fejezetei (Gardesi's handschriftliches Werk über die Türken, Tibetaner und Chinesen). Budapest, 1903.

Kúnos Ignácz: Három Karagöz-játék. (Drei Karagöz-Spiele.) Budapest, 1886.

— Orta ojunu. Török népszinjáték. (Türk. Volksspiel.) Budapest, 1888.

— Oszmán-török Népköltési-Gyüjtemény. (Sammlung osman-türkischer Volksdichtungen.) I. Népmesék. (Volksmärchen.) Budapest, 1887; II. Népmesék és népdalok. (Volksmärchen u. Volkslieder.) Budapest, 1889.

— Kisázsia török dialektusairól. (Von den türk. Dialekten Klein-Asiens.) Budapest, 1896. — Naszreddin hodsa tréfái. Budapest, 1899.

— Janua Cinguæ Ottomanicæ. Oszmán-török nyelvkönyv. Nyelvtan, szótár, olvasmányok. (Grammatik des Osman-Türkischen nebst Lesesbücher und Wörterverzeichniss.) Budapest, 1905.

Munkácsi Bernát: Votják nyelvtanulmányok. Idegen elemek a votják nyelvben. (Fremdwörter im Wotjakischen.) Budapest, 1884.

— Votják népköltészeti hagyományok. (Volkspoesie der Wotjaken.) Budapest, 1887.

— Lexicon linguæ Votiacorum. Wotjakisches Wörterbuch. Budapest, 1896.

— Vogul népköltési gyüjtemény. (Sammlung wogulischer Volksdichtungen.) I. Regék és énekek a világ teremtéséről. (Sagen u. Gesänge von der Schöpfung der Welt.) Kiegészitő füzet. Regék és énekek a Világ teremtéséről. Bevezetés: A vogul-osztják népköltés irodalma s főbb sajátságai. A vogul nép ősi hitvilága. Tárgyi és nyelvi magyarázatok. (I. Band. Ergänzendes Heft. Sagen und Gesänge von der Schöpfung der Welt. Einleitung: Die Litteratur der wogulisch-ostjakischen Volkspoesie und ihre Haupteigentümlichkeiten. Die Urreligion der Wogulen. Sachliche und sprachliche Bemerkungen.) Budapest, 1902. 8° I—CDIV. 175—291. 8. Preis: 6 Kron. — II. Istenek hősi énekei, regéi és idéző igéi. (Heldengesänge der Götter u. Gebete.) — III. Medveénekek (Bärengesänge.) — IV. Életképek. (Lebensbilder: Schicksalsgesänge, Volksspiele, Tiergesänge, Märchen. Rätsel, Ethnographische Beschreibungen, Geographische Nomenclatur.) Budapest, 1890—1896.

— A vogul nyelvjárások. (Die wogulischen Dialekte.) Budapest, 1894.

— Déli osztják szójegyzék. (Süd-ostjakisches Wörterverzeichniss.) Budapest, 1896.

— Árja és kaukázusi elemek a finn- magyar nyelvekben. I. kötet. Magyar szójegyzék s bevezetésül a kérdés története (Arische und kaukasische Elemente in den finnisch-magyarischen Sprachen. I. Band. Ungarisches Wörterverzeichnis und als Einleitung die Geschichte des Problems). Budapest, 1901. 8°. VII, 672. Preis: 12 Kr. —

Nemes Mihály és **Nagy Géza:** A magyar viseletek története (Geschichte der ungarischen Tracht). Nagy 4°. 39 szines 71 fekete táblával és 240 l. magyarázattal.

Pauler Gyula és **Szilágyi Sándor:** A magyar honfoglalás kútfői (Historische Quellen der Landnahme Ungarns). Budapest, 1900. 4°. VI, 878.

Pauler Gyula: A magyar nemzet története Szent-Istvánig (Die Geschichte des ungarischen Volkes bis St. Stephan). Budapest, 1900. 8°. XI, 276.

Simonyi Zsigmond és **Balassa József:** Tüzetes magyar nyelvtan. (Ausführliche ungarische Grammatik.) Budapest, 1895.

— és **Szarvas Gábor:** Lexicon linguæ hungaricæ ævi antiquioris. I—III. Budapest, 1890—3.

Szilasi Móricz: Vogul szójegyzék. (Wogulisches Wörterverzeichniss.) Budapest, 1896. — Cseremisz szótár. (Ceremissisches Wörterbuch.) Budapest, 1900.

Szily Kálmán: A magyar nyelvujítás szótára a kedveltebb képzők és képzésmódok jegyzékével (Wörterbuch der Neologismen im ungarischen Sprachschatze). Budapest, 1902. 8° XV, 403.

Szinnyei József: Finn-magyar szótár. (Finnisch-ungarisches Wörterbuch.)

— Magyar Tájszótár. (Wörterbuch der ungarischen Provinzialismen.) Budapest, 1893—1900. — Magyar Nyelvhasonlítás (Ungarische Sprachvergleichung.) III. Ausg. Budapest, 1905.

Zolnai Gyula: Magyar Oklevél-szótár. Régi oklevelekben s egyéb iratokban előforduló magyar szók gyüjteménye (Sammlung ungarischer Wörter aus ältern Urkunden und anderen Schriften). I—IX. Heft. 4°, 719.

Inhalt der Jahrgänge I—VII. der «Keleti Szemle (Revue Orientale)».

I. Jahrgang (1900). Inhalt: *Bacher, W.:* Osttürkisches aus einem Hebräisch-Persischen Wörterbuche. — *Basset, R.:* Contribution a l'historie du sottisier de Nasreddin hodja. — *Bonelli, L.:* Locuzioni proverbiali del turco volgare. — *Foy, K.:* Das Aidinisch-Türkische. — *Hirt, Fr.:* Attila családfája (Stammbaum des Hunnenkönigs Attila). — *Huart, Cl.:* Notes d'épigraphie turque. — *Jakob, G.:* Zur Geschichte des Schattenspieles. — *Jakob G.:* Quellen und Parallelen zu einigen Stoffen der türkischen Volkslitteratur. — *Katanoff, N. Th.:* Über die Bestattungsgebräuche bei den Türkstämmen Central- und Ostasiens. — *Krausz, S.:* Zur Geschichte der Chasaren. — *Munkácsi, B.:* Kaukasischer Einfluss in den finnisch-magyarischen Sprachen. — *Munkácsi, B.:* Árja hatás a finn-magyar nyelvek számneveiben (Arische Elemente in den Zahlwörtern der finnisch-magyarischen Sprachen). — *Nagy G.:* Magyar ethnologiai kérdések (Probleme der ungarischen Ethnologie). — *Patkanoff, S.:* Über das Volk der Sabiren. — *Vámbéry, H.:* Der Wortschatz des Alt-Osmanischen. — *Winkler, H.:* Die ural-altaischen Sprachen. — Törekvéseink. Notre programme. — **Litteratur:** *Horn, P.:* Zu Hodža Nasreddin's Schwänken. — *Katanoff, N. Th.* Kleinere ethnographische Mittheilungen. — *Katona, L.:* Achtzig Märchen der Ljutziner Esten. — *K—s:* Beiträge zur Karagöz-Literatur. — *Máder B.:* Bonelli: Elementi di grammatica turca osmanli. — *M. B.:* Zichy Jenő gr. új könyve. — Смирновъ И.: Урало-алтайскій міръ. — **Orientalisches Schulwesen.** *Hartmann, M.:* Das Seminar für Orientalische Sprachen an der kön. Fridrich Wilhelms-Universität zu Berlin. — *B. Ph.:* Die Orientalische Handelsakademie in Budapest. — **Kleinere Mitteilungen:** *Hartmann M.:* Zur türkischen Dialektkunde. — *Jacob, G.:* Anfrage. — *Katona, L.:* Die Legende von Barlaam und Josaphat. — *Kúnos, I.:* Török szómagyarázatok (Türkische Etymologien). — *Munkácsi B.:* Arische Sprachdenkmäler in türkischen Lehnwörtern. — *Munkácsi, B.:* Todesdæmon *Aina* der Altaier = Todesdæmon *Xiń* der Wogulen. — *Munkácsi B.:* «Baum» als Benennung des Sarges. — *Munkácsi, B.:* Der Kaukasus und Ural als «Gürtel der Erde». — **Beilage:** *Kúnos, I.:* Šejχ Sulejman Efendi's Čagataj-Osmanisches Wörterbuch (1—3. Bogen).

II. Jahrgang (1901). Inhalt: *Almásy Gy.:* Kara-kirgiz nyelvészeti jegyzetek (Linguistische Bemerkungen zum Kara-Kirgisischen). — *Asbóth, O.:* Ungarisch *csésze* «Schale zum Trinken». — *Basset, R.:* L'origine orientale de Shylock. — *Halévy, J.:* L'étroite parenté des noms de nombre turco-ougriens. — *Hirt, F.:* Hunnenforschungen. — *Hüsing, G.:* Die Urbevölkerung Irans. — *Katona, L.:* Zum Märchen von der Tiersprache. — *Katona, L.:* Die Literatur der magyarischen Volksmärchen. — *Kúnos, I.:* Spuren der Türkenherrschaft im ungarischen Wortschatze. — *Kuun Géza dr. Gr.:* Gurdézi a törökökről (Gurdézi über die Türken). — *Laufer, B.:* Zum Märchen von der Tiersprache. — *Laufer, B.:* Zur Entstehung des Genitivs der altaischen Sprachen. — *Littmann, E.:* Ein türkisches Märchen aus Nordsyrien. — *Munkácsi, B.:* Kaukasischer Einfluss in den finnisch-magyarischen Sprachen. — *Munkácsi, B.:* Hunnische Sprachdenkmäler in Ungarischen. — *Paasonen, H.:* Beiträge zur Kenntniss der Religion und des Cultus der Tscheremissen. — *Thomsen, W.:* Sur le système des consonnes dans la langue ouigoure. — *Vámbéry, H.:* Der orientalische Ursprung von Shylock. — **Litteratur:** *Bánóczi, J.:* Adalékok a magyar nyelv és irodalom történetéhez. Irta: Szily Kálmán (Wörterbuch der ungarischen Neologismen v. Koloman Szily). — *Gombocz, Z.:* Julius Krohn: Kantelettaren tutkimuksia. — *Mseriantz, L.:* V. Gorodlevskij: Übersicht der türkischen Märchen nach Kúnos's Sammlung. — *Munkácsi B.:* Извѣстія Общества Археологіи, Исторіи и Этнографіи при имп. Казанскомъ университетѣ. — *Munkácsi, B.:* Finnisch-ugrische Forschungen. — *Vikár, B.:* O. Kallas: Die Wiederholungslieder der estnischen Volkspoesie. — **Orientalisches Schulwesen:** *Bonelli, L.:* R. Instituto Orientale di Napoli. — *Huart, Cl.:* L'École Spéciale des Langues Orientales Vivantes de Paris. — *Kühnert, F.:* Die k. u. k. Consular-Akademie. — *Nerinex, A.:* L'École des Sciences Commerciales et Consulaires à l'Université de Louvain. — **Kleinere Mitteilungen:** *Gleye, A.:* Ugro-finnischer Einfluss im Armenischen. — *Hirth, F.:* Das Schattenspiel der Chinesen. — *Hirth, F.:* Zu den hunnisch-chinesischen Beziehungen. — *Jacob, G.:* Drei arabische Schattenspiele aus dem XIII. Jahrhundert. — *Kúnos, I.:* A mahaban feliratok megfejtése (Die Entzifferung der Mahaban-Inschriften). — *Kúnos, I.:* Török népetymologia (Türkische Volksetymologie). — *Munkácsi, B.:* Zu den Sagen über den Kaukasus und Ural. — *Munkácsi B.:* Zur Benennug des «Quecksilbers». — *Munkácsi, B.:* «Hajual hasad» (Der ungar. Ausdruck: «Die Morgenröte spaltet sich»). — **Beilage:** *Kúnos, I.:* Šejχ Sulejman Efendi's Čatagaj-Osmanisches Wörterbuch.

III. Jahrgang (1902). Inhalt: *Almásy, G.:* Centralasien die Urheimath der Turkvölker. — *Bacher W.:* Türkische Lehnwörter und unbekannte Vokabeln im persischen Dialekte der Juden Buchara's. — *Balkanoglu:* Dialecte turc de Kilis. — *Bang, W.:* Über die Mandschu-Version der viersprachigen Inschrift in der Moschee zu Peking. — *Bonelli, L.:* Voci del dialetto turco di Trebisonda. — *Gennep, A.:* Origine et fortune du nom de peuple «Ostiak». — *Hartmann, M.:* Zur metrischen Form des Kudatku Bilik. — *Katanoff, N.:* Türkische Sagen über Besitznahme von Ländern nach Art der Dido. — *Kuun G. dr. Gr.:* Gurdézi a törökökről (Gurdézi über die Türken). — *Kühnert, F.:* Bestehen Beziehungen zwischen chinesischer und ungarischer Musik? — *Munkácsi, B.:* Komanischer Ursprung der Moldauer Tschango. — *Munkácsi, B.:* Ältere Berichte über das Heidenthum der Wogulen und Ostjaken. — *Paasonen, H.:* Zur tatarischen Dialektenkunde. — *Shiratori, K.:* Über den Wu-sun Stamm in Centralasien. — **Litteratur:** *Bang, W.:* Dr. J. Marquart: Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. — *Bang, W.:* Mittheilungen des Seminars für oriental. Sprachen an der kön. Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrg. IV. Erste Abth.: Ostasiatische Studien. — *P. R.:* Die histor. Quellen der ungarischen Landeinnahme. — *Szilasi, M.:* N. Th. Katanoff: Отчетъ о поѣздкѣ въ Уфимскую губернію. — *Vámbéry, A.:* Vom Reisewerke Ewlia Tschelebi's. — **Orientalisches Schulwesen:** *Grünert, M.:* Die praktischen orientalischen Sprachkurse in Prag. — **Kleinere Mitteilungen:** *Bálint, G.:* A hunnkérdés (Die Hunnenfrage). — *Huart, Cl.:* Quelques observations sur le judéo-persan de Bokhara. — *Kúnos, I.:* Türkisch *andiz.* — *Paasonen, H.:* Ungarisch-türkische Etymologien. — **Beilage:** *Kúnos, I.:* Šejχ Sulejman Efendi's Catagaj-Osmanisches Wörterbuch (8—13. Bogen). — *Bang, W.:* Facsimile der Mandschu-Version der viersprachigen Inschrift in der Moschee zu Peking.

IV. Jahrgang (1903). Inhalt: *Bouvat, L.:* Les emprunts arabes et persans en turc osmanli — *Danon, A.:* Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol. — *Hüsing, G.:* Sakisches. — *Kuun G. dr. Gr.:* Gurdézi a törökökről (Gurdézi über die Türken). — *Munkácsi, B.:* Altere Berichte über das Heidenthum der Wogulen und Ostjaken. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens. — *Pröhle, V.:* Baskir nyelvtanulmányok (Baschkirische Sprachstudien). — *Shiratori, K.:* Über die altkoreanischen Königstitel. — *Sišmanov, I.:* L'étymologie du nom «Bulgare». — *Thúry, J.:* A kazar *iša* méltóságnévről (Von dem chasarischen Rangtitel *iša*). — **Litteratur:** *Bang, W.:* Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen von G. I. Ramstedt. — *Grönbech, V.:* Forstudier til tyrkisk lydhistorie (Selbstanzeige). — *Munkácsi, B.:* Über die Sprache der Hiung-nu Stämme von dr. K. Shiratori. — * * * Die estnische Litteratur von 1855–1900. **Orientalisches Schulwesen:** *Harder, E.:* Die Spezialklassen des Lazarew'schen Instituts in Moskau. — **Kleinere Mitteilungen:** *Balkanoglu:* Dialect de Behesni. — *Kúnos, I.:* Ikerszókkal összetett igék az oszmanliban (Mit geminirten Zusammensetzungen verbundene Zeitwörter im Osmanischen). — *Munkácsi, B.:* Ung. *szirony.* — *Munkácsi, B.:* Ung. *dió* «Nuss». — *Munkácsi, B.:* Verschiedenheit in den arischen Lehnwörtern der finnisch-magyarischen Sprachen.

V. Jahrgang. (1904). Inhalt: *Balhassanoglu:* Dialecte turc d'Erzerum — *Danon, A.:* Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol (II). — *Hartmann, M.:* Ein türkischer Text aus Kašgar (I—III). — *Houtsma, M. Th.:* La dynastie des Benu Menguček. — *Jacob, G.:* Traditionen über Bekri Mustafa Aga. — *Kunos, I.:* A dunai tatárok nyelvéről. (Über die Sprache der Donautataren). — *Kuun, G. Gr.:* Gardézi a törökökről. (Gardézi über die Türken. Sachregister). — *Munkácsi, B.:* Ältere Berichte über das Heidenthum der Wogulen und Ostjaken (IV—V). — *Munkácsi B.:* Alanische Sprachdenkmäler im ungarischen Wortschatze. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens (III—IV). — *Pröhle, V.:* Baskir nyelvtanulmányok (II). Szójegyzék (Baschkirische Sprachstudien. II. Glossar.) — *Sišmanov, I.:* L'étymologie du nom «Bulgare» (IV). — *Thury J.:* Az «Abuška Lugati» czímű csagataj szótár (Das čagataische Wörterbuch «Abuška Lugati»). — **Littérature:** *Munkácsi, B.:* H. Ѳ. Катановъ: Опытъ изслѣдованія урянхайскаго языка. — Dr. Fritz Hommel: Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients. — *Rubinyi, M.:* Joseph Balassa: Ungarische Lautlehre I. Ungarische Phonetik. **Revue des écoles orientales:** A bejruti keleti tanfolyam (Die orientalische Fakultät in Beirut). — **Kleinere Mitteilungen:** *Kuun, G.:* dr Gr. A «Körtikin» toghuzghuz személynév (Der Name «Körtikin» bei den Toghuzghuzen). — *Marmorstein, A.:* Az ékiratok «Kumani» népéről (Vom Volke «Kumani» der Keilinschriften). — *Munkácsi, B.:* Anmerkung zu der Etymologie des ungar. Wortes *kígyó* «Schlange». — † Iwan Nikolajewitsch Smirnov (1856—1904.) — Über die «uralten armenischen Lehnwörter» im Türkischen. — Ungar. *teker-* «drehen, winden». — Ungar. *szapu* «Getreidemass». — *Paasonen, H.:* Ungar. *kígyó* «Schlange».

VI. Jahrgang (1905). 1. Heft. Inhalt: *Kúnos, I.:* Szóképzés az oszmán-török nyelvben. (Wortbildung im Osmanischen) — *Pröhle, W.:* Baschkirische Volkslieder. — *Hartmann, M.:* Ein türkischer Text aus Kašgar. (IV.) — *Munkácsi, B.:* Seelenglaube und Totenkult der Wogulen. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens. (V.) — **Litteratur:** *Fuchs, D. R.:* Graf Eugen Zichy: Dritte asiatische Forschungsreise des Grafen Eugen Zichy. — **Kleinere Mitteilungen:** *Munkácsi, B.:* † Graf Dr. Géza Kuun. — † Nikolaj Anderson. — *Dr. Rubinyi, M.:* † Móriz Szilasi. — *Munkácsi, B.:* «Hahn» als «Sänger» und «Schreier». — Ungar. *hálas* verheiratet. — Čuwaš. *kil'* «Haus». — 2—3. Heft. Inhalt: *Munkácsi, B.:* Die Urheimat der Ungarn. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens. (VI.) — *Kúnos, I.:* Adalékok a jarkendi törökség ismeretéhez (Beiträge zum Dialekt der Türken im Jarkend.) — *Balhassanoglu:* Une inscription turque à Kütahja. — **Litteratur:** *Jacob, Georg:* Türkische Bibliothek 1—4. Bd. (Selbstanzeige.) — *Kégl, Alexander:* Ṣa'labîjeh. (Ein türkisches Lehrgedicht aus Persien.) — *Melioranskij, Platon:* Dr. Kúnos Ignácz. Janua linguæ ottomanicæ. Oszman-török nyelvkönyv. — **Kleinere Mitteilungen:** *Munkácsi, Bernhard:* Beiträge zu den alten arischen Lehnwörtern im Türkischen. — Ungar. *gyaláz-* «schmähen». — Ungar. *gyárt-* «machen». — Ungar. *özön* «Flut, Überschwemmung».

VII. Jahrgang (1906). 1. Heft. Inhalt: *Fuchs. D. R.:* Laut- und Formenlehre der süd-ostjakischen Dialekte. (I.) — *Mészáros, J.:* Osmanisch-türkischer Volksglaube. (I.) — *Kúnos, J.:* Rumelisch-türkische Sprichwörter. — *Menzel, Th.:* Bekri Mustafa bei Mehmed Tevfik. — *Munkácsi, B.:* Götzenbilder und Götzengeister im Volksglauben der Wogulen. (I.) — **Litteratur:** *Fuehs, D. R.:* Die Lokativbestimmungen im Wotjakischen. (Anzeige des Verfassers.) — **Kleinere Mitteilungen:** *Hoffmann-Kutschke, A.:* Sakisches. — *Fabó, B.:* Rhythmus und Melodie der türkischen Volkslieder.

Preis der sechs Jahrgänge einzeln 8 M., zusammen 36 M.

AVIS. La «*Revue Orientale*» paraît trois fois par an en fascicules de huit feuilles (128 pages). Le *prix d'abonnement* à la Revue Orientale est fixé *à 8 couronnes (8 marks).* Les abonnements sont reçus par M. O. Harrassowitz (Leipzig, Querstrasse 14.)

Les auteurs et éditeurs d'ouvrages d'etnographie, de philologie etc. ayant trait à notre programme, sont priés de nous en faire parvenir un exemplaire pour notre revue littéraire et bibliographique. Aux rédacteurs et éditeurs de revues spéciales et autres publications périodiques nous sommes toujours prêts à remettre les fascicules de la Revue Orientale en échange de leurs éditions.

Les articles et communications destinés à notre Revue peuvent être rédigés en langues hongroise, allemande, française, anglaise, italienne ou russe. Les articles, ouvrages, journaux etc. en langues hongroise, allemande ou russe doivent être adressés au rédacteur M. Dr. Munkácsi Bernát (Budapest, VI., Szondy-utcza 9); les articles etc. rédigés en français, anglais ou italien sont reçus par le rédacteur M. Dr. Kúnos Ignácz (Budapest, V., Kálmán-utcza 6.).

DRUCK DES FRANKLIN-VEREIN.

41

VII. évfolyam. 1906. 3. szám.

KELETI SZEMLE.

KÖZLEMÉNYEK AZ URAL-ALTAJI NÉP- ÉS NYELVTUDOMÁNY KÖRÉBŐL

A M. TUD. AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL

A NEMZETKÖZI KÖZÉP- ÉS KELETÁZSIAI TÁRSASÁG MAGYAR BIZOTTSÁGÁNAK ÉRTESITŐJE.

REVUE ORIENTALE

POUR LES ÉTUDES OURALO-ALTAÏQUES.

SUBVENTIONNÉE PAR L'ACADÉMIE HONGROISE DES SCIENCES.

*

JOURNAL DU COMITÉ HONGROIS DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR L'EXPLORATION DE L'ASIE CENTRALE ET DE L'EXTRÊME-ORIENT.

SZERKESZTIK ÉS KIADJÁK
Rédigée par
Dr KÚNOS IGNÁCZ * Dr MUNKÁCSI BERNÁT.

BUDAPEST.
En commission chez ***Otto Harrassowitz,***
Leipsic.

TARTALOM. — SOMMAIRE.

Balhassanoglu: Un texte ouïgour du XII-ième siècle ... 257
Patkanov—D. R. Fuchs: Laut- und Formenlehre der süd-ostjakischen Dialekte (III.) ... 279
B. Munkácsi: Die Weltgottheiten der wogulischen Mythologie (I.) ... 285
Mészáros Gyula: Ozmán-török babonák (Materialen zum osmanischen Volksglauben) (I.) ... 315

Irodalom. — Littérature.

J. Germanus: E. J. W. Gibb: A History of Ottoman Poetry ... 347

Kisebb közlések. — Mélanges.

B. Munkácsi: Spuren eines altgermanischen Einflusses auf die ostfinnischen Sprachen und auf das Čuwašische; Ungar. *szeplő* «Sommersprosse»; Ungar. *szék* «Stuhl»; Ungar. *kötél-verő* «Seiler»; Türkisch. *kïlïč* «Schwert» ... 369—372

Kurze Darstellung unserer Lautzeichen für die ural-altaischen Sprachen.

I. Vocale. *a, o, u, e, ö, ü, i* = die entsprechenden kurzen Vocale im Deutschen. — *ą* = labialisiertes *a* (ungar. *a*). — *ä* = ganz offenes *e* (im Tat. *ädäm* «Mensch»). *ä : a = ö : o.* — *ą* = Übergangslaut zwischen *a* und *ä*. *ɵ* = schlaff labialisiertes *ä*, oder *ö* mit mehr offenem Lippenschluss (im Wotj. *ɵs* «Thür»); *ɵ : ä = ą : a.* — *ɵ* (früher: *ǫ*) = mit engerem Lippenschluss gebildetes *o* (im Tat. *bɵjɵrɵk* «Befehl»); Übergangslaut zwischen deutsch. *o* und *u*. — *ö* (früher: *ǫ̈*) = mit engerem Lippenschluss gebildetes *ö* (im Tat. *kön* «Tag»); Übergangslaut zwischen deutsch. *ö* und *ü*. — *ǫ* = Übergangslaut zwischen *o* und *ö* (*ö* mit mehr vorwärtsgezogener Zunge) — *ų* = schwed. *u* in *hus;* ungefähr ein Übergangslaut zwischen *u* und *ü* (*ü* mit mehr vorwärts gezogener Zunge). — *i̯* = gutturales *ı*, ein Laut mit der Zungenstellung des *u* und Lippenstellung des *i* (im Osm. *kı̯z* «Mädchen»). — *e̯* = gutturales *e*; *e̯ : i̯ = e : i* (im Tat. *kez* «Mädchen»). — *ė* = sehr geschlossenes *e* (im Tat. *bėz* «wir»).

Das Zeichen ˇ unter einem Vocale bedeutet in Hinsicht der Zungen-Stellung eine mehr offene, das Zeichen ˆ eine mehr geschlossene Aussprache — *i* ist ein halbvokalisches *j*, *u* ein halbvokal sches *w*. — Das horizontale Strichlein am Vocale (z. B. *ā, ō, ū* etc.) bedeutet die Länge, das Komma (z. B. *á, ó* etc.) den Accent, das ~ Zeichen (z. B. *ã, ẽ, õ* etc.) die naso-orale Aussprache. — ˒ = Bezeichnung eines näher unbestimmbaren hinteren Vocals. — ˓ = Bezeichnung eines näher unbestimmbaren vorderen Vocals.

II. Consonanten. *k̡* = türk. *k* (vor *a, o, u, ı*); im Türkischen gewöhnlich nur als *k* bezeichnet. — *χ* = deutsches *ch* in: *ach, lachen.* — *χ̣* = deutsches *ch* in: *ich, schlecht.* — *γ* = arabisches *ġ*. — *h* = deutsches *h* in: *haben, hier.* — *j* = deutsches *j* in: *jahr, ja.* — *ŋ* gutturalis-nasalis. — *ϑ* = engl. *th.* — *ð* = neugriech. *δ*. — *s* = deutsches *ss* in: *lassen, blass.* — *z* = deutsches *s* in: *so, sehr.* — *š* = deutsches *sch.* — *ž* = russ. ж. — *c* = russ. ц = *ts.* — *ć* = russ. *ć* = *tś.* — *ś* = cacuminales *ć* (im Wotjakischen). — *ʒ* = *dz.* — *ǯ* = *dž.* — *ʃ̌* = cacum. *ǯ* (im Wotjakischen). — *w* = interlabialis spirans. — *ł* = russ. л. — *l̨* = spirantes *l* im Ostjakischen, das beinahe wie *ϑl* klingt. — *λ* (früher: *l̨*) = der entsprechende stimmhafte Laut im Ostjakischen.

Das Strichlein neben oder über den Consonanten, wie in *ḱ, ǵ, γ́, t́, d́, ś, ź, ć, č́, ʒ́, ĺ, ń, ŕ* etc. bedeutet die «Mouillierung». — Der Punkt unter stimmhaften Consonanten, wie in *g̣, d̨, b̨, ẓ, ẓ̌, v̨* etc. bedeutet, dass der Stimmton bei diesen Consonanten sehr schwach ist (stimmlose mediæ). — ʿ bezeichnet bei Consonanten die aspirirte Aussprache, z. B. *kʿ, tʿ, pʿ = kh, th, ph* etc. — ʾ zwischen Vocalen im Wogulischen bedeutet eine leichte Aspiration, welche sich in gewissen Fällen zu *χ*, oder *γ* stärkt.

III. Abkürzungen: *NW.* = Nordwogulisch, *SW.* = Südwogulisch, *LW.* = Loswa-wog., *OLW.* = Ober-Loswa-wog., *MLW.* = Mittel-Loswa-wog., *ULW.* = Unter-Loswa-wog., *KW.* = Konda-wog., *PW.* = Pelym-wog., *TW.* = Tawda-wog., *NO.* = Nordostjakisch, *IO.* = Irtysch-ostjak., *KO.* = Konda-ostj., *SO.* = Surgut-ostj.

UN TEXTE OUÏGOUR DU XII-IÈME SIÈCLE.

— Par N. A. Balhassan-oglu. —

L'ouvrage, que nous nous proposons de mettre à la disposition des savants, se trouve actuellement dans la bibliothèque Ste-Sophie, fondée dans l'intérieur même de la sus-dite mosquée par le Sultan Mahmoud 1-er, sous le No 4757.*)

Le premier feuillet porte l'indication de la consécration à un usage pieux de ce volume par le même sultan. Le *tougra* se compose des mots «Maḥmoud khan, fils de Mouçtafa khan»; il est accompagné de l'empreinte du cachet de ce sultan portant l'inscription suivante: الحمد الاه الذى هدينا لهذا و ماكنا لنهتدى لولا ان هدينا الاه «Louange à Dieu qui nous a dirigé vers ceci; or nous n'aurions pas été dirigé sans l'aide de Dieu». Puis la fondation est constatée, d'après l'usage, par l'inspecteur des fondations pieuses des deux villes saintes. Enfin le cachet de ce haut fonctionnaire porte l'hémistiche persane suivante:

زتو توفيق تمنا كند احمد يارب

Seigneur: Aḥmed attend de toi le secours.**) Au-dessus de ces indications se trouve cette phrase:

---

*) Quoique une inscription publiée par Flügel attribue la fondation de cette bibliothèque à sultan Suleïman 1-er, les livres qu'elle contient sont tous lignés par son restaurateur le Sultan Mahmoud 1-er.

**) C'est une hemistiche sur la mesure *remel*. M. C. Huart se trompe evidement en lisant tel qu'il suit: تمنا كند احمد يارب زتو توفيق (V. Journal Asiatique, VII-re—VI-re 1889. 241.

مجموعه رساله باللغة المغولية المنظومة و بالخط المغولى
من قبل النصايح و كتاب مخزن الاسرار باللغة المغولية
و الخط المغولى كل منهما محشى بالتركية

«Recueil des opuscules en langue mongole, composées en vers et écrites en caractères mongols, contenant des conseils; et le livre, مخزن اسرار (le trésor des secrets) aussi en langue et caractères mongols. Le tout commenté en turc.»

Le catalogue publié de cette bibliothèque décrit aussi ce volume comme un vocabulaire mongol (اللغة المغولية). Nous allons l'examiner à notre tour.

Le volume est rédigé en ouïgour. Le manuscrit est écrit en l'an 884 de l'hégire (1479) par *Abdur Rezzak Baχši*, qui est le même personnage, qui possédait le manuscrit du *Kudatku Bilik* de la bibliothèque de Vienne.

Le volume contient, outre la première partie dont nous nous occupons, *Le trésor des secrets de Mir Hajder*, le feu, quelques fragments des œuvres de *Sekkaki* et de *Loutfi*.

La première partie qui va jusqu'à la page 53 et qui fait l'objet de la présente étude, a pour titre [هبه الحقايق = Don des vérités].

L'auteur cite ces paroles à l'égard de lui-même à la fin de l'ouvrage :

اديب احمد آتيم ادب پند سوزم

«Mon nom est Aḥmed, le lettré, et mes paroles sont la discipline morale et le conseil».

Trois appréciations terminent cette œuvre. Un appréciateur nous fait connaître que notre «lettré était aveugle-né» توغاكو كورمس ايردى اديب نينك كوزى comme le célèbre poète arabe *Ebul-Oula*. Dans la deuxième de ces appréciations, écrite après la mort de notre auteur, par un certain *Emir Sejfed-din* il est dit: اديبلر اديبى فاضللر باشى «lettré des lettrés et chef des vertueux». Les troisième nous fait connaître le nom de l'auteur et celui

de son père, de sa ville natale, aussi que le pays où il a vécu et la langue dans laquelle il a écrit.

D'après cette dernière: «le nom de la ville natale est *Jöknek*» ادیب نینك یری آتی یوكناك ایردی son père s'appelle *Maḥmoud de Jöknek* آتاسی محمود (ی) یوكناك et la langue qu'il cultivait est le *Kašgari*.

L'auteur était un vrai musulman, un sunnite, parce qu'il fait l'éloge des quatre grands compagnons et successeurs du prophète.

Quant à la question de déterminer l'époque où notre auteur a vécu, nous avons deux guides qui pourront nous éclairer suffisemment: Ces deux guides sont: *Emir Sipihsalar Dad-Bey*, auquel l'auteur dédie son ouvrage et la forme de la langue dans laquelle il écrit.

L'histoire nous fait connaître deux personnages appelés *Dad-Bey*; l'un était le général en chef des troupes Seldjoucides dans la province de Khorassan et qui avait pris la partie de *Barkiarok**) en 493 (1100).

Des raisons géographiques et linguistiques nous empèchent d'attribuer la dédicace de notre auteur à celui-ci: parce qu'il ne se trouvait pas en Kachgarie, d'autre part le style qu'il emploie, diffère sensiblement de celui du *Kudatku-Bilik* qui est rédigé dans le même pays en 463 (1069).

Un second Emir *Dad-Bey* vivait en Kachgarie au commencement du VI-e siècle de l'hégire qui correspond au XII-e de J.-C. Le langage, le lieu et l'époque limitent en faveur de l'hypothèse, qui attribue la dédicace à cet Emir et nous forcent à insister sur ce point jusqu'au jour où nous nous départirons de cette opinion par la preuve du contraire.

Examinons maintenant le manuscrit que nous avons sous les yeux: celui-ci parait être copié dans un époque où la langue et la littérature ouïgoures étaient tombées en décadance, c'est pourquoi on a cru devoir le transcrire (ainsi que le petit fac-

*) Des raisons philologico-historiques nous forcent de transcrir le nom de ce prince *Börkjaruck* bonnet fentu parce que cette espèce de coiffure dite Khorassanienne était le signol de royauté.

similé ajouté a ce travail le montre très bien) en caractères arabes en y ajoutant les points voyelles (حرکه) et commentant les mots ouïgours tombés en désuétude par les mots persans ou turcs plus modernes. Dans la transscription, le copiste après avoir copié le mot arabe (ود amitié) sous la forme bizarre ووذ l'explique en turc par دوستلق et comme l'explication du mot *lab* لاب il ajoute علاج médicament. Mais ce qui est étrange c'est l'orthographie négligée des mots arabes qui saute aux yeux du lecteur. Pour ne pas donner la liste de ces fautes orthographiques nous nous contentons d'en citer quelques unes prises au hasard.

Ainsi par exemple les mots سماحت ، مکارم ، حسب ، ود sont écrits ووذ ، مکادیم ، سماقت ، حساب. Grace à ces soins et même a ces défauts, notre manuscrit nous a donné beaucoup de facilités dans la transcriptions latine que nous avons faite; et nous croyons qu'il servira aussi à résoudre les questions concernant la consonnance et le vocalisme de l'ouïgour. Combien serait-il utile, si notre manuscrit était connu au moment où l'on faisait des recherches à Paris pour découvrir le précieux manuscrit de *Miradjnameh !**)

Il est encore à noter que l'auteur emploie toujours la mesure arabe فعولن فعولن فعولن فعول dans tout le cours de l'ouvrage.

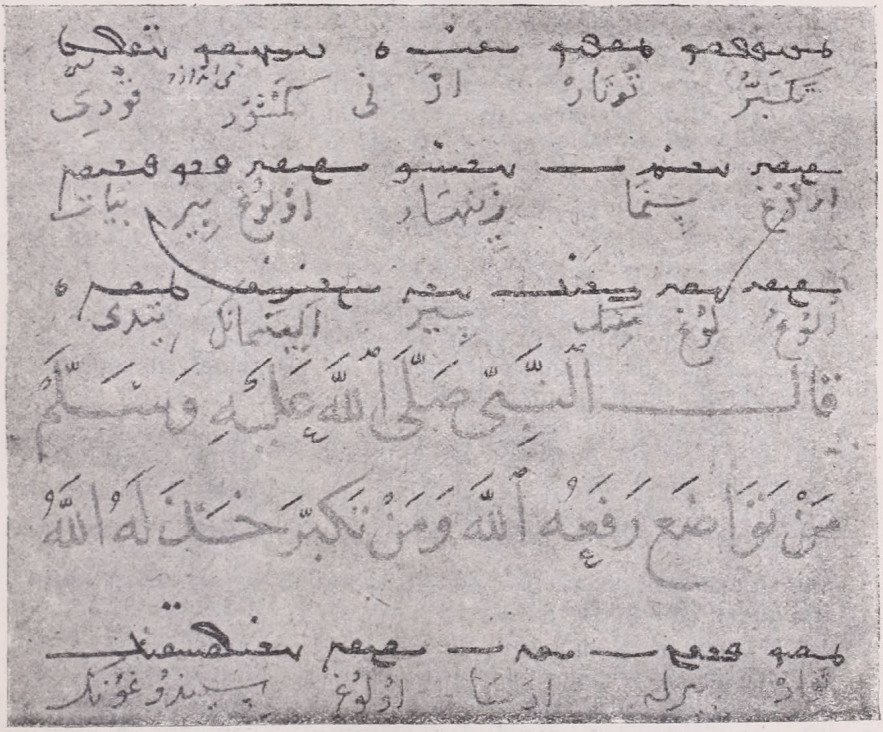
Pour la transscription nous avons employé la méthode adoptée par la Revue Orientale.

Il est à propos de noter que notre tâche aurait été de beaucoup plus simple si nous avions donné la traduction de chaque hémistiche séparément. Mais considérons la différence qui existe entre le génie des langues turque et franaçaise, différence à laquelle vient s'ajouter la difficulté de nous expliquer dans une langue étrangère, nous ont souvent obligé de nous donner un peu plus de liberté qui nous permette de relier deux hémistiches pour en faire une phrase complète. En conséquence et afin d'être utile aux turcologues en ce qui concerne l'explication des mots contenus dans le texte, nous avons ajouté

*) V. *Miraǯnāme*, publiée par Pavet de Courteil.

à la fin de notre travail un petit vocabulaire renfermant les mots inédits ou peu usités de l'original.

Bien que nos recherches aient été infructueuses pour découvrir le sens de certains mots ouïgours, néanmoins cet ouvrage enrichira de plus d'une certaine de mots le vocabulaire de l'ouïgour et même contribuera à élucider les points obscurs rencontrés par les turcologues dans l'étude du *Kudatku Bilik* et autres ouvrages semblables.



Facsimile du manuscrit ouïgour.

Transcription.

I.

1. *ilahi ögüš ḫamd ejürmen seŋgä*
2. *seniŋg rähmätiŋgdin umarmin oŋga*
3. *senä mu ejügäj sezä bu tilim*
4. *onarǯa ejäjim jarï bir meŋgä*
5. *seniŋg barlɨɣɨnɣa tanuɣluḳ birür*
6. *ǯümätü ǯanver, učḳan, jögürgän neŋgä*
7. *seniŋg barlɨɣɨnɣa delil arḳaɣan*
8. *bolur birning ičrä delillär miŋgä*
9. *joḳ erdim jarattiŋg jenä joḳ ḳïlïb*
10. *ikinǯ bar ḳilürsin muḳïr min munga*
11. *ejä šek jolïda jilikli ötün*
12. *gil ottin özüŋg jol ölümdin öygä*
13. *jarattï oɣanim tünüŋg gündüzüŋg*
14. *öttüb bir birigä jörür öŋg soŋga*
15. *tonatur tünüŋgni günüŋg gitärib*

Traduction.

I.

1. O mon Seigneur, à toi j'adresse beaucoup de louanges.
2. J'espère obtenir mon salut de ta clémence.
3. Pour que ma langue soit capable de proclamer tes gloires,
4. aide-moi que je puisse te les dir.
5. Témoins de ton existance,
6. sont tes êtres inanimés, les fauves et les bêtes qui volent et qui marchent.
7. Celui qui cherche les preuves de ton unité,
8. il (en) trouve des milliers dans un seul (objet).

Dans toute chose Il (Dieu) a imprimé des marques qui indiquent Son unité.*)

9. Tu m'as créé du néant, de nouveau tu m'anéantiras;
10. et pour la seconde fois tu me créeras, j'en suis certain.
11. O toi qui erres dans le sentier des doutes, demande pardon,
12. viens sauve ton âme de feu (dévorant) avant que la mort te surprenne.
13. Mon Dieu créa la nuit et le jour.
14. qui se succèdent dans leur course la première de près le second,
15. Il chasse le jour et embellit la nuit; (et à son tour)

*) Hemistiche d'Ebou nevvas, mort en 195 de l'Hégire.

16. *tünüγg gitärüb baz jerütür teŋgä*
17. *ölüktin tirik hem tiriktin ölük*
18. *čiḳarur körersin munï kat aŋga*
19. *bu ḳudret idisi uluγ bir bajat*
20. *ölüklerni tirküzmäk asan aŋga.*

II.

21. *išit imdi ḳač bejt ḥebib faḍlidin*
22. *oḳuš hušnï tittïb sözümni aŋga*
23. *ol ol γalḳda jejki kiši ḳutluγï*
24. *törätmiš da joḳ bil aŋga tüš teŋgä*
25. *resullar özüŋk jüγ ol ol jüzzä kün*
26. *ja anlar ḳïzïl meng bu iŋgä miŋgä*
27. *anïŋg medḥi birlä tatïr bu tilim*
28. *anïŋg jadï birlä šeker šehd aŋga*
29. *bu kün tiksü mindin dürud ol jarïn*
30. *ilik tuttažïmγa igirsä muŋga*

---

16. chassant la nuit Il les fait marcher afin d'assurer l'equilibre de l'univers.
17. Il tire le vivant du mort et le mort du vivant,
18. Tu vois celà, ajoutes-y fois.
19. Il est très-puissant, il est grand et éternel
20. il lui est facile de ressuciter les morts.

II.

21. Écoute maintenant quelques distiques traitant des vertus de Son bien-aimé (le prophète).
22. Use ta raison et ton intelligence, tâche de saisir ma parole.
23. Dans la création c'est lui qui fait le bonheur de l'homme vertueux,
24. Sache que parmi les créatures il n'y a personne qui l'égale.
25. Les prophètes sont de beaux visages, Lui est un visage au soleil,
26. Ou bien ceux-ci sont de grains rouges de beauté et celui-ci en est un dans le creux du menton.
27. Ma langue s'adoucit quand je récite Ses louanges;
28. Ma langue épreuve en faisant ses éloges le même plaisir qu'elle goûte au contact du sucre et du miel.
29. Aujourd'hui que mes prières Lui parviennent et que demain,
30. quel bonheur s'il daigne me tendre la main! (pour me protéger au jour de resurrection.)

III.

31. *jina tört išiŋgä idürnim selam*
32. *olardin usanmaḳ ḳačan ol meŋgä*
33. *Sadiḳ birlä Faruḳ üčünǯ zin-nu-rejn*
34. *Ali törtlinǯ ol irik sik tüŋgä*
35. *ilahi kičürkän idim sen kičür*
36. *niǯä ma ḳatalïḳ ḳul irsem seŋgä*
37. *mengä bolsa faδliŋg ḳotuldï özüm*
38. *eger bolsa adliŋg ḳatïγliḳ meŋgä*

IV.

39. *aja til töret medḥ ötünlik ḳanï*
40. *men ertut ḳïlajïn šehimγä anï*
41. *šehim medḥi birlä bezadïm kitāb*
42. *oḳuγlï kišiniŋg sevinsün ǯanï*
43. *ökä bilmes erkä ökä ögrätür*

III.

31. De nouveau je salue Ses quatre Compagnons.
32. Est-ce possible pour moi de me dégoûter d'eux?
33. [Ce sont] le Fidèle [d'abord],[1]) le Judicieux,[2]) [ensuite vient] le troisième possesseur des deux lumières.[3])
34. Le quatrième c'est Ali le grand et auguste pilier.
35. O Dieu que j'étais négligeant, néglige-moi. (Pardonne-moi mes péchés.)
36. Quoique je sois un esclave fautif pour toi.
37. Si tu m'accordes Ta bienveuillance je serais heureux.
38. Si tu m'appliques ta justice elle sera dure pour moi.

IV.

39. O! ma langue, où sont donc tes (sur lui!) chansons, multiplies tes louanges.
40. Pour que je les présente comme cadeau à mon Prince.
41. J'ai orné mon livre par les éloges de mon prince;
42. Pour qui les âmes des lettres s'en rejouissent.
43. Ils apprennent l'éloge à celui qui ne sait pas louer:

---

[1]) Allusions faites pour Ebou Bekir le 1-er calife.
[2]) Omar le 2-e calife.
[3]) Osman le 3-e calife. Il est nommé possesseur des deux lumières par ce qu'il avait épousé les deux filles du prophète l'une aprèt la mort de l'autre.

44. *aniŋg birri ǯüdi bedi iḥsanï*
45. *ol ol aḳïl oḳuš huš ɣiredgä mekan*
46. *bilik madeni hem faḍilet kanï*
47. *sïmaktïn edizräk tutar himmet ol*
48. *seɣasï mekarïm jige dermanï*
49. *rajetḳä müšfiḳ selimdin ḥalim*
50. *velākin bošarda šara arslanï*
51. *salabet ičindä ömer tik ǯivan*
52. *seɣavet semaḳat tutar osmanï*
53. *tetiklik de kendü ajazdin uzuḳ*
54. *dad insaf tutar čin enü širvanï*
55. *aniŋg baɣšïšïndïn bulut uftanur*
56. *bu sözni bütün čin tutar düšmanï*
57. *aja šaḥïm erdemlerin sanïɣa*
58. *sanur mu ediz ḳum ušaḳ taš sani*
59. *sijaset riaset kijaset kerem*
60. *sejadet, ula adl išit oḳ muni*
61. *jana meždü mürüvvet fütüvvet oɣan*

---

44. Sa piété, sa générosité et ses dons [ne sont que] merveilleux,
45. C'est en lui qui résident la sagesse, l'intelligence et l'entendement.
46. Il est le puits de la science et le trésor de la vertu.
47. Il tient sa magnanimité audessus d'arcturus.
48. Sa générosité et sa libéralité constituent des remèdes contre tous les maux.
49. Il est très compatissant, doux et miséricordieux à l'égard de ses sujets;
50. mais lorsqu'il se met en colère (ils ressemble) au lion en fureur.
51. C'est un jeun homme possédant la persévérance et l'énergie d'Omar.
52. Sa générosité et sa largesse égalent celles d'Osman.
53. Il est plus enclin à essayer des mortification qu'Ajaz.
54. Juste et tolérant au même titre qu'Enouchirevan (Chosroes).
55. Le nuage est confondu (en voyant) sa magnanimité.
56. Ses ennemis mêmes acceptent cette parole comme une vérité.
57. O, mon prince peut-on comparer tes vertus innombrables,
58. avec les grains de sables qui composent les dunes et les tas de gravelles?
59. [Ces vertus consistent] en science politique, souveraineté, intelligence, générosité,
60. noblesse, hautesse, justice. Ecoute celà et comprends bien,
61. la gloire, l'affabilité et la magnanimité;

62. *Ata ḳïldï šahïmγa bu ǯümläni*
63. *Öküš az tib ajmas bedirler dingiz*
64. *bulut heǯe ḳïlsa ušaḳ ḳatranï*
65. *dingizdin kerimräk šehimming ḳata*
66. *ḳabul ḳilsä tank joḳ bu az heǯeni*

V.

67. *Dad ispihsalar bejk üčün bu kitāb*
68. *čïḳardïm aǯunda atï ḳalsu tib.*
69. *kitābïmnï körkän išitkän kiši*
70. *šehimγä düa birlä jad ḳilsü tib.*
71. *kidinki kilikli kišiler ara*
72. *anïyg zikri taŋguḳ kïlsu tib.*
73. *anïyg üddi birlä köŋgüller tolub*
74. *anïyg jadï birlä aǯun tolsu tib.*
75. *bezādïm kitābï mevaïz mesel*
76. *baḳïγlï aḳuγlï asïγ alsu tib.*
77. *beläk ittim anï šehïmγä menük*
78. *heva darlïγïmnï tökäl bilsü tib.*

---

62. toutes ces qualités lui sont accordées par les très-Haut.
63. L'Océan ne dit pas c'est trop ou trop peu, il accepte
64. la moindre goutte que le nuage lui fait cadeau.
65. [Mais] mon prince étant mille fois plus généreux que la mer,
66. il n'est point étonnant s'il accepte ce petit cadeau (qu'on lui offre).

V.

67. Ce livre est destiné à Dad-Bey le commandant en chef.
68. Afin que son nom ne s'efface de ce monde;
69. Celui qui (un jour) le voit on entend (réciter) mon livre;
70. se souvient de mon prince et prie pour lui.
71—72. Ceux qui ne sont plus et ceux qui existent se souviennt de son précieux nom,
73. les cœurs se remplissent d'affection à son égard.
74. Que le monde soit plein de son souvenir.
75. J'ai orné le livre de conseils et de maximes;
76. pour que les hommes d'esprit en profitent.
77. Je l'ai dédié à mon prince, comme un monument,
78. pour qu'il connaisse mon entier dévouement.

VI.

79. *biliktin ajür min sözümzä ula*
80. *biliklikkä ja dost özüŋgni ula.*
81. *bilik birlä bilinür seādet joli*
82. *bilik bil seādet jolĭnĭ bola*
83. *bahalĭk dinar ol biliklik kiši*
84. *bu ǯahil biliksiz bahasĭz biši.*
85. *biliklik biliksiz ḳačan tank bolur?*
86. *biliklik tĭšĭ er ǯahil er tĭšĭ*
87. *süŋgäkkä jilik tak eränkä bilik*
88. *erän körk āḳil ol süŋgäkniŋg jilik*
89. *biliksiz jiliksiz süŋgäk tak ḳalĭ*
90. *jiliksiz süŋgäkkä sunulmas elik*
91. *bilik bildi boldi erän belkülük*
92. *biliksiz tiriktä jitük körkülük.*
93. *biliklik er öldi atĭ ölmädi*
94. *biliksiz esan erkän atĭ ölük*

VI.

79. Ecoute-moi, je parle de la science
80. Ami, acquiers de la science;
81. C'est par la science qu'on découvre le sentier du bonheur.
82. [Donc] instruis-toi afin de trouver le chemin du bonheur.
83. L'homme savant ressemble à l'or précieux;
84. (par contre) l'ignorant est une herbe vénéneuse (ou une pourriture désagréable).
85. Comment peut-on traiter le savant et l'ignorant au pied d'égalité?
86. L'homme savant est l'homme par excellence, l'ignorant est (ressemble à une) fernelle.
87. La science est (propriété de) à l'homme, ce que la moelle est à l'os.
88. La beauté de l'homme réside dans ses facultés intellectuelles, ainsi que celles de l'os se trouvent dans sa moelle.
89. L'homme dépourvu de science est aussi vide qu'un morceau d'os vide de sa moelle.
90. Personne ne daigne s'approprier un os dépourvu de moelle.
91. L'homme qui cultive les sciences devient illustre.
92. (Tandis que) la beauté devient nulle chez l'homme ignorant.
93. Le savant est mortel, mais son nom jouit d'une vie eternelle.
94. L'ignorant (par contre) est (un) homme déjà mort même pendant qu'il vit.

95. *biliklik biringä biliksiz mingin*
96. *tengäkli tengädi bilikniŋg tengin*
97. *baḳa körgil imdi oḳa sinaju*
98. *nenek bar biliktin asïγlïḳ öngin*
99. *bilik birlä olïm joḳar joḳladï*
100. *biliksizlik erni čökärdi ḳodï*
101. *bilikbil usanma bil ol ḥaḳ resul*
102. *bilik kimde ersä siz arḳing tidi*
103. *biliklikni ederkän bolur*
104. *bilik tatïγïn ej dost biliklik bilür*
105. *bilik bildürür erkä bilik ḳadrïnï*
106. *bilikni biliksiz edin na ḳilur*
107. *biliksizkä ḥaḳ söz tatïḳsïz irür*
108. *aŋga pend nasïḥat asïḳsïz irür*
109. *na türlük arïḳsïz arïr judïsa*
110. *ǯahïl jub arïmas arïγsïz irür*
111. *biliklik kiši kür bilür iš özin*
112. *bilib itär išni ökünmäs ḳatïn*
113. *na türlük iš ersä biliksiz öngi*

---

95. L'ignorant sert de montoir à l'homme savant.
96. L'homme expérimenté reconnaît la valeur de la science.
97—98. Va donc réfléchis bien, qu'y a-t-il de plus profitable que la science?
99. C'est par la science que le savant s'est élevé,
100. [et] par l'ignorance l'homme s'abaisse.
101. (Donc) Cultive la science, ne te lasse pas (de l'apprendre), rappelle-toi que le vrai prophète;
102. (Nous dit:) Suivez celui en qui réside la science.
103. Le savant est celui qui recherche les connaissances.
104. Ami, le savant seul connaît la saveur de la science.
105. La connaissance (seule) fait connaître à l'homme la valeur de la science.
106. A quoi sert l'esprit sans la culture?
107. La vraie parole est fade pour l'ignorant;
108. Pour lui le conseil et l'exhortation sont inutiles.
109. Comme on ne peut nettoyer une (chose) qui est en elle-même malpropre;
110. l'ignorant (à son tour) ne peut pas se nettoyer, il est (toujours) impur.
111. Le savant aprécie très-bien l'objet de son action,
112. il fait sa besogne clairement et ne s'en repentit pas (à la fin).
113. Quelle que soit l'action imitative (d'un homme) sans culture;

114. *ökünž ol aŋga joḳoŋg anda adîn*
115. *biliklik kiräklik sözin sözlüjor*
116. *kiräksiz sözini kömüb kîzlajor*
117. *biliksiz na ajsa ajur oḳmadîn*
118. *anîŋg öz tili öz bašînî jior*
119. *bilik birlä bilnür törätkän idi*
120. *biliksizlik iċrä χajir joḳ tidi*
121. *biliklik sözi pend nasîḥat edeb*
122. *biliklikni ökdi aǯem hem arab*
123. *tavarsîzγa bilki tükänmäs tavar*
124. *ḥasabsîzγa bilki jirilmäs ḥasab*

VII.

125. *išitkil biliklik niku tili ajur*
126. *edebler bašî til ködäzmäk turur*
127. *tiliŋg bekte tuγîl tîsîŋg sînmasun*
128. *χali ċîḳsa bikte tîšîŋgnî sijür*
129. *sanib söz lekän er sözi sön saγî*
130. *öküs jaŋgšaγan til ej almas jaγî*
131. *sözüŋg bošluγ ismä jîγatur tiling*

---

114. toujours il échoue, il éprouve des désillusion.
115. Le savant ne tient qu'a des propos utiles,
116. il est discret et évite les propos inutiles.
117. L'ignorant ne pense pas à ce qu'il dit.
118. Sa langue lui cause des déboires.
119. «C'est par la science qu'on devient instruit» dit le créateur,
120. «dans l'ignorance il n'y a pas de salut».
121. Les propos de la science sont de conseils et de morale.
122. Les arabes et les persans (c'est-à-dire tout le monde) ont fait l'éloge de la science.
123. la science est un bien sans fin pour le pauvre;
124. elle constitue une dignité pour celui qui n'en a pas.

VII.

125. Ecoute donc comment parle les savants.
126. La discrétion est le commencement de la sagesse.
127. Retiens bien ta langue (afin que) l'on ne casse pas tes dents;
128. (car) si elle s'allonge davantage elle te casse les dents.
129. Celui qui prend en considération dans ses paroles le droit et la gauche (le dessus et le dessous) est déjà homme.
130. La langue bavarde ne prend pas en considération son ennemi.
131. Ne tiens pas des propos sévères (car) ils blessent le cœur:

132. *jeter baṣḳa bir kün bu til boşluγı̊*
133. *χiredlik mu bolur tili boş kiši*
134. *tilim başnı̊ jidi bu til söz başı̊*
135. *özüktürmä erni tilin bil bu til*
136. *başaḳtursa butma butar oḳ başı̊*
137. *sefih er tili öz başı̊ düšmanı̊*
138. *tilindin töküldi tilim er ḳanı̊*
139. *öküš söj lekändä ökünkän tilim*
140. *tilin bik lekändä ökükän ḳanı̊*
141. *nikim kilsä erkä tilidin kilür*
142. *bu tildin kim edgü kim asïz bolur*
143. *išit but bu sözgä ḳamuγ teŋkde teŋk*
144. *ḳobub tilkä jäknüb taδarru ḳilur.*
145. *ködäz kïl tiliŋgni kïl az ḳïl sözüng*
146. *ködäzilsä bu til ködäzlür özüŋg*
147. *rasul erni otḳa jüzïn alḳuzı̊*
148. *til ol tidi jïγ til jol ottïn özüŋg*
149. *ikineŋg biriksä bir erde ḳalı̊*

---

132. (parce que) une langue lâchée attire un jour (des malheurs) sur soi-même.
133. Est-il sage celui qui ne sait tenir sa langue?
134. (Car) les paroles furieuses ont causé la perté de nombreuses têtes.
135. N'afflige personne par ta langue (car) sache bien que.
136. Sa blessure ne guérit pas, (mais) celle de la fléche guérit.
137. La langue de l'homme frivole est l'ennemie de sa propre tête.
138. La langue a fait capiter des personnes innombrables.
139. Les repentants sont trop nombreux chez ceux qui parlent beaucoup.
140. Y a-t-il jamais eu quelqu'un qui se soit repenti d'avoir ménagé sa langue?
141. La langue est la cause de tous les malheurs que l'homme subit.
142. A cause de la langue les uns trouvent du bien et quelques autres du mal.
143. Ecoute cette parole, c'est une règle dans chaque affaire:
144. Avant de commencer la parole on doit se mettre au genou et prendre une posture de supplication.
145. Garde donc ta langue et raccourcis ta parole.
146. Si l'on garde la langue on est sauf.
147. Le prophète dit: «C'est la langue qui jette l'homme dans le feu sur le visage,
148. O cœur, pleure et sauve-toi du feu.
149. Si chez quelqu'un ces deux défauts se reunissent,

150. *bökändi ol erkä mürüvet jolï*
151. *bir ol jaŋgšar ersä keräksiz sözin*
152. *ikinǯ jalγan irsä ol erniŋg tili*
153. *tili jalγan erdin jiraḳ tur tizä*
154. *kičür sanma ömrüŋg künejlik üzä*
155. *aγïz til bezäγi künej söz turur*
156. *künej sözla sözni tiliŋgni bezä*
157. *künej söz äsel tak bu jalγan basal*
158. *basal jïb aǯïtma aγïz ji äsel*
159. *ja jalγan söz jik tak künej söz šifa*
160. *bu bir söz uzaγï urulmuš mäsäl*
161. *künej bol künejlik ḳïl atïn künej*
162. *künej tejü bilsün ɣalajïḳ seni*
163. *künejlik tonïn kej ḳojub ekrilik*
164. *kidim ton tolonï künejlik tonï*
165. *ḳatïγ kizlä razïŋg kïšï bilmasün*
166. *sözüngdin özüŋgkä ökünǯ kïlmasun.*
167. *ḳamuγ jašru išniŋg bolub ašikar*

---

150. il lui est barré le chemin du salut.
151. 1°] Ou il est bavard, sa parole est donc inutile;
152. 2°] ou il est menteur:
153. Dépêche-toi de t'éloigner de l'homme qui ment.
154. Ne crois pas que ta vie passe dans la modération et la tranquilité.
155. La vraie parole est l'ornement de la bouche et de la langue.
156. Embellis ton discours et ton cœur par des paroles fraiches;
157. la parole fraiche est douce comme le miel, le mensonge ressemble à l'oignon.
158. Ne te gâte pas la bouche en mangeant de l'oignon, mange du miel.
159. Ou bien le mensonge est une maladie (et) la vérité c'est (une) guérism.
160. C'est adage, c'est un proverbe, qui dit.
161. Sois honnête, rends la justice et acquiers une bonne réputation,
162. afin que tout le monde te considère noble.
163. Mets le vêtement de loyauté (et) renonce à la félonie et fraude;
164. l'habit le plus complet du voyage, c'est celui de la franchise.
165. Cache bien ton secret afin que personne ne le sache,
166. (et) pour que tu n'en sois repenti au fond de l'âme.
167. Ne dévoile pas tes projets secrets pour que

168. *bu körkän išitkän sayga külmäsün*
169. *išim tib inanîb sîr ajma saḳîn*
170. *niǯama inanǯlîḳ iš ersä jaḳîn*
171. *süjüb sende raziyg sigib turmasa*
172. *serermu išiygdä muni kat saḳîn*

VIII.

173. *bu aǯun rabat ol tüšüb köǯkülük*
174. *rabatḳa tüšükli tüšär küǯkülük*
175. *öyk arḳîš uzadi ḳojub jol tutub*
176. *önki ḳopmîš arḳîš niǯä küǯkülük*
177. *bu dünja sevikida jökürmäk niǯä*
178. *χasisniygdin ötrü tib özünk küjä*
179. *nelük malγa munǯa könkül baγlanaḳ*
180. *bu mal kilsa ertä barur baz kiǯä*
181. *könküldin čiḳarγîl tavar joḳluγîn*
182. *kidim birlä tib tut ḳarîn toḳluγîn*
183. *bu bajlîḳ čiγajlîḳ azuḳ joḳluγî*
184. *čiγajlîḳ tib ajma azuḳ joḳluγîn*
185. *bu dünjanîyg kidin jikü jetkülük*

---

168. tu ne sois pas la risée de ceux qui en sont informés.
169. Ne revèle point ton secret à un ami,
170. Même quand il serait un ami digne de confiance.
171—172. Est-il possible que les autres puissent garder un secret que tu ne peux pas cacher?

VIII.

173. Le monde est un couvent où l'on s'installe et d'où l'on repart.
174. Celui qui est logé dans un couvent en supporte les peines.
175. La tête de la caravane est avancée, elle a pris le chemin et s'est allongée;
176. Les difficultés sont semées sur la route d'un caravane.
177. Jusqu'à quand ce monde sera-t-il convoité?
178. jusqu'à quand tu te donneras de la peine et tu continuera à être avare?
179. Pourquoi aimer tant la fortune?
180. La fortune est acquise le matin et s'en va le soir.
181. Chasse de ton cœur l'amour des richesses.
182. Considère de la même façon l'habit et la nourriture;
183. traite aussi la richesse, la pauvreté et le manque de mets.
184. Ne qualifie pas de mendicité le manque de nourritures,
185. Parce que la sobriété vaut mieux que la richesse du monde.

186. *ol otuḳ tilämä vebal jütkülük*
187. *tarïklïḳ tïb ejdi aǯunnï resul*
188. *tarïklïḳda ḳalan tiri edkülük*
189. *baḳasïz erür bu aǯun lezzeti*
190. *kiǯä jïl kiǯär tak mezä müddeti*
191. *jikit ḳoǯa bolur jänki eskirür*
192. *ḳavï ersä ḳamlur ḳačar kuvveti*
193. *bu kün bar jarïn joḳ bu dünja nenki*
194. *meniŋg dimišiŋg nenk edinler öŋki*
195. *ḳamuɣ tolɣan aslur tökäl eksilür*
196. *ḳamuɣ abedanniŋg ɣarab ol soŋkï*
197. *niǯä jïr bar irdi sïɣïšmïš eri*
198. *eri bardï ḳaldï ḳuruɣ tak jeri*
199. *niǯä dana erdi niǯä filasof*
200. *ḳanï bu kün anlar minkindä biri*
201. *aǯun oł ǯirar baz alïn ḳaš čatar*
202. *bir ilkin tutub šehd biri zehr ḳatar*
203. *āsal tadtub ilkin tamaɣ tatïtïb*
204. *kidinki ḳadaḥḳa sunub zehr ḳatar*

---

186. Ne demande pas cet enfer et le malheur des péchés;
187. Le prophète a dit que ce monde est un chemin,
188. Celui qui se désinteresse de tout ce qui n'est pas Dieu, trouve le bonheur.
189. Le plaisir de ce monde est périssable,
190. sa douceur passe comme le vent de nuit.
191. Le jeune vigoureux devient vieux, le nouveau s'use;
192. le fort perd sa force et devient las.
193. Le bien de ce monde qui existe en ce moment sera demain dissipé;
194. On dit: «c'est à moi» aux biens possedés par des autres avant toi.
195. Le plein perd sa plénitude, le complet devient défectueux.
196. Tout ce qui est bâti tombe en ruine.
197. Que de contrées peuplées par d'innombrables habitants:
198. Leurs habitants les ont abandonnées et elles sont transformées en désert.
199. Que de savants, que de philosophes
200. dont les traces et les œuvres ont été complétement effacées.
201. Ce monde souriant montre (à la fois) le sourir et fronce le front et les sourcils.
202. Il tient en une main du miel et verse avec l'autre de poison.
203. Il fait goûter d'abord le miel et adoucit la bouche;
204. puis il met du poison dans le verre et te le donne.

205. *süžük tattïng ersä ažïḳḳa anun*
206. *birin kilsä raḥat kilür renž onun*
207. *aja renž ḳatïγsïz sürür olγužï*
208. *bu ažun ḳačan ol umunžḳa urun*
209. *jïlan tak bu ažun jïlan oḳlaγu*
210. *joḳamaḳḳa jumšaḳ iči bor aγu*
211. *jïlan jumšaḳ erkän javuz fil tutar*
212. *jïraḳ turγu jumšaḳ tib inanmaγu*
213. *bu ažun körärkä körümlük taší*
214. *velākin ičindä hezar na χoší.*
215. *baḳïb taš bezakin körüb sen muŋga*
216. *könkül baγlamaḳ bil χatalar baší*

IX.

217. *niḳab kötürür ažun birar jüz ačar*
218. *jaḳar ḳol ḳožar tak jana terk ḳačar*
219. *jazïnγï bulut tak ja tuš tak ḳalï*
220. *derenksiz kečär baχt ja ḳuštak učar.*
221. *aja dost biliklik dizin izlakil*
222. *ḳalï söz lᵉsäŋg söz bilib sözlakil*

---

205. Si tu as goûté la douceur prépare-toi à l'amertume :
206. Un repos est suivi de mille chagrin ici-bas.
207. O, qui se réjouis sans peine et sans chagrin ;
208. comment ce monde peut-il être le séjour de l'esperance?
209. Ce monde ressemble à un serpent, même à un vipère.
210. Au toucher il est mou, mais il contient du poison.
211. Le serpent, malgré sa douceur, est redouteux.
212. Eloigne-toi, ne te fie pas-y en disant que c'est moi.
213. Ce monde a l'apparence d'une pierre précieuse (qui trompe les yeux) ;
214. Mais dans lequel il y a des milliers de déboires.
215. Voyant la belle apparence de la pierre,
216. lui attacher le cœur est le commencement des défauts.

IX.

217. Le monde découvre un peu sa voile et il ouvre le visage.
218. Il s'approche et semblant l'embrasser en ouvrant les bras, et puis il s'en fuit vite.
219. Comme les nuages d'été ou un réve, il est vain ;
220. le bonheur s'évanouit rapidement ou s'en vole comme l'oiseau.
221. Ami, suis le sentier de la science.
222. Si tu parles, parles de ce que tu sais.

223. *eɣi erni ök kil oḳar disasin*
224. *baɣïlɣa ḳatïɣɣa oḳïn gizläkil*
225. *ḳamuɣ til eɣi er senasïn ajur*
226. *eɣilik ḳamuɣ ājb kïrïnï jujur*
227. *eɣi bol seŋgä söz sökünǯ kilmäsün*
228. *sökünǯ kilkü jolnï eɣilik tajur*
229. *ikilmäs könkülni eɣi er ikär*
230. *tikilmäs muraḳa eɣi er tekär*
231. *baɣïllïḳnï ḳanï ökär til ḳaju*
232. *eɣilikni hem ɣas tüzär ɣalk ökär*
233. *eɣi er bilikni nitä bildi kör*
234. *anïn sattï malïn sana aldï kör*
235. *tïrïldï ulam söz ulamaj bolub*
236. *aǯunda at edgü ḳojub bardï kör*
237. *baɣïl jïɣdï zer sim ḥaramdïn ögüš*
238. *vebal kötrü bardï uzala sögüš*
239. *ülüš boldï malï kišilär ara*
240. *baɣïl aldï andïn sögünǯdin ülüš*
241. *aja mal idisi eɣi edgü er*

---

223. Loue l'homme généreux pour qu'il s'élève plus haut.
224. Cache à l'avare ta dureté et ta pensée; (ou bien) Cache à l'avare ta vraie situation pécunière [?]
225. Toutes les langues parlent les qualités du généreux.
226. La générosité lave la saleté de tous les défauts.
227. Sois généreux afin qu'on ne te blâme pas;
228. la générosité barre le chemin d'où vient le blâme:
229. Le généreux adoucit le cœur le plus dur;
230. il peut atteindre le but infranchissable.
231. Y a-t-il une langue qui loue l'avarice?
232. (Tandis que) les nobles et le bas peuple louent la générosité.
233. Vois comment le généreux apprécie la science:
234. Vois les marchandises qu'il a exposées ont mérité l'estime publique.
235. L'homme à parole douce a vécu, trouvant le salut;
236. Regarde, il a quitté le monde en laissant une bonne renommée après lui.
237. L'avare a ramassé par des moyens illégitimes, une bonne quantité d'or et d'argent;
238. il a emporté avec lui le péché et au surplus il a gagné le blâme.
239. Ses biens ont été répartis parmi les hommes;
240. l'avare en a reçu, pour sa part, le blâme.
241. O, homme généreux et bon qui possèdes le bien,

242. *bajat berdi ersä sayga sendä bir*
243. *jerilkän sögülkän tirib birmäkän*
244. *el el birür irsäyg niǯä tirsä tir*
245. *tabiät ta jiki ādad ājb sözi*
246. *eχi irür bil buχul kärksüzi*
247. *eliklerde ḳutluγ birikli elik*
248. *alïb birmekän el elik ḳutsuzï*
249. *baχïllïḳ otalab oγgalsïz ik ol*
250. *birimdin baχïl ilki kat biriklik ol*
251. *jïγïb könkli tojmas közi soḳ baχïl*
252. *ḳul ol malγa malï aykar erklik ol*
253. *bu budun tolusï eχi er turur*
254. *eχilik šeref ǯah ǯamal artturur*
255. *sevülmäk tilasenk kišilär ara*
256. *eχi bol eχilïḳ sini sevdürür*
257. *baχïl nakes odun tavar basbani (pasbanï)*
258. *jïγar jimäs ičmäs tutar berk anï*
259. *taturmas isanïnda tuz dostïna*

---

242. Si Dieu te l'a accordé, toi aussi donne-le à ton tour.
243. O, toi qui es blâmé, injurié, et qui ramasses et qui ne donnes pas,
244. tu payeras par poignées, comme tu as ramassé.
245. Dans la nature il y a deux qualités :
246. Sache que l'une est la générosité et l'autre c'est l'avarice qui est vile.
247. Parmi les mains la plus heureuse est celle qui donne ;
248. est de mauvaise augure la main qui prend et qui ne donne pas.
249. L'avarice est une maladie incurable par les médicaments.
250. La main de l'avare ramasse tout ce que l'on donne.
251. Le cœur de l'avare ne se rassasie pas, il est avide.
252. Il est esclave de la fortune, et il la considère comme la puissance.
253. L'homme généreux est la parure du monde.
254. La générosité augmente l'honneur, le grade et la beauté.
255. Si tu veux être aimé parmi les hommes :
256. Sois généreux ; la générosité te fera aimer.
257. L'avare n'est pas un homme pauvre, il est gardien de bestiaux ;
258. il ramasse, il ne mange pas, il ne bois pas, il garde patiemment.
259. Lorsqu'il est en vie il ne fait goûter même à son ami une pincée de sel ;

260. *ölür ḳalur aχïr jijür düšmanï*
261. *jana bir keräklik sözüm bar seŋgä*
262. *ajain men ani ḳulak tut meŋgä*
263. *söz ol dur takabburnï baštin salïb*
264. *tavazunï berk tut japuš kit aŋka*
265. *takabbür ḳamuγ til de jirlür ḳïlïḳ*
266. *ḳilïḳlärdä edgü ḳïlïḳ χuj ḳïlïḳ*
267. *ol er kim oluγ sïndï men men tidi*
268. *ani na χalajïḳ sevär na χalïḳ*
269. *ḳamuγ ḳazγanïḳlï aẕun malïnï*
270. *jijümädi bardï körünk ḥalïnï*
271. *tïšïsï ḳalïb bir edin er bilä*
272. *ol anda jatïban birür sanïnï*
273. *takabbür libasïn kijib az salïn*
274. *kirib χalḳda köksünk äzür lab tilin*
275. *müminliḳ nišani tavazü turur*
276. *eker mumin ersäŋk tavazu ḳïlïn*
277. *tavazu ḳilïḳlïḳnï kötrür idi*
278. *takabbür tutar erni ḳamšür ḳodï*
279. *uluγ sïnma zinhar uluγ bir bajat*

---

260. Il meurt et ses biens restent. Son ennemi recueille son heritage.
261. J'ai encore à te dire une parole sérieuse,
262. prête-moi l'oreille afin que je te la dise:
263. Cette parole e'est que: chasse la fièreté;
264. Conserve bien la modestie.
265. L'orgueil est un caractère balâmé dans toutes les langues;
266. Agis avec bienveillance.
267. Celui qui prétend à la grandeur et qui se croit être superieur à tous
268. n'est aimé ni par Dieu ni par les hommes.
269. Celui qui a acquis beaucoup de bien,
270. n'a pu les dépenser, il les a abandonnés (à des étrangers) voyez-le:
271. Sa femme se marie avec un autre homme,
272. Tandisque lui dans sa tombe rend compte à Dieu de son bien.
273. Balance-toi peu en t'habillant la robe d'orgueil,
274. Tu brises les cœurs en te glorifiant parmi les hommes.
275. Le signe caracteristique de la foi, c'est la modestie,
276. Sois modest si tu es un bon croyant
277. Dieu relève le modeste,
278. (et) Il humilie l'homme orgueilleux.
279. Ne te fie point à la grandeur, car Dieu seul est grand.

280. *uluɣluɣ meniŋksiz alïnmank tidi*
281. *tavar birlä ersä uluɣ sïnduɣuŋg*
282. *uluɣluɣ tabaru elik sunduɣuŋg*
283. *tavar asïɣï jenmiš barurursïn jaliŋg*
284. *ḳalür muda kiseŋk sebet sanduɣuŋg*
285. *eker kibr idisi asïl men disä*
286. *ajajïn men aniŋg ǯevabïn kesä*
287. *ata bir ana bir ojalar bu χalḳ*
288. *tefavutlarï joḳ ötä ötdisä*
289. *jimä pendim alɣïl uzatma emel*
290. *emel asrasindä büsüḳlü eǯel*
291. *emel dïmïšïm uzun sanmaḳ ol*
292. *uzun sanma saḳïš ögüs ḳïl āmel*
293. *ajursen kidim ton šarab aš kïrak*
294. *tilim mal öküš ḳul ḳaravaš kïrak*
295. *eker jïɣdïŋk ersä umurluḳ tavar*
296. *bürün bašḳa börkni kiar baš kïrak*
297. *harïslïḳma erkä javuz χïslat ol*

---

280. Dieu a dit: la grandeur est mon propre attribut, ne la prétendez pas.
281. Si tu es fier pour ta richesse (sache bien que)
282. Ce que tu donnes, par tes propres mains constituent ta grandeur.
283. Lorsque tu arriveras (à l'autre monde) l'interêt du bien (que tu possédais) cessera. et
284. ta bourse, ton panier, ta malle resteront ici (dans ce monde).
285. Si l'orgueilleux se dit: je suis noble,
286. je lui donne une réponse courte:
287. Le monde a un père et une mère communs,
288. Quoi que les uns soient plus que les autres il n'y aura aucune différence entre eux.
289. Ecoute encore mon conseil, ne nourris pas de longues espérences;
290. La mort est en embuscade derrière l'espérence;
291. Ami! ce que j'appelle l'espérence, c'est de faire de longs calculs.
292. Ne t'adonnes à des espoirs, tâche de faire te bonnes affaires.
293. Tu dis qu'il faut t'habiller, boire et te nourrir;
294. qu'il te faut des biens, une foule d'esclaves et de domestiques.
295. Si tu as amassé du bien suffisant pour la vie entière;
296. mets le turban sur la tête, (car) la tête doit être coiffée (pour être prête à un voyage aussi long que l'autre monde).

298. *ḥarîslîḳ soyḳi ɣam ökünǯ ḥasreṭ ol*
299. *bu bajlîḳ čîɣajlîḳ idi ḳismeṭi*
300. *ḥarîslîḳ ṭak erkä ḳuruɣ zaḥet ol.*
301. *ḥarîs ṭojmas aǯun nenkini ṭirib*
302. *ḥarîslîḳ ḳadîmez idisi ḳadîb*
303. *ḥarîslîḳnî ḳojur harîser ḳačan*
304. *ölüb jitsä ṭofraḳ ičikä kîrîb*
305. *ḥarîs ṭirib ermes usanmas bolur.*

---

298. La tristesse, le repentier et le regret sont les conséquences de l'avidité.
299. La richesse et la pauvreté sont les dons de la Providence;
300. elles sont aussi, comme l'avidité, pour l'homme une vaine fatigue.
301. L'avide ne se contente pas, même s'il ramasse les biens du monde.
302. L'avidité ne vieillit quand celui qui la possède aurait vieillit.
303. L'avide ne laisse l'avidité que
304. lorsqu'il mourra et sera anéanti dans la terre.
305. L'avide ne cesse d'amasser et ne s'en lasse jusqu'à la mort.
306. Qui connait le remède contre l'avidité?
307. Si on l'averti que
308. deux esclaves valent un dernier, il voudra en acheter dix pour ce prix.

LAUT- UND FORMENLEHRE DER SÜD-OSTJAKISCHEN DIALEKTE.

— Auf Grund der Sammlungen und grammatischen Aufzeichnungen von S. Patkanow, bearbeitet von D. R. Fuchs. —

(Dritte Mitteilung.)

III. Formenlehre.

Possessive Personalsuffixe.

§ 47. Im Ostjakischen werden verschiedene Personalsuffixe nicht nur zur Bezeichnung dessen angewendet, ob von einem Besitzer (Singular), oder von zwei (Dual) oder mehreren

Besitzern (Plural) die Rede ist, sondern besondere Endungen zeigen auch an, ob der Besitz im Singular, Dual oder Plural zu verstehen ist. Wie wir schon bemerkt haben (§ 35), scheint der Irtysch-Dialekt in der Alltagssprache statt des Duals den Plural zu brauchen.

§ 48. Als Beispiele mögen *aya* Mutter und *jiχpoχ* Bruder dienen.

Singular:

	aya Mutter	*jiχ-poχ* Bruder
I. 1.	*ayem* meine Mutter	*jiχ-pogem* mein Bruder
2.	*ayen* deine Mutter	*jiχ-pogen* dein Bruder usw.
3.	*ayet* seine (ihre) Mutter	*jiχ-pogot*
II. 1.	*ayemen* unser beider Mutter	*jiχ-pogemen*
2.	*ayeden (ayesen)* euer b. Mutter	*jiχ-pogeden (jiχ-pogesen)*
3.	*ayeden (ayesen)* ihrer b. Mutter	*jiχ-pogeden (jiχ-pogesen)*
III. 1.	*ayeu* unsere Mutter	*jiχ-pogeu*
2.	*ayeden (ayesen)* eure Mutter	*jiχ-pogeden (jiχpogesen)*
3.	*ayet* ihre Mutter	*jiχ-poget*

Dual:

I. 1.	*ayeyedam* meine beiden Mütter	*jiχ-pogeyedam* meine b. Br.
2.	*ayeyedan* deine beiden Mütter	*jiχ-pogeyedan* deine b. Br.
3.	*ayeyedat* seine beiden Mütter	*jiχ-pogeyedat* [usw.
II. 1.	*(*ayeyedemen)* unser beider beiden Mütter	*(*jiχ-pogeyedemen)*
2.	*(*ayeyeden)* euer beider beiden Mütter	*(*jiχ-pogeyeden)*
3.	*(*ayeyeden)* ihrer beider beiden Mütter	*(*jiχ-pogeyeden)*
III. 1.	*ayeyedeu* unsere beiden Mütter	*jiχ-pogeyedeu*
2.	*(*ayeyeden)* eure beiden Mütter	*(*jiχ-pogeyeden)*
3.	*ayeyedat* ihre beiden Mütter	*jiχ-pogeyedat*

Plural:

I. 1.	*ayidam* meine Mütter	*jiχ-poχtam* meine Brüder
2.	*ayidan* deine Mütter	*jiχ-poχtan* deine Br. usw.
3.	*ayidat* seine Mütter	*jiχ-poχtat*
II. 1.	*ayidemen* unser beider Mütter	*jiχ-poχtemen*
2.	*ayiden* euer beider Mütter	*jiχ-poχten*
3.	*ayiden* ihrer beider Mütter	*jiχ-poχten*
III. 1.	*ayideu* unsere Mütter	*jiχ-poχteu*
2.	*ayiden* eure Mütter	*jiχ-poχten*
3.	*ayidat* ihre Mütter	*jiχ-poχtat*

§ 49. Wir wollen nun die einzelnen Personalsuffixe der Reihe nach betrachten.

Singular: I. 1. *-em*, z. B. *ūχ* Kopf: *ūgem; mōχ* Kind: *mōgem; ńōga* Fleisch: *ńōgem; jirťa* Schwager: *jirťem; χeide* Enkel: *χeidem; peťa* zu, wegen: *man peťajem*, MK. *man paťagem; cuka* Hündin: *cukaem; χoi* Mann: *χojem; ōgot* Schlitten: *ōχtem.*

I. 2. *-en*, z. B. *ūχ* Kopf: *ūgen; ńōga* Fleisch: *ńōgen; jirťa* Schwager: *jirťen; jesnā* Schwager: *jesnājen; tājem* Axt: *tāimen; ānket* Pfosten: *ānkten.*

I. 3. *-et*, z. B. *kēt* Hand: *kēdet; taga* Stelle: *taget; jesnā* Schwager: *jesnājet; kēže* Messer: *kēžet; pāŋ* Finger: *pāŋet; āŋen* Kinn: *āŋnet; jōgot* Bogen: *jōχtet; χōt* Haus: *χōtet; pūgot* Dorf: *pūχtet; ūč* Kleid: *ūčet.* Nach gutturalen Vokalen finden wir manchmal die Endung *-at*, z. B. *vāχ* Eisen: *vāgat; nārt* Brücke: *nārtat; paχ* Knabe, Sohn: *pagat; lōk* Ring: *lōkat; jūraχ, jūroχ* Sache: *jūrχat;* ebenso auch die Endung *-ot: χadoχ* Volk: *χadoget* und *χadogot; ńot* Nase: *ńotet* und *ńotot; jiχpoχ* Bruder: *jiχ-pogot; ńōga* Fleisch: *ńōgot; ńōgos* Zobel: *ńōχsot; juχ* Baum, Holz: *jugot; čup* Hälfte: *čupet, čupot; ūχ* Kopf: *ūgot;* auch *-ėt*, z. B. *paχ* Knabe, Sohn: *pagėt.* | Seltener *-t*, besonders nach Diphthongen auf *i*, z. B. *χui* Mann: *χuit;* MK. *püi* Hintere: *püit; kuŋnai* Ellbogen: *kuŋnait.*

II. 1. *-emen*, z. B. *jig, jiχ* Vater: *jigemen; jiaŋa* Schwester: *jiaŋemen: ńōga* Fleisch: *ńōgemen; χōt* Haus: *χōtemen; voč, voš* Stadt: *večemen, vožemen* (s. § 27.).

II. 2. *-eden*, z. B. *jig, jiχ* Vater: *jigeden; ai* Rede, Nachricht: *ajeden; ket* Rede: *kededen; rōt* Boot: *rōteden; kova* Kuckuck: *koveden.* Neben *-eden* kommt an der mittleren Konda und an der Demjanka noch eine seltenere Form *-esen* vor, z. B. *ūrt* Herr: *ūrtesen* (II : 148).

II. 3. *-eden*, z. B. *paχ* Knabe, Sohn: *pageten, pageden; jig, jiχ* Vater: *jigeden; ńōga* Fleisch: *ńōgeden; tū* Knochen: *tūeden; jiaŋa* Schwester: *jiaŋeden; χoi* Mann: *χojeden; rau, rav* Asche: *raveden.* Auch hier findet sich die Form *-esen*, z. B. *ūrt* Herr: *ūrtesen* (II : 148, 150); *jiχ-paχ* Bruder: *jiχpagesen* (II : 38); *jig, jiχ* Vater: *jigesen* (II : 38).

III. 1. *-eu*, z. B. *paχ* Knabe, Sohn: *pageu; jiaŋa* Schwe-

ster: *jiaŋeu; cuka* Hündin: *cukaeu; ket* Rede: *kedeu; ai* Rede, Nachricht: *ajeu; āvėt* Stadt: *āvteu; voč, voš* Stadt: *vožeu.*

III. 2. *-eden*, z. B. *tau* Pferd: *taveden; χoi* Mann: *χojeden; ūrt* Held: *ūrteden; nėŋ saĭmeten* eurer wegen, eurethalben. Auch hier kommt die Form *-esen* vor, z. B. *nėŋ puŋtesen-a* zu euch (II: 32).

III. 3. *-et*, z. B. *voč, voš* Stadt: *vožet; taga* Stelle: *taget.*

§ 50. Dual: Statt des Dualsuffixes *-eŋen* (I., D. *-geŋ*) wird an den Stamm die Form *-eŋe (-ge)* angefügt; an diese schliesst sich das Suffix *-t* mit den Personalendungen des Plurals an.

I. 1. *-eŋedam*, z. B. *mańa* Neffe: *mańeŋedam; puľ* Bissen: *puľeŋetam (puľeŋedam); jig, jiχ* Vater: *jigeŋetam (jigeŋedam);* — *ańaχa* Schwägerin: *ańaχeŋitam* (II: 158); *īma, īmė* Frau: *īmeŋidam; iga, igė* Mann: *igeŋidam* (II: 126). (Vgl. Plural I. 1. *-idam.*)

I. 2. *-eŋedan*, z. B. *āmp* Hund: *āmpeŋetan (āmpeŋedan); ūrt* Held: *ūrtėŋetan* (II: 68); *jiaŋa* Schwester: *jiaŋeŋetan; χeide* Enkel: *χeidegetan* (s. § 36); *χanėm* Freiwerber: *χanėmgetan;* — *ťaťapa* Grossmutter: *ťaťapeŋitan* (II: 110).

I. 3. *-eŋedat*, z. B. *jig, jiχ* Vater: *jigeŋedat; ańaχa* Schwägerin: *ańaχeŋetat; kur* Fuss, Bein: *kureŋedat.*

II. 1., 2., 3. kommen in den Texten nicht vor; ebenso auch III. 2. nicht.

III. 1. *-eŋedeu*, z. B. *ūrt* Herr, Held: *ūrtėŋeteu; nai* Frau, Jungfrau: *naiŋeteu.*

III. 3. *-eŋedat*, z. B. *jig, jiχ* Vater: *jigeŋetat.*

§ 51. Plural: Konsonantisch auslautenden Wörtern wird das Suffix *-t**) ohne Bindevokal angefügt; vokalisch auslautende Wörter haben vor den Personalsuffixen die Form *(-it), -id* (s. § 34*a*)).

I. 1. *-idam*, z. B. *ānkta* Rippe: *ānktidam; -tam, -dam,*

---

*) Über die eigentliche Natur dieses Suffixes, das im Süd-Ostjakischen mit dem Pluralsuffix übereinstimmt, jedoch nicht mit diesem identisch sein kann (vgl. NO. Pluralsuffix *-t*, Personalsuffixe im Plural: *-lam, -lan* usw. Hunf. S. 93), s. Budenz, Ugor Alaktan 310.

z. B. *χanèm* Freiwerber: *χanèmdam; jig, jiχ* Vater: *jiχdam; poχ* Knabe: *poχtam.*

I. 2. *-idan*, z. B. *jirťa* Schwager: *jirťidan; -tan, -dan*, z. B. *tau, tav* Pferd: *tavdan; sāgar* Kuh: *sāgardan; ūp* Schwager: *ūptan; — adama*)* Mensch: *adamiden* (II : 186).

I. 3. *-idat*, z. B. *jirťa* Schwager: *jirťidat; -tat, -dat*, z. B. *ńot* Pfeil: *ńottat; ńaurem, ńaurim* Kind: *ńaurimdat; tau, tav* Pferd: *tavdat; sāgar* Kuh: *sāgardat; — jirťa* Schwager: *jirťidet* (II : 12); *ūp* Schwager: *ūptet* (II : 16); *pet, pèt* Ohr: *pèttet* (II : 138); — *jiχpoχ* Bruder: *jiχpoχtat* (II : 2, 14), *jiχpogodat* (wahrscheinlich unter dem Einflusse der Form *jiχpogot* sein Bruder; II : 164).

II. 1. *-idemen, -temen, -demen*, z. B. *jig, jiχ* Vater: *jigdemen* (II : 32); *īs* Geist, Seele: *īstemen* (II : 34, 46); *ūχ* Kopf: *ūχtemen* (II : 46); *-tamen*, z. B. *vèr* Blut: *vèrtamen* (II : 58), *vèretamen* (II : 40).

II. 2. *-iden, -ten, -den*, z. B. *tūr* Kehle, Hals: *tūrten; jig, jiχ* Vater: *jigden; ūχ* Kopf: *ūχten.*

II. 3. *-iden, -ten, -den*, z. B. *kēt* Hand: *kētten; sēm* Auge: *sēmden; tāgar, tāχr* Panzerhemd: *tāχrden; pet, pèt* Ohr: *pètten.*

III. 1. *-ideu, -teu*, z. B. *χōt* Haus: *χōtteu.*

III. 2. *-iden, -ten, -den*, z. B. *jig, jiχ* Vater: *jigden; tut* Mund: *tutten.*

III. 3. *-idat, -tat, -dat*, z. B. *tut* Mund: *tuttat; kēt* Hand: *kēttat; rōt* Boot: *rōttat; ńur* Riemen: *ńurdat; ūχ* Kopf: *ūχtat; — tut* Mund: *tutteda* (Lativ; II : 176).

§ 52. Wenn die mit Personalsuffixen versehenen Formen noch Kasusendungen erhalten sollen, so werden diese an die Personalsuffixe angehängt.

Mit dem Lokativsuffix *-na:* z. B. *pagem* mein Knabe: *pagemna; χattem* mein Tag: *χattemna; χatten* dein Tag: *χattenna; jirťen* dein Schwager: *jirťenna; suŋet* seine Ecke: *suŋetna; tavet* sein Pferd: *tavetna; ankemen* unser beider Mutter: *ankemenna; χanmeden* ihrer beider Freiwerber: *χanmedenna; ūrtesen* ihrer beider Herr: *ūrtesenna; voćeu* unsere Stadt: *voćeuna; anket* ihre Mutter: *anketna; — jiankeŋetat* seine beiden

**) Vgl. Oberdemj. *ă̆pā·mə*, Tsingala-D. *à`ɒā·mə* (Karj. 27).

Schwestern: *jiankeyetatna; ańaχeyetat* seine beiden Schwägerinnen: *ańaχeyetatna; jiχpogeyedat* seine beiden Brüder: *jiχpogeyedatna; — jiχpoχtan* deine Brüder: *jiχpoχtanna; mōχten* ihrer beider Kinder: *mōχtenna; nemdat* ihre Namen: *nemdatna.* — Mit dem Lativsuffix *-na* (s. § 40. Anmerkung): *jigem* mein Vater: *jigemna* (II : 42); *χōdet* sein Haus: *χōdetna* (II : 150).

Mit dem Lativsuffix *-a:* z. B. *ūgem* mein Kopf: *ūgema; ōχtem* mein Schlitten: *ōχtema; īmen* deine Frau: *īmena; χōten* dein Haus: *χōtena; jiget* sein Vater: *jigeda; kēdet* seine Hand: *kēdeda; χōtet* sein Haus: *χōteda; vočemen* unser beider Stadt: *vočemena; jigemen* unser beider Vater: *jigemena; ūbeten* ihrer beider Schwiegervater: *ūbetena; jigesen* ihrer beider Vater: *jigesena; tageu* unser Platz: *tageva; muy puydeva* zu uns; *χoneten* euer Fürst: *χonetena; ankeden* eure Mutter: *ankedena; néy puytesena* zu euch; *tėg puydeda* zu ihnen; — *āmpeyetam* meine beiden Hunde: *āmpeyetama; ankeyetat* (Dual I. 3.): *ankeyetada; — jaχtam* meine Leute: *jaχtama; mōχtat* seine Kinder: *mōχtada; jiχpoχtat* seine Brüder: *jiχpoχtada; jaχtat* seine Leute: *jaχtata; rōttat* ihre Boote: *rōttada.*

Mit dem Ablativsuffix *-īvet, -īva (-ēvet, -ēva)*: z. B. *tagem* mein Platz: *tagemīva; ńotem* meine Nase: *ńotemīvet; tagen* dein Platz: *tagenīvet; mēgdet* seine Brust: *mēgdedēva; jiayet* seine Schwester: *jiayedīva; veyet* sein Schwiegersohn: *veyedīva; χōtet* sein Haus: *χōtetīvet; taget* sein Platz: *tagetīvet; pogemen* unser beider Sohn: *pogemenīvet; pūgoteu (pūχteu)* unser Dorf: *pūgotevīvet; — kētten* ihrer beider Hände: *kēttenīvet; — kēttat* ihre Hände: *kēttadīvet, kēttadīva; pōroχtat* ihre Stammenden: *pōroχtadēva.*

Mit dem Instrumentalsuffix *-at:* z. B. *üntem* mein Herz, mein Inneres: *üntemat; ńōgen* dein Fleisch: *ńōgenat; nēyet* seine Frau: *nēyedat; jiχpogot* sein Bruder: *jiχpogodat; χōras* Gestalt: *χōrastat* mit (in) seiner Gestalt (II : 162); *χuit* ihr (Sing.) Mann: *χuidat; pageten* ihrer beider Sohn: *pagetenat; üntеu* unser Herz, unser Inneres: *üntevat, ündevat; üntet* ihr Inneres: *üntedat; — ankeyedat* (Dual. I. 3.): *ankeyedadat; — jiχpoχtat* seine Brüder: *jiχpoχtadat; jaχtat* seine Leute: *jaχtatat; jigden* eure Väter: *jigdenat.*

Die Karitivendung *-ta* kommt in den Texten nur einmal als Kasusendung eines mit einem Personalsuffix versehenen

Nomens vor: *vēt tui tunkdem unday kēt ťotťeu, milteu, pōsteu* mit den fünf gezählten Fingern unserer Hand stehen wir (vor dir), ohne Hut und ohne Fausthandschuhe. II : 186. Falls wir die Formen *milteu, pōsteu* richtig analysieren und das *t* als Karitivendung und *eu* als Suffix der 1. Person der Mehrzahl aufzufassen ist, so sind diese Formen umso merkwürdiger, als hier das Personalsuffix der Kasusendung folgt, während in den anderen Fällen immer die Kasusendung dem Personalsuffix folgt. Castrén S. 43. hat die Form *īmeuda* (ohne unsere Frau), wo die Reihenfolge der Suffixe der der anderen Fälle entspricht.

DIE WELTGOTTHEITEN DER WOGULISCHEN MYTHOLOGIE.

— Von Dr. Bernhard Munkácsi. —

1. Der Himmelsvater: *Numi-Tą̄rėm.*

Die erhabenste Gestalt der mythischen Vorstellungen und der religiösen Ehrfurcht des wogulischen Heidentums ist: *Numi-Tą̄rėm*, der im Himmel thronende, allmächtige Urgott, Schöpfer der Welt und alldessen, was darin gut ist, Herr des Lebens und des Todes, der für seine Geschöpfe mildherzig Sorge trägt, aber Sünde und Unrecht unvergolten nicht lässt. Wir alle — Mensch, Tier eben so, wie die Schar der in seinem Dienste stehenden Wesen — sind seine Kinder und er ist unser «lieber Vater», «unser Väterchen» (*Numi-Tą̄rėm āśkėm χum:* «N. T. mein Väterchen Mann» III : 381; *āśikeu:* «unser Väterchen» III : 469; *ą̄pľėm, ą̄pľū:* «mein Väterchen, unser Väterchen» III : 59, 296; I : 68; KW. *Nuŋ-Tōrėm jäån, jäɣän:* «dein Vater, euer Vater N. T.» IV : 103, 193; *śomė jäɣėm* «mein lieber Vater» III : 126; LW. *Nuŋχ-Tą̄rėm jäum, ą̄śėm* II : 414; *Tūrum-jig* «Vater» Patk. II : 40.). Er ist die Urquelle aller Macht, der wahre «Gott». Wenn man den Namen *tą̄rėm* ohne nähere Bestimmung erwähnt, versteht man darunter ihn, da der ganze Inhalt des Begriffs dieses Wortes tatsächlich ihm allein gebührt. Das Lobpreisen der Gläubigen

verwendet zwar dieses Zierepitheton höchsten Grades auch auf die ihm untergeordneten und von ihm abhängigen Mächte, die Götzengottheiten; diese sind aber eigentlich nur «*Tą̄rėm-ähnliche*» Personen, wie sich das Göttchen aus Lopmus einen «*Tą̄rėm-ähnlichen, Kworės-ähnlichen*, heiligen Fürsten» nennt (*Tą̄rėm-siriŋ, Kworės-siriŋ jelpiŋ ą̄tėr* II : 276.). Durch die «mächtigeren Gottheiten» (*ńaŋrä tą̄rėm, vāɣiŋ tą̄rėm*) verbreitete sich der Gebrauch des Wortes *tą̄rėm* auf die «guten Gottheiten» im allgemeinen, also auch auf die unbedeutend kräftigen (*ajėmkitėm tą̄rėm*). Es kann nach diesen die Maus sogar die Seeschwalbe «mein lockiger *tą̄rėm*-Onkel» nennen (*ńār χalleuw χum sa'iŋ tą̄rėm akim-āś* IV : 318); denn dieses Tier ist im Auge des anderen auch eine ausserordentliche Macht; es kann jenes vernichten oder schonen, eben so, wie etwa eine «Gottheit». Bevor wir in unserer Abhandlung weiterschreiten, fassen wir die in der Umgangssprache und in den Volksdichtungen nachweisbaren verschiedenen Bedeutungen dieses interessanten, mythischen Wortes von näherem in's Auge, umsomehr, da derer Untersuchung auch auf den Ursprung und die Entwickelung der sich an *Numi-Tą̄rėm* knüpfenden Vorstellungen Licht wirft.

Die allgemeine Bedeutung des Wortes *tą̄rėm* — dessen südwogulische Varianten LW., PW., KW. *tōrėm*, TW. *tārėm* sind, und das in den Formen *tōrėm* (Ahlqu.; *tōrem, tōrum* Castr. *tą̄rom, torom* Pápai K.), IO., KO. *tūrėm* (*tūrum* Patk.) auch im Ostjakischen vorkommt — die allen anderen Bedeutungen zu Grunde gelegt werden kann, ist: der Himmel, als Gegensatz der Erde. In dieser Bedeutung hat es diese Attribute: der «*glänzende*» (*pą̄sėŋ tōrėm* I : 170; II : 431.), welchem die Erde, als die «*schwarze*» (*sēmėl mā*) gegengestellt ist; weiterhin: «*der, wie ein Reifring gehende* (od. *sich drehende*), *runde Himmel*», der «sieben Gegenden», «sieben Schösse» hat (*kis-lakw minėm lakwiŋ tą̄rėm sāt sām* II : 123; *kis-lakw jąŋχėm lakwiŋ tą̄rėm sāt kēmpli* II : 372; *kis jąŋχi sāt tą̄rėm* II : 331.), während die Erde «*sitzend, in einem Platz stehend*» ist (*ūnlėp jėlpiŋ mā* II : 430; *ti ūnlėp sāt mā-lą̄mt* II : 353; *ōmėsta mėɣ* Patk. II : 174.). Mit dem dualen Kompositum *mā'i-tą̄rmi'* (I : 101; *mōɣi-tōrmi* IV : 316—7) wird die Erde und der Himmel, als zwei zusammengehörige Hälften, als ein Paar bezeichnet, ähnlich diesen: *ēkwäi'-ą̄jkäi'* «eine

Frau und ein Mann», *śāńäγä-āśäγä* «seine Mutter und sein Vater», *nēγi'-χummi'* «Weib und Gemahl», und es ist ein interessantes Zusammentreffen, dass auch in dieser Zusammensetzung die als Weib aufgefasste Erde (*sēmėl mā āŋkw* «schwarze Erde Mutter») vorn steht und das Wort des als Mann, als Vater gedachten Himmels hinten (*tą̄rėm-āś;* s. diesbezüglich ausführlicher: Vog. Népk. Gyüjt. I: 176.). Im tawdaischen Dialekt nennt man den «Himmel» mit Unterschied von dem einfachen Worte *tārėm* «Gott»: *tārėm-poŋ*, in welchem Ausdrucke *poŋ* = LW. *päŋk*, NW. *puŋk* «Haupt» (vgl. LW. *k'uj-päŋk* «Morgendämmerung am Himmel»).

Eine weitere, auf Grund der Bedeutung «Himmel» entwickelte Bedeutung des Wortes *tą̄rėm* ist: «Wetter, Luft, Natur». Auch in der Umgangssprache sind solche Ausdrücke gebräuchlich: *tą̄rėm χą̄tlāli, ą̄s ēťimi* «die Natur (od. der Himmel) tagt und wird Abend» (IV: 392.), TW. *toi-tą̄rėm* «Sommer» (vgl. NW. *tūw* id.), PW. *tōrėm poľuχ ints* «das Wetter fieng zu frosten an» (III: 521.), *tōrėm täkwės-poąläi päts* «das Wetter gelangte zum Herbst» (III: 521.), PW. *ľūľ tōrėm* «schlimmes Wetter», KW. *rākwėŋ tōrėm, vōtėŋ tōrėm voąrlės* «regnerisches Wetter, windiges Wetter bildete sich» (IV: 321.), *tą̄rėm vōti' ti pokaps, tą̄rėm tūjti' ti jąŋχės* «das Wetter ist als Wind ausgebrochen, das Wetter hat sich in Schnee umgeändert» (IV: 305.). In folgenden Ausdrücken deckt das Wort *tą̄rėm* ganz den Begriff der Zeit: MLW. *äń tōrėmt* «jetzt», *pēs-is tōrėmt* «ehemals, in den alten Zeiten»; NW. *pēs tą̄rėmt* id. (IV: 321.) || *am pūtėm χoti jisėŋ χum jisėŋ tą̄rėmt pajėlti?!* «in was für einem Zeitalter eines Zeitalter habenden Mannes wird mein Kessel aufkochen?! = «er will nicht aufkochen» (отнынѣ до вѣки не скипитъ), *ēlėm-χąlės jisiŋ tą̄rėm, nątiŋ tą̄rėm sāŋkėmti* «er schöpft die für das Zeitalter des Menschen, für die Lebensepoche des Menschen bestimmte Welt (= das Menschenzeitalter; I: 80.). Vgl. hier: *tą̄rėm są̄trėŋ χą̄tėl kästėl ti χūlts* «bis zum tausendsten Tag (= auf ewig) ist er weggeblieben» (IV: 127.), wo aber *tą̄rėm* auch als mythische Person aufgefasst werden kann (d. h. «bis zum tausendsten Tage *Tą̄rėm*'s»).

Das Wort *tą̄rėm* wird mit der, auch in anderen Sprachen nachweisbaren Übertragung der Wörter der «Zeit», auch zur

Bezeichnung des abstrakten Begriffs des *Zustandes* gebraucht, wie z. B. in folgenden Redensarten: *jārėm tą̄rėm sat jārėm ti jārmi̯lėmū, muńśėm tą̄rėm χą̣t muńśėm ti χą̄jėsū* «wir sind in die sieben Nöten der notleidenden Welt (= Zustand) gefallen, wir sind in die sechs Bedürfnisse der dürftigen Welt geraten» (II : 349, 15), *jārėm tą̄rėmnė, monśėm ārtnė χą̄ji̯lālmū* «wir sind in eine notleidende Welt, in eine dürftige Zeit geraten» (II : 425.), *mariy tą̄rėm saka mari̯läsėt* «sie sind in der bedrängten Welt sehr in die Bedrängnis geraten» (II : 402.); IO. *jermem tūrum, mondem tūrum* «bedrängte Welt, dürftige Welt» (Patk. II : 46.); *sawiy tą̄rėm* «notleidende Welt» IV : 95. | *uriy tą̄rėm sāt ur jąŋχeu, ārtiy tą̄rėm sāt ārt jąŋχeu* «wir drehen uns nach den sieben Seiten der seitigen Welt, nach den sieben Arten der artigen Welt (= auf allerlei Art»; II : 415.). Die ursprüngliche Vorstellung «Himmel» erscheint mit der des «Zustandes» zusammen in diesem Beispiele: *pus kāt, pus la'il posiy tą̄rėm eläl' χą̣tlawė* «der glanzvolle Himmel der gesunden Hand, des gesunden Fusses (= die glückliche Welt, der frohe Zustand der Gesundheit) wird von der Sonne auch weiter beleuchtet (II : 431.).

Anderseits kann das Wort *tą̄rėm* dadurch, dass in seiner Bedeutung das Begriffselement der «sieben Gegenden» *(tą̄rėm sāt sām)*, das heisst der unendlichen Ausdehnung in den Vordergrund tritt, auch den Begriff der Welt, ferner den der Region, Gegend ausdrücken, wie z. B. in diesen: *tą̄rmūw mōtälė ti są̄sχati* «überschwommen verändert sich also unsere Welt» (I : 69.); IO. *χanda-jagėy sayka tūrum* «des ostjakischen Volkes helle Welt» (= «diese sonnenbeglänzte, von Menschen bewohnte, irdische Welt»; Patk. II : 88.) | *mōt χum ūnlėnė nājiy tą̄rėm, ą̄tėriy tą̄rėm* «von anderem Menschen bewohnte Frau habende Himmelsgegend, Herrn habende Himmelsgegend (= fremde Gegend, Land»; I : 45.), *χą̣sä tą̄rėm χą̣säi' minėstä, vāti tą̄rėm vätäi' minėstä* «lange Weltgegend ging er lang, kurze Weltgegend ging er kurz» (I : 52.). In diesen letzten Beispielen bezeichnet das Wort *tą̄rėm* schon in der Tat nicht die Gegenden, die Richtungen des Himmels, sondern die der Erde und so ist auch jene scheinbar widersprechende Bedeutungsentwickelung zu verstehen, nach welcher in der Dichtersprache *joli tą̄rėm* selbst als Benennung der *Erde* vorkommt (III : 111, 116.) die

als «untere Welt» (nicht: «unterer Himmel»; vgl. *joli mā χumiŋ tą̄rėm* «Welt der Männer der unteren Erde II : 101.) der *numi tą̄rėm* genannten «oberen Welt», dem Himmel, entgegengestellt ist. Ähnlicher weise bezieht sich auch das Wort «Erde» auf den Himmel in diesem Ausdrucke: *tą̄rėm-mān tēlėm jäńi' āχwtės* «in den Himmel (d. h. in die himmlische Erde) reichender (emporgewachsener) grosser Stein» I : 59.). Das Begriffselement der «ausserordentlichen Grösse» tritt hervor in folgender Anwendung des Wortes *tą̄rėm: tą̄rėm jäńi' ēsėrmän ta patmėm* «ich bin in eine sehr grosse Schande gefallen» (IV : 4.). Die Variante dieses Ausdruckes ist: *paul jäńi', ūs jäńi' ēsėrmän pati* «er fällt in eine Dorf-grosse, Stadt-grosse Schande» (III : 500.).

Von dem Standpunkte unserer Untersuchungen sind besonders jene Bezeichnungen des Himmels und des Wetters beachtenswert, in welchen *tą̄rėm* als handelndes Subjekt vorkommt, wie «*tą̄rėm* tagt, wird zu Abend, fängt an zu frieren, bricht als Wind hervor, wird zu Schnee» usw. Diese sind nämlich, wie es aus den Erzählungen der Lieder und Sagen ganz klar erhellt, eigentlich verdunkelte, mythische Ausdrücke, in welchen man ursprünglich unter *tą̄rėm* nicht das sich über unsere Erde ausbreitende und mit Augen sichtbare *Himmelsgewölbe* verstand, sondern jene mächtige, göttliche Person, deren Wohnsitz und Handeln sich der Volksglaube auf und über dem Himmelsgewölbe vorstellte. Der Name des Himmelsgewölbes ist im Nordwogulischen: *tą̄rėm-χar* «Himmelsboden» (so wie: *mā-χar* «Erdoberfläche, Erdboden»); dieser «Himmelsboden» ist der Wohnsitz *Numi-Tą̄rėm*'s, des Himmelsvaters, er lebt, geht und arbeitet dort so, wie wir hier auf der Erde, und jene Veränderungen, welche wir am Himmel und in der Luft sehen, sind die Zeichen seiner Wirksamkeit. «*Numi-Tą̄rėm*, unser Väterchen» ist der, der bei «Tageslicht sich entwölkt und sich umwölkt», der den Tag düster, warm und kalt «herstellt», «sich zu Sommer und Winter verändert», «die Jahreszeiten eröffnet», Hitze und Frost «anordnet»; er fällt als Schnee und Regen auf die Erde, er entfesselt die Winde, seine Stimme dröhnt im Gewitter, er schlägt mit seinem Pfeil und Donnerschlage im Feuer des Blitzes. Hier sind die Belegstellen, die diese Auffassung bestätigen:

a) Vater *Numi-Tą̄rėm* «tagt», «wird hell», «stellt

her» den Tag, «eröffnet» ihn: *χolit Numi-Tą̄rėm āśėm ti χą̄tālės* «siehe, mein Vater, N. T. tagte am Morgen» (III : 64.) | *ūlėm-samėl at majwäsėm, Numi-Tą̄rėm jä'ĭkėm postĭlėmä samėl ūräslėm* «sie haben mir ein Körnchen Traum nicht gegeben (= sie haben mich nicht schlafen lassen), ich habe auf den Tagesanbruch (das Hellwerden) meines Väterchens N. T. mit Auge (= wach) gewartet» (IV : 4). || *Tą̄rėm vārnė saw χą̄tėl vor-uj ati* «an vielen, von T. geschaffenen Tagen tötet er das Waldtier» (II : 294.), *Numi-Tą̄rėm āśėkėm sąrni sa'ĭpä sa'ĭŋ χą̄tėl akw' χą̄tėl vārės : āwiŋ kwol āwim lap tumėntawė ; Numi-Tą̄rėm āśėmnė vārėm sąrni sa'ĭpä sa'ĭŋ χą̄tėl kitit χą̄tėl āwiŋ kwol āwim pali pūnsawė* «mein Väterchen, N. T. schuf von den goldstrahligen, strahligen (zopfigen) Tagen einen Tag: er belegt mit einem Schloss die Tür meines, mit Türen versehenen Hauses; am zweiten Tag der von meinem Vater N. T. geschaffenen, goldstrahligen, strahligen Tage, schliesst er die Türe meines, mit Türen versehenen Hauses auf» (III : 1, 2.), *Numi-Tą̄rėm āśkėm χum takwsi-pāl vāťi χą̄tėl vārĭlāli* «mein Väterchen, der Mann N. T. macht kurze herbstliche Tage» (III : 381, 31.) | *Numi-Tą̄rėm āśėm sorńi saγip jąmės χą̄tėl ti pūnsėm, sorńi vēśip jelpiŋ jąmės χą̄tėl ti pūnsėm* «mein Vater, N. T. öffnete (liess hervorhellen, brachte hervor) einen goldstrahligen, schönen Tag, öffnete einen [Tag] mit goldenem Antlitz, einen überaus schönen Tag» (II : 274—5.), *Numi-Tą̄rėm āśėm vārnė sorńi sa'ĭpä saw χą̄tėl vārnätä mańtiŋ, sorńi vēśpä saw χą̄tėl pūsnätä mańtiŋ kwol-kiwrėmtė kāsiŋ jol ūnlilėm* «während mein Vater N. T. die von ihm gebildeten vielen, goldstrahligen Tage bildet, während er seine vielen Tage mit dem goldenen Antlitz eröffnet, sitze ich im Innern meines Hauses am Vergnügungsplatz» (III : 34—5.).

b) Vater *Numi-Tą̄rėm* «tritt» als «Frühling ein», «wird Frühling, Sommer, Herbst»; «bildet» die Jahreszeiten, «öffnet» sie: *Numi-Tą̄rėm χum āśėm χūńtė tūjimėm* «mein Vater, der Mann N. T. trat auf irgend eine Weise als Frühling ein» (III : 296—7.), *Numi-Tą̄rėm āśėm tūjimālės, tūw-kwoťläi' ti jēmtės* «mein Vater, N. T. trat als Frühling ein, siehe, er wurde zum Mittensommer» (III : 79.) | *Numi-Tą̄rėm āśä lāwi : . . . am tujji' jēmte'im* «N. T., sein Vater spricht: ich werde Sommer» (I : 151.), *Numi-Tą̄rėm āśēn, Numi-Tą̄rėm*

jäɣēn tūjäi' tė jēmts «siehe, ihr Vater, N. T. wurde Frühling» (I : 54.), *Numi-Tąrėm āśikeu χār-la'il, uj-la'il χarės takwsi' ti jēmtĭlālėm* «Unser Väterchen N. T. ist zu dünnschneeigem Herbst geworden, an welchem die Fusstapfen der Elentiere und des Wildes sichtbar sind» (III : 469.), *Tąrėm-ōni āśikėm takwsi-pāli' ti jēmtĭlālėm, χąmäs sampä samiŋ tūjtä ti patĭlāli* «siehe, mein erhabenes *Tąrėm* Väterchen, es fällt sein flockiger Schnee, dessen Flocken so gross sind, wie ein Sumpfhaufen» (III : 138.), *Numi-Sorńi āśikėm takwsi-pāli' jēmtĭlālėm, ąsiŋ sampä samiŋ tūjtä ti patĭlālī* «mein obiges, goldenes Väterchen (= N. T.) verwandelte sich zur Herbstzeit, siehe, es fällt sein dickflockiger, flockiger Schnee» (III : 241.). Ohne Erwähnung des Namens des Himmelsvaters, aber ohne Zweifel miteinbegriffen finden wir ihn in diesen: *tujji' jēmti* «er wird Sommer» (nämlich: *N. T.*), *tēliji' jēmti* «er wird Winter» (I : 153.) | *ńoχs sāt lēsiŋ χum āśėkėm lāwi: am takwsi-pāl ārtėmnė patsėm, pālä pumėm, pālä lōptäm χąlĭlėm* «Zobelfänger, Biberfänger, Mann mit sieben Jäger-Schlingen (= *N. T.*), mein Väterchen spricht: ich fiel in meine Herbstzeit; mein halbes Gras, mein halbes Laub verwelkte» (III : 11.) || *χulaχ-ńol soľiŋ tāl, sakwäľėk-ńol soľiŋ tāl Tąrėm vāri* «Einen Winter mit frostiger Rabennase, mit frostiger Elsternase bildet *Tąrėm*» (IV : 129.), *Numi-Tąrėm āśkėm vōrėn tėlėm vōr-pil nusä tūw vārs* «mein Väterchen N. T. schuf einen an Waldbeeren (die im Walde wachsen) mangelhaften Sommer» (III : 26.), *Numi-Tąrėm aśikėm vārĭlālėm sāŋk ąsmäŋ, muńim ąsmäŋ χąsä tūw jąmilėm* «ich wandle durch den langen, von meinem Väterchen, N. T. geschaffenen, heiss-polsterigen, schweissvoll-polsterigen Sommer» (III : 150.), *Numi-Sorńi āśkėm vārĭlālėm sāŋk ąsmėŋ, muńėm ąsmäŋ kāsiŋ tū* «der von meinem obigen, goldenen Väterchen (= N. T.) geschaffene, heiss-polsterige, schweissvoll-polsterige, liebe Sommer» (III : 238.) | *am vārnė jāŋkiŋ ālpä χąsä tāl pūnsilėm* «den von mir erzeugten eisigen, langen Winter eröffne ich» («ich bringe ihn hervor» III : 54.), *Numi-Tąrėm āśėm ponsėm jāŋkiŋ tāl, tūjtiŋ tāl ti χąlės* «sieh', der von meinem Vater, N. T. eröffnete (hervorgebrachte), eisige Winter, schneeige Winter ist vorüber» (III : 90.), *sāŋk ąsmäŋ kāsiŋ tū Tąrėm-ōn āśū ti ponsĭlālėm, muńėm ąsmäŋ kāsiŋ tū, vātėm pil kāsiŋ tū Numi-Tąrėm āśikeu ponsĭlālėm* «unser erha-

bener Vater, *Tārėm* eröffnete einen heiss polsterigen lieben Sommer, einen schweissvoll polsterigen, lieben Sommer; einen mit abzulesender Beere lieben Sommer eröffnete N. T. unser Väterchen» (III : 464.).

c) Vater *Numi-Tārėm* «schafft», «verordnet» die Wärme, das Gewölk und die Kälte: *Numi-Tārėm āśėm, Numi-Tārėm āplėm aśerėm ńolp ńoliŋ χātėl vārs* «mein Vater N. T., mein Väterchen N. T. hat einen mit kalter Nase nasigen Tag gemacht» (III: 82.) | PW. *tūjė-poqlt vušmėŋ kʿatėl Tōrem jalti* «Zur Frühlingszeit verordnet *Tōrėm* einen bewölkten Tag» (IV: 104.). Der Götzenheld des Kondagebietes brauchte einmal zum Erfolg seiner Unternehmung dauernde Hitze, da «schrie er zum Vater *Nəm-Tōrėm* um siebenwöchentliche Hitze» (*Nəm-Tōrėm jäγėtän soät soätėŋ reĭ' qjγės* II : 224.) und dieser machte Hitze (*reĭ voqrėm* II : 224.). Ein ähnlicher Fall wird in den von Patkanov aufgezeichneten irtysch-ostjakischen Sagen erzählt: *Tūrum jigeden, Tūrum ankeden tērėŋ vāgeŋen; tērėŋa juvōt* «ihren himmlischen Vater und ihre himmlische Mutter baten sie um Hitze und es wurde heiss» (II : 166.).

d) Vater *Numi-Tārėm* «schneit», «regnet», «bläst Wind»; oder anders ausgedrückt; «er lässt Schnee fallen», «er eröffnet, macht den Wind», «macht Eis gefrieren»: *Numi-Tārėm āśėm χūń tūjilėm, qsiŋ sampä samiŋ tūjtä χuń patĭlėm, χum-ńol pēltal, āmp-ńol pēltal paĭ mā kismejäsem* «als N. T. mein Vater herunterschneite, als sein dickflockiger, flockiger Schnee herunterfiel, suchte ich eine für Mannesnase, für Hundenase undurchdringbare, dichte Gegend» (III : 310.) | *Numi-Tārėm āśä lāwi: . . . γanal aśerėm ńolp ńoliŋ vōt pineγėm-pėl, pāŋχwiŋ samp samiŋ tūjt pate'im* «sein Vater, N. T. spricht: . . . wenn ich einmal den mit kalter Nase nasigen Wind erzeugen werde (= legen werde), falle ich wie breitflockiger, flockiger Schnee herunter» (I : 144.), *Numi-Tārėm āśėm χum māń sampä samiŋ tujt patitä, pāχwiŋ sampä samiŋ tūjt minitä* «Der Mann N. T., mein Vater, lässt seinen kleinflockigen, flockigen Schnee fallen, lässt seinen breitflöckigen, flockigen Schnee gehen» (III : 506.), *Numi-Tārėm āśėm vāri pāχwiŋ sampä samiŋ tūjt pattitä, māń sampä samiŋ tūjt pattitä* «N. T. mein Vater, lässt seinen, von ihm erzeugten, breitflocki-

gen, flockigen Schnee fallen, lässt seinen kleinflockigen, flockigen Schnee fallen» (III : 256.), *Numi-Tą̄rėm āśänl ta ąsit tujt ti pattės* «siehe, ihr Vater N. T. liess einen solch dicken Schnee fallen» (IV : 308.), *Numi-Tą̄rėm jäɣėmnė numėl patėm sāt tą̄rės tūjtėm* «mein von meinem Vater N. T., von oben hinuntergefallener, siebenspanniger Schnee» (IV : 302.). Oft wird der Name des Himmelsvaters zwar hingedacht, jedoch nicht erwähnt: *tūjt-porχejiŋ, vōt-porχejiŋ χą̄tėl vārėm* «einen schneestürmischen, windstürmischen Tag schuf er» (nämlich: N. T.; IV: 304.). Dieselbe mythische Vorstellung auf ein Rätsel angewendet: *Jäni' tą̄rėm iolipālt mäń tą̄rėm tūji: ālėk* «unter dem grossen *tą̄rėm* (Gott, Himmel) schneit der kleine *tą̄rėm:* Sieb» (IV : 388.) | MLW. *Nuŋ-Tōrėm jäĭn numėl pätėm pōŋkʿwėŋ šämpä tūjt-ńäl, räχw-ńäl* «die vom Vater N. T., von oben heruntergefallenen, breitkörnigen Schneegraupen, Hagelkörner» («Schnee-Pfeil, Schnee-Schrot»; «Regen-Schrot»; IV : 103.); vgl. PW. *oχtwėš-ńäl* «Hagel» (eig. «Stein-Pfeil»). In der Mundart der Konda-Wogulen lautet der Ausdruck für den Hagelregen derart: *tōrėmśiśkwė ōχwtėsėl räkwės* «Göttchen regnete mit Steinen» || *Numi-Tą̄rėm āśä rakw-ke rakwi, ńąwľä rakw rēɣil sästi* «wenn sein Vater, N. T. als Regen regnet, nimmt sein Fleisch mit dem Regen zu» (II : 104.) || *Numi-Tą̄rėm jäɣä vōt-ke vōti, luwä vōt-rēɣil lūti* «wenn sein Vater, N. T. als Wind weht, verstärkt sich sein Knochen durch den Wind» (II : 104.) | *Numi-Tą̄rėm āśä ali vōtä-ke vāri* «wenn sein Vater N. T. seinen Wind von der Obergegend erzeugt» (II : 103.), *Numi-Tą̄rėm āśēn mōt vōt vāri* «ihr Vater, N. T. macht einen anderen Wind» (I : 135—6.), *vōt-mąriŋ jąmės χą̄tėl Tą̄rėm vāri* «sanftluftigen, schönen Tag bildet T.» (IV : 129.) | *Numi-Tą̄rėm āśēn lui turp turiŋ vōt pini* «ihr Vater N. T. macht (legt) einen von der Untergegend brausenden brausigen (eigtl. kehligen, stimmigen) Wind», *mōt vōt pini* «macht einen anderen Wind» (I : 136.) | *Numi-Tą̄rėm āśėm vāri aśerėm ńolpä ńoliŋ vōt pūnsitä, sajik ńolpä ńoliŋ vōt vāritä* «N. T. mein Vater eröffnet (bringt hervor) den von ihm gebildeten mit kalter Nase nasigen Wind, bildet den mit kühler Nase nasigen Wind» (III : 256.). Das Brausen des Windes schreibt das Rätsel dem Harfenspiel der *Tą̄rėm*-Söhne zu: *Tą̄rėm-pĭt sāŋkwėlte'it, limėś-limėś jēkwi: vōt vōti, porsėt vōtχėslawėt* «die *Tą̄rėm*-Söhne spielen Harfe, das

Lumpenzeug tanzt: der Wind bläst, rafft den Mist auf» (IV : 389, 393.) || *Numi-Tą̄rėm āśėm vāri tāl pōĺėm aläŋ jāŋk, χūriŋ jāŋk pōlitä* «N. T. lässt das von ihm gebildete, im Winter frierende, Deckel habende, Saum habende Eis gefrieren» (III : 256, 506.) | *Numi-Tą̄rėm χum ąpĺėm tūjtä, jāŋkä χūńtė tolamėt* «der Schnee, das Eis des Mannes N. T., meines Väterchens löste sich auf irgend eine Weise auf» (III : 296.).

e) Vater *Numi-Tą̄rėm* geht herum am Himmel mit dem Getöse des Donners; sein «Pfeil», «Keil» und geschleuderter «Stein» ist der Donnerschlag: *ʹNoχs sāt lēsiŋ, uj sāt lēsiŋ χum āśėkėm ńaŋrä śaχl miriŋ sujil jiśśentėnät sujti* «mit krachendem Getöse des starken Donners, des mächtigen Donners erschallt das Ankommen des sieben Schlingen zum Zobelfang, sieben Schlingen zum Wildfang besitzenden Mannes, meines Väterchens (N. T., III : 8.), *Numi-Tą̄rėm āśėkėm . . . ńoχs sāt, uj sāt, saw lēsän ńaŋrä saχl, vaγiŋ śaχl miriŋ sujil ta mini* «N. T., mein Väterchen [zieht sich an und] entfernt sich mit krachendem Getöse des starken Donners, des mächtigen Donners zu seinen zum Zobelfang bestimmten sieben Schlingen, zu seinen zum Wildfang bestimmten sieben Schlingen» (III : 4.), *Numi-Tą̄rėm āśėm ultė vaʹilawėm, ńaŋrä śaχl miriŋ turėl, vaγiŋ śaχl miriŋ sujil vaʹilawėm* «von meinem Vater N. T. steigt jemand (der Weltaufseher, der Sohn N. T.'s) herab zu mir, er steigt zu mir herab mit krachendem Laut des starken Donners, mit krachendem Getöse des mächtigen Donners» (III : 153, 157.). Nach dem tawda-wogulischen Rätsel: *čōlėŋ äńšuχ mėrėχtėχtel : tą̄rėm ilkänt* «grauer Alter heult: *donnert*» (IV : 404.), in welchem unter dem «grauen Alten» der «grauköpfige» Himmelsvater gemeint ist (*śul puŋkpä* II : 329, 325.). Auf ähnlicher Weise ist die mythische Vorstellung im Rätsel des Blitzes angewendet: *pāŋ kʻum täút kʻөškʻą̊nt : čąχl sailánt* «ein schwarzer Mann schlägt Feuer: die Gewitterwolke *blitzt*» (ibid.); es heisst auch in der Umgangssprache: *tą̄rėm kʻөškʻant* «es blitzt» (d. h. «*tą̄rėm* schlägt Feuer»). Durch das Zittern der Bogensehne der «am-Himmel-hängenden-sieben Söhne» entsteht der Donner nach der folgenden Stelle: *Tą̄rėm-χannė sāt pīʹ tan lĭγėt : japäk jānteuw rąmėŋ suj atėr tą̄rėm-χarānėlnė ūntėnė ąsiŋ tul sąplä, ness*

ūnti; Sąwiy Mā āŋkwänėlnė ńaŋrä śaχl jornė, ness tąmpi «die am Himmel hängenden sieben Söhne (des Himmelsvaters), sie schiessen: die tönende Stimme der seidenen Sehne setzt sich auf ihr heiteres Himmelsgewölbe, wie eine sich setzende dicke Wolkensäule; sie schlägt sich an wie ein kraftvoller Donner an ihrer rindigen Erdmutter» (IV : 209.). — Die Namen des schlagenden Blitzes sind: NW. *tą̄rėm-ńāl*, TW. *tą̄rėm-ńēl* «Gottes- oder Himmelspfeil» («громовая стрѣла»; *tą̄rėm-ńāl pats* «es fiel Gottes Pfeil», *tą̄rėm-ńēlėl il-älus* «громовая стрѣла его ударила, es tötete ihn Gottes Pfeil», *ti jiw tą̄rėm-ńēlnė il-kʿašḳʿus* «гр. стр. лисину разщепала, Gottes Pfeil zerspaltete diesen Baum»); ein ähnlicher Ausdruck: PW. *tērėy ńāl*, TW. *tērėm-ńēl* «Meteor». Auch im Nordostjakischen heisst der Donnerschlag «Pfeil», wie aus der folgenden Angabe Ahlqvist's hervorgeht: «*pai-ńoḽ* (Gewitter-Pfeil), Donnerkeil (*pai* «Wolke, Gewitter»); ebenso im Syrjänischen: *gim-ńöl*, *čard-ńöl* «Blitzstrahl, Donnerkeil» (*gim*, *čard* «Donner», *ńöl* «Pfeil»; Wied.) und im Permischen: *gom-ńil* id. (Genetz). Auch nach dem Rätsel: *turuj-tąul lēsiy ńāl sāt tal mān jolä śälti: tą̄rėm-saŋkw* «der mit *turuj*-Adler-Feder beschwingter Pfeil geht sieben spannenweit unter die Erde: Donnerschlag» (IV : 389.) | NW. *tą̄rėm-saŋkw*, PW. *tōrėm-säŋkw* «Gottes- oder Himmelskeil» (z. B. *tą̄rėm-saŋkw pats* «es fiel Gottes Keil» = «der Donnerschlag schlug ein»; *ti jū tōrėm-säχwnė vąlėwės* «diesen Baum ergriff der Donnerschlag»; *tū-ke joχtimėn, manä tą̄rėm-saŋkwėn patawėmēn* «wenn wir dorthin ankommen [in die Stadt der Teufel], was für Gottes-Pfeil kann uns treffen?!» (= «uns kann nichts Übles geschehen» II : 62.). In Regúly's lexikalischen Sammlungen findet sich: *tull-sąngh* «Donnerschlag» (*tul* «Wolke», *saŋkw* «Keil»); vgl. *Donnerkeil* | MLW. *tōrėm-soŋkʿw oχwtėš*, ULW. *tōrėm-soŋkʿ ōχtėš* «Gottes- oder Himmelskeiles Stein» (MLW. *Tōrėm soŋkʿw-oχwtäšėl juniti* «es schlägt ein der Donnerschlag», eig. «*Tōrėm* schlägt mit Keil-Stein») | KW. *tōrėm-oχwtės* «Gottes- oder Himmels-Stein» (z. B. *tōrėm-oχwtėsnė jiw pąli kʿąltaus* «der Blitz zerspaltete den Baum»); vgl. ungar. *menny-kő* «Blitz» (*menny* «Himmel», *kő* «Stein»), wotjak. *in-koḽ* id. (*in* «Himmel», *koḽ* «kleiner Stein»), syrjän. *gim-iz* id. (*gim* «Donner», *iz* «Stein»; Wied.). In einem irtysch-

ostjakischen Heldenliede schiessen die zum Himmelsvater emporgestiegenen Helden «*Steinpfeile*» auf ihre Feinde herunter *(keu-ńotat estemen)*, und zwar nach PATKANOW's Erklärung (II : 39.) in Form von *Blitzen*.

f) Aber nicht nur in den Wirksungen seiner Veränderungen, sondern auch in seiner Ruhe, sieht der wogulische Volksglaube Vater *Numi-Tᾱrėm* dort am Himmel; er ist es, zu dem der irdische aufschaut, wenn er seinen Blick gen Himmel wendet; zu ihm geht die in den Himmel dringende Stimme, oder Rauch; zu ihm steigt die in die Höhe ragende Bergspitze. Ein konda-wogulischer Märchenanfang lautet: *Jäni tōrėm tokʻwė ūlnät-mąs, tokʻwė kʻwɵjnät-mąs kiskė-ākińš ūla* «der grosse *tōrėm* (= diese grosse Welt) wie er so lebt (= ist), wie er so liegt (= steht), lebt eine Katze mit ihrem Vetter» IV : 371.). Satiga, der Fürst des Konda-Gebietes, sagt in seinem Lied: *kwon kwāle'im, sēmėl sosi' kitχäγėmtėl Numi-Tᾱrėm jäγämnė nᾱŋχ-sunse'im, kāseuw-sam jänit tul-raw ᾱlmä at va'ėm* «ich gehe hinaus, schaue hinauf mit meinen schwarzen Johannisbeere-Zweien (= mit meinen zwei Augen) zu N. T., meinem Vater (= in den Himmel); jedoch ich sehe auch nicht das Dasein eines, wie eines Fisches Auge grossen, Wolkenkrümchens» (IV : 123.). Ebenso lautet das Bärenlied: *mōt-pāl sąw-pālėn Numi-Tᾱrėm jäγännė nᾱŋχäl' sunsi, Surmiŋ Kworės āśėn χotäl' ᾱlnä sāt sąwä pusėn lowintiän, pusėn śąńγiän* «dein «Stern» (= Bärenauge) von der einen Seite schaut hinauf zu N. T., deinem Vater (= in den Himmel), du zählst die sich überall befindenden sieben Sterne deines durch die Dachöffnung [sichtbaren] Vaters *Kworės* (= N. T.), du überschaust sie alle» (III : 198.). — Die Fürstenhelden aus Vōr-jä schiessen auf Spielpuppen und «das Getöse des Zurückprallens der Bogensehne reicht hinauf (= tönt in den Himmel) zu ihrem Vater N. T.» (*jānteuw patnė suj Numi-Tᾱrėm jäγännė nᾱŋχ-χasili;* II : 205.). Eine ähnliche Angabe: *jäpėχ jōŋgʻtilėnʻ rąmmiŋ rąmmiŋ suj Num-Tōrėm jätän nuŋkʻkʻąrri* «das tönende, tönende Getöse des Wirbelns der Seide (Seidensehne) braust hinauf zu seinem Vater N. T. (= in den Himmel»; IV : 105.). — Als die Wasserwellen den im Meere schwimmenden *Kul-ᾱtėr* sehr hoch heben: «kommt er beinahe

zu seinem Vater N. T. (= in den Himmel) hinauf» (*Numi-Tą̄rėm āśä-pālt nąŋχ ālä joχti;* II : 291.). In einem Heldenlied der Konda-Fürsten «erreichen die obersten Balken einer Burg den Himmelsvater» (*Nøm-Tōrėm nøŋkʻwė kʻōjėm;* II : 223.). Dass das heilige Gipfelpaar der Ober-Loswa sehr hoch ist, erklärt die Hymne seiner Götzen auf folgende Weise: *Numi-Tą̄rėm jäɣännė ľāŋχėŋ pupĭ'-ľāŋχän pājä ľūlitėl at joχtχats, ľāŋχėŋ tą̄rėm ľāŋχän tą̄rės ľūľitėl at joχtχats* «dass zu eurem Vater N. T. (= bis zum Himmel) euere sprachfertige Götzen-Rede [nicht hinaufreicht]: dazu fehlt nur eine Spanne weite Höhe» (II : 399.); mit anderen Worten: Wenn die Gipfel ein wenig höher wären, würden sie in den Himmel reichen. — Ein ähnlicher Ausdruck den *Rauch* betreffend ist im Südostjakischen: *čaχimet Tūrum jigeda juχtōt* «der Rauch stieg zu seinem himmlischen Vater empor» (Patk. II : 102.).

Aus all diesen ist klar ersichtlich, dass jene allmächtige und auch in ethischer Hinsicht auf hohem Niveau stehende Gottheit, die vom wogulischen Volksglauben unter den übernatürlichen Wesen auf die höchste Stufe der Rangordnung gestellt wird, die als Endursache der Weltgüter und als Quelle aller Kraft angesehen wird: in ihrem Ursprung, d. h. an der Grundstufe ihrer Entwickelung nichts anderes ist, als die Personifikation des Himmels, die Anwendung der Begriffe, Vorstellungen und sprachlichen Ausdrücke des menschlichen Lebens und Wirkens auf die Erscheinungen der Luft und der Natur. Für einen solchen Ursprung der mythischen Gestalt des Himmelsgottes *Numi-Tą̄rėm* (KW. *Nøm-Tōrėm* II : 223, 230; MLW. *Nuŋ-Tōrėm* IV : 103, 193; ULW. *Nuŋχ-Tōrėm* II : 414.) zeugen auch mehrere von seinen Epitheten. Solche sind:

a) *Numi-Voikėn* = «der Obere-Weisse»: *Numi-Tą̄rėm χum āśėmnė, Numi-Voikėn χum āpľėmnė pojkśe'im* «ich bete zu meinem Vater, dem Manne N. T., zu meinem Väterchen, dem Manne, dem Oberen-Weissen» (III : 312.) | *Numi-Voikėn āśūw, Numi-Voikėn āpľuw* (= N. T.; III : 67, 81.) | *Voikėn-Tą̄rėm ąpľėm, V. T. āśėm* (III : 72, 75, 80.) | [mit Vereinigung der zwei Namen:] *puŋkėm Numi-Voikėn-Tą̄rėm jäɣėmnė, Numi-Voikėn-Tą̄rėm ąpľėmnė nąŋχ rąŋχawė* «meinen Kopf schreit man hinauf (bietet man an) meinem Vater, dem Oberen-Weissen-Himmel»

(III : 104.) || *Numi-Posχėn jä'ĭn, Numi-Voikėn jä'ĭn* «dein Vater, das Obere-Liebchen; dein Vater, der Obere-Weisse» (III: 197; NW. *posχėm* «mein Liebchen», eigentl. «mein Bluttropfen», *kēlp-posėχ* «Bluttropfen»). Der entsprechende konda-wogulische Ausdruck: *Sairiŋ-Tōrėm ōtėr-jäĭm* «Weisser-*Tōrėm*, mein Fürstvater» (II: 376.). *Voikėn-Tą̄rėm* (войканъ торумь), als den anderen Namen des *Numi-Tą̄rėm* (нуми торумъ) kennt auch Gondatti (S. 17). «*Weiss*» als Attribut des Himmels ist sehr entsprechend gegenüber der «*schwarzen* Erde» *(sēmėl mā).*

b) *Numi-Sorńi* = «der Obere-Goldige»: *Numi-Tą̄rėm āśikėmnė tū pojkĭlälän, Numi-Sorńi ąpʻlikėmnė tū lʻūńśĭlälän!* «zu meinem Väterchen, N. T., zu ihm betet; zu meinem Väterchen, dem Oberen-Goldigen, zu ihm jammert!» (II : 426.), *Numi-Sorńi āśėmnė, Numi-Tą̄rėm jäχėmnė tĭ' ti sātsawäsėm* «sieh', der Obere-Goldige, mein Vater zauberte mich hierher» (II : 258.), *Numi-Tą̄rėm āśūnė, Numi-Sorńi jäχūnė rą̄ŋχsijū nąŋχ oss χōlawė!* «unser Vater, N. T., unser Vater der Obere-Goldige soll die Stimme unseres Rufes hören!» (II: 18.). | *Numi-Sorńi āśūwnė ētä-ke sāt, χą̄tėl sāt pojkśeu* «zu unserem Vater, dem Oberen-Goldigen beten wir sieben Nächte, sieben Tage» (II : 161.), *āńtiŋ ujin Numi-Sorńi āśännė tū alän!* «schlachtet die Geweih-Tiere eurem Vater, dem Oberen-Goldigen nieder!» (II : 282.), *Numi-Sorńi āśkėm vārĭlālėm sāŋk ąsmäŋ kāsiŋ tū* «von meinem Väterchen, dem Oberen-Goldigen geschaffener, heisspolsteriger, fröhlicher Sommer» (III : 238.), *Numi-Sorńi āśikėm takwsi-pālĭ' jēmtĭlālėm* «mein Väterchen, der Obere-Goldige ist zu herbstlicher Zeit geworden» (III : 241.) | *Numi-Sorńi ōn āśėmnė Ajäs-tą̄rėm ąjkä tĭ' sātwäsėm* «Mich den Gott des kleinen Ob's zauberte mein erhabener (grosser) Vater, der Obere-Goldige hieher» (II : 1.), *Numi-Sorńi ōn āśūnė tĭ' sātwėsū, Numi-Sorńi ōn jäχūnė tĭ' joltäsawėsū* «Der Obere-Goldige, unser erhabener Vater, zauberte uns, befahl uns hieher» (II : 415.) | *Sorńi ōn āśikėm, Sorńi ōn jäχėm!* = N. S. (II: 356.); *Tą̄rėm ōn Sorńi āśėmnė, Tą̄rėm ōn Sorńi jäχėmnė tĭ' ti sātsawäsėm* (II : 256.), *Sorńi-āśkėn* (II : 424.) || *Sorni-Pos āśėm* «Gold-Strahl mein Vater» = N. T. (III : 61.), *Sorni-Pos jäχėnnė aχin lili, pĭχėn lili ūruŋkwė sātwäsėn* «du wurdest von deinem Vater, dem Gold-Strahl mittels Zauber erschaffen, um

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

die Seele deiner Tochter, die Seele deines Sohnes zu bewahren» (II : 364.). Auch in der gewöhnlichen Rede sagt man: *Sąrńi-Pos tĭ' sēɣēmālėn!* = «Oh Gold-Strahl, möchtest du nur herschweben!» *Tąrėm tĭ' voss joχtnūn!* = «Oh Gott, dass du hieher kommen möchtest!». Gewöhnlicher ist die Ausdrucksweise: *Sornikwė!* «Goldchen!» (= Numi-Sorni, I : 51.), die ungefähr wie im Deutschen «Herrgott!» beim Staunen oder plötzlichen Schrekken gebraucht wird. — *Sorńi, sąrni* «Gold» ist im allgemeinen ein Attribut der *himmlischen* Gottheiten *(Sorńi-Ātėr, Sorńi-Kaltėś, Sorńi-'Siś)* und bezieht sich auf den *himmlischen Glanz* derselben (vgl. NW. *sąrni χān* «der Kaiser», eigentl. der «Gold-Khan»). Ein Gegensatz zu diesem Attribute ist die «*Erde mit dem schmutzigen* (mistigen) *Rücken*» *(pāŋkiŋ sispä mā)*. Auch in den irtysch-ostjakischen Volksdichtungen kommen die folgenden Namen des Himmelsvaters vor: *Sorni-Sanka jiɣ* «Gold-Licht Vater» (Patk. II : 38, 64.), *Num-Sanka* «Oberes-Licht», *Jem-Sanka* «Gutes-Licht» (*sanka* «klar, licht; Himmel; Gott» Patk. I : 99.). Bezüglich des Nordostjakischen kann ich vorläufig nur die Angabe Poljakow's anführen: Сорне-Туромъ (S. 58).

c) *Numi-Kworės*. Das letztere Wort ist in der Umgangssprache unbekannt, in der Dichtersprache jedoch ist dieser Ausdruck gebräuchlich: *kit tąrėm, kit kworės*, worunter man die zwei *tąrėm*, und zwar den «oberen» *(numi tąrėm)* und den «unteren» *(joli tąrėm)*, also den *Himmel* und die *Erde* versteht. So z. B. *kit tąrėm, kit kworės χalėn nąŋχ ta laplawėssĭ':* [der Weltaufseher und seine Schwester wurden auf ihrem Zauberpferd] «zwischen den Himmel und die Erde gehoben» (I : 45; *nąŋχ ta lapsĭ'* «sie sind in die Höhe gestiegen» I : 64.), *kit tąrėm-χalėn, kit kworės-χalėn nąŋχä lapėn!* «erhebe dich hinauf zwischen Himmel und Erde!»; II : 317.); *kit tąrėm-χalėn, kit kworės χalėn jolä tārätawäst* «sie liessen sich herunter zwischen Himmel und Erde (aus dem Himmel»; II : 98.), *kit tąrėm, kit kworės χalėn tū pūwwės* «zwischen den Himmel und die Erde hielt er ihn hin» (= «er liess ihn aus dem Himmel nicht ganz hinunter auf die Erde»; II : 103.), *kit tąrmĭ', kit kworsĭ' χalnė tū ti pojtėltawäsėm* «zwischen den Himmel und die Erde, dorthin wurde ich zurückgehalten» (sagt der Bär, in der Luft hän-

gend in seiner Wiege; III : 116, 117.); *kit tārėm-, kit kworės-χal pasėl ātėr ti jinätä nāyki* «aus der Ferne des Zwischenraums des Himmels und der Erde wird das Kommen eines Fürsten sichtbar» (II : 62.), *kit tārėm χal, kit kworės-χal num-pālnė minnė ľāŋχėn pūsnė jänĭ' tārėm, mäń tārėm sujil voss sujtawė!* «das Eröffnen deines zwischen Erde und Himmel hinaufführenden Weges soll von dem Klingklang [der Silbersachen] des grossen Gottes, des kleinen Gottes begleitet sein» (sagt man, wenn man den mit Silberschmuck behängten Bären auf seinen letzten Weg hinausbegleitet; III : 193.). Ausserdem kann ich für die Anwendung des Wortes *kworės* als Nomen apellativum aus meinen Sammlungen nur ein Beispiel anführen, nämlich folgendes: *āγirišėn tārėm ālnė āti jurtĭ', kworės ālnė āti jurtĭ' ti totĭlėnūlėm* «ich möchte dein Töchterchen als eine liebe, für alle Zeiten mitlebende Gefährtin mitnehmen» = «ich möchte es heiraten» (II : 286.). Es zeigt sich schon aus diesen Beispielen, dass *kworės* der Bedeutung nach mit *tārėm* identisch ist; dies erhellt jedoch mit noch mehr Klarheit aus dem Gebrauch des mythischen Namens *Numi-Kworės* und seiner Varianten, insofern diese sehr oft als parallele Wiederholungen des Namens *Numi-Tārėm* und der mit ihm gleichwertigen Namen vorkommen; anderseits dient der Name *Kworės* mehrmals selbständig gebraucht ebenso als personifizierender Ausdruck des *Himmels* und der Naturerscheinungen, wie *Numi-Tārėm*. Mögen hier einige dafür Beispiele stehen:

Gepaarte Namensbezeichnungen: *Numi-Tārėm āšėm, Numi-Kworės jäγėm, nay lāum ėlėm-χāläsėn tėls* «Oberer-Himmel, mein Vater, Oberer-*Kworės*, mein Vater, der von dir verordnete Mensch ist entstanden» (I : 148; hier ist die Einzahl des Wortes *nay* = «du» lehrreich: «du, dir» und nicht «ihr, euch», wie es sein müsste, wenn N. T. und N. Kw. abgesonderte mythische Personen wären); *ėläľ ālnė nąmtiŋ lätχėl Numi-Tārėm āšėn voss lāwawėn, ėläľ ālnė nąmtiŋ lätχėl Numi-Kworės āšėn voss χańštawėn!* «mit gescheitem Worte für das künftige Leben soll dich Vater N. T. verständigen, soll dich Vater N. Kw. lehren» (I : 138.); *jārėl-ke lāuwäsėn: Numi-Tārėm āšėn lāuwäsėn; va'ĭl-ke sätwäsėn: Numi-Kworės jäγėn sätwäsėn* «wenn für dich Kraft verordnet ist: hat sie Vater N. T. ver-

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

ordnet; wenn du mit Begabung bezaubert bist: hat dich Vater N. Kw. bezaubert» (I: 141.); *am ūnlėnė Numi-Tą̄rėm āśėm sātėm, Numi-Kworės āśėm sātėm mā-lą̄mtėmnė ti joχtmėmēn* «auf meinen, von mir selbst bewohnten, von meinem Vater N. T., meinem Vater N. Kw. zaubernd verordneten Erdteil sind wir angekommen» (II : 272.) || *Numi-Tą̄rėm āśėm, Sąrni-Kworės jāγėm sąrni vānsiŋ jąmės mā ą̄ńśi* «mein Vater, N. T., mein Vater, Gold-Kworės hat eine goldgrasige, schöne Erde» (III: 5—6.); *Numi-Tą̄rėm ąpl'ėm, Sorni-Kworės jāγėm sorni sirpä siriŋ kēr-kwolä* «Meines Väterchens, N. T.'s, meines Vaters Gold-*Kworės*' Eisenhaus mit den goldenen Dachstangen» (III : 59, 61.) | *Sorni-Kworės āśėm, Voikėn-Tą̄rėm ąpl'ėm ląu puŋkpä puŋkiŋ sūpä pali pōnsi, lāwi* «mein Vater, Gold-*Kworės*, mein Väterchen Weiss-*Tą̄rėm* öffnet seinen zehnzähnigen, gezahnten Mund und spricht [so]» (III : 75; hier sind auch *pōnsi, lāwi* in der *Einzahl*, zum Beweis dessen, dass das mit den zwei Namen bezeichnete Subjekt *eine* mythische Person ist) | *Sorni-Kworės āśėnnė, Sorni-Pos jāγėnnė ąγin lili, pĭγėn lili ūruŋkwė sātwäsėn* (II : 364; s. oben) || *Tą̄rėm-ōni āśėmnė, Kworės-ōni āsėmnė ąs ti pojkśe'im* «ich bete wiederum zu meinem erhabenen Vater T., zu meinem erhabenen Vater Kw.» (III: 139.) | [ohne irgendein Attribut:] *ti Tą̄rėm joltėm, ti Kworės joltem sari mułėm jelpiŋ māmnė ti pinäslėm* «diese meine von T. verordnete, von Kw. verordnete wahre Bezauberung habe ich auf meine heilige Erde gesetzt» (II : 417.); *Tą̄rėm-siriŋ jelpiŋ uji', Kworéssiriŋ jelpiŋ uji' ēlä ta jąmäsėm* «zu einem *Tą̄rėm*-ähnlichen heiligen Tiere, zu einem *Kworés*-ähnlichen heiligen Tiere [geworden] trat ich (Bär) jetzt weiter» (III : 479.), *Tą̄rėm-siriŋ jelpiŋ ą̄tėr, Kworés-siriŋ jelpiŋ ą̄tėr Tą̄rėm-pĭ' ąjkäi' lāwäsawėm* «*Tą̄rėm*-ähnlicher, heiliger Fürst, *Kworés*-ähnlicher heiliger Fürst, *Tą̄rėm*'s Sohn Alter wurde ich genannt» (II : 276.).

Kworés, als Erzeuger der Naturerscheinungen: *Sorni-Kworės jä'ikėm, taw tēltālem ur-lōptatä tĭl kwoss χą̄ntilmiŋ patėm: Sorni-Kworės āśėm ľäkw samp samiŋ tūjtä ti pats* «als ich aufmerksam wurde auf das von meinem Väterchen, Gold-*Kworės geschaffene Berg-Blatt, Wald-Blatt:* sieh', da ist der dickflockige flockige *Schnee meines Vaters Gold-Kworés* herabgefallen» (III : 270.) | *Sorni-Kworés jä'ikätä lāwi: . . . am tūjä-*

pāl χąsä-χą̄tėl vārnėm χą̄tėl «sein Väterchen Gold-Kworės spricht: an dem Tage, da ich *den langen Tag der Frühlingszeit erzeuge*» (I : 89.). — *Kworės* personifiziert den Himmel: *Sorni-Kworės jä'ikwė, Sorni-Kworės āśukwė ą̄ln taχtėp-kēr jänitĭ' ti sāŋkėmlės* «Väterchen Gold-Kworės (= der Himmel) hat sich in der Grösse eines silbernen Spindelrades gebildet» (I : 77.) | *Kworės-Sąrni āśkeuw joli-pālt, . . . kis-lakw ją̄ŋχėm lakwiŋ mā sāt ląmtūw num-pālt* «unter unserem Väterchen Kworės-Gold (= unter dem Himmel) . . . über den sieben Gegenden unserer sich wie ein gebogener Reifring drehenden, runden Erde» (II : 311.) | *mōt pāl sąw-pālėn Numi-Tą̄rėm jäγėnnė nąŋχäl' sunsi, Surmiŋ-Kworės āśėn χotäl' ąlnė sāt sąwä pusėn lowīntiän* (s. oben; III : 198.) | *χūrmit ēt Sorni-Kworės jäγėn ūnlėnė jiwä χarä χarä mān nēĭle'in* «die dritte Nacht wirst du in die von deinem Vater Gold-Kworės bewohnte, dünn bewaldete Gegend ankommen» (= «steigst in den Himmel», III : 215; vgl. III : 252, wo des Bären Himmelsgang ausführlicher vorgetragen ist.).

Nach dem Gesagten ist *Numi-Kworės* — oder, wie wir die Varianten seines Namens in den obenerwähnten Belegstellen finden: *Sorni-Kworės, Kworės-Sąrni, Surmiŋ-Kworės, Kworės ōni āś* (nach Gondatti: корс торумъ, S. 45) — eine mit *Numi-Tą̄rėm* identische mythische Person. Dies wird auch daraus klar, dass die Beschreibung der äusseren Gestalt der beiden, ja sogar die auf sie bezüglichen Erzählungen meistens übereinstimmend sind. Wenn wir trotzdem hie und da in den mündlichen Überlieferungen auch eine solche Auffassung finden, dass *Sorni-Kworės* und *Numi-Tą̄rėm* abgesonderte, zu einander im Verhältnis von Vater und Sohn stehende Gestalten sind, können wir dies als neuere Begriffsentwickelung leicht daraus verstehen, dass das Wort *Kworės* in der Umgangssprache unbekannt ist und die Identität seiner Bedeutung mit der des Wortes *tą̄rėm* sich im Sprachbewusstsein verdunkelt hat. Demzufolge wurde nämlich auch die Identität der in den aus alten Zeiten ererbten Texten neben einander erwähnten mythischen Namen des *Numi-Tą̄rėm* und *Numi-Kworės* zweifelhaft und es tauchte der Gedanke auf, dass diese abgesonderte Personen sein können, was scheinbar auch durch jenen Umstand unterstützt wurde, dass, als die traditionellen Texte weniger

vollkommen vorgetragen wurden, der eine Vorträger mit Übergehung der parallelen Wiederholungen nur *Numi-Tą̄rėm*, der andere nur den Namen *Numi-Kworės* erwähnte und so erbte sich dann die Überlieferung stellenweise nur mit einem, mit diesem oder jenem Namen weiter, wobei eventuell auch die ursprünglich auf eine Person bezüglichen Mythen sich in zwei Teile teilten. Es ist aber zu bemerken, dass in den bisher aufgezeichneten rhythmischen (demzufolge in ihrem Texte weniger veränderten) Volksdichtungen keine Spur dafür vorhanden ist, dass die zwei erwähnten Namen sich auf zwei besondere mythische Personen bezögen.

d) NO. *Num-Jēlėm:* ein in den nordostjakischen Heldengesängen der Sammlung Regulys oft vorkommender paralleler Ausdruck neben dem Gottesnamen *Num-Torom*, so z. B.: *Num-Torom ažem mullmal, Num-Jelem jigem mullmal* «mein Vater, N. T. bezauberte ihn, mein Vater, N. J. bezauberte ihn» *(Nātiŋ ar); Sąrńi sēm χońmaŋ nāj Num-Tōrėm aśėu pušl, sąrńi sēm piltaŋ nāj Num-Jēlėm jiɣėu verl* «den das goldene Auge zudrückenden Tag öffnet unser Vater, N. T., den das goldene Auge verschleiernden Tag erzeugt unser Vater, N. J.» *(Pūliŋ-āwėt ār;* nach der Transscription J. Pápay's). || *Torom mulom jemiŋ keu, Jelem mulom pąsing keu* «von *Tōrėm* bezauberter, heiliger Uralfels, von *Jēlėm* bezauberter glanzvoller Uralfels» *(Nātiŋ ār)* | *Tōrėm partėm ont-juχ, Jēlėm mulėm var-juχ* «von T. gegebener Wald-Baum, von J. bezauberter Wald-Baum» *(Polėm-tōrėm ar).* Demselben Parallelismus begegnen wir im wogulischen Liede des Pelym-Götzen (II : 254.): *tą̄rėm ą̄lnė ą̄ti jurtkėm, jēlėm-aul ą̄ti jurtkėm* «Die Lebenszeit mitlebende liebe Gefährtin» (= «mein Weib»). In der oben erwähnten Variante dieses Ausdruckes finden wir statt *jēlėm* das Wort *kworės*, als Beweis dessen, dass diese zwei Wörter, was ihre Bedeutung betrifft, einander nahe stehen, oder ganz identisch sind. Dieses Wort ist das Vorderglied des von Ahlqvist aufgezeichneten Kompositums *jilemtut* «Nordlicht» = vog. *tą̄rėm-nāj* id. (eig. «himmlisches Feuer»). Die in der Umgangssprache gebräuchliche nord-wogulische Form lautet: *ēlėm* = MLW. *ilėm*, ULW. *jelėm* «Zeit, Wetter, Luft» (z. B. NW. *aśerėm ēlėm vārės* погода холодна стала; das Wetter wurde kalt»; MLW. *ľuľ ilėm* «schlechtes Wetter», *kišnė ilėm*

«für Jagd geeignetes Wetter», *pom voarnė ilėm* «die Zeit des Heumachens», *tajnė ilėm* «für Schlittschuh-Gehen geeignetes Wetter»; ULW. *jämės jelem* «хорошая погода, gutes Wetter»); die im Liede vorkommende NW. Form *jēlėm* muss demnach als ostjakisches Lehnwort betrachtet werden. Demselben Worte begegnen wir im Namen des «Menschen»: NW. *ēlėm-χą̈lės*, KW. *ēlėm-k'olės*, MLW. *ilėm-k'ą̈ls*, welche Benennung vielleicht im Vergleiche zu dem Ausdrucke LW. *k'ą̈ls*, TW. *k'ą̈ląs* «Mensch» (eigentl. «sterbend, sterblich») den Erdensohn genauer als den «Sterbenden der Luft (der Atmosphäre, des Wetters)» bezeichnet und derart den Gegensatz zu den *am Himmelsgewölbe (tą̈rėm)* und *unter der Erde* wohnenden Wesen hervorhebt.

e) Zuletzt beweisen es auch mehrere Zierepitheta, dass *Numi-Tą̈rėm* eigentlich der Himmelsgott ist, so z. B.: *sāt jūns-uj lūl'it Tą̈rėm āśkeuw* «unser Väterchen *Tą̈rėm*, dessen Höhe wie [der Flug] von sieben Schwarzadlern ist» (T. = «hoher Himmel» II : 311, 316.), *sāt jūs-voj l'ūl'it Numi-Sorńi āś* (II : 354.) | *χą̈t jūs-voj l'ūl'it Sorńi-āśkėnnėl, nė'ilėnė χą̈tėl sorńi-sam, ūntnė χą̈tėl saɣiŋ χą̈n sāt jūs-voj l'ūl'it jä'ikėnnėl nay voss l'ūńśilamėn!* «oh möchtest du (*Pasėt*-Götze) für uns zu deinem wie [der Flug] von sechs Schwarzadlern so hohen Gold-Väterchen, zu dem Könige mit dem goldigen Auge der aufstehenden Sonne, mit den Locken (= Strahlen) der untergehenden Sonne, zu deinem wie [der Flug] von sieben Schwarzadlern hohen Väterchen jammern» (II : 424.) | *atėr tą̈rėm sāt χaltė sātit tą̈rėm mol Tą̈rėm jä'ikwė!* «unter den sieben Zwischenräumen der heiteren Himmel, oh du siebenter Himmel, Väterchen, reicher *Tą̈rėm*» (II : 335.), *sāt tą̈rėm patit tą̈rėm śūl pūŋk, jäniŋkwė!* «grauköpfiges Alterchen des sich an der Spitze von sieben Himmeln befindenden Himmels» (II : 325.).

Die gleiche Bezeichnung der Begriffe «Himmel» und «Gott», wie wir dies hier im Wogulischen und Ostjakischen bei den Wörtern *tą̈rėm*, *kworės* und *jēlėm* gesehen haben, ist in mehreren Zweigen der ural-altajischen Sprachfamilie verbreitet. So ist es unter den verwandten Sprachen nachweisbar im Wotjakischen, wo *inmar* (Kas. *iṅmar*) 1. «Himmel, Luft» bedeutet (z. B. *inmar jugit luä* «es tagt», *inmar zorä* «es reg-

net» *učied čĕrdoz iṅmarĕn* «deine Nachtigall singt in der Luft»); 2. «Gott» (z. B. *ǯeć śiźim ju-puy kĭldiś-vordiś inmarä* «mein sieben Getreide-Ähren schaffender und erzeugender Inmar!») Ebenso bedeutet das Wort *in* (Kas. *iń*, Wurzel: *inm-*, *iṅm-*) gewöhnlich «Himmel; Luft», jedoch in diesem mythischen Namen: *Kĭldiś-in* (Sar. *Kĭlčin*, Malm. *Kĭľčin*) «schaffender *Gott*» (vgl. *kĭld-* «erscheinen, hervorkommen, zu stande bringen, ausführen, schaffen», *kĭldiś* nom. agentis). Das entsprechende Wort im Syrjänischen, nämlich *jen* (Wurzel: *jenm-*) bedeutet «Gott; Heiligenbild», daneben aber auch: *jen-ež*, *jen-velt*, *jen-ku*, *jen-ĭb* «Himmel» (*ež* «Rasen, Wiese», *ež-vĭl* «Oberfläche»; *velt* «Decke, Dach»; *ku* «Haut, Fell», *ĭb* «Feld»; vgl. wogul. *tā̆rėm-χar* «Himmelsgewölbe», eigentl. «Himmelsfläche»; Wied.); im Permischen bedeutet *jen* «Gott», *jen-völt* «Himmel» (Genetz). Auf dem Gebiete der türkischen Sprachen: jakut. *tayara* «Himmel; Gott» (*tayara tabata* «Gottes Renntier, wildes Renntier»), ujgur. *täyri* «Himmel; Gott», čagataj. *tayrĭ*, *täyri*, *tingri*, *tenger* (Budagow I: 370.), wolga-tatar. *tängre*, *tängere* (Ostroumow) id., kirgis. *täyri* (Iljminskij), osm. *tayri* (Samy-Bey), čuvaš. *tórĕ*, *túrĕ* «Gott», altaj. *täyärä*, kojbal. *tīger*, *tēger* (Castr.), *tegér* (Katanoff), karagass. *tēre* (Castr.) «Himmel». Im Mongolischen: *teŋri* «die Gottheit; die Geister des Erd- und Himmelraumes» (Schmidt 241.), burjät. *teŋere*, *teŋer* «Himmel» (Castr.). Die Vorstellung, welche in diesem weitverbreiteten, gemeinsamen Sprachgebrauche zum Ausdruck gelangt, nämlich die Personifizierung und die Vergöttlichung des Himmels, ist die natürliche Entwickelung des Seelenglaubens und der Verehrung der Ahnen. Auch der Himmel ist ein «Ahn» und «Vater», seine Bedeutung in dieser Beziehung ist sogar unvergleichlich grösser, als die jener Väter, deren Andenken die Bildsäulen verewigen. Der Seelenglaube führte den Menschen in die Geheimnisse der unsichtbaren Welt ein und stattete ihn reichlich mit Vorstellungen aus, welche seinem Auge alle Erscheinungen, die nur sein Interesse in höherem Masse erweckten, im Scheine des Lebens und der bewussten Tätigkeit vorzauberten. Das primitive Denken sah und wusste einen Geist in einem Steine von besonderer Gestalt, in einem krummwachsenden Baume, in einem stärkeren Tiere und in den Fun-

ken des Feuers; wie wäre also der personifizierenden Auffassung des Urmenschen die gewaltige Natur entgangen und besonders deren bewunderungswürdigster Schauplatz, der *Himmel*, der mit seinen fortwährenden Veränderungen, mit seinem Sonnenglanz und Gewölk, mit seiner Hitze und Kälte, mit seinem Donner und Blitz den lebhaftesten Eindruck auf sein ganzes Wesen machte: auf die Stimmung seiner Seele sowohl, als auf die Gesundheit seines Körpers?! «Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und das Werk seiner Hände verkündet das Himmelsgewölbe» — sagt der Psalmdichter in seiner Entzückung; wie gut durchdachte und durchfühlte dies jedoch auch der auf einem primitiven Grad der Bildung stehende Mann des Heidentumes. Ihn, den Sohn der Natur, mochte die Zauberkraft des Lichtes und des Sonnenstrahls, der Liebreiz des blauen Himmels und der befruchtende Segen des Regens noch mehr fesseln, als den Mann der gebildeten Gesellschaft und nichts konnte ihm offenbarer erscheinen, als dass jene unsichtbare Person, welche ihn und alles Lebende mit solchen Wohltaten überhäuft, nur ein gütiger Vater sein kann, der Vater alles Lebenden: *āśikeu* «unser Väterchen», *śomė jāɣėm* «mein lieber Vater» (III : 469; II : 237.), *oąkėľmėɣ tōrėmśiśkėm* «mein gnädiges Göttchen» (II : 376.), *Numi-Posɣén* «dein obiges Liebchen» (III : 197.); s. auch: Gondatti: S. 7 und Patkanow: S. 100.

Und was für ein mächtiger und seliger Vater ist dieser?! Das menschliche Auge hat keine bedeutendere Grösse, als die des Himmels, welcher sich über uns in unendlicher Höhe erhebt und in seiner ganzen riesigen Ausdehnung auf einmal zu übersehen ist. Es gibt keine stärkere Stimme, als die des Donners und keinen Glanz, der mehr blendet, als der des Blitzes. Die Herrschaft des Himmelsvaters erstreckt sich auf die ganze Welt, seine Macht ist über Alles. Er ist: *Jäni'-Tą̄rėm āśkėm* «mein Gross-*Tą̄rėm* Väterchen» (II : 242; Gondatti: 6, 7, 8.), *Jäni-Tōrėm pojrėś jäum* «mein Herr Vater *Gross-Tōrėm*» (II : 379.), *Jäni-Tą̄rėm ańšuɣ* (II : 414.) | *Tą̄rėm ōni āśikėm* (*ōni*, *ōn* «erhaben, gross» = NW. *ūn* «gross»), *Tą̄rėm ōn āśū* (III : 464.), *Tą̄rėm ōn jāikėm* (III : 148.), *Tą̄rėm ōn Sorńi āśėm* (II : 256.) | *Nɵm-Nąjėr vɵntėɣ*

kʻθm «Oben thronender königlicher Mann» (II : 237.); s. auch PATKANOW I : 99. — Der Himmel ist überall sichtbar: also kann der Aufmerksamkeit, dem Auge und Ohr des Himmelsvaters nichts entgehen. Er ist *tēpėŋ soą̈t śoą̈r mūlėt kʻθm, molėŋ soą̈t śoą̈r mūlėt kʻθm* «nahrungreiche sieben Welten, begüterte *sieben Welten umwandelnder* Mann» (II : 376.), der nach der bildlichen Redeweise der Dichtersprache «Augen so grosse hat wie der Ob-Fluss, wie ein See», «Ohren wie das Blatt der Seerose an dem See» und so empfindlich, wie das «der wohlhörigen schwarzen Ente» (s. die Erklärung dieser Attribute oben: *Oą̈s sämp Jäni Tōrėm jäum, tūr sämp Jäni-Tōrėm toą̈tʻėm* «*Ob-äugiger* Grosser *Tōrėm* Vater, *See-äugiges* Gross-*Tōrėm* Väterchen» (II : 379.); *Sāt tą̈rėm patit tą̈rėm, Ās sampä χum ą̈sėn, Ās jäniˈ samėn jol-vą̈ľľäläln!* «sich an der Spitze von sieben Himmeln befindender Himmel . . . *Ob-äugiger Mann* bist du, lass' dein Auge, das so gross ist wie der Ob-Fluss herunterschimmern!» (II : 325.); *mol Tą̈rėm jäikwė, sujiŋ sāŋki sujiŋ paľpä χum, . . . tūr-lą̈pänt jänit pāľpä χūm . . . tūr jänit sampä χum . . . nāŋkilėŋ sampä χum ą̈sėn* «reiches *Tą̈rėm* Väterchen! *Mann mit dem wohlhörigen Ohre einer wohlhörigen schwarzen Ente*, Mann mit einem *Ohre, das so gross ist, wie das Blatt der Seerose*, Mann mit einem Auge, das so gross ist, wie ein See, Mann mit scharfsehendem Auge bist du» (II : 335.), *tūr-lą̈pänt paľpä χum, Ās-lą̈pänt pāľpä χum, χuri sāŋki pāľpä χum, χuri sāŋki sujiŋ paľėŋ jol-vą̈χtäln!* «Mann, dessen Ohr wie das Blatt der Seerose, wie das Blatt der Obrose ist, lass' dein Ohr, das so wohlhörig ist, wie das der furchtsamen schwarzen Ente, herunterhängen!» (II : 325.), sagen die, an den Himmelsvater gerichteten Hymnen. Desgleichen ist es der Ausdruck des Allsehens, wenn «das der aufgehenden Sonne gleiche goldige Auge» des Himmelsvaters (*nēˈilėnė χą̈tėl sorni sam* II : 424.) erwähnt wird, indem dadurch bezeichnet wird, dass sein Blick ebenso wie die Strahlen der Sonne überall hindringt. — Mit der Herrschaft über das Universum ist natürlich das unendliche Vermögen, der Reichtum verbunden: der Himmelsvater ist ein *poj kʻθm, poj ťoätė* «ein reicher Mann, reiches Väterchen» (II : 374, 376.), der «dem früh aufstehenden Menschen, dem ein Unglück zugestossen ist, ein *früh aufstehendes Glück* gewährt;

wenn er Wunsch trägt nach guter Kleidung, nach guter Nahrung, *segnet er ihn mit guter Kleidung, guter Nahrung;* wenn er ein gutes Pferd, eine gute Kuh begehrt, *setzt er ihn auf ein gutes Pferd, beschenkt er ihn mit einer guten Kuh;* daher betet man ihn an, daher gedenkt man seiner» (II : 378.). Nach anderen Redensarten ist er ein *kʿwą̄ltal tēpiŋ kʿөm, kʿwą̄ltal molėŋ kʿөm, kʿwą̄ltal oχśėŋ kʿөm, tēp ōltmėtėŋ kʿөm, mol ōltmėtėŋ kʿөm, pōj ōtėr, pōj pōjrėś* «ein Mann, dem Nahrung, Güter und Geld nie zu Ende kommen, ein Nahrung, Güter befördernder reicher Mann, reicher Herrscher, reicher Herr» (II : 379.), *kʿą̄nnė vą̄rėm šuńiŋ Tōrėm, pojėr kʿum* «von jemandem geschaffener (= von unbekannter Abstammung), seliger *Tōrėm,* reicher Mann» (IV. 105.), *mol Tą̄rėm jäikwė* «begütertes T. Väterchen» (II : 335.). — Mit dem All-Sehen und dem All-Hören ist die aussergewöhnliche Klugheit verknüpft: Der Himmelsvater ist ein *kʿannė vą̄rėm ąs-poŋk Tōrėm, pōjėr kʿum* «von jemandem geschaffener *klugköpfiger* T., reicher Mensch» (ibid.). Allen diesen unvollkommenen Ausdrücken einer an theologischen Kunstwörtern dürftigen Volkssprache liegt dieselbe Idee zu Grunde, welche das gebildete religiöse Denken in dieser Weise bezeichnet: der Himmelsvater ist allmächtig und allwissend (s. Gondatti: 7; Finsch: 558.).

Und es gibt noch eine wichtige religiöse Idee, auf welche die Auffassung des Himmels als Himmelsvater schon auf dem Grund des Heidentums den die Ursachen des Daseins mit unwiderstehlicher Begierde suchenden und sich Alles zu erklären bestrebenden Menschen von primitiver Bildung führt. Die im Himmel wohnende mythische Person ist der ‚*Vater* alles Lebenden; aber weder wir, noch unsere Väter, noch unsere Urväter stammen unmittelbar von seinen Lenden ab. Ohne Himmel und Erde ist die Welt gar nicht zu denken, *diese mussten vor allen Geschlechtern und vor allem Schaffen vorhanden sein:* sie — der Himmelsvater und die Erdmutter — sind die Anfänge des Weltalls. Einen Schritt weiter gehend ergibt sich der Gedanke, dass der Himmelsvater all' das «erzeugte», «zauberte», oder «hervorbrachte», was auf der Welt Gutes ist: die den Menschen pflegenden Götzengeister, den Menschen, die Welt, und deren nützliche Geschöpfe; mit einem Worte: der Him-

melsvater ist der Schöpfer alles Guten, wie die Sagen und Gesänge zur Genüge hierüber sprechen (s. auch: PATKANOW I : 99). Was auf der Welt *Schlechtes* ist, das schuf ein *feindlicher Urgeist*, dessen Wohnsitz im Gegensatze zum gütigen glänzenden Himmel, in der bodenlosen finstern *Unterwelt*, unter der Erde, ist.

So erhob sich der mythische Begriff des *Himmels* als Gegenstand religiöser Verehrung auf jenes hohe ethische Niveau, auf welchem dem Forscher *Numi-Tąrėm*, *Inmar* und andere Gottheiten gleichen Ranges und Ursprunges im Heidentume der ural-altaischen Völker erscheinen. Diese Entwicklung geschah jedenfalls stufenweise; vielleicht beförderte dieselbe auch äussere Einwirkung, besonders seitens der Arier, mit denen die finnisch-ungarische Völkerfamilie, sowie auch das Türkentum von uralten Zeiten her in enger Berührung stand. Wasfürein grosses Gewicht schon das Heidentum auf die oben erwähnten *ethischen* Züge legte, beweist sehr charakteristisch, dass in den Benennungen der «Gottheit» im čeremissischen *jumo* und im finnischen *jumala* (= lappisch *jubmel*, *ibmel*) gerade der «*gute*» das Attribut ist, durch das der Begriff der Gottheit bestimmt und bezeichnet wird (vgl. wogul. *jąmės*, ostjak. *jem*, ungar. *jó*, Wurzel: *jova-*, *java-* «gut») mit Weglassung der ursprünglich gewiss daneben gewesenen Wörter: «Vater» oder «Himmel».*) Ein gleichbedeutendes vom Arischen abstammendes Wort ist das mordwinische *pavas*, *paz* «Gott», welches nach PAASONEN eine Übersetzung des altindischen *bhagas* «Segenspender (Gott)» ist.

Unter den oben nachgewiesenen drei Namen des Himmels und der Himmelsgottheit — *jėlėm*, *kworės* und *tąrėm* — ist als mythischer Name, so scheint es, von ältestem Ursprung das *jelėm*; da die diesem entsprechenden Wörter auch im Syrjänischen (*jen*, Wurzel: *jenm-*) und im Wotjakischen (*in*, Wurzel: *inm-*, und hievon gebildet: *inmar*) «Gott» bedeuten (s. oben)

*) Das finnische *juma-la* kann mit seinem ortbestimmenden Suffixe als «*Juma's* (= čerem. *Jumo*) *Wohnung*» oder *Himmel* aufgefasst werden. Demnach hätte auch dieser Göttername die Spur des ursprünglichen Grundbegriffes («Himmel» = «Gott») behalten.

und auch im Kalevala *Ilmarinen* eine hervorragende mythische Gestalt ist, der Urschmied, dessen Handwerk auch *Numi-Tą̄rėm* ausübt. Vgl. zu diesem Namen: finn. *ilma* «Luft; Himmel; das Offenbare, Sichtbare», estn. *ilm* «Wetter; Welt» (*ilmale tõma* «zur Welt bringen»); lapp. *alme, albme, ilbme* «Himmel» (s. Budenz: MUgSz. 785). — Das wogulische *kworės* glaube ich mit dem wotjakischen *kwaž, kwaž* identifizieren zu dürfen, dessen Bedeutung «Wetter; Luft; Himmel» ist (z. B. *kwaž jugit* «das Wetter ist heiter», *kwaž peľmit* «es ist finster», *kw. žą̄rdä* «es tagt», *kw. gudirja* «es donnert», *kw. zorä* «es regnet» u. s. w.) und das auch in mythischer Auffassung gebräuchlich ist, wie: *Kwažä, än kuštï!* «Oh Kwaž, verlasse mich nicht!» (eine Gebetformel wenn das Wetter ungünstig ist), *óstä Inmarä, Kïldïšinä, Kwažä, Voršudä!* (in der Vorzählung der Gottheiten in den von Pervuchin herausgegebenen und von Wichmann transscribierten Gebeten). Bezüglich des angenommenen Lautwandels im Wotjakischen mögen hier folgende Belege in Betracht kommen: wotj. *kwažï* «Wachtelkönig»: vgl. čerem. *karše, kärš* (čuwaš. *kárěš*), mord. *kȅrśi*, wogul.: LW. *kʻərs-uj*, PW. *kʻərs-kʻərs*, NW. *χą̄rs-χą̄rs*, ung. *hars, haris* id. | wotj., syrj. *už* «Hengst»: vgl. čerem. *oža, ožo* id. = finn. *orhi, orihi, orii, oris*, lapp. *orries* id. < osset. *urs, wurz* id. = (in den kaukasischen Sprachen:) akuša, chürkilin *urči*, kaitach *urči, irči* | wotj. *bïž*, syrjän. *böž* «Schwanz, Schweif»: vgl. finn. *persee-* (nomin. *perse*') «natis, podex» (s. Budenz: MUgSz. 498) | wotj. *pïž-* «backen, braten», syrj. *pöžal-* id.: vgl. pahl. *briš-*, neupers. *biriš-* id. (s. AKE. I: 281) || wotj. *kïž-pu, kïž-pï, kïč-pė* «Birke»: vgl. ungar. *hárs*-fa «Linde» | wotj. *kïė̆, kïš* «dünne Haut, Schale» = syrj. *kïrś*, perm. *kïrč* «Rinde» und *kïš* (Wied.), *kəš* (Genetz) «Rinde, Schale, Haut». Vgl. noch wotj. *peś-ataj* (Jel.) = *pereś ataj* «Grossvater», *peś-aj* (Jel.) «Grossmutter» = *pereś-aj* (Sar.) «Grossvater»; *vošśud* (Mal. Kaz.) «Schutzgeist» = *voršud* id.

Dunkel ist der Ursprung des wogul. Wortes *tą̄rėm, tōrėm* = ostjak. *tōrėm, tūrėm*. Sehr unwahrscheinlich ist jene Ansicht von Budenz (MUgSz. 753), nach welcher es mit dem ungarischen *árnyék* «Schatten» identisch wäre nicht nur wegen der Verschiedenheit in der Bedeutung, sondern auch weil wir dafür keinen Fall wissen, dass einem wogulisch-ostjakischen anlautenden

t, wenn dieser Laut nicht mit *s* oder *l* wechselt, im Ungarischen ein anlautender Vokal entsprechen würde. Gegenüber dieser Erklärung kann vielleicht eher jene Annahme in Betracht gezogen werden, die ich nach ANDERSON (Wandl. 158—9) des näheren zu beweisen suchte (Ethnographia 6 : 363), nach welcher nämlich das in den verwandten Sprachen nicht auffindbare wogulisch-ostjakische *tā̆rėm*, *tōrėm*, *tūrėm* eine mit dem possess. Suffix der 1. Person *-m* erstarrte Form des türkisch-mongolischen Wortes *tayrï* = čuwaš. *tórĕ*, *túrĕ* «Himmel», «Gott» ist, also der Form *tayrîm* = čuw. *tórĕm* < **túrĕm* «mein Gott» entspricht. Derselbe Fall kommt vor im wotjakischen *dusîm* «Geliebter» (mit possess. Suffixen *dusîm-ä*, *dusîm-ed*, *dusim-ez*), das eine Übernahme der mit dem possess. Suffix der 1. Person versehenen Form *dusîm* «mein Freund» des persisch-tatarischen Wortes *dus* «Freund» ist.*) In Betracht zu ziehen sind bei diesem Punkte folgende Umstände:

1. Dass dem wogulisch-ostjakischen mythischen Ausdrucke *Numi-Tā̆rėm* und *Num-Tōrėm* samt seinem Attribute die čuwaš. Benennung des Himmelsgottes und des Weltschöpfers *S'ülḍ'i-Túrĕ* (ZOLOTNITZKIJ 145—6, 149), ganz getreu entspricht, indem sie wörtlich, ebenso wie *Numi-Tā̆rėm* «Oberer Himmel (od. Gott)» bedeutet, im Vordergliede mit dem von dem Umstandsworte *śülḍ'e* «oben» gebildeten Adjectivum. Dieses Zusammentreffen ist umso bemerkenswerter, als in den wotjakischen und čeremissischen Anrufungen der Gottheit *badžin Inmarä! kuɣo Jumo!* das unmittelbare Attribut «gross» (nicht: «oberer») ist, so wie in den wogulischen Ausdrücken *Jäni'-Tā̆rėm*, *Tā̆rėm-ōni* (*jäni'*, *ōni* «gross»), wiewohl es als eventuelles, nicht unmittelbares Attribut auch im Wotjakischen vorkommt: *óstä, vilíś muso badžin Inmarä, vilíś jugit tədijä* «mein Herr, *oberer* (od. obiger) lieber grosser Inmar, mein oberer glänzender weisser» (s. mein Votják Népk. Hagyom. S. 147).

---

*) Einen gleichen Fall vermute ich in dem nordwogulischen Worte *ruma* «Freund», womit man einen Russen, oder Syrjänen anredet (z. B. *paśä ruma!* = «Sei gegrüsst, Freund!», *ruma-m!* «mein Freund!»), das sehr an wotj. *ɵromä*, *uromä!* «mein Freund!» erinnert (von *ɵrom*, *urom* mit poss. Suff. der 1. Pers. *-ä*).

2. Dass die Benennung des göttlichen Tieres, des *Bären* in der Gegend der oberen Loswa, nämlich *tą̄reuw (tą̄rą̄uw, tōrow)* = MLW. *tōrwė* = TW. *tārėŋ, tą̄rėŋ**) durch das Wort *tą̄rėm*, MLW. *tōrėm*, TW. *tārėm* als Kompositum derart erklärt werden kann, dass es aus čuw. *tōrė* = türk. *taŋrî* «Gott» und altaj., teleut., kojbal., kirgis., sagaj., sojot., tobolsk-tatar., baškir., ujgur., mongol. *aŋ, aŋg* «Wild; Jagdtier» gebildet ist, wonach TW. *tą̄rėŋ* aus **tą̄r'*+*aŋ* «Gottestier» entstanden, ein ähnlicher Ausdruck wäre, wie *tą̄rėm-uj* «göttliches Tier» = «Bär». Wenn diese Erklärung richtig ist, würde sich in dem Vorderteile des Wortes *tą̄r-ėŋ, tą̄r-ew* «Bär» das türkische Wort *taŋrî* suffixlos erhalten haben, während es in *tą̄rėm, tārėm* «Gott» mit dem poss. Suffix der 1. Pers. *-m* erscheint.

3. Dass in der wogulisch-ostjakischen religiösen Terminologie auch die Konda-wogulische Bezeichnung des Himmelsvaters *pąjrėχś, pojrėś* türkischen Ursprunges ist (z. B. *Nøm-Tōrėm pąjrėχś* II : 230; *Jäni Tōrėm pojrėś jäum* II : 379), dem in der Sprache der Irtysch-Ostjaken der Name des Weltaufsehers *Pairāχťa* entspricht (Patk.). Dies ist nämlich das tatarische *bøjrøkčė* «Anordner, Befehler, Herrscher» (von: *bøjørok* «Befehl, Anordnung»), das mit einem Wechsel des Suffixes auch im čerem. *pürükšo* «Schöpfer», *pürükša* «der Verleiher (Gottes Beiname)» erkennbar ist; vgl. čerem. *pür-, püjr-, pujr-, pujør-* «bestimmen, erschaffen» = tat. *bøjør-* «befehlen». — Ebenso scheint türkischen Ursprunges zu sein die wogulisch-ostjakische Benennung des Blutopfers *jir*, mit der das čerem. *jör* «Opfer» (= *čokløməә;* Svjašč. Istor. 1891: S. 165) genau übereinstimmt, dies aber kaum von dem čuwaš. Worte *jéŕéχ* (dial. *jirėχ*) abgesondert werden kann. Mit dem letzteren bezeichnet man den dem Krankheitsdämon als *Opfer* geweihten und in dem Kornboden in einem besonderen Korbe bewahrten, mit Reisern, Silbermünzen und anderen Ziergegenständen geschmückten Lamm-

---

*) Vgl. in Bezug des Lautwandels der Endung: LW. *kāseuw, kāsew* «Leuciscus» = TW. *kāsėŋ*, MLW. *šošwä*, KW. *šišwė* «Hase» = TW. *šīšėŋ*, NW. *jānteuw, jantew* «Bogensehne» = PW. *jāntėŋ* = ungar. *ideg*, NW. *tūw* «Sommer» = NO. *ļuŋ*, IO. *tuŋ*.

kopf, sowie die Knochenreste des Opfers, ferner die der Gottheit geweihten Metallplatten und Reiserbündel, endlich den in diesen Gegenständen verehrten Geist selbst (Zolotnitzkij S. 150), wobei das Wort, wie dies aus anderen türkischen Sprachen erhellt, eigentlich «Opfer, einen der Gottheit geweihten Gegenstand» bedeutet.*) Das Verhältnis der Endungen zwischen wogul., ostjak. *jir*, čerem. *jör* und čuwaš. *jĕrĕ̑* erklären Analogien wie: čuw. *purĕš* «Dachs» (ung. *borz*) und türk. *bors-uk* (altaj. *purs-uk*), čuwaš. *us*, *vus*, *ĭwĕs* «Espe» und tatar. *us-ak* id., čuwaš. *var* «Mitte; Herz, Mark eines Baumes» und tatar. *öz-äk* (altaj. *özök*) id. (vgl. zu diesen: ung. *bögöly* und kirgis. *bügäl-äk*, *bügül-äk* «asilus crabroniformus»), nach welchen nämlich anzunehmen ist, dass in jenem alten Türkentum mit čuwašischem Lautgebilde, dessen sprachlicher Einfluss sich in den östlichen finnisch-magyarischen Sprachen zeigt,**) auch das *jĕr-ĕ̑* eine den frühern Fällen ähnliche suffixlose Nebenform hatte, und diese mochte das Vorbild der angeführten Entlehnungen *jir*, *jör* gewesen sein. Mit dem Ergebnisse, dass der wogulisch-ostjakische Ausdruck für «Blutopfer» als eine Entlehnung aus einem čuwašischen Dialekte gedeutet werden kann, stimmt auch damit gut überein, dass die Formen *tōrėm*, *tūrėm*

---

*) Vgl. altaj., teleut., lebed., kara-kirgis. *ĭjĭk* «zum Opfer auserwählt, bestimmt, geweiht, auf ein Opfer bezüglich» (*ĭjĭk mal* «ein für das Opfer geweihtes Tier», *ĭjĭk tū* «heiliger, geweihter Berg») = koibal., sagaj. *ĭzĭk* «Gott geweiht, zum Opfer geweiht» (*ĭzĭk at* «ein zum Opfer geweihtes Pferd»); «Opfer» (*ĭzĭk tāg* «Opferberg»; Radloff: TürkWb. I. 1360, 1397) = jakut *ĭtĭk* «geachtet, verehrt, heilig»; in alttürkischen Inschriften: *ĭdĭg* «Opfer» (Radloff).

**) Dass wir in dieser Sprache auch von dem heutigen Čuwašischen abweichende Formen annehmen sollen, darauf verweisen unter anderem auch solche türkisch-ungarische Wörter, wie *tenger*, *kóró*, *túró*, *szán*, welche gegenüber den heutigen čuwašischen Formen *tĭńĕš* «Meer», *kúrĕk* «Gras», *tūrĕ̑* «sauere Milch», *śoná* «Schlitten» (= tat. *čana*, altaj. *čanak* id.) gerade eigentümliche čuwašische Lautveränderungen widerspiegeln, zum Beweise dessen, dass sie aus einer čuwašartigen Sprache stammen, die jedoch von den heutigen čuwašischen Dialekten einigermassen verschieden war.

sich am geeignetsten gerade auf Grund des čuwašischen *tórĕm*, *tűrĕm* «mein Gott» (aus früherem **tōrĕ-m* = türk. *tanrï-m*) erklären lassen. Es gibt auch andere Spuren welche auf den Einfluss einer türkischen Sprache mit čuwašischen Lauteigentümlichkeiten auf das Wogulisch-Ostjakische hinweisen, so z. B. NW. *suri* «Rädchen (Ring, Reif)», *tuľä-suri* «Fingerring» = čuwaš. *śĕrĕ* (= ung. *gyürü* = türk. *jüzük*) «Ring» mit den charakteristischen čuwašischen Lautänderungen *j* > *ś* im An-, *z* ~ *r* im Inlaute und mit dem Schwunde des auslautenden *-k* | KW. *käχr*, *kaχr*, NW. *kakĕr*, *kaχér*, MLW. *kuχr*, TW. *kîχr* «Busen, Bauch, Brust» = čuwaš. *kəγər*, virjal. *kəkkər* «Brust» (= tat. *köküz*) mit dem čuwašischen Lautwandel *z* ~ *r* | LW. *šərtä*, KW. *śārtĕ* (*śoąrta* Ahlqv.), TW. *čąrtą* «Kienspan, Kerze» = čuwaš. *śurḍá* (LW. čerem. *sorta*, *sarta*, ung. *gyortya*, *gyertya*) «Kerze» = altaj. *jarta* «Fackel (beim Fischfang)», mit anlautendem čuwaš. *ś* < *j* | LW. *šäkwäń*, KW. *səχwént* «Equisetum» = wotj. *śakan* «Binse, Matte; Binsendecke», welches neben türk. *jeken*, *jiken* «Binse, Matte» (= ung. *gyékény*) ein čuwašisches Lautgebilde zeigt. Eine besondere Entlehnung des letzteren Wortes ist: NW. *jakän* «Binsendecke» (*jakän-pun* «Binse») = IO. *jegan* «Schilfmatte» | NW. *sürä*. LW. *surä* «dicht» (z. B. *sürä lām* «dichte Suppe» = čuwaš. *śĕrá* «dicht, dick» (vgl. ung. *sűrű*). Das ostjakische Wort *jaχ* «Volk, Leute» (z. B. *Ās-jaχ* «Ob-Volk», *Joχėn-jaχ* «Jugan-Volk», *Vaχ-jaχ* «Wach-Volk») ist mit dem anderswo sonst nicht nachweisbarem čuwaš. *jĕχ* «Volk, Nation» identisch. Als eine auffallende Übereinstimmung des Ausdruckes kann hier die gleiche Benennung der «Morgendämmerung» im süd-wogulischen *kʻuj-päŋk* und čuwašischen *śurĕm-buś* erwähnt werden, in welchen Zusammensetzungen das Vorderglied schon an und für sich «Morgendämmerung» bezeichnet (vgl. NW. *χuj* «Morgendämmerung» und altaj. *jar-* «leuchten, glänzen»), der zweite Teil jedoch (nämlich wog. *päŋk* und čuw. *puś* = türk. *baš*) «Kopf» bedeutet. Alle diese Umstände zusammengenommen führen uns zu jener Annahme, dass auf die Entwickelung der religiösen Ideen der Wogulen und Ostjaken auch ein türkisches Volk von bedeutendem Einflusse war, aus dessen Sprache sie die zu diesem Begriffskreise gehörigen zwei wichtigsten Ausdrücke, nämlich das Wort für «Gott» (und zugleich für «Himmel»),

ferner die Bezeichnung des «Blutopfers» genommen haben. Wenn wir ausserdem noch in Betracht ziehen, dass das Lautgebilde dieser beiden Wörter einen čuwašischen Charakter hat, können wir dieses Volk ungefähr mit jenen *Ugur*-en identifizieren, deren einstige geschichtliche Verbindung mit den Wogulen, Ostjaken und Ungarn die gemeinsame Benennung dieser Völker *ugur (un-ugur)*, beziehungsweise *jugur* (= NW. *juɣər*) bezeugt, und deren türkische Nationalität mit einer Sprache, wie die čuwašische, ich anderwärts nachgewiesen habe (s. Ethnographia 6 : 349—387).

OSZMÁN-TÖRÖK BABONAK.

— Gyűjtötte: Mészáros Gyula. —

A) Babonás alakok.

1. ***žinler.*** I. *Sar'aja benzer nebetlerlä mustarib bulunan bir zātin akrabāsından bir kadın bir hoža-hanıma muṙāžāt eder. Hoža-hanım hastaji gördünde žinlerin tarafından tutuldūnu anlajarak tedāvīsini der-oɣtä eder. Ürküš hanımın dāvetinä luzūm gösterir. Dāvet japılır. Faḳat žin tājifesinden hangisinin o hastajı tuttūnu anlamak ve bunu braktırmak ičin Ürküš hanımın göjnünü japmak, jāni istediklerini vermek iktizā eder. Ürküš hanımın bunlardan istedī bir kuzu, bojnunda bir mežidīje asılı olažak. Beneksiz bir bejaz tauk horozlä berāber bir okka kajmak, biriki okka šeker daha bilmem neler. Tüssülenüb geri verilmek üzerä hastanın čamašırlarından bir-kač parča šejlä hastanın bojnuna*

---

1. A ***žinnek.*** I. Egy epilepsziához hasonló tünetekkel gyötrött egyénnek a rokonai közül egy asszony javas-asszonyhoz folyamodik. A mint a javas-asszony a beteget meglátja, megérti, hogy a žinnek részéről tartják fogva, a gyógyítását magára vállalja. Szükségét látja annak, hogy *Ürküš-hanım*-ot megidézzék. Megidézik. Hanem hogy megtudják, vajjon a žinnek népe közül melyik tartja fogva azt a beteget, és hogy elhagyassák tőle, meg kell tenni Ürküš-hanım kedvét, azaz, meg kell neki adni, a mit kiván. Ürküš-hanım ezektől egy *bárányt* kivánt, mežidie legyen a nyakába akasztva. *Foltnélküli fehér tyúkot a kakasával együtt*, egy okka *tejfelt*, egy-két okka czukrot, meg még nem tudom én, hogy mit. A *beteg fehérneműiből* nehány darab tárgyat, melyet

takılmak için bir zîjnet altını. (Bu ājilenin erkeji bu tarz-i-tedāvînin dolandırıžılıktan baška bir-šéj olmadını anlajan takımdan oldū için tedāvī jarım kalır.)

II. *žinleri dāvet tüssü ilä olur. Tüssü ateštä bir takım otlar jakarak duman ve koku hāsıl etmektir. Göjä žinler bu janan otların kokusundan maẓsūs olduklarından der-hal gelirlermiš. žinžiler bu tüssüjü ekserijā hastanın ve hastaja refākat edenlerin janında japıjormuš. Orada olanların üzerindä bu tüssü kokusu bir tēsīr hāsil etmedī haldä žinži bu kokudan der-hal mütēssir olarak, čehresinin rengi dejišir, gözlerinin akı dišarıja čıkar, āzı köpürür, jüzündä burušukluklar pejdā olarak upuzun düsüb-bajılır, homurdanma ve mırıldanma nevinden jara anlašılmaz kesik kesik bir-šéjler söjlermiš. žinžijä bu sırada Ürküš hanım görünür, lakırdı edermiš. Ürküš hanımın lakırdısını orada olanlar išitmijorlarsada, žinžinin mırıltılarına dikkat edildiktä birisilä konuštū fark olunurmuš. žinži ajıldıktan sonra olubbiteni tahattur edemedīnden orada olanlar bu sırada žinžinin mırıltılarına ejižä kulak verib berlemek mežbūrijetindä dirler. Zīrā Ürküš hanımın ne istedī bu mükjālemeden anlašılažaktır. Meselā žinžinin «bir kuzu-mu dedin . . .? hā . . .?» daha . . .*

---

megfüstölés után visszaadnak, meg egy czifraságnak való *aranypénzt,* melyet a beteg nyakába kell akasztani. (Mivel ennek az asszonynak a férje azok közül való volt, a kik megértik, hogy ez a gyógyítási mód nem egyéb világcsalásnál, a gyógyítás félben marad.)

II. A žinnek megidézése *füstölés* által történik. A füstölés (nem egyéb, mint) egy csomó fűnek a tűzben való elégetése által füstnek és illatnak a létrehozása. A žinnek alighanem szeretik ezeknek az égő füveknek az illatát, s azonnal odamennek. A *žinžik* ezt a füstölőt legtöbbnyire a béteg, vagy a beteget kisérők jelenlétében készitik. Ez a füstölő illat, a nélkül, hogy az ottlevőkre valami hatást gyakorolna, a žinžire ez az illat azonnal hatást gyakorol, arczának a szine megváltozik, szemefehérje kifelé fordul, a szája habzik, az arczán ránczok tűnnek fel, hosszában elvágódik, elájul, nyöszörgés és mormogásszerű, fele érthető, fele érthetetlen szakgatott dolgokat beszél. A žinži ekkor Ürküš-hanım-ot látja, beszél vele. Ürküš-hanım beszédjét az ottlevők ha nem is hallják, de ha a žinži mormogására odafigyelnek, meg lehet különböztetni, hogy beszélget valakivel. Mivel a žinži az ájulás után nem tud visszaemlékezni arra, hogy mi történt, ezért az ottlevők a žinži mormogásaira jól odafigyelve, kénytelenek ezt az emlékezetükben megtartani. Mert ebből a beszélgetésből értetődik meg, hogy Ürküš-hanım mit kiván. Pél-

daha... mežidīje-mi...? mežidīje ne olažak...? ne...? bojnuna-mi...? hastanin bojnuna-mi, kuzunun-mu...?» gibi sözlerinden Ürküš hanimin bir kuzu, bojnunda bir mežidīje asili oldū haldä istedī anlašilažaktir. Bunlar harfījen jerinä getirileżek, bu süretlä Ürküš hanimin rizäsi tahsīl olunažaktir.

III. *Ürküš hanimin rizäsi tahsīl olunduktan sonra iš bir derežäjä kadar kalajlašmiš olur. Čünkü Ürküš hanim žinlerin kiraličasi oldūndan žinler üzerindä tabī höküm ve nufūzu žārī olmakla hastajī tutan žinni buluḅ, hastajī braktirmak Ürküš hanim ičin kolajdir. Anžak išin ehemmijetinä görä bäzen tüssüler, dävetler bir-kač defa tekerrür eder. Ve bäzan jakilan otlarin ičinä pahalliža maddeler ilävä olunmä luzūm görülür.*

IV. *Žinlerin bäji Jawru bäj jāχut zefćesi Ürküš hanimi böjlä tüssüjilä dävet eden ašā tabakadan add olunan hoža-kadinlardir. Bunlar rižā ve nijas tarīkilä hedījeler tagdīmilä žinlerin gönüllerini japarak hastalarini onlarin tasallutlarindan kurtarirlar, ve gäjiḅ šejlerden as-čok haber alirlar. Bunlarin ajri dükjanlari joktur. Istéjenler bunlarin evlerinä gider. Bunlara mürāžāt edenlerin bir kismida «tüssülü» ve jā «karišik» olanlardir. Bunlar dōdukları vakit välideleri tarafindan tüssüjä konulmuš*

---

dául a žinžinek ilyenféle szavaiból: «egy bárányt mondtál...? hm...? még.... még.... mežidiét...? mit tegyünk a mežidiével...? mit...? a nyakára...? a beteg nyakára, a bárányéra...?» — az értetődik, hogy Ürküš-hanim egy bárányt kiván, mežidie lógjon a nyakán. Ezeket betűről-betűre teljesíteni kell, ilyen módon nyeri meg az ember Ürküš-hanim kegyét.

III. Ha egyszer már megnyerte az ember Ürküš-hanim kegyét, a dolog egy bizonyos fokig könnyűvé válik. Mivelhogy *Ürküš-hanim a žinnek királynője* lévén, a žinnek fölött természetesen uralmat és befolyást gyakorol, s ha egyszer *megtalálta azt a žint, a ki a beteget fogva tartja,* Ürküš-hanim-ra nézve könnyű dolog, hogy elhagyassa vele a beteget. A füstölések, az idézések csak néha ismétlődnek meg, a dolog fontosságára való tekintetből. Néha pedig szükség van arra is, hogy az elégetendő füvek közé meglehetős drága anyagokat keverjenek.

IV. Azok, a kik a *žinnek urát, Jawru bejt,* vagy feleségét Ürküš-hanimot ilyen füstölével megidézik, az alábbi sorokban elszámlált *javas-asszonyok.* Ezek kéréssel és könyörgéssel, ajándékok fölajánlásával megteszik a žinnek kedvét, a betegeiket azok uralmától megmentik, s az elveszett dolgokról több-kevesebb hírt vesznek. Nincsenek ezeknek külön boltjaik. A kik akarnak, a házaikba mennek. Az ezekhez folyamodók egy része a «füstöléses» vagy pedig a «*keveredett*». Ezeket születésük alkalmával

ve jāɣut bir hastalīktan dolajī hoǯanīn birinä murāǯāt ederek tüssüjä girmiš ve ǯinlerä karišmiš kimselerdir.

V. *Tüssülü olanlar hemen umumījetlä kadīnlardīr. Tüssüjä bir-kerrä giren artīk «onlara» karišmiš olǰor. Bādemä bütün ömrünǯä vakīt-vakīt üč-beš ajda bir-kerrä gidiḅ tüssülenmejä, ǯinlerin ičin lāzīm gelen hedījeleri vermejä, ve al renkli esvaḅ gījmemek, al renkli bir-šej jememek, meselā kiras, višnä, čileg-gibi kīrmizī mejvalarīn mewsīmi geldiktä en-evvel ǯinlerä bunlardan bir miktar hedījä etmedikčä, jememeg-gibi bir takīm usūlä rājet etmejä meǯbūrdurlar. Aks-i-hāldä baš-ārīlarī, ič-sīkīntīlarī, ujkusuzluklar, korkunč rūjālarla bašlajan rahatsīzlīklar gittikčä kesḅi-šiddet edermiš.*

VI. *Tüssülü bir kadīn vaz-i-hamilden mukaddem čoǯūn kundak takīmīnī tüssületmek, jānī čoǯū «onlara» karīštīrmak meǯbūrijetindä iken tanīdīmīš bir kadīn evlādīnī bu kājīttan āzāde-etmek fikrīlä bu kājidejä rājet etmemek istedīnden dolajī emāj-i-tevlittä čoǯūnu ǯinlerin bōmuš oldūnu iddā etmektedir.*

VII. *Bu hoǯa-kadīnlarīn fewkindä dīger bir sīnīf ǯinǯiler vardīrki, bunlara «sāhib-i-huddām» tesmījä ederler. Bunlar ǯin-*

---

az anyjuk megfüstöltette, vagy pedig a mikor betegség miatt valamely javashoz folyamodtak, megfüstöltettek és a ǯinekkel keveredtek össze.

V. A «*füstöléses*»-*ek* általában véve asszonyok. A ki egyszer már megfüstöltetik, az összekeveredik «ővelük». Köteles ezután egész életén keresztül időközönkint, három öt hónapban egyszer megfüstöltetnie magát, a ǯinnek számára szükséges ajándékokat megadni, *vörös színű ruhát* föl nem húzni, vörös színű ennivalót meg nem enni. Például a mikor megjön a cseresznye, meggy és eperféle piros gyümölcsök évadja, nemcsak hogy legelőször a *ǯinneknek kell belőle egy kevés ajándékot adni*, hanem még tekintettel kell lenni egy csomó ilyen önmegtagadásféle szokásra. Ellenkező esetben fejfájásaik, lelki bántalmaik, álmatlanságaik, félelmes álmokkal kezdődő betegségeik tovább haladva folyton fokozódnak.

VI. Egy «füstöléses» asszony köteles a szülés előtt a *kis gyermek pólya-készletét megfüstöltetni*, vagyis a kis gyermeket «azokkal» összekeverni. Egy ismerős asszony, a ki gyermekét ezen kötelezettség alól meg akarta szabadítani, és mivel nem akart erre a törvényre figyelmet fordítani, abban a balvéleményben van, hogy e miatt a ǯinnek a gyermeket már a méhében megfojtották.

VII. Ezen javas-asszonyok fölött van még egy másik ǯinǯiosztály; ezeket «a *szolgák urá*»-nak nevezik. Ezek a ǯinnek

lerden, bir fert ve jā bir tājifeji kendisinä esīr ve bend-etmiš kimselerdir. ǰinleri dāvet ičin tüssüjä ihtijačlarî joktur. Čüŋkü ǰinler bunlarîn her-ān emirlerinä hāzîrdîr. Arzularînî ǰinlerä āmīrānä iǰrā ettirirler. ǰinler her jerdä mevǰut ve her insana bir tānesi mēmur oldūndan insanlarîn bütün efāl ve harekjātî ǰinlerä mālūm olmakla sāhib-i-huddām olanlar ǰinler vāsitāsilä her-kesin efāl ve harekjātîna vākif olurlar. Meselā gājib olmuš bir-šejin mahallina haber vere-bilirler. Čalînmîš bir parajî kimin čaldîǰî ve nerejä sakladîǰî ǰinlerden öjrenirler. Defīneleri kešf ederler. ǰinlerin tasallut ettī bir adamî onlarîn šerrinden kurtara bildikleri gibi ǰinleri bir adama musallat ederek pek čok fenālîklarda japtîra bilirler. Bir hîrsîzî čaldî parajî kendi elīlä getiriǰ sāhibinä teslīm etmejä mežbūr edežek kadar iktidār iddā edenler bile vardîr.

VIII. *Kadînlarî sevdiklerinä kawušturmak, karîsîna muhabbeti zājil olan bir zefčin muhabbetini ijādä etmek, zefčesini seven bir adamî soutmak iktidarlari dāǰilindedir. ǰinlerin mewǰūdījeti hemen umūmījetlä tastīk olunmakta isedä, bereket versin, halkin čou ītikat ǰihetīlä burada kalîǰ ǰinlerin insanlara tasallutuna înananlar azdîr. Bāzi insanlarîn ǰinlerlä münāsibettä bulundūna,*

---

közül egyet vagy pedig egy egész népcsaládot foglyukká és rabszolgájukká tettek. A ǰinnek megidézéséhez nincsen szükségük füstölésre. Mivel a ǰinnek ezek parancsaira minden pillanatban készen vannak. A kivánságaikat a ǰinnek által parancsszóval teljesíttetik. Mivel a ǰinnek minden helyen jelen vannak, és mivel *minden emberre felügyel egy-egy (ǰinn)*, tudják az emberek minden dolgát és cselekedeteit, így tehát a ǰinnek segítségével a «*szolgák ura*»-i *tudják mindenkinek a dolgait* és cselekedeteit. Hírt tudnak adni például valami elveszett dolog helyéről. Megtudják a ǰinnektől, hogy az ellopott pénzt ki lopta el, és hova rejtette. Elásott kincseket fedeznek föl. Valaminthogy meg tudnak menteni egy ǰinnek által nyomorgatott embert azok gonoszságától, épúgy a ǰinneket rászabadítva valamely emberre, igen sok gonoszságot követhetnek el. Sőt vannak olyanok is, a kik abban a balhiedelemben leledzenek, hogy olyan hatalmuk van nékik, hogy a tolvajt arra kényszeríthetik, hogy az ellopott pénzt saját kezével vigye vissza és adja át a tulajdonosának.

VIII. Hatalmukban áll, hogy az asszonyokat összehozzák a szeretőikkel, hogy a feleségét nem szerető férj szerelmét visszatérítsék, hogy a feleségét szerető embert elhidegítsék. Ha mindjárt általánosságban hitelt adnak is a ǰinnek létezésének, azért még, hála Isten, ha a nép nagy része hit dolgában ennyire hátramaradott is, de már a ǰinneknek az emberek fölött való ural-

Ürküš hanïmlara, sāhib-i-huddamlara ïnananlar daha azdïr. Ïnananlarïnda čou šurada-burada sāhib-i-huddamlïk iddāsïnda bulunanlarïn bu iddālarïnda kjāziḅ olduklarïnï anlamïšlardïr. Kadïnlar bunlarïn müšterilerinin ekserījetini teškīl eder. Hastalïklarïnïn tedāvīsi ve jā büjü japtïrmak, jāχut gājiḅ ettī bir-šeji haber almak ičin bunlara murāžāt ediḅ durmakta dïrlar. Čaldïrdï parasïnï elde-etmek ičin bunlara bir-kač mislini kaptïran ve jā defïnä kešf etmek huljāsïlä elindeki awužundaki sāhib-i-huddāma čaldïran erkekleredä ara-sïra mahkemä salonlarïnda tesādüf olunmaktadïr.

2. *Bir insan čok ibādet eder ve köšäjä inzivāja čekilir, kimsäjlä teklīfsis olmaz ve görüšmez-isä bu gibi adamlar ičin kïrklara karïšmïš derler.*

3. *Gājet zeygin ve hasis olan adamlar ičin žinler tutmuš ve zapt etmiš deller-ki, ondaki paralar kendisinin olmajiḅ žin ve perilerin oldū zann olunur ve kendisi jalnïz bu paralarïn muhāfazasïna mēmur-dur.*

4. *Gežä vaktï dïšarï sïžak su vä bulašïk suju dökmezler. Göjä bu dökülen su žin vä perilerä rast gererek onlarï güžendirirmiš.*

5. *Akan čamašïr-sujunun üzerinden «destur» demedikčä atlamamalïdïr. Destur žinlerä karšï «čekilin, jol verin» demek-tir.*

---

kodását kevesen hiszik. Még kevesebben hisznek némely embernek a žinnekkel való viszonyában, Ürküš-hanïm-okban, «szolgák urai»-ban. A kik (idáig) hittek is bennük, azok közül is sokan belátták már a «szolgák urai»-ban való hivők balhiedelmének hazug voltát. A látogatóik legnagyobb részét asszonyok képezik. Betegségeik gyógyításáért, bűbáj készítése végett, vagy hogy hírt halljanak valamely elvesztett tárgy felől, még máig is őhozzájuk folyamodnak.

2. Ha valamely ember sokat ájtatoskodik, és elvonul az emberektől, senkivel sem barátkozik és társalog, az ilyenféle emberekre azt mondják, hogy «*a negyvennel keveredett*».

3. Az igen gazdag és fösvény emberekről azt mondják, hogy a *žinnek szállották meg* és tartják fogva, azt hiszik, hogy a nála levő pénz nem is az övé, hanem a žinneké és periké, és ő maga csak ezeknek a pénzeknek az őrizetével van megbízva.

4. *Éjjel meleg vizet, meg mosogató vizet nem öntenek ki.* Ezt a vizet alighanem a žinnekre és perikre öntenék, és ezáltal őket megharagítanák.

5. A (házból) kifolyó *ruhamosó-víz fölött nem szabad átugrani* a nélkül, hogy az ember azt ne mondaná: «destur» (vigyázz!), és ne *köpne* (egyet). A «destur»-t az ember a žinneknek mondja,

6. *Bir meǯlistä «peri» lakîrdîsî oldū vakît orada bulunan čoǯūn kulaklarînî čekerler, vä öpmek sesi gibi dudaklarî ilä bir ses čîkarîrlar.*

7. ***Kul-jabāni*** *ekserî Urumelindä zijādä bulunur, ekserî mezarlik aralarînda zuhūr eder. Ve ilk görüldü vakîttä ufak bir keči jawrusu ve jāχot buzā, kuzu, aǯīb-ül-kijāfet bir čoǯuk sūretindä gözükür, ve tedrīǯi javaš-javaš böjür. Hattā okadar böjürkü boju jerden göjä kadar uzar. Uzar, āzî ve dišleri gājet ǯesīm olur. Māzalla insan bunu görüḫtä ǯanavar ve sājirä zann ederek üzerinä silaχ atmak murād-edersä ve atarsa, Kul-jabāni vuramajuḫ kendi-kendisinä vurur. Bu Kul-jabānileri vurmak ičin evvelā Kul-jabāni duāsînî okujarak, bādehu tüfeŋgin ve jāχot tabanǯanîn āzîna evvelā bir jutum ekmek čijnijerek kojmalî bādehu tabanǯa jā tüfeǰi atmalî. Kul-jabāni bu sūretlä jā vurulur ve jāχot gözden gājib-olur. Vurulsa bilä, vuruldū halde-bilä kačar, jalînîz jerdä biraz kan görülür.*

8. ***Gul-jabāni*** *geǯe-vaktî čîkar, bašaklarî minārä kadar, hamam kubbesi kadar kafasî muhajjel bir šaχs.*

9. *Kul-jabāni ve peri duāsî: Estepetā, Pestepetā, Min hünnä, Pat, küt, Pat-ā, küt-ā!*

---

a mely annyit jelent: «kerüljetek ki; félre az útból (adjatok útat)».

6. Ha valamely társaságban kimondják a «*peri*» szót, a jelenlévő kis gyermeknek meghúzzák a füleit, és az ajkukkal olyanforma hangot adnak, mintha megcsókolnák (czuczczogatnak).

7. A ***Kul-jabāni*** Ruméliában gyakrabban fordul elő, leginkább *temető-helyeken* látható. A mikor az ember legelőször látja, kicsiny *kecskekölyöknek* vagy gödölyének, báránynak, csodálatos formájú kis gyermeknek a képében látszik, és lassan-lassan, fokozatosan nő. Sőt akkorára nő, hogy termete a földről az égig nyúlik. Nyúlik, a szája és a fogai rendkívül nagyok lesznek. Isten ments, hogy az ember ezt látva, vadállatnak vagy más egyébnek higyje. Ha fegyverrel akarna rátámadni, vagy ha rá is támadna, a Kul-jabāni-t meg nem sérthetve, önmagát sértené meg. Ezen Kul-jabāni-knak a megsebesítése végett először a Kul-jabāni imádságát kell elmondani, azután a puskának vagy a pisztolynak a szájába egy megrágott kenyér-falatot kell előbb tenni, s azután a pisztolyt vagy a puskát el kell sütni. Kul-jabāni ilyenformán vagy megsebesül, vagy pedig eltűnik a szem elől. Ha megsebesül is, még megsebesült állapotban is elszalad, csupán a földön látszik egy kevés vér.

8. A ***Kul-jabāni*** éjszaka jön elő, a czombja akkora, mint a minăre, fürdőkupolányi fejű képzelmi alak.

9. A Kul-jabāni és peri imádsága: .....

10. ***Kuru-kafa*** *ekserijā mezarlıkların tenhā bulunan kısımlarında vardır. Jalınız kafadan ibārettir. Bouk bir sedā ilä telaffüz eder ve jırtıjıdır. Čok defalarda bir čok insanları kuju čeŋgeli gibi čarpıtır. Kuru-kafa dendī gibi Kesik-baš taʒı denir.*

11. ***Ifrit.*** *Sultan Sülejmāna vakt-i-zemānında isjān eden devler olub, her birerleri ajrı-ajrı testi ve čömleklerä kapis ve āzları mühürlenerek, denizä atılmıš ve hālī jerlerä gömülmüš šejler olub, māzallah bu gibi testi ve güjümlerin vīrānelerdä ve denizlerdä zuhūr ettī haldä el sürülmemesi čoʒuklara tembīʒ olunur. Zīrā bunların ičerisindä mutlak bu Ifritler zuhūr eder. Defīne-bilä zuhūrunda ičinden Ifrit zuhūr eder dijä Anadolun bir čok mahallindä böjlä testi ve čömleklerin derelerä ve göllerä atıldı görünmektä dir.*

12. ***Defīneler.*** *Bir jerdä defīnä oldū zann edilürsä, bunu mejdāna čıkarmak ičün defīnenin tılısımını bulmak lāzımdır. Bu tılısımı bulmak ičün defīnä šüphä edilen mahallen üzerinä ve ajak basmajaʒak jerinä gājet inʒä kalburilä kül elenerek, meskjūr kalburu elenen külün üzerinä kapamalı jirmi-dört sāt, sonra kalbur kaldırıldıktą külün üzerindä hernä resim japıldısä,*

---

10. A ***Kuru-kafa*** *(száraz-fej)* leginkább a temetők félreeső (magányos) részeiben tartózkodik. *Csupán csak fejből áll.* Rekedt hangon beszél és ragadozó. Többször már igen sok embert kut-kampó formára nyomorított (ütött). A mint hogy Kuru-kafának hívják, épúgy nevezik *Kesik-baš*-nak *(levágott fej)* is.

11. ***Ifrit.*** Voltak dev-ek, a kik annak idejében Sultan Sülejmān ellen föllázadtak. Mindegyiket külön-külön korsóba és cserépedénybe zárták, s ezek szájait lepecsételték. Vannak tengerbe dobott és lakatlan helyeken elásott tárgyak, de a gyermekeket figyelmeztetik, hogy Isten ments, ilyen romok között és tengerekben található korsókhoz és rézkancsókhoz hozzá ne nyuljanak. Mivelhogy minden bizonynyal ezek az Ifritek vannak a belsejükben. Sőt ha elásott kincs jön (valahol) a felszínre, mivel ebből is Ifrit bújik elő, Anatóliának sok helyén láthatni, hogy az ilyen korsókat és cserépedényeket a folyókba és tavakba dobják.

12. *Elásott kincsek.* Ha azt hiszik, hogy egy helyen elásott kincs van, hogy azt a fölszínre hozzák, meg kell találni az *elásott kincs talizmánját.* Ennek a talizmánnak a megtalálására az elásott kincscsel gyanusított helyre, és pedig ennek olyan helyére, a melyet láb nem érint, igen finom rostával *hamut* kell szitálni. Ezt a föntnevezett rostát huszonnégy óra hosszat a megszitált hamu fölé kell borítani. Azután a rostát fölemelvén, a hamu tetején bárminő kép formálódott is ki, mivelhogy az az elásott

defīnenin tīlsīmī o oldūndan o resmin aslīnī bularak defīnä olan mahallä üč kerrä sürerek, kazdīktan sonra defīnä zuhūr eder.

13. *Muharremin onunǯu gününä kadar hamama gitmek ėji dėjilmiš. Duvar deliniḅ* ***hamam-anasī*** *čikar, insanlarī jutarmiš. Muharremin onunǯu günü hamamǯīlar hamamīn kösä vä buǯāna hamam-anasī ičin šerbet kojarlar.*

14. *Čoǯuklarī örkütmek ičün «****Taram-baba*** *gelijor» derler. Bu Taram-baba ekserijā evlerin jük ve dolablarīnda zuhūr eder. Kīsa bojlu, merkeḅ kulā gibi kulaklarī ve gājet böjük baši ve āzī vardīr. Jaramazlik eden čoǯuklari jutmaja hāzīrdīr.*

15. ***ǯadī.*** *Bir insan öldükten sonra ölüsünün üzerinä ve karnīnīn üstünä sijaχ saplī pičak korlar. Ve sabā kadar beklerler. Šājet pičā kojmazlar ve beklemezler-isä, ve ölünün üzerinden daχi kedi atlarsa, o ǯenāzä mezara gömüldükten sonra ǯadī olur. Ve mezardan kalkar, tā evinä kadar gelir. Jolda rast geldī adamlarī dišlerinden īsīrīr ve jer ve evä geldīndä daχi evdä her-kim var-isä, her birerlerini jer, helāk eder. Bunu telef etmek ičin üzerinä jedi kerrä tüfeŋk atarak, vurulduktan sonra ateštä jakarlar, küllerini tekrār mezarlā götürüḅ gömerler. Buna ǯadī dendī gibi «χortlak» daχi derler.*

---

kincs talizmánja, meg kell találni annak a képnek az eredetijét. Azt a helyet, a hol az elásott kincs van, háromszor meg kell vele dörzsölni, és ásás után előjön a kincs.

13. Muharrem (hónap) tizedik napjáig nem jó a fürdőbe menni. Lyuk támad a falon, kijön rajta a *fürdő-tündér* és az embereket elnyeli. Muharrem tizedik napján a fürdősök a fürdőnek minden szögébe-zugába serbetet tesznek a fürdő-tündér számára.

14. A gyermek ijesztésére azt mondják: «Jön a ***Taram-baba***». Ez a Taram-baba leginkább a házak falszekrényeiben és szekrényeiben bújik elő. Kicsiny termetű, szamárfül formájú fülei, roppant nagy feje és szája van. Készen a rosszalkodó gyermekek elnyelésére.

15. A ***ǯadi.*** Ha meghal egy ember, a holttestére és a hasára *fekete nyelű kést* tesznek. És reggelig virrasztják. Ha talán nem tesznek rá kést, és nem virrasztják, és a holttesten keresztül még a macska is átugrik, az a halott a temetőbe való eltemetése után ǯadi lesz. És kikel a sírból, elmegy egész a házáig. Útközben a mely emberre rátalál, megharapja a fogaival és megeszi, s haza menvén, akárki legyen is otthon, valamennyit megeszi, elpusztítja. Hogy ezt tehetetlenné tegyék, *hétszer lőnek rá fegyverrel*, s a mikor megsebesül, *elégetik a tűzben*, a hamvait ismét elviszik a temetőbe és elássák. Mint a hogy ezt ǯadi-nak hívják, nevezik épúgy «*χortlak*»-nak is.

16. *Bir kimsenin ölüsünün üzerinden kedi atlarsa, o kimsä mezarda ǯadî olurmuš.*

17. *Evlerdä ǯenāzenin jerindä üč geǯä kandîl jakarlar.*

18. *ǯenāzelerin toprā düštünün kîrkînǯî günü rūχu ičin lokma piširiḅ akrabā ve tālukātîna ve komšulara dātîrlar.*

19. ***Tūba*** *āǯî dijä ǯennettä bir āč varmîš. Bu āčta herkesin bir japrā varmîš. Öleǯek insanîn japrā düšermiš. Bu japrak düšerken herkimin japrāna dokunursa, o adamîn kulā čînlarmîš.*

20. *Murādîn olmasî ičin* ***Merkes*** *efendidä Čilehāneden taš alîrlar, senesinde tašî götürüḅ jerinä brakîrlar. Merkes efendi Istambol ǯivārînda bir evliā türbesi dir. Čilehānä dedikleri türbenin janînda bir kuju dur. Bu kujuja ašādan dar vä karanlîk bir joldan girilir. Taš alinîḅ čîkîlîr, faḳat oraja fenā fikirlä gidenleri o dar jol sîkarmîš. Alînan taš bir senä janînda tašînîr.*

21. *Čoǯuk olmak ičin kadînlar Merkes efendinin türbesinden gül alîḅ kîrk gün bašlarînda tašîrlar.*

22. *Murādîn oluḅ olmajaǯānî anlamak ičin* ***Elekli dedejä*** *Istambol ǯivārînda bir evliānîn türbesi dir. Mezarîn üzerindä*

---

16. Ha valakinek a holttestén keresztül ugrik a *macska*, az illető a temetőben ǯadî lesz.

17. A házakban a holttest helyén három éjjel lámpát gyújtanak.

18. A halottak eltemettetése után való negyvenedik napon a *lelkéért fánkot sütnek*, és elosztják a rokonoknak, hozzátartozóinak és a szomszédoknak.

19. Van egy fa a paradicsomban, úgy hívják, hogy *Túba-fa*. Ezen a fán mindenkinek van egy levele. A mely ember meghal, annak a levele leesik. A mint ez a levél aláhull, bárkinek a levelét érintse is, annak az embernek a füle megcsendül.

20. Hogy a kivánság beteljesedjék, ***Merkes*** (középpont) efenditől a čilehāné-ból (selyemház) követ hoznak (az emberek), egy év mulva a követ visszaviszik és a helyére teszik. Merkes efendi Istambol (egyik) városnegyedében egy szentnek a mauzoleuma. A Cilehāné-nak nevezett mauzoleum mellett egy kút van. Ebbe a kútba alulról egy szűk ,és sötét úton kell bemenni. Hogyha a követ fölvette az ember, kimegy, csakhogy a ki rossz gondolattal megy oda, azt összeszorítja az a szűk út. A követ, a melyet onnan hoznak, egy évig kell az embernek magánál hordania.

21. Magtalanság ellen az asszonyok *Merkes* efendi sírjáról (mauzoleumából) *rózsát* hoznak, és *negyven nap* a fejükön viselik.

22. Hogy megtudja az ember, hogy a kivánsága beteljesedik-e vagy sem, elmegy ***Elekli dedéhez*** *(szitás nagyapóhoz).*

tavana iplä bir kač elek asılıdır. Murādının oluḫ olmajažānı anlamak istejen kimsä evliāja bir fātiha okujuḫ hedījä eder. Sonra o asılı eleklerä dikkat eder. Eger o adamın murādı olažaksa, elekler döner, olmajažaksa dönmez.

23. *Murādın olmasi ičin* ***Tez veren dedejä*** *mum adarlar.*

B) Bűbáj és kuruzslások.

24. ***Büjü.*** *Büjüžüler ekserijā sūdanlı zenžilerden ve türklerden olurlardı. Bunnar tenhā mahallerdä ve kenar sokaklarda kendilerinä maχsus gizli-gizli oda ve kolıbalerdä bulunurlar. Büjü isä kadınlar ekserījā kožalarından ajrılmak ve dīgerinin malını kendi üzerinä japmak ičün kullanılır. Büjünün sūret-i-tertībisä böjlä akılsız kadınlar kožasından ajrılmak ve jāχot bir baška erkejin muhabbetini želb etmek ičün ellerinä gečürdükleri üč-beš altını alınža dōru o büjüžülerä murāžāt ederler. Büjüžüler evvelā okujarak kadın ismini ve nejičün büjü japtıražānı ve kač kuruš oldūnu sorarak, anladıktan sonra paranın miktārına görä meselā on lirasi olan bir kadına evvelā «žin ve perileri toplajažām, anlardan suāl edežēm, ve bunları toplamak ičün beš-on*

Elekli dedä Istambol (egyik) városnegyedében egy szentnek a mauzoleuma. A sír fölött a mennyezetre nehány *szita* van kötéllel felakasztva. A ki meg akarja tudni, hogy a kivánsága beteljesedik-e vagy sem, elmond a szentnek (a lelki üdvéért) egy *fátihát*, ezzel megajándékozza. Azután figyel a felakasztott szitákra. Hogyha az illető embernek a kivánsága beteljesedik, a szita megfordul, ha nem teljesedik be, nem fordul meg.

23. Hogy valakinek a szándéka beteljesüljön, ***Tezveren dedének*** *(gyorsan adó apónak)* gyertyát ajánlanak fel.

24. A ***bűbáj.*** A bűbájosok legtöbbnyire szudáni szerecsenekből és törökökből valók. Ezek magányos negyedekben és szélső utczákban, maguknak való titkos szobákban és kunyhókban laknak. A mi a bűbájt illeti, az asszonyok leginkább a férjeiktől való elválásra és mások vagyonának a megszerzésére használják. A mi a bűbáj készítési módját illeti, az ilyen esztelen asszonyok, hogy férjeiktől elváljanak, vagy hogy megnyerjék egy más férfi szerelmét, fogva a kezükbe kaparított három-öt aranyat véve, egyenest azokhoz a bűbájosokhoz folyamodnak. A bűbájosok először ráolvasnak, megkérdezik az asszony nevét, és hogy mire készíttet bűbájt, mennyi pénze (guruša) van. Ha megértették (mindezeket), a pénz mennyiségéhez képest, például egy olyan asszonyhoz, a kinek tíz lirája van, először így szólanak: «Összegyűjtöm a žinneket és a periket, megkérdezem őket. Ezeknek

okka šeker-ilä bir-buċuk okka ambėr tüssüsü lāzımdır» dijerek alelhesaḅ dört lira taleḅ eder, ve bir-kaċ-kün sonra gelmesini tausī eder. Kadın tekrār geldiktä «ǯin ve perileri topladım, senin iċün jalvardım, hattā tüssüjü japtım. Esnāda tespiχ ċeküḅ sarı tasın iċindeki suja bakarken üzerimä hüžūm ederek az-kalsın beni helāk edijorlar idi. Nihājet bu perilerin pādišāhlarına jalvardım, beni aff etti, išin olaǯak, lākin dört tānä beneksiz kara tauk lāzım. Bunun kanīlä üċjüz direm safran karıštırılaǯak, atlas üzerinä nusχa jazılaǯak ve bir-kaċ parċa altın para ilä sarılarak, ǯin ve perilerin bulunduklarī mahallerä gömüleǯek, sonra mürādın hāsil olaǯak» — dijä tauk ve safran, atlas parası olarak üċ lira alırki meǯmū altı lira eder, ve bu sūretlä büjüjü japmış olur, ve kadına daχi on gün müsādä verir. On gün χitāmında kadın tekrār büjüsünün tutmadığından šikjājetä geldiktä, büjüžü baba: «Ne japajım kızım, senin tālihin jāver dejilmiš. Görijorsun jā, ben hiċ bir para almadan senin iċün üraštım, azkaldıkı helāk olijordum, benim bunda ne kabāhatım var» — dijerek kadınǯāzı savar. Ištä büjü bundan ibārettir.

25. *Tılısım: Hürrä-hürrä, mürrä-mürrä, Efetuhā-mefetuhā, Küt-pat.*

---

az összegyűjtéséhez öt-tíz okka czukor és másfél okka ámbrafüstölő kell.» Összesen négy lirát kér, és azt ajánlja neki, hogy jöjjön el nehány nap mulva. A mikor az asszony ismét eljön, így szól: «A ǯinneket és a periket összegyűjtöttem, könyörögtem érted, füstölőt is készítettem. Mialatt a tespiχ-et forgattam, és a sárga fémtányérban lévő vízbe néztem, rám támadtak, engemet csaknem megöltek. Végre könyörögtem e perik pádisáhjainak, megbocsátott nekem, meglesz a dolgod, csakhogy négy darab *foltnélküli fekete tyúk* kell. Ennek a vérével négyszáz dirhem *sáfrányt* kell összekeverni, egy atlaszra *nusχát* kell (vele) írni, és nehány darab aranypénzzel összehajtogatva el kell ásni azokra a helyekre, a hol a ǯinnek és perik tartózkodnak, és aztán beteljesedik a kívánságod.» A tyúk, sáfrány és atlasz ára (pénze) három lira, a nusχa belsejébe tenni való fejében is elvesz három lirát, úgy hogy az egész hat lirát tesz ki, és ilyenféleképen elkészíti a bűbájt, az asszonynak is ád tíz napi halasztást. A tíz nap elteltével az asszony ismét eljön, és panaszkodik, hogy nem fogott a bűbáj. A bűbájos apó (így szól): «Mit tegyek leányom, a te sorsod nem segített. Látod úgy-e, én a nélkül, hogy akármi pénzt is elfogadtam volna, fáradtam teérted, csaknem elpusztultam, mi hibám van énnekem ebben?» — így szólva az asszonyt lerázza a nyakáról. Ebből áll íme a bűbáj.

25. Varázsige az *elájulás* ellen.

26. *Nikjāχ esnāsînda bulunanlar ellerini birbirinä kilitlerisä ve jāχot o sîrada nikjāχta hāzîr bulunanlardan birisi tarafîndan bir ačîk kilit kilitlenirsä, gelin ve güvejin kîsmetleri bālanmîš olur.*

27. *Bir adam güvęji girežęji gežä düšmanlarî tarafîndan büjüžülerä bālattîrîr-ki o bālar büjüžü tarafîndan čözülmedikčä güvęji gelinä karšî dājma iktidārsîz bulunur.*

28. *Ellerinin parmaklarînî bir-biri arasîna sokuḅ oturmak ęji dęjildir. Insanîn kîsmeti bālanîrmîš.*

29. *Sokak köpekleri böjük aḅtest bozarken göräldüktä sā el serče-parmā ilä sol elin serče-parmānî bir-birinä čeggellijerek takmalî, köpek aḅtest bozamajarak ve bārarak kačar ve sonrada ölür.*

30. *Sîtma, baš ārîsî, boumaǯa gibi bāzi hastalîklar ičin hoǯalar okuduktan sonra hastanîn koluna jāχut čivi, āč dalî gibi bir jerä bir parča iplik bālajarak brakîrlar. Bu bālanan iplä hastalîk bālanmîš olîjormuš. Sîtmaja ekserijā koluna bālarlar. Hastalîk tamāmen gečinǯijä kadar bālanmîš olan ip čözülmez.*

31. *Boumaǯa öksürü ičin čoǯuklarî bāzi tekkelerä götürüḅ*

---

26. Hogyha az *eskettetés* ideje alatt a jelenlevők kezeiket egymásba kulcsolják, vagy pedig ugyanakkor az eskettetésen jelenlévők közül valaki egy nyilt lakatot bezár, a menyasszony és vőlegény sorsa megköttetik.

27. Egy ember a *nászéjszakán* az ellenségei részéről *megköttethetik* a bűbájos által, úgy hogy a míg csak a megkötő bűbájos részéről föl nem oldoztatik, a vőlegény a menyasszonynyal szemben mindig *tehetetlen* lesz.

28. Nem jó ülés közben a kezek ujjait egymásba kulcsolni. (Ezáltal) megköttetik az ember sorsa.

29. A mikor az utczai *kutyák* szükségüket végzik, ha látja az ember, a jobb kéz kis ujját a bal kéz kis ujjával egymásba kapcsolva össze kell akasztani. A kutya nem végezheti a szükségét, vonítva elszalad és később megdöglik.

30. Láz, fejfájás, szamárhurutféle néhány betegség ellen a javasok, miután ráolvastak a betegre, a karjára, vagy pedig egy szögre, fa ágára, s (egyéb) ehez hasonló helyre egy darab *madzagot kötnek*, és ott hagyják. Ezzel az odakötött madzaggal a *betegség megköttetik*. Láz ellen leginkább a karjára kötik. A míg csak a betegség teljesen el nem mulik, a felkötött madzagot nem szabad lepusztítani.

31. Szamárhurut ellen a gyermekeket némely dervis-kolostorba viszik, *rájuk olvastatnak*, és a köhögésüket megköttetik.

okutuḅ öksürünü bālatırlar. Bu hususta Istambolda Emir Bohāri hazretlerinin tekkesi meshurdur.

32. *Memālik-i-Osmānijenin pek čok jerlerindä bāzi mezarlara, türbelerä tesādüf olunurki bunların penǯerelerindä ve jā ǯivarlarında bulunan bir āǯın dallarına bir čok eski bez parčaları bālanmiš oldū görülür. Bu bezler hastalar tarafından bālanmištır. Hastalıklarını bu bezlerlä oraja bālamiš olǰorlar.*

33. *Böjü tutmamak ičin gömlėji ters güjmeli-imiš.*

34. *Bāli čözmek ičin bāli olan kimsä iki jumurta piširerek, kabuklarını soǰduktan sonra jumurtanın birisinin üzerinä «izā ǯāä nasru-llāhi vel-fethi» sūresini jazmalı, dīger jumurtanın üzerinädä «ve rėjtü-n-nāsi jethulūnä» ājet-i-kerīmesini jazıḅ bādehu iki parmak genišlīndä uzun bir kjāt üzerinä jirmi-üč aded sad harfi jazarak, čiplak karnına bālamalı. «Izā ǯāä nasru-llāhi vel-fethi» jazılı olan jumurtaǰı döšėjä girdī vakit erkek, «ve rėjtü-n-nāsi jethulūnä» jazılı jumurtaǰı kadin jemelidir. Bi-iznillāhi def oluḅ, murādi hāsil olur.*

35. *Bāli čözmek ičin karınǯa jumurtasını bir-az zejtin-jā ilä karištırıḅ bālının tabanlarını ateš̈ä karšı tutarak sürdükten sonra ǯimā etmeli-dirler.*

E tekintetben híres Isztambolban a fenséges Emir Bohāri kolostora.

32. A Török Birodalomnak igen sok helyén némely sírra, mauzoleumra találunk, a melyek ablakaira vagy a környékükön levő fa ágaira sok régi *vászondarab van kötve* (látszik). Ezeket a rongyokat (vásznakat) betegek kötötték oda. (Állítólag) ezekkel a rongyokkal odakötik a betegségeiket.

33. Hogy a bűvölés ne fogjon (valakin), az *inget visszájáról* kell felhúzni.

34. A *megbűvölt (megkötött) föloldozására* a megbűvölt embernek két *tojást* kell főzni, és a héjaik lehámozása után az egyikre «ha hallod az Alláh diadalát és a győzelmet» szúráját kell írni, a másik tojásra «és látod a népet belépni» szent ájetjét kell írni, azután egy két ujjnyi széles hosszú papirosra huszonhárom darab sz (ص) betűt írván, a mezítelen hasára kell kötni. «Ha eljön az Alláh győzelme és a diadal . . .» feliratú tojást az ágyba menés alkalmával a férfinek, «és ha látod a népet belépni» feliratú tojást az asszonynak kell megenni. Az Alláh engedelmével elmulik (a baj), és (az ember) szándéka beteljesedik.

35. A megbűvölt feloldozására a *hangya tojását* egy kevés olajjal kell összekeverni és a megbűvölt tűz felé tartott talpaira kenve közösülniök kell.

36. ***Siχir ve siχirbazlar.*** *Bir kimsä bir dīgerin üzerinä siχir japtırmak mürād-etsä, siχirbāzlara murāǯāt eder ve o siχir japtıraǯak kimsėji her hangi šekil ve kijāfetä kojmak istersä, gerek hajvan sūretinä olsun, ve gereksä insan sūretinä kojaǯānı siχirbaza söjler ve anlatır. Siχirbaz-da bir üǯret mukābilindä bir kjāt ve jāχot jenežek ve ičileǯek šėjlerin üzerinä «afsun-püfsün»-ki bir nevī siχirbāz duāsıdır, anı okujarak, jazmıš oldū kjādi haberi olmaksızın siχir japılaǯak adamın elbīselerinden, belinden jokarıki kısmına bir gizli jerinä sokmak ve jāχot o jeniži, ičiži šėjlerden birini merkūma jedirmek sūretilä siχir iǯrā edilmiš olur ve o kimsä siχir japtıranın murād-ettī bir kijāfetä girer.*

37. *Gelinǯik denilen hastalın tedāvīsi ičin gelinǯikči nāmilä bir takım adamlar vardır. Hastalar bu kimselerä murāǯāt edüb muājenä olunurlar. Eger hastalıkları gelinǯik hastalı isä, bunlar tedāvīsini üzerlerinä alırlar. Tarz-i-tedāvīleri hastaja kendilerinǯä tertīb olunmuš bir takım aǯı ilačlar-ile kırk gün dijetten ibārettir. Jalınız tussuz jāsız čorba verirler.*

38. *Sarılık hastalınında ajrı hekimleri vardır. Sarılā dučār olan bunlardan birinä mürāǯāt eder. Bunların tedāvīleri*

---

36. A ***varázslat és a varázslók.*** Ha valaki egy más valaki ellen varázslatot akar készíttetni, a varázslókhoz fordul. Megmondja és megmagyarázza a varázslónak, bárminő alakra és formára kívánja is *változtatni* az elvarázsolandót, akár *állat formájára*, akár ember formájára. A varázsló pedig, bizonyos jutalom fejében ráolvassa egy papirosra vagy pedig ennivalókra és innivalókra az «afsun-püfsün-t, a mely egyféle varázsló imádság. A beírt papirost, tudta nélkül, az elvarázsolandó ember ruhájának derékon felüli részébe, egy titkos helyére dugva, vagy pedig a megenni-, meginnivaló dolgok egyikét az illetővel megetetve létrejön a varázslat, és az a valaki a varázslatot készíttetőnek szándéka szerinti formára változik.

37. A *gelinǯik*-nek*) nevezett betegség gyógyítására gelinǯikči néven van egy csomó ember. A betegek ezekhez fordulva, megvizsgáltatnak. Hogyha betegségük a gelinǯik-betegség, akkor ezek magukra vállalják a kigyógyításukat. Gyógyítási módjuk a betegnek (adott) egy csomó saját készítésű keserű orvosságból és negyven napi bőjtből áll. Csupán csak sótalan, zsírtalan levest adnak (neki).

38. A *sárgaság* betegségének is külön orvosai vannak. A sárgaságba eső (ember) ezek egyikéhez fordul. Ezeknek az a

*) *Gelinǯik* = (pipacs) vízibetegség.

hastanın üst-dudānın altında bir mahallı ustura ile biraz keserek bir kač damla kan akıdırlar. Sonra hastaja gözlerini kapa dijerek šakaklarından alnına dōru parmaklarīle basarak oar ve bu sırada ansızın hastanın iki janāna birden iki tokat vurur.

39. *Sarılā okujanlarda vardır. Bunlar bir miktar suja ve jedi aded ijinėjä okujarak su ile ijinėlerin dört tānesini hastaja vererėk, üč ijinėji kendisi alır. Hasta hožanın okudū bu su ile ijinėleri sarı bir tas içinä kojuḅ her saba bir sāt kadar tastakı suja ve ijinėlerä dikkatla bakažaktır. Bir kač gün tedāvījä bu jolda devām ėdežektir. Eger hastalı hakīkaten sarılık isä, ijinėler az-vakıt içindä paslanır ve sujun dibindä bir tortu pejdā olurmuš.*

40. *Sarılık olan kimsä sarılık-taši denilen šeji janında tašırsa, birkač gün içindä hastalıktan eser kalmazmış. Bu sarılık-taši denilen taši gırlaŋgıč kušları jawruları sarılā tutuldū vakıt buluḅ getirirlermiš. Fakat bu taši arzu edildi vakıt eldä etmenindä čāresi vardır. Gırlaŋgıč juvasından ana-kuš görmeksizin bir javru alıḅ safranilä bojajarak jenä juvaja brakmalımış. Anakuš geliḅ jawrusunu sarı reŋkli görünžä sarılık oldu zann ederek, gidüḅ o taši buluḅ juvasına getirirmiš.*

---

gyógyítása (módja), hogy a beteg felső ajka alatt egy helyet megvágnak egy kicsit borotvával, és egy-két csepp vért eresztenek. Később a betegnek azt mondják: «húnyd be a szemeidet», és ujjaikkal halántékától a homloka felé nyomkodva dörzsölik, és azután hirtelen a beteg két arczára egyszerre két pofont ütnek.

39. Olyanok is vannak, a kik ráolvasnak a sárgaságra. Ezek egy bizonyos mennyiségű vízre és *hét darab tűre ráolvasnak*, a vizet négy darab tűvel együtt odaadják a betegnek, három tűt megtartanak maguknak. A beteg ezt a vizet és ezeket a tűket, a melyekre a hoža ráolvasott, egy sárga fémtányérba teszi, és minden reggel egy óra hosszáig figyelemmel néz a fémtányérban levő vízbe és a tűkre. Nehány napon át folytatja ilyen módon az orvoslást. Ha a betegsége valóban sárgaság, a tűk rövid idő alatt megrozsdásodnak és a víz fenekén lerakódás támad.

40. A ki sárgaságba esik, ha a «*sárgaság kövé*»-nek nevezett holmit magánál hordja, nehány nap alatt a betegségnek nyoma sem marad. Ezt a sárgaság kövének nevezett követ a *fecskék* találják, és ők hozzák akkor, mikor a fiókáik sárgaságba esnek. Hanem a mikor az embernek szüksége van erre a kőre, megvan a módja, hogy hogyan kell megszerezni. A fecske fészkéből, a nélkül, hogy az anyamadár látná, ki kell venni egy fiókát, és sáfránynyal befestve, ismét vissza kell tenni a fészekbe. A mikor megjön az anyamadár és a fiókáját sárga színűnek látja, azt hiszi, hogy sárgaságba esett. Elmegy, megtalálja a követ, és a fészkébe hozza.

41. *Sarılık için bir yeşil toprak çanā biraz su kojarak içinä yeni tutulmuş diri bir tatlı-su balı kojmalı. Sarılık olan kimsä başını büjük bir bezilä örtüp çanaktaki balā gözlerini dikip uzun müddet bakmalı. O kimsenin sarılı bőjleżä tamāmen balā geçip, balın rengi sararır ölürmüş.*

42. *Sarılın tedāvisi için Istambolda Sülejmānijä żivārında bir hamamda içi jazılı sarı bir tas vardır. Hastalar gidüp bu tastan su içerler ve bir miktār su evlerinä götürürler ve evdedä içerler.*

43. *Sarılık için sarmašık japrāның suju ilač imiš.*

44. *Sarılık olan bir adam kendi sidīni içmeli.*

45. *Sarılık için köpéjin bejaz tersi tos edilüp jourda karıštırarak hastanın haberi olmaksızın jedirirler.*

46. *Jedi dalgadan ve jedi češmeden birer miktar su ve bir nikjahli jedi kišiden birer parça jazı-kalemi alınarak, bu sularla berāber išidilip gusul edileżektir. Bu ilač her bir derdä devā imiš.*

47. *Kara kabarżā karšı bir ilač. Kara biber ilä kara üzüm berāber döülüp üzerinä vurulur. Kara kabarżık bašsız mor-renkli ve zijādä ārılı bir čibandır.*

48. *Bel ārısi-için sırtını ajïja čïjnetmek éji gelirmiš. Ajï*

---

41. Sárgaság ellen egy zöld agyag-cserépedénybe egy kevés vizet öntve, beléje egy frissen fogott, élő édesvízi *halat* kell tenni. A kin a sárgaság van, annak, a fejét egy nagy lepedővel letakarva, sokáig merően kell néznie a cserépedénybeli halra. Annak az illetőnek a sárgasága ilyen módon teljesen a halra megy át, a hal színe megsárgul és (a hal) megdöglik.

42. A sárgaság meggyógyítására Istambolban a Sülejmānijä negyedben egy fürdőben van egy *sárga fémtányér*, írásos a belseje. A betegek odamennek, isznak ebből a fémtányérból vizet, és egy bizonyos mennyiségű vizet haza vive, otthon is iszszák.

43. Sárgaság ellen a *repkény* levelének a leve orvosság.

44. A sárgaságban szenvedő ember igya meg a saját *húgyát*.

45. Sárgaság ellen a *kutyának fehér ganaját* porrá törve aludt-tejbe keverik, és a beteg tudta nélkül megetetik vele.

46. *Hét hullámból és hét kútból* kell venni egy bizonyos mennyiségű vizet, és egyszer házasodott *hét embertől* egy-egy darab író-tollat (nád-tollat), ezt a vízzel együtt föl kell forralni és teljes fürdőt kell benne venni. Ez az orvosság mindenféle bánatot meggyógyít.

47. Orvosság a *fekete pörsenés* ellen. *Fekete borsot* és *fekete szőlőt* össze kell törni, és rá kell kenni. A fekete pörsenés varnélküli, ibolyakék-színű és igen fájó pattanás.

48. *Derékfájás* ellen jó a (beteg) hátát *medvével* marczan-

kîlî tüssüsü sîtmaja ilačmiš. Ajî-jā sîzîlara sürülürmüš. Ajî postekisi üzerindä oturmak sîzî ve ārîlarî olan kimselerä ejîmiš.

49. *Bir nikjahlîlardan kîrk-bîr adet om-paralîk toplanîb bal alînažak ve bu bal ile hastajî akšam-saba tüssülejüb birer parčada jedirileželektir. Bu ilač immejä eji gelirmiš.*

50. *Jenä inmä ičin bir nikjahlî kîrk bir kišiden birer parča bejaz bez alînîb gömlek japîlarak hastaja gîjdirilir.*

51. *Istambolda čarši ičindä baš ārîsîna okujan bir adam vardîr. Bu adam hastalara okujub üflejerek duvara bir čivi čakar. Gōjā baš ārîsi bu čivi ile duvara mîhlanmîš olîjor.*

52. *Uzun süren hastalîklarîn šifājāb olub olmajažānî anlamak ičin hastanîn sîrtîna žijer kojub bālamalî sabāa kadar brakmalî-imiš. žijer kokarsa hasta šifā bulažak, kokmassa, šifā bulmajažak imiš.*

53. *Hummādan kalkanlarî hastanîn tekrārlamamasî ičin üč kerrä musalla-tašînîn altîndan gečirirler. Jāžut hastaja jedi aded ješil ževiz jutururlar.*

54. *Sitma ičin evlā kabîrlarîndan ve zürbelerden biras toprak alîb küčük bir čikîn japarak hastanîn üzerinä bālarlar.*

---

goltatni (megnyomkodni). A *medve szőrének a füstölője* orvosság láz ellen. A *medve-zsírt* kenik a reuma ellen. Jó a *medve bundáján* ülni azoknak, a kiknek reumájuk és (egyéb) fájdalmaik vannak.

49. Egyszer házasodott *(negyvenegy) embertől negyvenegy* darab tíz *parát* gyűjtve (ezen) *mézet* kell venni, és ezzel a mézzel a beteget este-reggel füstölni kell, egy-egy kicsit meg is kell belőle etetni vele. Ez az orvosság jó a *szélütésre.*

50. Ismét *szélütés* ellen egyszer házasodott *negyvenegy embertől* egy-egy darab *fehér vásznat* vesznek, és inget készítve (belőle) a betegre öltik.

51. Isztambolban a čarši-ban (nagy bazárban) van egy ember, a ki ráolvas a *fejfájásra.* Ez az ember ráolvasva és *ráfújva* a betegekre, a falba egy *szöget* ver. A fejfájás ezzel a szöggel alighanem a falba szögeztetik.

52. Hogy megtudja az ember, hogy vajjon a hosszan tartó betegség elmulik-e vagy sem, a beteg *nyakszirtjére májat* téve oda kell kötni, és reggelig rajta kell tartani. Ha a máj büdös lesz, a beteg meggyógyul, ha nem lesz büdös, nem gyógyul meg.

53. A *hagymázból* meggyógyultakat, hogy a beteg meg ne ismételje (a betegséget), háromszor átbújtatják a *temetési kő* alatt. Vagy pedig a beteggel hét szem zöld diót nyeletnek.

54. *Láz* ellen a szentek sírjairól és a mauzoleumokból egy kevés *földet* vesznek, és kis csomót készítve belőle, a beteg testére kötik.

55. *Sıtma için hastajı bir derä kenarına götürüb ansızın suja atarlarsa ısıtma kesilirmiš.*

56. *Diš ārısı için kırk bir tänä pirinǯin her birinä birer sūrej-i-ihlās okujarak ǯıǯara japup içmeli-imiš.*

57. *Ellerdä zuhūr ediь tavuk-götü denileu šejleri maχw etmek için kullanılmamıš sabunu bunların üzerinä sürürek «bu sabun nasıl erirsä, bunlarda öjlä erisin» demeli-imiš. Bu ilač üč gün tekrār ediležek vä hep baška sabun kullanılažaktır.*

58. *Alazlama hastalının tedāvīsi için hastajı alazlarlar. Bildim bir zat bir čožū hoǯa-kadın šu večhilä alazladını nakl etti. Hoǯa evvelā bašına vä karnına vä dizlerinä üč defa kuršun döktükten sonra čožū arkası üstü jatırdı. Jaralar čožūn dizlerinin ič tarafında idi. Čožūn dizlerini dikti. Arasında bir mum jaktı. Mumun alevindä bir parca lif jaktı, janan lifin alevini jaralara jaklaštırdı, sonra lifin külünüdä jaralar üzerinä sürdü. Alazlama hastalı bir newī žilt hastalı dır. Gōjā gebeliktä jayyina bakıldı wakıt doan čožukta bu hastalık pejdā olunmuš. Buna māni olmak için gebä kadınlar gördü jayyının külünden alıь jüzlerinä sürerler, faķat bu hastalık čožuklara maχsus olmajıь böjüklerdedä olijor.*

---

55. *Láz* ellen a beteget egy folyó partjára viszik, és ha hirtelen a vízbe dobják, a láz elmúlik.

56. *Fogfájás* ellen *negyvenegy* szem rizsnek minden egyes szemére egy-egy sūre-i-ihlās-t kell elmondani, és (belőlük) cigarettát sodorva, el kell színi.

57. A kezeken látszó «*tyúk seggé*»-nek nevezett dolgokat (szemölcsöket) úgy tűntetik el, hogy használatlan szappant dörzsölnek rájuk, miközben azt kell mondani, hogy «a mint ez a szappan elolvad, úgy olvadjanak el ezek is». Ezt az orvosságot három nap kell ismételni, és mindig más szappant kell használni.

58. A *májfoltot* úgy gyógyítják, hogy a beteget «megégetik». Egy ismerősöm a következőképen beszélte el, hogy hogyan «égetett meg» egy gyermeket a javas-asszony. Először a gyermeknek a fejére, hasára és a térdeire háromszor *olmot* öntött, azután a hátára fektette. A sebek (foltok) a kis gyermek térdeinek a belső felén voltak. A gyermek térdeit behajtotta. Közöttük egy gyertyát gyújtott. A gyertya lángjánál egy kis darab datolyafarostot gyújtott, az égő rost lángját közel tartotta a sebekhez, azután pedig a rost hamvát is rádörgölte a sebekre. A májfolt egy fajta bőrbetegség. Alighanem mikor (az asszony) terhes állapotban tüzet (tűzvészt) néz, a születendő gyermeken ez a betegség látszik. Hogy ezt elhárítsák, a terhes asszonyok vesznek a látott tűz hamujából, és az arczukra dörzsölik, csakhogy ez a betegség

59. *Temrijä denilen jaranın tedāvisi ičin jeni ajı ilk defa görür görmez, jerden bir parča toprak alıḅ ılažı budur dijä jaraların üzerinä sürmeli-imiš. Bu üč aj tekrār edilirsä bir šej kalmazmıš.*

60. *Hummādan kalkanları jılında hummānın tekrār gelmemesi ičin ıdä āžından tespiχ japıḅ hastanın bojnuna takarlar.*

61. *Göz-ārısına kız südü éji imiš. Jāni čoχū kız olan emzikli kadının memesinden ārıjan gözä bir az süt sārlar.*

62. *Göz-ārısı ičin: damla sakızı atešä atıḅ baš üzerinä bir bez örterek sakızın dumanülä ārıjan gözü tüssülemeli-imiš.*

63. *Göz-ārısına bir ilač. Kojunun ak žijerinden bir parča alıḅ bičakla uzun-uzun čizmeli. Üzerinä gül suju döküḅ ārıjan göz üzerinä bālajıḅ sabāha kadar tutmalı.*

64. *Göz-ārısı ičin bal mumunu ateštä jumušadıḅ ārıjan göz üzerinä kojmalı imiš.*

65. *Göz-ārısı ičin bir parča bezi zerde-čalın sujuna batırıḅ kuruttuktan sonra ārıjan göz üzerinä kojarlar.*

66. *Kulak ārısı ičin sıčan-jā éjidir. Bir miktar zejtin-jā*

---

nem csupán csak kis gyermekeknél fordul elő, hanem felnőtteknél is.

59. A *temrijé*nek nevezett seb meggyógyítására az ember, a mint az *új holdat* legelőször meglátja, vesz a földről egy kevéske *földet*, és azt mondván, hogy «ez az orvossága», rádörzsöli a sebekre. Hogyha ezt három hónapon keresztül ismételik, (a sebből) semmi sem marad.

60. A ki *hagymázból* gyógyul meg, hogy esztendőnkint vissza ne jöjjön a hagymáza, manna-fából *tespiχ*-et csinálnak, és a beteg nyakába akasztják.

61. *Szemfájásra* jó a *leány-tej*. Ugyanis az olyan asszonynak az emlőjéből, a kinek leány-gyermeke van, egy kis tejet fejnek a fájós szembe.

62. *Szemfájásra:* mastix-*mézgát* kell a tűzbe dobni, s a (beteg) fejére egy lepedőt terítvén, a mézga füstjével a fájós szemet meg kell füstölni.

63. *Szemfájásra* orvosság. A *juh tüdejéből* egy darabot (véve), késsel hosszában meg kell vagdosni. Rózsavizet kell ráönteni, és a fájós szemre kötve, reggelig rajta kell tartani.

64. *Szemfájás* ellen *viaszkot* kell lágyítani tüzön és a fájós szemre kell tenni.

65. *Szemfájás* ellen egy darab *vásznat* a sárga gyömbér vizébe mártanak és miután megszáradt, a fájós szemre teszik.

66. *Fülfájás* ellen jó az egérzsír. Egy bizonyos mennyiségű olajba *egeret* dobnak és egy darabig benne hagyják. Ezt a zsírt egérzsírnak nevezik és fülfájásra használják.

içinä bir sïčan atïḅ bir müddet brakïrlar. Bu jāja sïčan tābīr ediliḅ kulak ārïlarïnda kullanïlïr.

67. *Ishāl için sirkèjilä nišasta lapa japïlïḅ sïǯak-sïǯak hastanïn karnïnïn üstünä konulaǯak, ve bir kač defa tekrār edilèǯektir.*

68. *Jumurtanïn aki köpürünǯèjä kadar čalkanïḅ içilirsä buda ishāla karšï imiš.*

69. *Verem için bir aded kirpi bir okka su içindä bir bardak kalïnǯaja kadar kajnadïḅ, sonra kïrk türlü bahar konaǯak, bādehū bir kjāsèjä kojarak bir geǯä ajaza**) *brakïlarak, bu sudan birer fïlǯan içiliḅ birer parčada kirpinin etinden jenileǯektir.*

70. *Čenä alāmetleri zuhūr eder čoǯuā derhāl šu ilaǯï japmalïdïr. Un ile jumurta čalkajïḅ zejtin-jāda piširiliḅ čoǯūn bašïna, ellerinä, ajaklarïna bālanïr.*

71. *Mādä ārïsï için bir miktar čöru ōtu ateštä kavrularak dèjirmendä čekilir, içinä biraz tos šekeri ilävä olunarak akšamsaba birer kaχve-kašï jemelidir.*

72. *Sïraǯa için ïsïrgan kökü döülüḅ bal ilä karïštïrarak jaralara sürmelïmiš.*

---

67. *Hasmenés* ellen eczetből és búzakeményítőből pépet kell készíteni, jó melegen a beteg hasára kell tenni és nehányszor meg kell ismételni.

68. Ha a tojás fehérjét addig habarják, a míg csak nem habzik, és (így) megiszszák, ez is *hasmenés* ellen van.

69. *Tüdővész* ellen egy darab *tüskös disznót* egy okka vízben főzni kell mindaddig, a míg csak egy pohárra való nem marad. Azután *negyven* fajta fűszert kell bele tenni, majd egy csészébe öntve egy éjjel künn kell hagyni a hidegben. Ebből a vízből inni kell egy-egy findzsával, meg a tüskös disznó húsából is kell enni egy-egy kicsit.

70. A mely gyermeken a *görcs* jelei mutatkoznak, azonnal ezt az orvosságot kell (neki) készíteni. Lisztet és tojást összehabarva meg kell sütni olajban, és (ezt) a gyermek fejére, kezeire és lábaira kell kötni.

71. *Gyomorfájás* ellen egy bizonyos mennyiségű cuminum ciminum-ot kell megpörkölni a tüzön, darálóban meg kell őrölni, és egy kevés czukorport keverve bele, este-reggel egy-egy kávés kanálnyit kell enni (belőle).

72. *Skrofula* ellen a csalán gyökerét összetörve, mézzel össze kell keverni, és a sebekre kell kenni.

---

*) Ajaz = éjjeli száraz hideg (télen).

73. *Čožuk olmak ičin tussus tere-jā ile bal birbirinä karıštırılarak pamā sürülerek tutulažaktır. Bu ilač hem souk alını čeker, raymı jumušadır, ve hem čožuk olmasına jardum eder-imiš.*

74. *Čožuk olmak ičin ilač. Bir miktar tussus terējā ateštä eridileželek. Iki baš bējaz soan, om-paralık majdonos inžä-inžä dōranıḅ jā ičindä kavrulažak, sonra beš gurušluk bādat mūmjası, ilāvä olunarak küčük-küčük tülbentlerden ādetten sonra gündä üč-dört tānesi istīmāl olunažaktır.*

75. *Čožuk olmak ičin ilač: hava-živa, jā-mumu, kirli japā. Jā mumu ateštä eridileželek sonra hava-živa katılarak hāsıl olan šējä bir parča kirli japā batırılıḅ tutulažak. Bu ilač bir kač defā tekrār edileželek.*

76.*) *Gözä zijādesīlä kan inersä, arınan kovana girdi delīn āzında japmiš oldū sija bir pislik vardır. Bu pislikten ombeš dirhem kadar alarak gözü āran adamın tepesini kuru-kuruja traš ediḅ bir miktar kan čiktikta tārif olunan pislī jassılduḅ kojmalıdır. Sabāha kadar iki defa dējištiriḅ učünžüjü iki gün kadar tepesindä tutmalıdır. Bi-izn-illā šifājāḅ olur.*

---

73. *Magtalanság* ellen sótalan vajat mézzel összekeverve, gyapotra kell kenni és a vaginába dugni. Ez az orvosság részint védelmez a meghüléstől, lágyítja az anyaméhet, részint pedig segítséget nyujt arra nézve, hogy gyermek legyen.

74. Orvosság a *magtalanság* ellen. Egy bizonyos mennyiségű sótalan vajat föl kell olvasztani tüzön. Két fej fehér hagymát (vörös hagymát), tíz para árú petrezselymet finomra aprítva zsírban meg kell pirítani, azután öt guruš (piaszter) árú bagdadi múmiát kell hozzá keverni, és apró tüll-darabkákban naponta három-négy darabot kell elhasználni (belőle) a havi baj után.

75. Orvosság a *magtalanság* ellen: higany, faggyú, szennyes (mosatlan) gyapjú. A faggyút fel kell olvasztani a tüzön, azután higanyt keverve hozzá, az elkészült folyadékba (dologba) egy kevés szennyes gyapjút mártva a vaginába kell dugni. Ez az orvosság nehányszor megismételtetik.

76. Ha túlságos sok vér száll a *szembe*, ... a méhkas lyukának a szájánál, a hol a méh bejár, fekete piszok van, (melyet a méh csinál); ebből a piszokból tizenöt dirhemre valót kell venni, és miután a szemfájós embernek a fejetetejét kopaszra borotválták, (a fején) egy kevés vért eresztve, ezt a föntnevezett piszkot ellapítva rá kell tenni. Reggelig kétszer kell változtatni, a harmadikat két napig kell a fejetetején tartania. Alláh segítségével meggyógyul.

---

*) A 76—84-ig terjedő szövegeket egy viddini kökčü kéziratos könyvéből irtam át.

77. *Semendreli adamdan rivājet: aselbent dört dirhem, nebet šekeri beš dirhem, toz ediḫ akšam sabah birer kašik istīmāl olunur. Tikanmak iċin ėjidir.*

78. *Semendreli iχtijār adamdan rivājet. Öksürük ve ishāli durdurmak iċin kokoroz tānesi gibi haplar japip akšamdan akšama istīmāl etmelidir: afion iki dirhem, lāden iki dirhem, iki kardaš kanī iki dirhem, toz kaχvä onüċ dirhem, kara biber onüċ dirhem, sarī bal mumu jirmi dirhem, sakiz altī dirhem, hindistan ževizi dört dirhem.*

79. *Küċük ċoǯuklarīn jüréji sökersä, taušan majasī, kuzu majasī, ekši hamuru bir šišä derūnünä kojuḫ hervakit iċirmelidir.*

80. *Bir kadīndan rivājet. Souk alīna karšī bir miktar havjar, iki dirhem kirmis ile döjüḫ karištirarak hastanīn tabanlarīna ve ellerinä vuruḫ oniki sāt brakmalidir.*

81. *Halil ādan rivājet. Öksürük iċin: sakiz beš dirhem, nebet šekeri jirmi beš dirhem, ċöru ōtu on dirhem, karištiriḫ akšam-sabah birer miktar jemelidir.*

82. *Kuvvet māǯunu: rāvent üċ dirhem, Hindistan ževizi*

---

77. Elbeszélés egy szemendrei embertől: benzoé gyanta négy dirhem, sárga czukor öt dirhem, ezt porrá törve este-reggel egy-egy kanállal kell használni (belőle). Jó a *nehéz lélekzés* ellen.

78. Elbeszélés egy szemendrei öreg embertől. A *köhögés* és *hasmenés* elállítására kukoricza-szem nagyságú pilulákat kell készíteni (a következőkből), és használni kell egyik estétől a másik estéig: ópium két dirhem, laudanum két dirhem, két testvér vére*) két dirhem, por-kávé tizenhárom dirhem, bors tizenhárom dirhem, sárga viasz húsz dirhem, mastix-mézga hat dirhem, kókuszdió négy dirhem.

79. Ha a kis gyermekeknek megy a hasa, nyúl-oltót, bárány-oltót**) és savanyú kovászt kell egy üvegbe tenni, és folyton inni kell róla.

80. Elbeszélés egy asszonytól. *Meghülés* ellen egy bizonyos mennyiségű kaviárt két dirhem alkörmössel össze kell törni és keverni, s a beteg talpaira és kezeire kenve rajta kell hagyni tizenkét óráig.

81. Elbeszélés Halil agától. *Köhögés* ellen: mastix-mézga öt dirhem, sárga czukor huszonöt dirhem, cuminum ciminum tíz dirhem, összekeverve este-reggel enni kell belőle egy-egy keveset.

82. Erő-māǯun: rebarbara három dirhem, muskotálydió

*) Egy fajta vörös színű koráll Arábiából.
**) Egy darab nyúl- és bárányból, melyet erjesztésre használnak.

üč dirhem, ǯeviz-i-bevvā üč dirhem, pespāsä iki dirhem, aspur toχumu üč dirhem, karamfil üč dirhem, tarčîn üč dirhem, panǯar üč dirhem, sakîz beš dirhem, šam sakîzî üč dirhem, afijon üč dirhem, günlük üč dirhem, havlîǯan iki dirhem, kakulä üč dirhem, rāzıjānä üč dirhem, topalak iki dirhem, turp toχumu beš dirhem, bal jüz dirhem.

83. *Māǯun kuvvet ve semizlik ičin: deve-χijarî beš dirhem, sakîz iki dirhem, kakulä iki dirhem, tarčîn iki dirhem, bèjaz šeker jirmi-beš dirhem, topalak iki dirhem. Bu eǯzālari döjerek toz ediḅ akšam-saba istīmāl etmelidir.*

84. *Gebä kadînlarîn ōlanmî joksa kîzmî dōraǯānî anlamak ičin odanîn išindä bir šiltenin altîna makas bir dīgerin altîna bir bîčak kojarlar. Gebä kadîn eger bilmeksizin bîčān bulundū šiltè üzerinä otururs a — ōlan, makasîn bulundū šiltèjä otururs a — kîz dōraǯā anlašîlîrmîš.*

85. *Gebeliktä kadîn bir šèj (bišèj) čalar bir tarafîna saklarsa, doan čoǯūn orasînda čalînan šèjin bičimindä bir lekä pejdā olummuš. Gebä kadînlar čoǯuklarî benli olsun dijä komšusundan kara biber čalarlar.*

86. *Čoǯuk vālidesinin raχmindä ilk ojnadî vakît vālidesi herkimä bakarsa, čoǯuk ona benzermiš.*

---

három dirhem, kókuszdió három dirhem, arille (fr.) két-három dirhem, szegfűszeg három dirhem, fahéj három dirhem, czukorrépa három dirhem, mastix öt dirhem, fenyőmézga három dirhem, ópium három dirhem, tömjén három-két dirhem, cardamome (fr.) három-három dirhem, galanga (fr.) két dirhem, retek-mag öt dirhem, méz száz dirhem.

83. Māǯun-erőre és kövérségre: öt dirhem, mastix két dirhem, cardamome (fr.) két dirhem, fahéj két dirhem, fehér czukor huszonöt dirhem, galanga (fr.) két dirhem. Ezeket az orvosságokat összetörve, porrá téve este reggel kell használni.

84. Hogy megtudják, vajjon a *terhes asszony* fiút vagy pedig leányt szül-e, a szobában egyik ülő-vánkos alá *ollót*, egy másik alá *kést* tesznek. Ha a terhes asszony tudta nélkül arra a vánkosra ül, a melyik alatt a kés van, akkor megtudni, hogy fiút szül, ha pedig arra a vánkosra ül, a melyik alatt az olló van, akkor leányt szül.

85. Ha a terhes állapotban lévő asszony lop valamit, (testének) a mely részéhez rejti, a születendő kis gyermek (testének) azon a helyén a lopott jószág formájában egy folt látszik. A más állapotban lévő asszonyok borsot lopnak a szomszédságból, hogy a gyermekeik (arczán) *szépségjegyek* legyenek.

86. A mikor a kis gyermek az anyja méhében először

87. *Čožuklarî havālä illetinä dūčār olan kadînlar jeniden dōražaklarî čožū bu illetten kurtarmak ičin ümm-ü-sübjān denilen duājî χalka gibi bir kjāda jazdîrarak čožū doarken ičinden gečirirler. Jāχut kurt-ārî denilen χalka šeklindä süŋger gibi bir šējden gečirirler.*

88. *Baši ačîk doan čožuklar čenä, jāχut havālä denilen hastalā tutulurlarmîš. Bunlari bu hastaliktan kurtarmak ičin bir kač tānä diri soulžan tülbent arasîna kojuḅ čožūn šakaklarîna bālarlar. Burada telef olan soulžanlar gōjā hastalî čekermiš.*

89. *Loursa dourduktan sonra jedi gün jatakta kalîr. Bu jedi gün ičindä lousajî albastîdan muhāfaza ičin odada hič bir dakīka jalîniz brakmazlar. Ve jinä albastîdan muhāfaza ičin lousanîn bašîna kîrmizî jemeni, ve jā hič olmassa, kîrmizî kordela bālarlar.*

90. *Jedi gün lousa oda kapîsîndan dîšarî aslā čîkmaz. Jedinǰi günü ebä kadîn geliḅ jatā kaldirîr, sonra ebenin elindä tüssü (tütsü) oldū halda evin her köšä ve bužānda lousajî gezdirir. Čüŋkü ilerdä lousa evi ičindä tabî jalînîs gezežējinden*

---

mozgolódni kezd, az anyja bárkire nézzen is, a gyermek ahhoz hasonlít.

87. Azok az asszonyok, a kiknek a gyermekeit *görcs* fogta, hogy az újonan születendő gyermeküket megmentsék ettől a betegségtől, az ümm-ü-sübjān-nak (csecsemők anyja) nevezett imádságot egy karikaformájú papirosra íratják, és a mikor gyermeket szülnek, ezen bocsátják keresztül. Vagy pedig egy «farkas szájá»-nak nevezett karikaformájú spongyaszerű dolgon bocsátják keresztül (a szülés folyamata alatt).

88. A *kopaszon született gyermekek* a görcs betegségébe esnek. Hogy ezeket megszabadítsák ettől a betegségtől, nehány darab élő *kukaczot* tüll közé tesznek és a gyermek halántékára kötik. Az itt elpusztuló kukaczok alighanem kihúzzák a betegséget.

89. A *gyermekágyas asszony* a szülés után hét napig az ágyban marad. Hogy ezalatt a hét nap alatt a gyermekágyas asszonyt megóvják a «*vörös nyomás*»-tól, egy perczig sem hagyják magára. És hogy továbbá megóvják a «vörös nyomás»-tól, a gyermekágyas asszony fejére *vörös főkötőt*, vagy ha semmi egyéb nem volna, *vörös szalagot* kötnek.

90. Hét napon át a *gyermekágyas asszony* egyáltalában nem megy ki a szoba ajtaján. A hetedik napon eljön a bábaasszony, beveti az ágyat, *füstölőt* fog a kezébe, és a gyermekágyas asszonyt a háznak minden szögében-zugában körülvezeti. Először a bábaasszony mutatja őt be a *ǰinneknek*, hogy valami

zararlarî dokummasîn dijä ilk önžä ebä kadîn tarafîndan žînlerä gösterilir.

91. *Jedinži gün jatak kalkîb čožuk jîkandîktan sonra bir tas ičinä biraz su kojub lousajî üč defa üzerinden atladîrlar, sonra bu su ilä lousa jüzünü, ellerini, kulaklarînî, meme-bašlarînî jîkar. Bu göjä jarîm abdest gibi bir šej (bišej) olurmuš.*

92. *Lousa jedi döšejindä iken lousanîn südü bol olmak ičin bir kebab šišinä bir baš sarîmsak bir baš soan üč-dört sîra dizerek kîrmizi bir gaz-bojamasîna sarîb učlarînî kordela ile bälajarak jatän ajak užu tarafînda duvara asarlar. Kîrk gün orada asîlî durur. Sonra lousa kîrk hamamîna giderken bunu oradan alîb gaz-bojamasîndan čîkararak šiš üzerindä oldû haldä sokak kapîsînîn ešiji üzerinä kojarlar. Loösa bunlarî kapudan gečerken ajaklarîlä eziþ arkasîna bakmadan čîkîb gider. Fakat kapudan en evvel lousa čîkarak dîgerleri arkasîndan gelir.*

93. *Bäzi jerlerdä jedi günlük lousa ziäretinä gelen mîsäfirlerlä aslä lakîrdî etmezmiš. Helä mîsäfirler giderken «güle-gülä gidin» žümlej-i-vedäijesini hič bir večžilä söjlemezimiš. Zîrä bu sözilä lousanîn südü kačarîmîš.*

---

baj ne származzék abból, ha a gyermekágyas asszony egyedül járkál eleinte a házban.

91. A hetedik napon (a gyermekágyas asszony) fölkel az ágyból, a kis gyermeket megmossák, azután pedig egy fémtányérba egy kevéske vizet öntenek, s a gyermekágyas asszonyt háromszor *átugratják* fölötte, majd pedig ezzel a vízzel megmossa a gyermekágyas asszony az arcát, kezeit, füleit, és a csecsbimbókat. Ez alighanem fél-*abdest* számba megy.

92. A mikor a *gyermekágyas asszony* hetedik napja fekszik már az ágyban (a szülés után), hogy sok legyen a teje, egy pecsenyesütő nyársra egy fej *foghagymát*, egy fej *vörös hagymát* tűznek, háromszor-négyszer egymás után, ezt egy festett *vörös* gázszövetbe takarják, és a végeit szalaggal megkötve az ágy lábfelőli végén fölakasztják a falra. *Negyven* napig marad ott lógva. Azután mikor a gyermekágyas asszony negyven nap után a fürdőbe megy, leveszi ezt onnét, kipusztítja a festett gázszövetből, és ennek a tetejére téve a nyársat, (az egészet) odateszik az *utcza-ajtó küszöbére*. A gyermekágyas asszony, a mint kimegy az ajtón, a lábával összezúzza ezeket, és a nélkül, hogy hátranézne, elmegy. Csakhogy legelőször a gyermekágyas asszony megy ki az ajtón, a többiek a háta mögött jönnek.

93. Néhutt a hét napos *gyermekágyas asszony* a látogatására jött vendégekkel egyáltalában nem beszél. Végre pedig, a mikor a vendégek elmennek, nem mondják semmi szín alatt sem

94. *Lousanïn üstünä jolžu getirmezler. Galibā al basarmïš. Šājed bir jolžunun mutlakā lousanïn janina gelmesi iktizā edersä, lousa ajā kalkar vä čožū jolžija karši götürürler.*

95. *Lousalïk müddetindä čožuk anasïnïn janïnda jatïr. Fakat anasï čožuā aslā arkasïnï dömmez, čüykü bundan čožuk sarïlïk olurmuš. Ve jedi gün čožū oda kapïsïndan dïšari čikarmazlar. Zīrā čožuk ōrama**) *olurmuš.*

96. *Kïrkï ičindeki lousa gelin bakmā gidemez. Zirā gelini kïrk basarmïš.*

97. *Lousa jatānïn ajak užuna emzikli kadïn oturmaz. Zirā lousanïn südü kačar o emzikli kadïna gidermiš.*

98. *Lousadan artan su vä šerbetten bir emzikli kadïn ičemes. Čüykü lousanïn südü kačarmïš.*

99. *Südü kačan emzikli kadïn «südüm kačtï» dememelidir. «Otlamā gitti, geležek» demelidir.*

---

azt a búcsúzó szót, hogy «járjál nevetve-nevetve». Mivel ezen szók által elapad a gyermekágyas asszony teje.

94. A *gyermekágyas* asszony közelébe útast nem visznek. Valószínűleg «*megnyomja a vörös*». De ha a gyermekágyas asszonynak okvetetlenül beszélnie kell az útassal, a gyermekágyas asszony föláll a lábára, a gyermeket pedig szembe viszik az útassal.

95. A *gyermekágyas* idő tartama alatt a kis gyermek az anyja mellett fekszik. Hanem az anyja a hátát egyáltalában nem fordítja a gyermek felé, mivel ennek következtében a gyermek sárgaságba esik. Hét napig aztán a kis gyermeket nem viszik ki a szobaajtón. Mert a gyermek *rontásba* esik.

96. A *gyermekágyas* asszony, a míg csak a *negyvenedik* napja le nem tellett, nem mehet menyasszonylátogatóba. Mert a menyasszonyt «*megnyomja a negyven*».

97. A *gyermekágyas* asszony ágyánál lábtól nem ül le egy szoptatós asszony. Mivel a gyermekágyas asszony teje elapad és ahhoz (a másik) szoptatós asszonyhoz megy.

98. Abból a vízből vagy serbetből, a mely a *gyermekágyas* asszony előtt megmarad, egy szoptatós asszony nem ihatik. Mert alapad a gyermekágyas asszony teje.

99. Annak a szoptatós asszonynak, a kinek a teje elapadt, nem szabad azt mondania, hogy «a tejem elapadt» (elszaladt). Azt kell mondania: «*legelni* ment, majd visszajön».

---

*) *ōrama* = a ǯinnekkel való találkozás, rontás. V. ö. *ōramak* = találkozni.

100. *Čožuklarь jašamajan kadьnlar karnьndaki čožūnu čožuklarь jašajan bir kadьna satarlar.*

101. *Čožuklarь jašamajanlar jeni dourdū čožū götürüḅ bir mezar üzerinä brakьrlar. Bir dīger kadьn gidüḅ čožū alьr ve anasьnьn evinä götürür.*

102. *Dourdū čožuklarь jašamajan kadьnlar jenä doan čožūnu musalla-tašьnьn*) altьndan üč kerrä geċirirler.*

103. *Ölünün kefininden kalan tülbentten čožug-gömlėji japarak čožuklarь jašamajanlar jeni doan čožuklarьna gījdirirler.*

104. *Jeni doan čožuklarьn jüzünü jedi gün duvak ilä örtülü tutarlar. Bundan maksad čožū nazardan muhāfaza dьr. Duvak tülden japьlmьš, kenārlarь išlemeli vä ortasь «Māšalla» ibāresini hāvī bir jüz-örtüsüdür. Duvak iki kat oluḅ, birisi bejaz, dijeri ješildir, baš tarafьndan kьrmьzь kordela ilä bir-birinä dikilmiš-dir. Kьrmьzь kordela albasmaktan muhāfaza ičindir. Musāfirlerden čožūn jüzünä bakmak istėjen duvān bir užunu kaldьrьḅ*

---

100. Azok az asszonyok, a kiknek nem maradt életben a gyermekük, a méhükben lévő gyermeküket olyan asszonynak adják el,**) a kinek életben maradtak a gyermekei.

101. (A mely asszonyoknak) nem maradtak életben a gyermekei, az újszülött gyermeket kiviszik egy *sírra*, és ott hagyják. Egy másik asszony elmegy (érte), veszi a gyermeket és az anyja házába viszi.

102. Azok az asszonyok, a kiknek a (világra) szült gyermekei nem élnek, az ismét születő gyermeküket átbújtatják a *temetési kő* alatt.

103. A *halott lepedőjéből* maradó tüllből gyermekinget készítenek és azok (az asszonyok), a kiknek nem maradt életben a gyermekük, az újszülött gyermekeikre öltik.

104. Az újszülött gyerek arcát hét napon át fátyollal letakarva tartják. Ez arra való, hogy a gyereket megóvják a *szemártástól*. A fátyol tüllből készül, a széle hímzett, a közepe pedig a «Māšalla» kifejezést tartalmazza. A fátyol kettős, az egyik fele fehér, a másik fele zöld, fejtül egy vörös szalagnál fogva vannak egymáshoz varrva. A *vörös szalag* a *«vörös nyomástól»* való megóvásra szolgál. Ha a látogató meg akarja nézni a gyermek arcát, fölemeli a fátyol sarkát és úgy néz alája, hanem hogy

---

*) *Musalla tašь* = temetési kő (máskép *ženāzä tašь*). Kőemelvény a ǯámik előtt, a melyre leteszik a koporsót, megvárván a legközelebbi imádságidőt, hogy a ǯámiból kijövő hívek imádkozzanak a meghalt lelkiüdvéért.

**) Csak szóval mondják, hogy pl.: eladtam neked a gyermekemet (*čožūmu sana sattьm*).

bakar, ḥakat nazarî dijemesin dijä «Mäšalla», kîrk bir kerrä Mäšalla dijerek čoǯūn jüzünä tükürür.

105. *Kîrkî ičindä olan čoǯuklarî odada jalînïz brakmazlar. Kîrk basarmïš. Bîrakmak lāzïm gelirsä, janîna süpürgä kojarlar.*

106. *Kîrk gün zarfînda doan iki čoǯū kîrkî karïšmasïn ve kîrk basmasïn dijä bir araja götürmezler. Bu-da kîrk gün devām eder.*

107. *Čoǯūn ilk kîrk hamamînda bir örḍek jumurtasînî čalkajîḅ čoǯūn vuǯūḍunä sürerler, örḍeg-gibi suju sevsin dijä.*

108. *Čoǯūn kundānî nazar dijemesün dijä herkesin janînda ačmazlar, vä jedinǯi gün herkesin janînda jîkamazlar.*

109. *Jeni doan čoǯūn göbèjinden kopan bārsā ujkuluk ičin bir müddet čoǯūn jastî altînda saklarlar. Čoǯuk büjüdükten sonra okumuš olsun dijä mekteḅ jāχut ǯāmi duvarînda bir delijä sokarlar. Čoǯūn göbèji uzunǯa kesilirsä, sesi güzel ve gümra olurmuš.*

110. *Jeni doan čoǯuklara sarîlîk gelmesin dijä, ilk gījdikleri gömlèjin jakasî sarî ipeklä išlemeli olmalî imiš.*

111. *Kundaktaki čoǯuklarîn kundā čözüldü vakît čoǯūn*

---

a szeme ne ártson, negyvenegyszer kell azt mondania, hogy «Mäšalla», és ezalatt a gyermek arczába kell *köpdösni.**)

105. A még negyven napot meg nem haladott kis gyermekeket a szobában nem hagyják magukra. «*Megnyomja őket a negyven*». De ha mégis (magukra) kell őket hagyni, *söprűt* tesznek melléje.

106. *Negyven* nap tartama alatt született két gyermeket nem visznek egy helyre, hogy a «*negyven*»-*jük össze ne keveredjék* és hogy *meg ne nyomja őket a negyven.* Ez is *negyven* napig tart.

107. *Negyven* nap után a kis gyermeknek az első fürdőjekor egy *récze-tojást* vernek össze, és a kis gyermeknek a testére kenik, hogy úgy szeresse a vizet, mint a rucza.

108. A kis gyermek pólyáját, hogy *szem ne ártson* (neki), nem bontják ki mindenki előtt, és a hetedik napon (a mikor megmossák), nem mossák meg mindenki előtt.

109. Az újszülött gyermek *köldökéről* leszakadó belet egy darabig a gyermek vánkosa alatt rejtegetik, hogy tudjon aludni. Hogy a gyermek, a mikor már felnőtt, okos (tanult) legyen, (ezt a béldarabkát) az iskola vagy a ǯámi falában egy lyukba dugják. Ha a gyermek köldökét hosszúra vágják, a hangja szép és terjedelmes lesz.

110. Hogy az újszülött gyermekek *sárgaságba* ne essenek, az először rájuk öltött ing nyakának *sárga selyemmel* kell hímezve lenni.

111. A mikor a pólyás gyermek pólyáját kibontják, a

kollarïnï välidesi ellerïlä tutarak ċoǯūn sā kolunu sola, sol kolunu sā dōru ċekerek āzïlä öpmek sesi gibi bir ses ċïkarïr.

112. *Jörüǰēmėǰen ċoǯuklarï hamama götürüḅ bir jumurta akïnï bir kap ïċindä ċalkajarak ċoǯūn ojnak jerlerinä ve kašïklarïna sürerler.*

113. *Henuz jörüǰemėǰen ċoǯuklarï jörütmek ïċin aǰïn ilk ǯumāsïndan bašlajarak üċ ǯumā sïraja selāǰa**) *götürürler. Her memlekettä bu ādet ïċin maχsus türbeler vardïr. Ċoǯū selā okunurken bu türbenin etrāfında üċ defa dolaštïrïrlar. Kïsmeti ċïkmajan kïzlarda böǰlä japarlar, jāχut bunlarï zijāretga jerlerä götürüḅ tesḅiχten***) *geċirirler, vä sanǯak tuttururlar.*

114. *Lakïrdï söǰlėǰemėǰen ċoǯuklara hüȳkjārdan artan ekmekten jedirirler ve kanarjanïn ïċtï sudan ïċirirler.*

115. *Ċoǯuklar välidelerïle sokā ċïktïklarï zeman ālajïḅ jaramazlïk etmemeleri ïċin kïrk hamamïna giderken ċoǯūn āzïna bir saan kapā kapajïḅ sonra kapā jerä kapajarak «bu saan kapā burada nasïl kapalï durïjorsa, bu ċoǯūn āzïdą sokakta öǰlä kapalï*

---

gyermek karjait az anyja a kezeivel tartva, a (gyermek) jobb karját balfelé, a bal karját jobbfelé húzza, és a szájával olyan hangot ád, mintha megcsókolná (czuczczant).

112. Ha a kis gyermek (még) nem tud járni, elviszik a fürdőbe, egy tojás fehérjét egy edényben megverik, és megkenik vele a kis gyermek csuklóit és ágyékát.

113. Ha a kis gyermekek még nem tudnak járni, a hónap első pénteknapjától kezdve három pénteken egymásután a *selā*-ra viszik, hogy járni kezdjenek. Minden vidéken külön *türbék* vannak erre a czelra. A mikor mondják a *selā*-t, a kis gyermeket a *türbe* körületén háromszor körülviszik. Így tesznek azok a lányok is, a kiknek (még) nem jött meg a szerencséjük, vagy pedig ezeket búcsújáró-helyekre viszik, *tesḅiχ*-et húznak a nyakukra és megfogatják velük a zászlót.

114. A mely gyermekek nem tudnak beszélni, azokat az *uralkodó (asztalán) megmaradt kenyérrel* etetik, és a *kanári madár ivovizéből* itatják.

115. Hogy a gyermekek, a mikor az anyjukkal az utczára mennek, ne sírjanak, ne rosszalkodjanak, (születésük után) a *negyvenedik* napon, mikor a fürdőbe mennek, a gyermek szájára egy *tányér-fedőt* borítanak, azután a fedőt a földre borítják, így szólván: «a milyen csukva áll itt ez a tányér-fedő, olyan csukva

---

*) *Selā* = pénteknapon a déli ezánt megelőzőleg a mináre erkélyéről mondatni szokott ének.

**) *Tesbiχ* = olvasó, rózsafüzér, magvakból, gyöngyházból stb. fűzve.

dursun» — dijä saan kapānı hamamdan gelinǯéjä kadar evdä kapalı brakırlar.

116. *Küčük čoǯuklar düšerek ve jā bir-šéjä čarparak bašlarının bir tarafı šišersä, vālideleri der-hal šišin üzerinä bir bičak demirīlä basarlar. Jāzut majalı hamur kojarak bālarlar.*

117. *Boumaǯa öksüründen müstarıḥ bulunan čoǯūnu tedāvī ettirmek ičin hoǯalardan birinä mürāǯāt eden bir zātın rivājetinä görä hoǯa čoǯū okujuḥ üfledikten sonra: «éji sātta olsunlar, bu čoǯū pek zijādä tutmušlar. Bu geǯä čok sıkaǯaklardır, ve čoǯū boaǯaklardır. Bu akšam jatarken čoǯūn bašı altına kara-saplı bir bičak kojunuz» — demiš. Ve ǯinler ičin bir okka kırmızı šeker, kullanılmamıš bir čanak ve kullanılmamıš bir kašık istemiš.*

118. *Čoǯuk bir-šéjden korkuḥ ālamā bašladı vakıt vālidesi parmānı čoǯūn āzına sokarak parmakla damāna basar. Buna «čoǯūn damānı kaldırmak» tābīr ederler.*

119. *Meme-emen čoǯuklar emdikleri vakıt genzinä süt kačarak öksürmėjä bašlarsa, čoǯūn alnına, iki kašının arasına vālidesi parmānı kojarak jokarı dōru parmānı basarak sürer, ve bu sırada āzılä öpmek sesi gibi bir ses čıkarıjor.*

120. *Küčük čoǯukların janında kuš-palazı gibi, bōumaǯa*

álljon ennek a gyermeknek a szája is az utczán». A tányér-fedőt otthon mindaddig leborítva hagyják, a míg csak vissza nem térnek a fürdőből.

116. Ha a kis gyermekek fejének valamelyik része megdagad, azáltal, hogy elesnek, vagy valamihez hozzáütik, az anyáik azonnal egy kés pengéjét nyomják a daganatra. Vagy pedig savanyú kovászt tesznek rá, és rákötik.

117. Egy olyan embernek az elbeszélése szerint, a kinek a gyermeke *szamárhurutot* kapva, gyógyítás végett egy javashoz fordult, a javas *ráolvasott* és *ráfújt* a gyermekre, azután így szólt: «A *jó órában* jöttek, ezt a gyermeket nagyon megszállották. Ezen az éjszakán sokat fogják gyötörni, és a gyermeket megfojtják. Ma este lefekvéskor a gyermek feje alá *fekete nyelű kést* tegyetek.» És a ǯinnek számára egy okka piros czukrot, egy használatlan *cserépedényt* és egy használatlan *kanalat* kért.

118. A mikor a gyermek valamitől félve elkezd sírni, az anyja az ujját a gyermek szájába dugva, az ujjával a szájpadlására nyom. Ezt úgy nevezik: «*fölemelni a gyermek szájpadlását*».

119. A mikor a csecsemő gyermekeknek szopás közben tej szalad az orrcsövükbe (száj és orrüreg közti cső), s ha köhögni kezdenek, az anyjuk az ujját a homlokukra, a két szemöldöküket közé teszi, és az ujját fölfelé nyomva dörzsöli, és ezalatt a szájával olyan hangot ád, mintha megcsókolná (czuczczant).

120. A mikor a kis gyermekek jelenlétében *torokgyík*,

gibi ār čožuk-χastalîklarîn lakîrdîsî gečtī vakît čožūn kulānî čekerek öpmek sesi gibi bir ses čîkarîrlar.

121. *Dėjišik olan čožuklarî ilačlamak ičin dört jol āzîna brakîrlar. Sonra baška bir kimsä gidüb čožū alîr, evinä getirir.*

122. *Čožuklarîn čišlerini*) söjlemesi ičin Aziz Maχmut**) efendijä tuz ve zejtin jā, ve dullara žijer adarlar.*

123. *Donuna išējen čožuklarîn kîčlarînî süpürgä alevīlä jakarak korkudurlar.*

124. *Jaramaz čožuklarî uslandîrmak ičin kuzuja bir parča ekmek jediriь ondan kalan ekmėji čožuā jedirirler. Čožuk kuzu gibi olurmuš.*

125. *Jenä čožuklarî kuzu gibi japmak ičin kîrk hamamîndan sonra kuzu pöstekisi üzerindä juvarlarlar.*

126. *Čožuklarîn ilk čîkan dišini ilk defa gören čožuā bir gömlek japmaja borčlu olur.*

127. *Čožuklar ilk dišlerini čîkardî vakît suda būdaj piširiь*

---

szamárhurutféle súlyos gyermek-betegségekről beszélnek, meghúzzák a gyermek fülét, és olyan hangot adnak, mintha megcsókolnák.

121. Hogy a *váltott gyereket* meggyógyítsák, kiteszik a *keresztútra* (négy út szájára). Azután elmegy érte valaki más, fogja a gyermeket és visszahozza a házba.

122. Hogy a kis gyermekek megmondják, hogy mikor akarnak vizelni, *Aziz Maχmut efendinek* sót és olajat, az özvegyeknek pedig *májat* ajánlanak fel.

123. A bugyogójukba vizelő kis gyermekeket úgy ijesztik meg, hogy a *söprű* lángjánál megégetik a seggüket. (A lángok fölé tartják, és ijesztgetik őket, hogy megégetik).

124. Hogy a rossz (csintalan) gyermekeket megjavítsák, a *báránynak* egy darab kenyeret adnak, s a mi abból megmarad, azt a kis gyermekkel etetik meg. A gyermek olyan lesz, mint a bárány.

125. Ismét, hogy a gyermekeket olyanokká tegyék, mint a bárány, a negyvened napi fürdőjük után meghengergetik őket a *bárány bundáján.*

126. A ki legelőször látja meg a kis gyerekek legelőször bújó *fogát,* az egy ing csinálásával adózik a gyermeknek.

127. A mikor a kis gyermeknek az első *fogai* bújnak, a fejére egy marok vízben megfőzött *búzát* hintenek. Ebből (a fejére)

---

*) *čiš* = a mikor a kis gyermek vizelni akar, azt mondja: *čiš, čiš* gyermekszó).

**) *Aziz Maχmud efendi* = egy istambuli mohammedán szent.

bir avuč kadarîn čožūn bašîndan serperlır. Bu serpilen būdajlardan üč tānesî dama atîlîr. Üč kîrk bir tānesi bir iplijä dizilip čožūn bašîna takîlîr. Kalan būdajda konu-komšuja dādîlîr. Bundan maksad dišlerin kolaj sürmesi-imiš.

128. *Čožūn dišleri sürmejä bašladî valît bojnuna köpek diši takarlar. Bundan maksad dišlerin bilhassa köpek dišlerinin kolaj sürmesidir.*

129. *Jeni doan čožuklarîn kafa-tasîndaki jumušak mahall čožuk böjüjerek «taš» kelimesini telaffuz ettî vakit katîlašîrmîš.*

130. *Küčük čožuklar kuzu-kuzu jürürsä, mîsāfir gelirmiš.*

131. *Čožūn ujkusunda gülümsemesi meleklerlä görüšmesinden imiš.*

---

hintett búzából három szemet a *háztetőre* dobnak. Háromszor *negyvenegy* szemet czérnára fűznek, és a gyermek fejére kötik. A mi búza megmarad, azt elszórják a szomszédságban. Ez arra való, hogy a fogak könnyen nőjenek.

128. A mikor a kis gyermek fogai nőni kezdenek, a nyakára *kutya-fogat* akasztanak. Ez arra való, hogy a fogai, különösen pedig a szemfogai (kutya-fogak) könnyen nőjenek.

129. Az újszülött gyermek koponyáján levő lágy hely akkor keményedik meg, a mikor a gyermek felnövekedvén, kimondja a «*kő*» szót.

130. Hogyha a kis gyermekek négykéz-láb mennek, vendég jön.

131. Ha a kis gyermek álmában mosolyog, akkor az angyalokkal társalog.

IRODALOM. — LITTÉRATURE.

E. J. W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry.* London 1900—1905. Luzac & Co. 4 Bände.

Einer der arabischen Ulemas aus der Zeit Mahmuds schilderte die Türken, als seine Schüler die gezwungene und erfinderische Satzbildung, die vielen arabischen und persischen Fremdwörter der türkischen Sprache erörterten, folgendermassen: «Oh Anstreber der hohen Wissenschaften, die Sprache ist wie das Volk. Die Perser entlehnten vieles von den Arabern, sie gaben aber auch den Türken, die Türken entnahmen vieles den Persern und Arabern, gaben aber

niemandem davon». Diese Worte können uns den klarsten Begriff über das Osmanenvolk geben, das gleich seiner Sprache seine ganze Kultur bis ins kleinste Detail hinein fremden, semitischen oder indogermanischen Stämmen entlehnte. Dieses Volk, welches bisher nur, und vielleicht eben infolge dieser seiner Eigenschaft als Kriegervolk in Europa bekannt war, wurde nach dem Erlöschen der Erinnerung an die Araber des goldenen Zeitalters als Gründer des damals grössten moslimischen Reiches als par excellence Mohamedaner betrachtet. Es wurde für moslimisch im Sinne des Heidentums gehalten, als Feinde, die Europa mit seiner christlichen Kultur seit Jahrhunderten in ständigem Schrecken hielten und aus deren Land kein Lichtstrahl der Menschlichkeit oder Civilisation strahle. Europa, und damit meine ich die allgemeinsten Schichten, hatte über die Osmanen nur diese Ansicht, ihre Kultur, oder die Frage danach ob es wirklich eine solche gebe, tauchte erst in den jüngsten Jahren, durch die unermüdliche Forschung einiger Orientalisten auf, unter welchen man an erster Stelle H. Vámbéry nennen muss,*) der durch seine Arbeiten sozusagen der Schliemann dieser versunkenen oder mit Versinken drohenden Welt geworden. Seinen Arbeiten, welche hauptsächlich die Kenntnis der alten und teilweise auch der gegenwärtigen Sprache der Türken beförderten, schloss sich eine Anzahl trefflicher Werke an, deren Verfasser sich auf den angebahnten und betretenen Pfaden weiter ins Dickicht hinein trauten. Es erschienen Abhandlungen über Literatur, gesellschaftliches, religiöses und staatliches Leben der Türken.

Gegenwärtiges Werk, welches wir zu besprechen beabsichtigen, befasst sich in vier dicken Bänden mit der Geschichte der osmanischen Dichtkunst bis zur neueren Zeit. Der Verfasser, dem auf dem Gebiete der osm. Literaturgeschichte bloss zwei bedeutendere Gelehrte vorangegangen sind,**) sollte das Erscheinen seiner Arbeit nicht erleben. Das vollständig fertiggestellte Werk wurde von seinem vertrauten Freunde, dem Professor E. G. Browne herausgegeben.

---

*) Die Sammlung und Veröffentlichung von türkischen Volkstexten verdankt die Wissenschaft besonders Prof. Kúnos, durch dessen Arbeit wir tiefere Kenntnis der osmanischen Volkssprache und der Märchenwelt der rumelischen und anatolischen Osmanen gewonnen haben.

**) Hammer-Purgstall und Paul Horn.

Die bisher erschienenen Aufsätze über die türkische Literatur sind erste Versuche und tragen unverkenntlich den Stempel der Ungewissheit in der Beurteilung der Auffassung einer unbekannten oder verkannten Nation an sich, ihre Verfasser verfügten nicht über das nötige Material und konnten in der Folge bloss allgemein bekannten Schriften ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Ihre Werke sind eher Nachschlagbücher (Hammer) oder Inhaltsangaben (P. Horn: Türk. Moderne) dessen, was auf Türkisch niedergeschrieben wurde, als eine durch zielbewusste Richtung und Gesinnung getragene Beurteilung des vorhandenen Stoffes. Gibb's Ziel war, die Ziele und Gedankenrichtungen (auch Verirrungen) der türkischen Schöngeister auszustecken und alldas aus dem Bereiche seiner Betrachtungen auszumerzen, was des Namens «poetry» unwürdig ist. Er will die, durch Umstände der Natur, Lage und Geschicke gebotenen und bestimmten Offenbarungen sowohl von Gefühlen als Gedanken einer Nation in ihrem innersten Keime erforschen, und seine Ergebnisse uns in klarer, bündiger Sprache mitteilen. Nun betrachten wir seine Arbeit, um zu sehen wie er seine Aufgabe gelöst hat.

Die türkische Dichtkunst zerfällt von den ersten schlichten Anfängen an bis zu den heutigen Tagen in zwei grosse Abteilungen, welche Gibb treffend mit den Benennungen der «Asiatischen und Europäischen Schulen» scheidet. Die ersten Zeitläufte dieser 600 Jahre umfassenden Dauer zerfallen nach Gibb in vier Unterabteilungen, welche durch grösseren oder geringeren Einfluss der persischen Dichter gekennzeichnet werden. Wie zeigte sich dieser Einfluss bei den Osmanen und auf welche Weise konnte sich derselbe geltend machen? Hier folgt eine glänzende Schilderung und Beschreibung der Eigenheiten der turko-tatarischen Rasse, als einer Rasse, welche es nie zur Schaffung eines philosophischen Systems bringen konnte, in deren gesellschaftlichem Leben der Kampf gegen fremde Stämme den Grund zu gesellschaftlichen Bildungen gab; ein solches Volk konnte tüchtige Krieger und scharfsinnige Politiker heranbilden, war aber unfähig eine eigene, an einer höheren als an der Stufe des Schamanismus stehende Kultur zu schaffen, weder konnte es einer solchen, von aussen eindringenden widerstehen. Die unterscheidenden Eigenschaften der türkischen Rasse waren die losen Kriegersitten, Anlagen eines Volkes, das wenig brütet, an den hergebrachten Sitten und altehrwürdigen Gewohnheiten mit einer zähen Treue, mit einem Konser-

vativismus hangt, das fremden Einflüssen nur nach Zwang der Umstände Zulass gewährt, aber das einmal Angenommene und Geheiligte ohne Bedenken verteidigt. Die Türken sind von Natur aus — sagt Gibb, kein Volk religiösen Gefühls, sie wurden Mohamedaner infolge der Verhältnisse und im Laufe der Geschichte bewährten sie sich gegenüber der Religion, welche sie nie aus eigenen Stücken fremden Völkern aufzwängten, immer wie tapfere Söldaten, die dem erhaltenen Befehle ohne über denselben näher nachzudenken, gehorchen. — Ein plastisches Bild der Osmanen, für dessen Treue ich alle meine Erfahrungen während meines Aufenthaltes in Konstantinopel und Anatolien als Belege aufführen könnte!

Die Religion und grossen Teils ihre Philosophie bekamen die Türken durch seldschuk-persische Vermittlung. Die Richtung ihrer Literatur konnte keine andere sein als diejenige, welche die vor Dschengiz fliehenden Türken bei den Seldschuken, den Schülern der Perser vorfanden. Nach dem Zusammensturz des Seldschukenreiches traten die Osmanen, deren grösster Teil aus den verschiedenen Elementen der Seldschuk-Türken bestand, als eine Nation hervor und setzten jenes Werk, welches die Seldschuken begannen, eine Literatur zu schaffen, fort. Dass sie sich dem Persianismus so ergaben, ist der hinreichendste Beweis, dass was von den alten Resten der türkischen Volkslieder noch vorhanden war, in der Volksseele keine Wurzeln fasste und auch fürderhin nicht fassen konnte. Die Volkslieder verstummten und die Dichter, die dem Geschmacke der Zeit entsprechen wollten, konnten nicht anders als nach persischer Art denken und schreiben. Jene Art spiegelt sich am klarsten in den Schriften der sogenannten Sufi's wieder und wurde mit dem arabischen *'ilmuttesawwuf* benannt. Der Sufismus in seiner Eigenart rein persischen Ursprungs, behandelt in poetischen Formen mystische Gegenstände, die Verbildlichung der Menschenseele, die all dem Irdischen, was im Menschen infolge des zweifachen Bestandes des Universums (aus Göttlichem und Irdischem) enthalten ist, durch Liebe zum Göttlichen zu entrinnen strebt. Der Sufismus, dieser Pantheismus, dessen Schein sich in jeder Literatur vorfindet, steht in Widerspruch mit der Religion. Der Einfluss, den diese philosophischen Richtungen trotzdem auf alle orientalischen Völker übten, erklärt Gibb mit jener Unfähigkeit oder Nachlässigkeit der Orientalen, Systeme zu ordnen und zu sichten; dieser Zug ist besonders bei den Persern bemerkbar, die

zahllose, einander widersprechende Systeme aufstellten und nebeneinander beibehielten.*)

Die poetische Form jener auf sufistischer Grundlage geschriebenen Gedichte ist gleich ihrem Inhalte persisch. Persische Wörter in ihrer uneigentlichen Bedeutung, Gleichnisse, Metaphern drängen einander in dem Masse, dass man ohne gründliche Kenntnis der persischen Sprache kein türkisches Gedicht lesen kann. Diese Massenentlehnung führte zu jenem krausen Sprachgebilde, welches die türkische Sprache heutzutage aufweist. Diese Entlehnung hatte aber einen in der persischen Volksnatur tief wurzelnden Grund, welchen Gibb mit besonderer Klarheit hervorhebt. Der Perser und in gewissem Masse alle Moslimen sehen vielmehr die Einzelheiten der Dinge, als ihre Wirkung auf einander. Bei seinem Stile, seiner Ausdrucksweise ist nicht der Inhalt, der Sinn das Wichtigste, sondern der Vortrag, die Ausarbeitung des ihm unwesentlichen Stoffes. Seine Literatur ist überreich an Gedanken, die in verschiedenen Formen und verschiedenen Wörtern ausgedrückt und vorgetragen wurden, während sie immer dieselben blieben. Dieser Zug offenbart sich in allen Arten seiner Kunst, in seiner Bau-, Skulptur- und Zeichen(Schreibe-)kunst. Wir fordern vom Dichter, dass er Gedanken in poetischer Form uns darbietet, der Orientale wünscht wohlklingende Wörter, Wortspiele und andere rhetorische Feinheiten, welche sein *'ilmi belāget* behandelt und uns bloss ein kindisches Spiel scheint. Sie betrachten als Hauptsache des Ornament in der Dichtkunst wie auch auf ihren Bauwerken als höchste Kunst, und trachten nicht, derselben eine innere, durch tieferen Sinn und Inhalt hervortretende Stärke, Wert zu geben. Ich möchte sagen: wir bewundern die Kraft, der Perser die Feinheit der Kunst. Gibb's Worte: «The true oriental is ever in the position of the man who cannot see the wood on account of the trees».

Stehende Ausdrücke, feine Wortverbindungen und literarische Spitzfindigkeit uns in ihrer Umwandlung durch verschiedene Zeiten und Umstände klarzulegen ist gleichbedeutend mit einer perso-türkischen Dichtkunstgeschichte. Dieses Studium hat es mit Gibb mit einer Kunst zu tun, welche, eben weil sie eine Kunst ist, nicht verstanden, sondern gefühlt werden muss. Gefühlt und bewundert zu

*) Siehe auch E. G. Browne: A Literary History of Persia.

werden, möchte ich hinzufügen, war das Ziel des Persianismus, und dieses Ziel erreichte auch derselbe.

Auf folgenden Bogen liefert uns Gibb eine ausführliche Beschreibung der Ideen und Formen, in welchen dieselben unter den Türken oder dem Volke, von welchen sie dieselben entlehnten, auftraten. Das philosophische System des Neo-Platonismus sowohl als Grundlage der religiösen als der poetischen Arbeiten, die Volksvorstellung über die Welt und ihre Schöpfung gibt uns ein klares Bild über Gedanken, welche bisher bei Behandlung der Dichtkunst ausser Acht gelassen wurden und obwohl sie im grössten Teile jedem orientalischen Studenten geläufig sind, auf diesem Platze und in jener geschickten Anordnung auf gar manchen ihrer Einflüsse auf dichterisches Schaffen hindeuten und aufmerksam machen.

Die Beschreibung der Versformen und Rhetorik der arabischen Grammatiker befähigen jeden, dem orientalische Originale wegen Unkenntnis der Sprache unzugänglich sind, sich mit denselben bekannt zu machen, dem Fachgelehrten aber können sie nur als verlässliches Nachschlagebuch dienen, was in einer Dichtkunstgeschichte am richtigen Platze ist.

Der eigentliche Zweck und Vorteil dieses Werkes besteht aber nicht in seinen Einzelheiten. Was mir besonders auffiel, und auf was ich aufmerksam machen möchte, ist diese scharfe Tendenz und hervortretende Eigenart des Verfassers, mit welcher er in der Poesie nicht eine Serie von Büchern, sondern eine Verkettung von Bewegungen und ihrer Gründe sieht. Die Bahn, auf welcher die türkische Dichtkunst von den schlichtesten Anfängen an, wo sie sich nicht einmal in ihrer eigenen Sprache offenbaren konnte, durch ein 600 Jahre dauerndes Joch fremden Einflusses fortbewegte, ist farbenvoll geschildert und zeigt, dass das Urteil Gibb's (besonders seitens M. Hartmann angegriffen), wonach die Türken eine unerwartete Ausdauer und Kraft bewiesen, insbesondere in der neueren Zeit durch die Neubelebung und Neuerschaffung ihrer Literatur, richtig ist. Nach einer 600-jährigen Dauer von Nachahmung ihresgleichen wandten sie ihre Blicke einer lebenskräftigen Richtung zu, welche sie sich als Muster hinstellten, in der Befolgung derselben aber viel mehr ihre Eigenart bewahrten und dem «Europäismus» näher kamen, als die Wortführer der orientalischen Kultur, die Araber.

Jedoch scheint mir Gibb, wenn er den gesammten Erfolg der

türkischen Renaissance der Neuzeit dem genialen ʿAbdu'lhakk Hāmid zuspricht, durch Begeisterung bewogen gewesen zu sein. ʿAbdu'lhakk Hāmid ist einer der grössten Reformatoren, er hatte aber nur das zur Aufgabe, was allen Reformatoren anheimgestellt wird: die siedende Masse zu formen und ihr ihre Bahnen zu weisen. Das Erwachen der türkischen Literatur hängt am innigsten mit dem Aufraffen des türkischen Nationalgeistes zusammen, welches vielleicht als letztes Glied jener Kette von Revolutionen auf dem Gebiete des politischen und geistigen Lebens jener Zeit zugezählt werden darf.

Ich möchte hier eine Fussnote Gibb's näherer Besprechung unterziehen. In derselben wird des Liederdichters Mehemed Emin erwähnt, welcher durch seine, ganz dem alltäglichen türkischen Gespräche gleichen «*Türkischen Lieder*» (*Türkče šï'rler*) gerechtes Aufsehen erregt hat. Sowohl türkischerseits als auch von manchem europäischen Gelehrten wurde Mehemed Emin als eine wichtige Erscheinung hingestellt. Doch möchte ich darauf aufmerksam machen, dass Mehemed Emin's Werke bloss Bauern- und Soldatenlieder enthalten, Lieder, deren Gedankengang ausschliesslich in jener Mehemed Eminischen Volkssprache wiederzugeben möglich ist. Diese Probe als einen bahnbrechenden Versuch zu betrachten und nach der gänzlichen Aufräumung mit einer 600-jährigen Literatur und Tradition, die Form eines Mehemed Eminischen Liedes als Muster auszurufen ist ein unbesonnener Schritt, der Ausführer würde seinen Plan, eine Literatur mit rein türkischen Wörtern zu schaffen, an der Wort- und Begriffsarmut nicht bloss der osmanischen, sondern all der turko-tatarischen Sprachen, aus welch letzteren dieselbe ergänzt werden sollte, zerschellen sehen. Auch merke ich in Mehemed Emin's Tätigkeit nicht jene von Gibb erwähnte Annäherung an das Volk. Man hat in der Türkei immer Volkslieder gesungen, doch niemand hat dieselben abgeschrieben. Mehemed Emin *schrieb* Volkslieder. Hätte er unter dem Einflusse der Volkslieder *Kunstgedichte* geschrieben, welche in Bezug auf Sprache den Kunsterfordernissen der türkischen Literatur entsprechen, verdiente er das Lob eines Dichtkunstreformatoren.*)

Die ersten Anfänge der osmanischen Dichtkunst führen uns in die mächtige Seldschukenhauptstadt Konia, ins alte Iconium, wo die

*) Gegen meine Ansicht sind ausser Gibb: Giese Z. D. M. G. 1904. I. 121; Dr. Venetianer: Mehemed Emin Bey, Budapest 1906.

Baureste der einst gebieterischen Herrscher noch heutzutage das verdiente Staunen des Fremden hervorrufen. Die Kubbe-i-hadra, die grüne Kuppel, worunter der Begründer des Mevlevi Ordens, Mevlānā Dschelāl Eddin-i-Rūmi ruht, ist für den Studenten der türkischen Dichtkunstgeschichte ebenso, wie dem Bewunderer antiker Baukunst, als dem Gelehrten der Philosophie von einem mehr als gewöhnlichen Interesse. Mevlānā gründete den Orden, welcher mehrere hervorragende Dichter zeitigte und noch heute die grüne Oase in der Wüste der Unkultur Kleinasiens bildet. Mevlānā selbst schrieb, obwohl er den grössten Teil seines Lebens, von dem seldschukischen Sultan Kaj Kobad als Lehrer der Philosophie berufen (XIII. Jahrh.) in Konia verbrachte, nur einige Zeilen türkisch. Dieselben wurden von Veled Tschelebi, einem seiner Nachkommen aufgefunden. Die türkische Literaturgeschichte kann mehr seinem Sohne Sultan Veled verdanken. Derselbe ist ein geborener Türke. An seine Geburtsstadt Larende erinnern heute bloss zwei Denkmäler: er, als einer der ersten der türkischen mystischen Dichter, und die halbverfallene Moschee in Konia (an welcher ich ausser der, allen seldschukischen Bauten eigenen Fayencewandbekleidung eine höchst künstlerische ornamentale Flechtung bewunderte) am Wege nach der Stadt, dessen Name in der Erinnerung des Volkes bereits erloschen ist. Veled schrieb ausser persischen Abhandlungen ein Gedicht, das Rebābnāme, oder Buch der Fiedel. Der Name desselben rührt von den beginnenden Lobsprüchen aufs genannte Instrument her. Im hundertsten Abschnitte dieses Werkes beginnt der Dichter unerwartet seinen Stoff seldschuktürkisch weiterzuführen. Wir haben im Gedichte ca. 156 Doppelverse in seldschuk-türkischer Mundart erhalten, und Veled's persische Arbeit hat sich allein durch diese 156 Zeilen Wichtigkeit errungen. Veled's Gedicht enthält auch griechische Verse, wie es H. Vámbéry in seinem Briefe an das «*Athenäum*» bewies.

Dem Inhalte nach weist Veled's Gedicht wie auch die Werke Junus Imre und Aschik's keine Sonderheiten auf. Sie behandeln mystische Gegenstände, und dass einer die eine oder andere Seite eines ganzen Systems mehr oder weniger hervorhob, ist von keiner Wichtigkeit, dass wir es hier nötig hielten über sie mehr als ihren Namen und Werke zu erwähnen. ʿAschik Pascha, wie er bei den Orientalen genannt wird (eigentlich ʿAli), tat sich mit seinem Gharibnāme oder Fremdenbuch hervor. Er wollte den Türken ein Werk

über mystische Wissenschaft liefern, seine Gedanken und die Grundregeln des Systems können wir nur schwer aus der Zusammenwürfelung seiner Beispiele, mit welchen er beweisen will, wie die Wahrheit allen physischen und psychischen Dingen dieselbe Unterlage bildet, entnehmen. Als Gedichte in unserem Sinne können die Werke aller drei hier erwähnten Dichter nicht gelten. Die Reime und Sprache sind ungeschliffen, holperig, die Gedanken nichtsweniger als poetisch. Wir haben die Vorstellung als würden wir ein Lehrgedicht über Physik lesen.

Mit dem XIV. Jahrhundert beginnt der Einfluss und die Behandlung mystischer Stoffe allmählich zu schwinden in der Poesie. Als Bahnbrecher der weltlichen Dichtung tritt Kādi Burhānu'ddīn hervor, dessen Werk erst jüngst gefunden wurde und welches ausser der russischen Übersetzung des Herrn Melioranskij durch Gibb die erste Würdigung und Behandlung gefunden hat. Kādi Burhān's politische Tätigkeit schildert Gibb ausführlich, bemerkt aber nicht, dass dieses Leben selbst ein mächtiger Beweggrund für seine Neuerung, weltliche Stoffe in türkischer Form zu bearbeiten, war. Burhān's Diwan ist die älteste Gedichtesammlung der Westtürken und die alttürkische vierzeilige Versform des Tujugh findet in seiner Sammlung erste Aufnahme. Mit Burhān endet die kleine Reihe der westtürkischen Dichter, der nächste, der zur türkischen Dichtkunst etwas beitrug, führt uns schon in die Hauptstadt des neuerstarkten osmanischen Reiches. Mit Sulejman aus Brussa beginnt die lange Reihe der *osmanischen* Dichter, und für Mohamedaner dürfte es karakteristisch scheinen, dass derselbe ein Dichter war, der religiöse Stoffe, die Geburt des Propheten in seinem Gedichte behandelte. Sulejman's Mevlid, Geburtsgesang des Propheten ist für uns bloss der Beginn einer neuen Richtung bezüglich der Sprache, den Mohamedanern ist es ein Heiligtum, welches bis heute in getreuer Erinnerung an des grossen Lehrers Taten im Monate Rebi-ul-evvel öffentlich und privat angestimmt wird. Gibb gibt uns über die fabelhafte Entstehung und Eigenart der Dichtung näheren Aufschluss. Ich möchte nur darauf aufmerksam machen, dass jene älteren Dichtungen osmanischer Literatur eine viel eingehendere linguistische Behandlung verdienen, als es bisher geschehen. Wenn wir durch Gibb's Werk einen Leitfaden zur Kenntnis jener Werke erhalten haben, ist der nächste, und für die vergleichende turk-tatarische Sprachwissenschaft ungemein wichtige

Schritt die *sprachliche* Sichtung und Bearbeitung der älteren Dialektdichtung und Werke der sich entwickelnden osmanischen Literatursprache.

Mit dem Mongoleneinfall atmet die türkische Literatur neues Leben. Der persische Einfluss, sei es dem Verkehr mit den Gelehrten, welche Timur mit sich brachte, oder überhaupt dem grösseren Bedürfnisse für die tiefere Erkenntnis der persischen Kultur zuzuschreiben, greift sichtbar um sich. Timur's Sohn Prinz Sulejman in Adrianopel ist ein königlicher Pfleger der Dichtkunst. Sein Meister, Ahmedi, der hervorragende Dichter aus seiner Umgebung schrieb das Iskender-nāme oder Alexanderbuch. Eine romantische, langatmige Erzählung über Alexander des Grossen Feldzüge, die Suche nach der lebenspendenden Allwissenheitsquelle. Das Werk wurde nicht veröffentlicht, Handschriften sind aber ziemlich erhalten geblieben. Ahmedi wollte in seiner Beschreibung der Abenteuer Alexanders alles Wissen, welches sein Zeitalter aufschwingen konnte, niederschreiben. Die Erzählung selbst ist bloss das Gerippe für eine Encyklopädie. Dies ist das unterscheidende Merkmal zwischen Ahmedi's Werk und unseren mittelalterlichen, die legendäre Geschichte Alexanders weitläufig besingenden Alexandergeschichten. So hat das Gedicht einen Wert als Bild der türkischen Wissenschaft im XIV. Jahrhundert, als Gedicht geht demselben eben durch seine Ungebundenheit die Kunst ab.

Ein Zeitgenosse Ahmedi's, Scheikhi, der Verfasser des berühmten Khusrew und Schirin war ein Neuerer am Gebiete der Dichtkunst. Die Feinheit und Schönheit der Sprache, welche bisher bloss den Lyrikern eigen war, pflanzte er in seine Mesnevis über. Seine romantische Dichtung ist zwar eine getreue Bearbeitung des gleichnamigen Werkes des Persers Nizami, wir finden jedoch solche Neuerungen, welche verbieten, Scheikhi einen blossen Nachahmer zu nennen. Nun beginnt seit Scheikhi auch die Mesnevi-Dichtung jene hochtrabende Sprache zu führen, welche bisher besonders in der Lyrik hervortritt. Mit Scheikhi vertieft sich die Kluft zwischen der Alltags- und Literatursprache.

Diese sind die hauptsächlichen Bemerkungen, welche wir um dem Lauf der Entwickelung treu folgen zu können für notwendig hielten. Mit Scheikhi schliesst die Reihe der uns bekannten Romantiker. Den nächsten Abschnitt seines Werkes widmet Gibb jener

interessanten Erscheinung in der Gedankenwelt des Orients, welche uns nur seit einigen Jahren, dank dem berühmten Gelehrten E. G. Browne bekannt ist. Es sind die Hurūfi's, die Sekte der Literalisten, eine mystische Sekte, welche den Buchstaben des arabischen Alphabets und deren Kombination mystische Bedeutungen zuschrieb. Die Lehre der Sekte wurde nur aus 3—4 persischen Büchern erkannt, deshalb ist es von ungemein grossem Interesse, wie Gibb die türkischen Brüder behandelt. Es ist einer der best geschriebenen Teile des ersten Bandes, welcher sich mit den beiden türkischen Hurufidichtern Nesimi und Refi befasst.

Browne vergleicht in seiner Abhandlung*) die Lehrsätze der Hurufi's mit denjenigen der Ismā'ili's und Bābi's, und gelangt zur Ansicht, welcher auch Gibb ist (I. 25), nämlich, dass es ein eigenartiges Merkmal dar orientalischen Denkart sei, alte, einst herrschende Ideen in wenig veränderten Formen den Forderungen neuer Verhältnisse entsprechend aufzufrischen.**)

Nesimi, der grössere der beiden türkischen Hurūfis, ist, von seiner Eigenart ganz abgesehen, ein grosser Dichter. Er war, wie ihn Gibb nach Massgabe seines Lebenslaufes und schrecklichen Märtyrertodes schildert, «einer jener eifrigen begeisterten, feinen Naturen, welche unter den Orientalen nie ungewöhnlich waren, denen nichts als die Sucht nach Wahrheit wichtig erscheint, welche derselben mit innigstem Eifer und einfältiger Aufopferung folgen und welche, wenn sie das gesuchte Licht gefunden zu haben denken, dasselbe mit einer leidenschaftlichen Liebe und Verzückung aufnehmen, welche sie ausser sich bringt, rasend, allen unbekümmert». — Die angeführten Zeilen mögen auch als Karakterisierung seiner Dichtung (eine Sammlung aus Ghazelen, Kasiden) dienen.

Wenn ich Gibb's Beispiele folgend etwas länger bei diesem Hurūfisysteme verweilte, geschah es bloss deshalb, um auf die Ähnlichkeit der orientalischen Metaphysiker mit den europäischen, welche sich auf verschiedene Weise zeigt, hinzudeuten. Der Vergleich zwischen beiden wäre kein schlechtes Bild der Offenbarung von menschlichen Gedanken in so verschiedenen Kulturregionen.

---

*) Journal of the Royal Asiatic Society 1898.

**) Siehe auch Browne: A Literary History of Persia in the Library of Literature. Lo. 1901.

Refi, der Nachfolger und Schüler Nesimi's, hinterliess keine Daten über sein Leben. Sein Werk, das Beschāretnāme, ist eine Beschreibung der Hurūfidoktrine. Im poetischen Werte kann es sich nicht mit demjenigen des Nesimi messen.

Die Nachfolger dieser beiden Dichter sterben allmählich aus. Ihre Lehrsätze fallen gänzlich der Vergessenheit anheim, so dass die Reisenden Nicholay und Rycaut (XVI. Jahrh.) den Namen Nesimi mit einer anderen Derwischverbindung erwähnen und von der Verschiedenheit seiner Lehre keine Ahnung hatten.

Mit den Hurūfis schliesst der erste Band Gibb's. Mit den Hurūfis und den Bemerkungen, welche er an dieselben knüpft. Die Gedanken, welche unseren Weltteil bis zur Renaissance bewegten, waren denjenigen gleich, welche im Osten die führenden Ideen waren. Mit der Renaissance beginnt das Dämmern einer neuen Epoche bei uns, im Orient bedeutet dieser Zeitpunkt nichts als eine Fortsetzung und Befolgung der alten Wege. Hier zweigt sich der Weg, welcher zu jener Kluft zwischen abend- und morgenländischer Denkart führte, welche heutzutage besteht.

Der zweite Band beginnt mit der Zeit, wo sich aus den vielen türkischen Dialekten, welche durch einheimische Dichter Pflege genossen hatten, aufhören literarisches Mittel zu sein. Es behandelt die erste Hälfte der zweiten Periode, welche bis zum Tode Selims I. (1520) reicht. In den trefflichen Vorbemerkungen, welche Gibb zu jedem seiner Bände liefert, schildert er uns die Richtung in Hauptzügen, und das Bild, welches wir dadurch gewinnen, zeigt, dass die zweite Periode durch Vereinigung der Mundarten zu dem Osmanischen, was mit der Herstellung der politischen Macht Hand in Hand ging, das Verstummen der Stimme der Theologen und Sufier, und die Ersetzung derselben durch Liebende, welche Liebeslieder, Liebesromanzen hervorbringen, gekennzeichnet wird. Die Dichtung war aber ebenso eine Nachahmung der persischen Muster wie in dem ersten Zeitabschnitt. Jetzt wirkten aber die neuerwachten Kräfte und Richtungen der Perser Dschāmi und ʿAli Schir Newaʿi, beide durch den Dichtkunstpfleger Husseyn Bajkara in Herat begünstigte und unterstützte Dichter. Hauptzüge dieser Richtung sind Künstlichkeit, glänzende, oft übertriebene Rhetorik und allegorische Darstellung. Fernere Verschiedenheit von der ersten Periode ist das Vorherrschen der Mesneviform in der ersten und der lyrischen Formen in der zweiten

Periode. Letztere wird auch durch eine auffallend grössere Zahl der Dichter und ihre Abhängigkeit von Herrschern, Prinzen unterschieden.

Als Begründer und erster Ausläufer der zweiten Richtung stellt Gibb, Ahmed Pascha, den Vezier und Lehrer Mohamed des Eroberers hin. Er war es, welcher zuerst die Art Schir ʿAli Newaʿis beobachtete und in die türkische Dichtkunst einführte. Seine Ghazels zeichnen sich durch eine weit höhere Leichtigkeit und Feinheit aus, als die bisherigen Leistungen auf diesem Gebiete. Er erfasste die Geistesrichtung seines Zeitalters und drückte seine Gedanken in dem rein osmanisch-türkischen Dialekte aus, welcher nach ihm allein das Mittel der Dichtkunst blieb.

Es waren aber nicht bloss Höflinge, welche der Dichtkunst huldigten, dieselbe fand ihre Arbeiter auch in den Reihen der Herrscher selbst. Prinz Dschem (1459—1495), der ehrgeizige und unglückliche Sohn Mehemeds II., welcher sein ganzes Leben im Kampfe gegen seinen Bruder Bajezid II. verbrachte und als Geisel seitens Frankreichs in Europa in Haft gehalten und zuletzt in Neapel ermordet wurde, fand während seines an Geschicken abwechslungsreichen Lebens Musse, um sich der Dichtkunst zu widmen. Es ist uns von ihm ein Diwan überkommen, welcher sich durch ausgeprägte Individualität auszeichnet. Individualität beginnt ein karakteristisches Merkmal der türkischen Dichter zu werden, ein Merkmal, welches eben infolge des Absterbens von Sufidoktrinen und ihrer Bearbeitung immer schärfer hervortritt. Ist doch Lyrik die Hauptgattung, welche in der zweiten Periode ihren Weg bahnt. Nedschāti, der Sklave aus Adrianopel, ist doch schon merklich origineller als seine Vorgänger und geht seinen Versen auch die Männlichkeit Dschems ab, sind dieselben mehr erforscht und verfeinert.

Die Lyrik und ihre Pflege führte die Dichtkunst jenen Klassen näher, welche gesellschaftlich so abgesperrt waren, dass sie bisher keinen Strahl ihrer Kunst, oder gar ein Lebenszeichen von sich geben konnten. Waren doch die Liebesobjekte der Sufidichter auf der Station der allegorischen Liebe Jünglinge und nicht Frauen, ein Erbstück der Griechen! Zwei Frauengestalten, Mihri und Zeineb treten aus dem Schatten, welche die Frauengesellschaft während jener Zeit in allen mohamedanischen Ländern bedeckte, hervor und beginnen ihrer Herzen Schmerz und Lust in wohlklingenden Reimen auszu-

schütten. Es sind entzückend hübsche Stücke, welche uns von den Werken der beiden Dichterinen zurückgeblieben sind, und zeigen deutlich jene Schatten und Lichtseiten, welche die Frau im Orient von ihren westlichen Schwester unterscheidet: Einfalt, Unschuld, Sinnlichkeit.

Nach den Seiten, welche Gibb dem Andenken Mihri's und Zeinebs widmet, führt er uns eine Dichtergestalt vor, welche dem behandelten Stoffe gemäss eine geschickte Fortsetzung und Ausbreitung der Werke der Dichterinen ist. Es ist Hamdi, der Dichter des Jusūf und Zelikha's. Über das Leben Hamdi's kann uns auch Gibb wenig mitteilen, sein Werk findet aber gebührliche Besprechung. Jusūf und Zelikha wurde nach den Mustern von Firdausi's und Dschāmi's gleichnamigem Gedicht geschrieben. Beide Vorbilder unterscheiden sich aber unverkennbar sowohl in bezug auf den Stoff als auf Bearbeitung. Dschāmi's Stil bildet den Gipfelpunkt der Rhetorik, während Firdausi die einfache, gerade Form der Erzählung wählte. Hamdi begann sein Jusūf und Zelikha mit der treuen Nachahmung des Werkes Firdausi's; als er mit dem Jusūf-u-Zelikha Dschāmi's bekannt wurde, folgt er von hieran Dschāmi allein. So lang er Firdausi folgte, bildet sein Werk einen engen Anschluss an das Gedicht von Firdausi, mit Dschāmi fängt aber die blosse Übersetzungsarbeit des Dichters an. Er folgt dem Dichter bei jeder Zeile, jedes Gleichnis, Beispiel Dschāmi's findet sich am entsprechenden Orte in Hamdi's Bearbeitung. Abgesehen von diesen Mängeln an Selbstständigkeit ist Hamdi's Werk die hervorragendste Mesnevidichtung der alten osmanischen Literatur. Es kann bloss ein Werk mit demselben verglichen werden, Scheikhi's Khusrew und Schirin, und dieser Vergleich, ungeachtet der Unvollendetheit des letzteren, zeigt, wie sich die Sprache künstlerisch entwickelte.

Hamdi's zweite Dichtung hat den Liebesschmerz Medschnūns und Zeyla's zum Grunde. Die Geschichte der beiden unglücklichen Liebhaber erzählt Hamdi mit der Eintönigkeit und Abschweifungen, welche fast allen orientalischen Liebesromanzen eigen sind; der Stoff wurde nicht als Grund der Erzählung betrachtet, sondern als Vorwand des Dichters, um seine Ansichten über Liebesweh und Lust aufzutischen.

Von den traurigen Abenteuern und der Flucht des Medschnūn führt uns Gibb in eine lustigere, interessantere Welt. Es ist die

Dichtungswelt des Albaners Mesihi, dessen Schaffen in die Regierungszeit Bajezids II. fällt. Sein Diwan enthält eine Reihe von Ghazelen, Kasiden, welche die besten ihrer Art sind. Ein Gedicht «Der Frühling» hatte das Glück, als das älteste in Europa bekannte türkische Gedicht zu gelten. Einer der interessantesten Verse Mesihi's ist Schehr-Engiz, Stadtaufruhr, ein Mesnevigedicht, welches die schönen Knaben von Adrianopel zum Gegenstand hat. Ein Gedicht, welches nicht nur dem Forscher der gleichgeschlechtlichen Liebe in der Türkei, sondern auch dem Literarhistoriker von gewissem Interesse ist, denn darin spiegelt sich eben am klarsten die Richtung der zweiten Periode, welche mit gelahrten philosophischen Abhandlungen aufräumte und sich dem realen Leben mit seinen Freuden und Sünden näherte. Die Reihe der osmanischen Dichter weist immer mehr Namen auf, welche die Träger und Verfechter dieser neuen Richtung sind. Tadschizāde Dscha'fer Tschelebi mit seinem Hevesname (Buch der Leidenschaft) und Ahi mit dem Husn u Dil (Schönheit und Herz) bekräftigen diese Ansicht. Letzteres Gedicht ist eine türkische Bearbeitung des gleichnamigen Prosawerkes von Fettahi aus Nischapur; Ahi erweiterte es, indem er den ziemlich einfachen Stil künstlerisch gestaltete und in die Erzählung seine eigenen Verse einflocht. Sein Werk ist jedoch ein Bruchstück, Ahi starb bevor er dasselbe beendigen und ordnen konnte. Die türkischen Tezkireschreiber (Dichterannalisten) sprechen (besonders Hasan Kinalizāde) über Ahi's Werk nicht günstig. Als Hauptmerkmal seines Stils mögen wir die Schwerfälligkeit seiner Ausdrucksweise sowie die Unordnung und Formlosigkeit seiner Sätze hervorheben. Es ist eine alte Gewohnheit im Osten, trotz des strengen Verbotes der Religion, und vielleicht eben infolge dieses, lustige und den Moralvorschriften des Korans eben nicht gefällige Trinkgelage abzuhalten. Trinkgelage, welche oft bis in die späte Morgenstunde anhalten, wo sich die Gäste über Wein und Schönheit oder Artigkeit des Schenkburschen (manchmal ein Jüngling, manchmal ein als Jüngling verkleidetes Mädchen) in Versen auslassen So ein Symposion behandelt Ahi's Gedicht nebst guten Ratschlägen für Gastgeber und Gäste, wie sie sich während der Zecherei dem Wein und dem schönen Schenkburschen gegenüber benehmen sollen. Ahi eröffnet die Reihe der Sākināmes (Buch des Schenkes), deren Behandlung in der folgenden Periode fast unvermeidlich wird, um als wahrer Dichter gelten zu können.

Der zweite Band Gibb's, welcher die zweite Periode der osmanischen Dichtkunst zum Stoffe hat, schliesst mit Kemālpaschazāde. Es ist bei weitem mehr dem Gelehrten Kemālpaschazāde als dem Dichter zuzuschreiben, dass er diese Glorie geniesst, welche seinen Namen umgibt, jedoch meine ich: hätte Kemālpaschazāde nichts als diese herrliche Elegie anlässlich des Todes Sultan Selims geschrieben, verdiente er jenen hohen Platz unter seinen Mitdichtern. Sein Jusūf und Zelikha, welches er wahrscheinlich als Gegenstück zur gleichnamigen Arbeit Hamdi's (von dessen Arbeit er keine hohe Meinung gehabt zu haben scheint) gedichtet hat, weist scharf jene, vielseitig verworfene und mit Recht angefochtene Tendenz Kemālpaschazāde's auf, die Sprache möglichst rein türkisch zu gestalten. Ein Gedanke, welcher in jener Zeit notwendigerweise scheitern musste. Kemālpaschazāde starb als Scheikhu'lislām 1534. Auch er wie der grösste Teil der osmanischen Dichter, welche wir heute der alten Schule beizählen, gehörte dem Gelehrtenstande an. Um den Stand und die Lage dieser Klasse seinen Lesern bekannt zu machen, schliesst Gibb seinen zweiten Band mit einer kurzen Schilderung der Entwickelung der geistlichen und Verwaltungsbeamten, welche nach meiner Ansicht zu akademisch ist, um die wirkliche Lage der Klasse daraus erfahren zu können. Über das gibt das Werk selbst, insbesondere die oft bis ins kleinste Detail erforschten und interessant gehaltenen Lebensbeschreibungen näheren Aufschluss.

Der dritte Band behandelt die Regierungszeit Sulejmans II., die Blütezeit der osmanischen Dichtkunst. Was die Dichtung dieser Zeit in Form und Inhalt betrifft, weist es keine merklichen Unterschiede von denen der ersten Jahrzehnte der zweiten Periode auf; es ist vielmehr die Verfeinerung und künstlerische Durchführung jener Regeln, welche als Hauptsätze der zweiten Periode hingestellt werden können. Was diese Zeit von den folgenden unterscheidet, das ist die Zahl der Dichter, welche sich fast jeder bisher gepflegten Gattung widmen und auch, wenn auch weniger wichtig, eine neue Gattung, die Reimchronik aufzuweisen hat. Dieser Aufschwung verdankt viel der mächtigen Persönlichkeit des Herrschers Sulejman II., der die Dichtkunst selbst pflegte und durch seine Eroberungen die Macht und den Reichtum des Reiches in solchem Masse förderte, dass Mittel vollauf vorhanden waren, den Dichtern und ihrem Kreise Geld und Zeit gönnen zu können.

Gibb führt uns, nach kurzer Würdigung seiner Quellen, Latifi, 'Aschik

Tschelebi, Ahdi, die Gestalten Lāmi und Fighāni vor. Dem Werk des ersteren, Munāzare-i-behār-u-schitā, Wettstreit zwischen Frühling und Winter widmet er einige Seiten im Anhang, welchen er seinem Bande hinzugefügt hat. Auch den nächsten Dichtern, Ghazāli und Ishak Tschelebi verdankt die Poesie wenig. Ersterer war in der Türkei Sulejmans II. der Hofnarr und sein Gedicht, welches auf die offenste Weise die sexuellen Vergnügungen beschreibt, ist vielmehr als ein getreues Bild der Moral jener Zeiten als ein Dichtungswerk anzusehen. Man bemerkt diesen ebenerwähnten sinnlichen Zug noch schärfer bei seinem Lieblingsfreunde, Ishak Tschelebi († 1542), der in jener Zeit, uns heute anwidernden Frauenhasses, wegen seiner tiefen Verachtung des Frauengeschlechtes stadtbekannt wurde. Er und seine Arbeit bieten eher dem Forscher der gleichgeschlechtlichen Liebe als demjenigen der Literatur gehöriges Material. Durch diese zweifelhaften Gestalten windet sich unser Weg zu einem Dichter, dessen Name und Aufenthalt uns an die Bajezid-Moschee in Konstantinopel, mit ihren unzähligen Tauben, tatarischen Rosenkranzhändlern, Kartenaufschlägern und Gedankenlesern erinnert. Zāti († 1546), der wegen seiner Taubheit keinen anderen Lebensunterhalt finden konnte, gehörte letztgenanntem Berufe an. Ein Dichter, dessen Grösse auf der fast unglaublichen Menge seiner lyrischen Erzeugnisse beruht, obwohl er sich nicht schämte seinem Diwan auch Verse seiner zahlreichen Schüler einzuverleiben. Nach diesem von der Originalität bis zum gemeinsten Plagium abweichenden Dichter wenden wir unsere Betrachtung demjenigen Dichter zu, der in dieser Welt der Nachahmung und Schülergeistes, wo sich jeder am grössten fühlte, wenn er seine eigenen Gedanken unterdrücken und in die Kleidung eines gewählten Idols verstecken konnte, seine eigene Bahn, nach seinen eigenen Zielen ging. Fuzūli aus Baghdad, dem seine Zeit nicht die Ehre und Anerkennung zollte, welche wir ihm heute, und mit uns auch alle Orientalen entgegenbringen, schrieb nicht im osmanischen Dialekt. Er bediente sich der azerbajdschanischen Sprache, welche ihm neben der arabischen und persischen am geläufigsten war, jedoch ist die Abweichung bei weitem nicht so gross, dass man ihn mit einem kleinen Aufwand von Mühe nicht lesen könnte. Als inneres Merkmal seiner Dichtung hebt Gibb seinen Pathos hervor. Ein leidenschaftlicher Ton klingt durch jede Zeile — sagt Gibb — durch welchen der erkünstelste Ausdruck ein wahres Gefühl als Grundlage hat. Er rühmt

selbst seine glänzende Originalität und Subjektivität, welche Eigenschaften, obwohl ein gemeinschaftlicher Zug aller gleichzeitigen Dichter, bei ihm den beredtesten Vertreter findet. Die zwei Werke, auf welchen sein Dichterruhm beruht, ist sein Diwan und Leyla und Medschnūn. Sein Diwan ist von Liebe allein inspiriert, sein Leyla und Medschnūn von der Zartheit und Feinheit seiner Schilderungen durchglüht. Diese in der alten osmanischen Dichtkunst alleinstehende Person hatte bald Nachfolger, welche, obwohl sie nicht ihn als Muster wählten, das eine gemeinsame besitzen, dass sie nicht das Wort «gestorbener Perser» reden. Jahya Bey, nach Abstammung ein Albaner aus der berühmten Familie Dukagin, spricht mit einem bisher ungewohnten Mute seine Gedanken aus. Seine Mesnevis, fünf an Zahl, sind, und dies gilt besonders von dem Schāh u Gedā, König und Bettler, inhaltlich von gewissem Interesse. Der Dichter spricht darin allegorisch seine Ansicht über ideale Liebe und Geschlecht des Gegenstandes deren aus. Gibb gibt uns eine ausführliche Inhaltsangabe (III. 122), welche jeden befähigt das Gedicht und dessen Inhalt kennen zu lernen.

Mit dem Tode Sulejmans (1566) erbleicht jener Glanz, welcher während seiner Regierung die Dichtkunst beschien, und die goldenen Tage der Regierung Ahmeds III., wo der türkische Hof seine Glanzperiode lebte, wo Konstantinopel die Strahlen und Wohltaten einer von den Sultanen bisher in dieser Richtung nicht ausgenutzten Macht sah, sind bloss der Wiederschein vergangener Zeiten. Die Poeten Nevi, Khākāni könnten wir erwähnen als Beförderer der Literatur, Vejsi und den Mystiker Hudāji, die heute bloss als Sterne minderen Glanzes betrachtet werden können. Eine Gestalt hebt sich aber aus der Reihe dieser kleineren Poeten entschieden ab, und diese gehört teilweise dem Zeitalter Sulejmans II. an. Bāki (1526—1600) wurde von seinen Zeitgenossen und sogar bis in die jüngste Zeit als grösster osmanischer Lyriker, der je gelebt, betrachtet.*) Er wurde in Konstantinopel geboren, genoss die erwärmende Strahlen der sultanischen Gunst und das befähigte den Dichter, dessen Vater ihn als behäbigen Sattler dem Gemeinwohl nützlich machen wollte, ungetrübt seine Lyra noch als Kadiasker handhaben zu können. Die Kritik über Bāki hat sich schon bisher, und wird sich dank den mühsamen Forschungen des Verfassers, dessen Werk ich zu besprechen die Ehre habe, auch in der Zukunft ändern. «Bāki was a consummate artist in words and little more» lautet das Urteil Gibb's und wenn wir die Dichtkunst als wahre Kunst, eine Kunst welche Kraft und Gedanken besitzt betrachten, werden wir in Bāki's Werken nicht jene hohen Eigen-

*) Hammer: Bāki's, des grössten türkischen Lyrikers Diwan, zum erstenmale ganz verdeutscht. Wien 1825.

schaften entdecken, welche Kritiker zu solchen lobhudelnden Worten bewegen könnte wie die Zeitgenossen des Dichters aussprachen. Bāki's Reformen bestehen hauptsächlich in Äusserlichkeiten, in Verbesserung der Reime, richtigem Gebrauche von Wörtern und im Ausmerzen der Ausdrücke, welche bisher die Zeilen vieler Dichter verunstalteten. Was auch dem Fremden auffällt, ist die künstlerische Vollendung der Verse Bāki's, allen ihnen geht aber der innere Wert der Selbstständigkeit ab. Ich wiederhole die Worte Gibb's, indem ich behaupte, dass Bāki den Gipfelpunkt in der Nachahmung der Perser bildet. Seine Themen sind desgleichen die gewöhnlichen Seufzer des Liebenden, das Hinwelken der Blumen, Gesang der Nachtigall, Eindrücke, welche bis zum Sattwerden besungen und beweint wurden, welche aber durch Bāki ihre künstlerisch vollendete Bearbeitung fanden.

Mit Bāki könnten wir die Reihe der Dichter, die der zweiten Periode angehören, schliessen, würde nicht das kleine Mesnevigedicht Azizi's Erwähnung erheischen, welches derselben hauptsächlich wegen seinem sozialen Interesse würdig ist. Azizi schrieb — in jenen Jahren der tiefsten Frauenverachtung — nichts weniger als in Form des bekannten Schehr-Engiz Mesihi's ein Lobgedicht der Freudenmädchen Konstantinopels. Mit diesem halbhumoristischen, halb ernsteren Gedicht scheiden wir von den Dichtern der klassischen Zeit und schreiten auf unserem Wege zu jenen, welche als Nachblüte in Gibb's Werk als Spätklassiker benannt und in eine besondere Periode (III. 1600—1700) eingeteilt werden. Man könnte gegen diese Einteilung etwas einwenden, da diese Dichter, welche Nefi oder Jahya efendi folgten, keine epochemachende Tätigkeit zur Schau trugen, und die dritte Periode wird hauptsächlich durch das Übertreiben des persischen Einflusses an der einen und die merkliche Gegenwirkung an der anderen Seite charakterisiert. Die türkischen Dichter änderten ihre Vorbilder, indem an die Stelle Dschāmi's die Perser 'Urfi und später Sā'ib trat, das Vorbild aber blieb noch lange die persische Dichtkunst, diejenige Dichtkunst, welche ein idealistisches Gaukelbild war, und dem mehr objektiven Charakter der Türken nicht entsprechen konnte. In diesen Jahren, welche ich eher als Nachblüte des klassischen Zeitalters als mit einer abgeschlossenen Periode von den übrigen unterscheiden möchte, macht sich namentlich in der Richtung Jahya efendi's ein nationalistisch türkischer Zug bemerkbar, dessen Auftreten wir bei den einzelnen Dichtern hervorheben möchten. Die Stoffe der Gedichte dieses Zeitalters sind dieselben wie früher. Das Thema des Schenkbuches erfreut sich allgemeiner Pflege und aus demselben gehen Barbier, Schneider etc. Bücher hervor. Als Versform erreicht die Kasida ihren Höhepunkt, ebenso eine Widerspiegelung einer Bewegung in Persien wie das Blühen der Schenkbücher.

Nach diesen allgemeinen Zügen können wir vielleicht zur näheren Besprechung der Dichter übergehen. Als Haupt der persizierenden Schule steht Nefi'i († 1635). Seine Überlegenheit über die übrigen Dichter besteht nur im geschickten Gebrauch von Wörtern nd Formen. Seine Kasiden bedeuten das Vollendetste, was türkischer-

seits in dieser Gattung geleistet wurde. Als sein Gegner erscheint Jahya efendi, der, wie GIBB meint, das Verbindungsglied zwischen der alten und Übergangsperiode bildet. Was Jahya Wertvolles geschaffen, ist in seinen Ghazels erhalten. Er lebt schon in der Gegenwart und richtet seine Blicke auf Dinge, welche um ihn sind. Die beiden genannten Führer der zwei Richtungen werden während des ganzen Jahrhunderts nachgeahmt und hier genügt, wenn ich bloss die Namen derjenigen Dichter anführe, die der osmanischen Dichtkunst etwas geleistet haben. Fehim, Nājili, Nāzim, welcher in seinem Diwan besonders nach Einfachheit strebte; sein Diwan schliesst als erster Scharki's in sich, welche Versform eine Vorahnung der kommenden Türkisierung der ganzen Literatur ist. Als grösster Schüler Nefi'i's darf Nābi gelten. Sein Persianismus gilt mehr in bezug auf Form als auf Inhalt. Als allbekannt könnten wir seine Lutfijja, ein Lehrgedicht für seinen Sohn anführen. Das Gedicht, welches eine Reihe von kulturell hochinteressanten Ratschlägen enthält, weist deutlich auf das Erlöschen des persischen Einflusses, was Inhalt anbelangt, hin. Nābi führt uns in die vierte Periode GIBB's, wo der Einfluss, das Joch, welches bisher jeden nationalen Atemzug im Keime erstickte, immer schwächer wird, um in der Mitte des XIX. Jahrhunderts der neuen oder europäischen Schule Raum zu geben. Als Hauptmerkmal könnten wir das allmähliche Vordringen türkischer Versformen und Nationalgedanken hinstellen. Die Scharki Versform erhält Oberhand und der Geist, welcher die kurzen, von Liebe und von natürlicher, menschlicher Liebe handelnden Lieder durchglüht, wird immer mehr türkisch, obwohl sich auch persische Formen behaupten. Es ist eine Übergangsperiode, wie sie GIBB treffend nennt. Die Richtung im allgemeinen ist die eben geschilderte, neben derselben lassen sich manche Abweichungen wahrnehmen, welche die Entwickelung hemmen oder anders gestalten. Eine solche Bewegung ist die Schule, welche durch die Brille Nābi und Sā'ib's die Dinge betrachten.

Als Hauptvertreter dieser Richtung, welche von 1700 bis 1850 dauert, ist Nedim aus Konstantinopel. Sein Werk spiegelt treu seine Zeit wider. Materiellere Auffassung der Liebe, heiterer Ton, ungebundene Handhabung der Formen zeichnen ihn, und mit ihm in geringerem Masse alle Dichter dieser Zeit aus. Gleichzeitig mit ihm treten die Dichter Sāmi, Rāghib Pascha, und Nejli auf, welche die welken Blüten persischer Nachahmung noch einmal auffrischen woll-

ten. Ihre Arbeiten sind bloss als Epigonenarbeit von Epigonen zu betrachten. Einen Fortschritt bedeutet Beligh, der in sich die Feinheit und Grazie von Nedim, und Gefühl für Humor von Sābit vereinigte. Seine Neuerung besteht in den fünf Mesnevis, in welchen er in der Schehr-Engiz-Form fünf verschiedene Bazargestalten besingt. Ich glaube den Leistungen Nevres und Haschmet Beys Genüge zu tun, wenn ich sie hier einfach nenne, und ohne die Arbeiten von ihnen näherer Würdigung zu unterziehen eine Frauengestalt in den Vordergrund stelle. Fitnet Khanim, über die man noch jetzt lustige und manchmal nicht salonfähige Geschichtlein erzählen hört, ist die grösste Dichterin der alten Schule. Ihr ganzer literarischer Beitrag besteht aus lyrischen Gedichten, welche durch zartes Gefühl und klare Ausdrucksweise sich auszeichnen. Sie hat nur zwei Themen, das eine Liebe, das zweite eine Philosophie, deren Grundton Zufriedenheit ist. Mahnt uns nicht diese Frau mit ihrer einfachen Denkart, mit ihrem ganzen Leben dass die irrenden Mystiker ausgesungen haben? Individualität, individuelles Gefühl, wie Liebe bildet allmählich den Beweggrund für Poesie. Sünbülzade Vehbi, Surūri, Wāsif Enderūni sind alle Vorkämpfer und Vorbereiter des kommenden Erwachens. Die alte Schule machte eine Reifezeit von nahezu 600 Jahren durch und trotz aller Geschicke und Gefahren bewahrte die osmanische Dichtkunst jene Kraft, dass sie nach einem so langen Entwickelungsprozesse nicht in sich zerfiel. Es war ein Entwickelungsprozess und kein Hinsterben!

Ich könnte meine Besprechung, in welcher ich bloss die Hauptvertreter der Literatur erwähnen wollte, kaum besser schliessen als mit Scheikh Ghālib. Vier Grössen besitzt die asiatische Schule: Fuzūli, der durch Zartheit und Glut des Gefühls sich die Unsterblichkeit errungen, Nef'i, welcher mit dem Glanz seiner Sprache sich hervortat, Nedim, dessen Fantasie eine Epoche in der osmanischen Dichtkunst bezeichnet, und Scheikh Ghālib, der durch seine Originalität das Höchste geleistet, was in jener Zeit zu erhoffen und möglich war. Er hinterliess einen Dīwan und ein Mesnevigedicht Husn u 'Aschk. Letzteres verdankt seinen Ruhm als Abschliesser einer alten Richtung und Beginner einer neuen, deren Früchte wir von der Mitte des XIX. Jahrhunderts an blühen sehen.

Mit Scheikh Ghālib schliesse ich meinen vielleicht schon zu langen Aufsatz über Gibb's Werk. Mit Scheikh Ghālib schliessen die vier Bände Gibb's, welche die alte Schule der osmanischen Dichtkunst

behandeln. Das Werk zu vollenden, die Frucht einer Lebensarbeit und seines Lieblingsgegenstandes reifen zu sehen, die Bearbeitung der neuesten Literatur, jenes Aufschwunges, welcher nach einem 600 Jahre dauernden Schlummer erfolgte, war dem äusserst sympathischen Gelehrten nicht beschieden. Wir betrauern in GIBB nicht nur einen der fleissigsten und scharfsinnigsten Orientalisten, sondern einen Verlust an immensem Wissen, welches bevor es sich im ganzen Umfange der Menschheit nützlich machen konnte, uns entrissen wurde. Manche mögen in GIBB's Werke am einzelnen herummäkeln, im grossen und ganzen bilden die uns vorliegenden vier Bände eine Schatzkammer der alten osmanischen Dichtkunst, welche nicht bloss durch treffliche Bemerkungen und Schilderungen, sondern auch durch eine Anzahl gelungener Beispiele in, die Eigenart des Originals charakteristisch wiedergebenden Übersetzungen von allen behandelten Dichtern, auch dem nicht Fachgelehrten eine packende und sympathische Darstellung dessen geben, was wir in strengstem Sinne osmanische Dichtkunst nennen.

In GIBB's Nachlasse, welchen E. G. BROWNE ordnet, finden sich über die neue Schule nur einige Aufsätze erhalten, und werden vom genannten Gelehrten sammt den Originalen der in sämmtlichen Bänden gegebenen Beispiele ausgearbeitet, erweitert und ergänzt, in weiteren zwei Bänden erscheinen. So wird das Werk GIBB's, obwohl die letzten Bände, welche die europäische oder neue Schule zum Inhalte haben, zum grössten Teile nicht sein, sondern die Arbeit von Mr. BROWNE sein werden, in sechs Bänden vollständig. Ein Werk, welches lange das letzte Wort, was über osmanische Dichtkunst gesprochen werden kann, bleiben wird.

Noch ein Wort! GIBB's Name bedeutet nicht bloss ein Werk über osmanische Dichtkunst. Infolge der freigebigen Stiftung seiner Mutter, aus welcher Werke über türkische Geschichts- und Sprachwissenschaft herausgegeben, Gelehrte in ihren Forschungs- und Studienarbeiten unterstützt werden, bedeutet derselbe eine Epoche in der orientalistischen Wissenschaft.

Mein Studium der Arbeit GIBB's, welchem ich mit Liebe und Hingebung oblag, schliesse ich mit dem Wunsche, dass sein Beispiel zu gleicher Arbeit, sein Werk zur Liebe und Erforschung des Orients anregen mögen!

(Wien 1906.) JULIUS GERMANUS.

KISEBB KÖZLÉSEK. — MÉLANGES.

Spuren eines altgermanischen Einflusses auf die ostfinnischen Sprachen und auf das Čuwašische. In seiner Abhandlung «Über die Benennung des Roggens im Syrjänisch-Wotjakischen und im Mordwinischen» (S. 2) hält PAASONEN es für unrichtig, ein mordwinisches Wort aus dem *Germanischen* abzuleiten, weil nach seiner Ansicht «überhaupt das Vorkommen von germanischen Lehnwörtern im Mordwinischen sehr fraglich ist, obwohl der Gotenkönig Ermanarik nach Jordanes auch ‚mordens' bezwungen haben soll». Es kommen jedoch in ostfinnischen Sprachen und im Čuwašischen manche äusserst frappante Übereinstimmungen mit germanischen Wortformen vor, welche vielleicht am geeignetsten auf die Kulturwirkung der *normannischen* Kolonisten und Kaufleute der vorrussischen Zeit zurückzuführen sind. Ich erwähne hier folgende Belege:

Mordw. *puŕä*, *puŕe* «Met, Honigbier» = čerem. *pujro*, *pujor*, *puer*, *pürö* id. Gewiss identisch mit altnord. *bjorr*, ahd. *bior* = mhd. *bier*.

MordE. *kańf*, *kańɣ*, *kańšt*, *kańćť*, mordM. *kańťf* «Hanf» (PAAS. Mordw. Lautl. 63): vgl. ahd. *hanaf*, mhd. *hanef*, *hanf* = angls. *haenep*, nord. *hampr* (KLUGE). Cerem. *keńe*, *kińe* «Hanf» = osset. *gänä*, *gän* (s. KSz. V: 327) ist demnach von dem mordw. Worte zu trennen.

Čerem. *egeľe*, *eɣelä* «Eichel; Zapfen (an Bäumen)» = kas. tat. *äkälä* id., čuw. *jəgeľ* «Eichel» gehören zu ahd. *eihhila*, mhd. *eichel*, holland. *eikel* «Eichel», das als Dimin. von *Eiche* = ahd. *eih*, holland. *eik* stammt (KLUGE).

Čerem. *lümo* «Leim» = syrj., wotj. *ľem* id. ist offenbar dasselbe, wie ahd. *lîm*, nord. *lím* «Leim, Kalk». Finn. *liima* «Leim» stammt aus dem Swedischen.

Čerem. *-landa*, *-landə*, *lande* in dem Kompositum *mü-lande*, *mü-ländä*, *mlanda*, *mlandə*, *mü-lända* «Erde» (dessen Vorderteil sich aus finn. *maa*, est. *mā*, wog. *mā*, syrj., wotj. *mu* «Erde» erkennen lässt) ist wohl got. *land*, ahd. *lant*, nhd. *land*, aus einer gemeingerm. Grundform **landa* (KLUGE). Früher (ÁKE. 469) dachte ich an altslav. *lenda*: altbulg. *lędina* «terra inculta», russ. *ljada*, *ljadina* «mit jungem Holze bewachsenes Feld»; es ist aber höchst fraglich, ob solch alte slavische Elemente in den ostfinnischen Sprachen auch wirklich angenommen werden können. Dem čerem. *-landa* entspricht wotj. *lud* «Feld, Ackerfeld», syrj. *lud* «Wiese, Weideplatz», wobei noch zu bemerken ist, dass ein dem čerem. *mü-lande* analoges Kompositum sich auch im wotjakischen *mu-źem* «Erde» vorfindet (s. ÁKE. 470).

Syrj. *erd* «das Freie, Feld, freies Feld»: vgl. ahd. *ërda*, got. *aírþa* «Erde». Merkwürdigerweise ist das allgemeine Wort

für «Erde» auch im Ungarischen — nämlich *föld* (ältere Form: *feld*) — deutschen Ursprungs: ahd. *fëld* «Feld».

Syrj. *köž*, *köža* «Kies, Kiessand, steinige Gegend» = wotj. *gi̯ž*, *gi̯ži*, *gi̯ži* «Sandkorn» = nordostj. *χiš*, *χi̯s*, nordwogul. *χi̯s* «Sand»: vgl. mhd. *kis* «Kies», ahd. *kisil* «Kiesel» diminutive Ableitung von germ. **kisa-* «Kies». Ungar. *homok* «Sand» ist auch ein Lehnwort aus dem Türkischen.

Syrj., wotj. *purt* «Messer» hängt höchstwahrscheinlich mit ahd. *barta*, mhd. *barte*, altnord. *barða* «Beil, Axt» zusammen (aus dem Deutschen stammt auch ungar. *bárd* «Beil»), das sich auch im čuwaš. *pórďĕ*, *púrďĕ* «Beil» vorfindet (vgl. zum Vokalismus *lud* = čerem. *-landa*; s. oben). Nach Wichmann wäre syrj., wotj. *purt* «ein einheimisches Wort und mit wotj., syrj. *pur-*, finn. *pure-* ‚beissen' zusammenzustellen»; dagegen ist čuwaš. *porďĕ* «schwerlich von kas., kir., osm. *balta* ‚Axt' zu trennen» (Tschuwass. Lehnwörter in den permischen Sprachen XXV). — Mit dem angenommenen Bedeutungswechsel von syrj., wotj. *purt* kann vielleicht auch mordw. *ṗejeĺ*, *peeĺ* «Messer» mit ahd. *bîhal*, *bîal* = *beil* verglichen werden.

Wogul.: NW. *pārt*, LW. *poa̯rt*, TW. *pārt* «Brett» = SO. *part*, IO. *pėrt* id.: vgl. ahd. *brët*, angls. *brëd* «Brett», oder got. *báurd* «Brett» = mhd. *bort*.

«Germanische Bestandteile, welche eventuell sporadisch in den Wolgasprachen oder im Syrjänischen zu finden sind» nimmt in seiner jüngsten Arbeit «Zur Herkunft u. Chronologie der germanischen Lehnwörter» (S. 50) auch Setälä an. «Die Mordwinen und Tscheremissen» — so lautet seine diesbezügliche Bemerkung — «scheinen ja zu dem Reiche Hermanrichs gehört zu haben (*mordens* und *merens* bei Jordanes); die dadurch erfolgten Berührungen sind jedoch beinahe spurlos vorübergegangen; von diesen rühren vielleicht mordE. *pondo* ‚Liespfund' und čerem. *pundo* ‚Geld', *ši-pundo* ‚Silbergeld' her, die auf got. **punda* < lat. *pondo* zurückzugehen scheinen. Im Syrj. können flüchtige Einflüsse des Nordischen vorausgesetzt werden (z. B. syrj. *bekar*, *bekör* ‚Schale, Schüssel', *šogla* ‚Mast')."

Ungar. *szék* «Stuhl, Sessel», das auch «Bank» und dialektisch «Gestell, Bock», besonders «Balkengestell» bedeutet (z. B. *mészár-szék*, *vágó-szék* «Fleischbank», *mosó-szék* «Waschbank», *láb-szék* «Schämel», *ácsló-szék* «Bock des Zimmermannes»), stammt — wie ich dies schon früher nachgewiesen habe (s. Nyelvtud. Közl. Jahrg. 1895, Bd. XXV : 177) — aus dem Türkischen, wozu ich bisher zwei Belege anführen konnte, nämlich: wolga-tatar. *säkė*, *sikė* «Bank, Pritsche» (лавка, нары; Ostroumow) und čuwaš. *sak* id. (Zolotnitzkij, Ašmarin: 125), denen ungar. *szék* mit Abfall des kurzen Endvokals derart entspricht, wie *kút* «Brunnen» türkischem **kutu* (vgl. *kuju*, *kutuk*), *bér* «Lohn,

Sold» türkischem **berü* (vgl. teleut, kumandu *perü*, csuvas *paru* = osm. *vergü* «Gabe»), *szatócs* «Krämer» türkischem *satkučï* etc. Dieses türkische Wort lässt sich auch in anderen türkischen Sprachen nachweisen, nämlich im Baškirischen in der Form *hikė* «Bank, Wandbrettchen für Geschirr» (лавка, полка для посуды; Katarinskij: Башкирско-русск. Словарь: 55), im Krimisch-Tatarischen, wo *seki* «Schämel» bedeutet (Lasarew's Wb. 96) und im Osmanischen, wo nach Samy-Bey سکو, oder سکی, wie im Ungarischen, als Ausdruck für «Balkengestell» und «Grundstein» (*direk ajaklïγï; kürsü taši;* Kamūs-i türki: 730) gebraucht wird. Endlich finden wir auch im Persischen سکو, سوکو «sedile, s. scamnum ad ianuam ædium, aut in loco umbroso horti requiescendi causa collocatum» (Vullers II: 312) = kurd. *seku, seki* «banc large pour dormir, chambrette à l'entrée d'une maison» (Justi-Jaba: 243), das ein Lehnwort aus dem Türkischen zu sein scheint.

Ungar. ***szeplő*** «Sommersprosse» hängt offenbar mit wolgatatar. *sipkėl* «Sommersprosse, Fleck» zusammen, mit welchem Worte ich es trotz der Verschiedenheit der Endungen bisher verglich (Nyelvtud. Közlem. 1895 Jahrg. 268). Andere Formen dieses türkischen Wortes sind: čagat. *säpkil* «schwarze und gelbe Flecken, die sich auf der Haut zeigen», kirgis. *sekpil* «dunkle Flecken auf dem Gesichte oder dem Körper» (Radloff Wb. IV: 497, 445), baškir. *hipkėl* id. (веснушка, крапинка; Katarinskij 56) und *hilpek* «Sommersprosse». Letztere Form finden wir in der Mitteilung W. Pröhle's (Keleti Szemle V: 241), wo zur Erklärung nach eigener Aufzeichnung die tatarische Nebenform *silpek* angeführt wird. Diese ist eine Umstellung von **siplek*, welches dem Lautgebilde des ungar. *szeplő* genau entspricht. Radloff leitet die Bildung *säp-kil* von dem Verbum *säp-* «ausstreuen, ausspritzen» ab, wonach das Vorbild des ungarischen Wortes *(*säp-läk)* derart entstanden zu sein scheint, wie čagat. *toŋlak* «erfroren» (von *toŋla-* «erfrieren»: vgl. *toŋ-* «frieren»), oder *aŋlak* «Verständnis» (von *aŋla-* «verstehen»: vgl. *aŋ-* «ins Gedächtnis rufen»). Eine ganz gleiche Etymologie findet sich vor im ungar. Worte *himlő* «Blattern, Pocken», das als Nomen Verbale von *himl-ik* «zerstreut werden, zerstieben» (daraus: *himl-és* «Zerstreuung», *hin-t, him-t* «zerstreuen») stammt.

Ungar. ***kötél-verő*** «Seiler» nebst dem verbalen Ausdrucke *kötelet ver* «ein Seil machen, anfertigen, drehen» sind auffallende Bezeichnungen, da *ver-* sonst «schlagen» bedeutet und ein Seil nicht mittels «Schlagen» zustande kommt (a kőtel

verő köteleket *teker* «der Seiler *dreht* Seile» erklärt Comenius; s. Nyelvtört. Szótár II : 426). Früher sagte man auch: *zsinórt ver* «eine Schnur machen», wir haben sogar einen Beleg dafür, dass man den «Friseur» *szakál-verő* («Bart-Herrichter») nannte (s. ibid. III : 1060, 1069). Ich vermute, dass in diesen Ausdrücken *ver-*, *vér-* eigentlich nicht «schlagen», sondern «drehen, winden, flechten» bedeutet und ohne mit dem erwähnten homonymen Worte eine Gemeinschaft zu haben, als Lehnwort mit einem Lautverhältnisse, wie zwischen ungar. *vék* = türk. *ögü*, čuwaš. *vágə* «Wuhne» (s. oben S. 251), dem gemeintürkischen Verbum *ör-*, *ür-* «flechten» (einen Zopf, die Haare, einen Strick», плести веревку Ostroumow 258, daraus *örkän* «ein langes Seil» Radloff Wb. I: 1227) entspricht. Wenn diese Vermutung richtig ist, hätten wir hier neben *vék* und *válu* (s. oben S. 253) einen dritten Fall dafür, dass gegenüber einem gemeintürkischen anlautenden labialen Vokal in dem entsprechenden ungarischen Lehnworte nach čuwašischer Art ein vorgesetztes *v* erscheint. Mit dieser Annahme lässt sich vielleicht auch ungar. ***vërs*** «Wettstreit, Zank, Hader» durch čuwaš. *vĕrʒĕ*, anatri *vərś* «Zank, Streit, Schlägerei, Krieg» («драка, брань, война» Zolotn.) = gemeintürk. *uruš*, osm. *vuruš* «Prügelei, Zank, Streit» (Radloff Wb. I : 1664) erklären. Das *ë* (dial. *ö*) in der ungarischen Form ist die Wiedergabe des čuwašischen *ĕ* (vgl. ung. *békó* «Fessel» = tat. *bĕγau*, čagat. *buγaγu* id.).*)

Türkisch ***kïlïč*** «Schwert, Säbel; (osm.) Pflugeisen» kann von einem türkischen Grundworte nicht erklärt werden. Es lässt sich ein Zusammenhang vermuten mit altind. *kúliça-* «Axt», Beil» mit einem Wechsel von *u* > *i*, wie im türk. *sïra* «Bier» < altind. *súrā* «Bier» (s. KSz. VI : 379). Betreffs der Bedeutung s. oben die Erklärung des syrj.-wotj. Wortes *purt* «Messer».

Bernhard Munkácsi.

*) Die Entstehung der Bildungen *vërsëny* «Wettkampf», *vërsënyës* «zänkisch», *vërsëng-* «zanken, streiten», *vërsënkëd-ik* «zanken, streiten; wetteifern» und *vërsënség* «Zank, Streit» glaube ich aus der adverbialen Form *vërsënt* «certatim» erklären zu können. Die Endung des letzteren ist nämlich das Affix *-ént*, wie in *szer-ént* «secundum», *rész-int* «teils», *szivvd-ént* «nach deinem Herzen», *jó mód-int* «abundanter» (s. Simonyi: Magyar Határozók I. 397), so dass *vërsënt fut*, *úszik* «um die Wette laufen, schwimmen» ursprünglich «streit*mässig* laufen, schwimmen» bedeutete. Eine andere adverbiale Form war *vërsët fut* (vgl. *rész-int* und *rész-t* «teils», *hajadon-főnt* und *h. fő-t* «barhaupt»), welche mittels Contamination die Verkürzung des *é* in *vërs-ënt* (anstatt: *vërs-ént*) beeinflusste und auch dazu beitrug, dass man *vër-sënt*, *verseny-t* als Accusativ auffasste und von dem irrtümlich erschlossenen Grundworte die Neubildungen *vërsëny*, *vërsény-i-s*, *vërsën-ség* und nach Analogien (wie z. B. *eseng* u. *esenked-ik*, *hajlong-*, *csapong-*, *zajong-*, *bolyong-*, *káromkodik*, *boszankodik*) auch *vërsëng-* und *vërsënkëd-ik* schuf.

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Inhalt der Jahrgänge I—VII. der «Keleti Szemle (Revue Orientale)».

I. Jahrgang (1900). Inhalt: *Bacher, W.:* Osttürkisches aus einem Hebräisch-Persischen Wörterbuche. — *Basset, R.:* Contribution a l'historie du sottisier de Nasreddin hodja. — *Bonelli, L.:* Locuzioni proverbiali del turco volgare. — *Foy, K.:* Das Aidinisch-Türkische. — *Hirt, Fr.:* Attila családfája (Stammbaum des Hunnenkönigs Attila). — *Huart, Cl.:* Notes d'épigraphie turque. — *Jakob, G.:* Zur Geschichte des Schattenspieles. — *Jakob G.:* Quellen und Parallelen zu einigen Stoffen der türkischen Volkslitteratur. — *Katanoff, N. Th.:* Über die Bestattungsgebräuche bei den Türkstämmen Central- und Ostasiens. — *Krausz, S.:* Zur Geschichte der Chasaren. — *Munkácsi, B.:* Kaukasischer Einfluss in den finnisch-magyarischen Sprachen. — *Munkácsi, B.:* Árja hatás a finn-magyar nyelvek számneveiben (Arische Elemente in den Zahlwörtern der finnisch-magyarischen Sprachen). — *Nagy, G.:* Magyar ethnologiai kérdések (Probleme der ungarischen Ethnologie). — *Patkanoff, S.:* Über das Volk der Sabiren. — *Vámbéry, H.:* Der Wortschatz des Alt-Osmanischen. — *Winkler, H.:* Die ural-altaischen Sprachen. — Törekvéseink. Notre programme. — **Litteratur:** *Horn, P.:* Zu Hodża Nasreddin's Schwänken. — *Katanoff, N. Th.* Kleinere ethnographische Mittheilungen. — *Katona, L.:* Achtzig Märchen der Ljutziner Esten. — *K—s:* Beiträge zur Karagöz-Literatur. — *Máder B.:* Bonelli: Elementi di grammatica turca osmanli. — *M. B.:* Zichy Jenő gr. új könyve. — Смирновъ И.: Урало-алтайскій міръ. — **Orientalisches Schulwesen.** *Hartmann, M.:* Das Seminar für Orientalische Sprachen an der kön. Fridrich Wilhelms-Universität zu Berlin. — *B. Ph.:* Die Orientalische Handelsakademie in Budapest. — **Kleinere Mitteilungen:** *Hartmann M.:* Zur türkischen Dialektkunde. — *Jacob, G.:* Anfrage. — *Katona, L.:* Die Legende von Barlaam und Josaphat. — *Kúnos, I.:* Török szómagyarázatok (Türkische Etymologien). — *Munkácsi B.:* Arische Sprachdenkmäler in türkischen Lehnwörtern. — *Munkácsi, B.:* Todesdæmon *Aina* der Altaier = Todesdæmon *Xiń* der Wogulen. — *Munkácsi B.:* «Baum» als Benennung des Sarges. — *Munkácsi, B.:* Der Kaukasus und Ural als «Gürtel der Erde». — **Beilage:** *Kúnos, I.:* Şejχ Sulejman Efendi's Čagataj-Osmanisches Wörterbuch (1—3. Bogen).

II. Jahrgang (1901). Inhalt: *Almásy Gy.:* Kara-kirgiz nyelvészeti jegyzetek (Linguistische Bemerkungen zum Kara-Kirgisischen). — *Asbóth, O.:* Ungarisch *csésze* «Schale zum Trinken». — *Basset, R.:* L'origine orientale de Shylock. — *Halévy, J.:* L'étroite parenté des noms de nombre turco-ougriens. — *Hirt, F.:* Hunnenforschungen. — *Hüsing, G.:* Die Urbevölkerung Irans. — *Katona, L.:* Zum Märchen von der Tiersprache. — *Katona, L.:* Die Literatur der magyarischen Volksmärchen. — *Kúnos, I.:* Spuren der Türkenherrschaft im ungarischen Wortschatze. — *Kuun Géza dr. Gr.:* Gurdēzi a törökökről (Gurdēzi über die Türken). — *Laufer, B.:* Zum Märchen von der Tiersprache. — *Laufer, B.:* Zur Entstehung des Genitivs der altaischen Sprachen. — *Littmann, E.:* Ein türkisches Märchen aus Nordsyrien. — *Munkácsi, B.:* Kaukasischer Einfluss in den finnisch-magyarischen Sprachen. — *Munkácsi, B.:* Hunnische Sprachdenkmäler in Ungarischen. — *Paasonen, H.:* Beiträge zur Kenntniss der Religion und des Cultus der Tscheremissen. — *Thomsen, W.:* Sur le système des consonnes dans la langue ouigoure. — *Vámbéry, H.:* Der orientalische Ursprung von Shylock. — **Litteratur:** *Bánóczi, J.:* Adalékok a magyar nyelv és irodalom történetéhez. Irta: Szily Kálmán (Wörterbuch der ungarischen Neologismen v. Koloman Szily). — *Gombocz, Z.:* Julius Krohn: Kantelettaren tutkimuksia. — *Mseriantz, L.:* V. Gordlevskij: Übersicht der türkischen Märchen nach Kúnos's Sammlung. — *Munkácsi B.:* Извѣстія Общества Археологіи, Исторіи и Этнографіи при имп. Казанскомъ университетѣ. — *Munkácsi, B.:* Finnisch-ugrische Forschungen. — *Vikár, B.:* O. Kallas: Die Wiederholungslieder der estnischen Volkspoesie — **Orientalisches Schulwesen:** *Bonelli, L.:* R. Instituto Orientale di Napoli. — *Huart, Cl.:* L'École Spéciale des Langues Orjentales Vivantes de Paris. — *Kühnert, F.:* Die k. u. k. Consular-Akademie. — *Nerinex, A.:* L'École des Sciences Commerciales et Consulaires à l'Université de Louvain. — **Kleinere Mitteilungen:** *Gleye, A.:* Ugrofinnischer Einfluss im Armenischen. — *Hirth, F.:* Das Schattenspiel der Chinesen. — *Hirth, F.:* Zu den hunnisch-chinesischen Beziehungen. — *Jacob, G.:* Drei arabische Schattenspiele aus dem XIII. Jahrhundert. — *Kúnos, I.:* A mahaban feliratok megfejtése (Die Entzifferung der Mahaban-Inschriften). — *Kúnos, I.:* Török népetymologia (Türkische Volksetymologie). — *Munkácsi, B.:* Zu den Sagen über den Kaukasus und Ural. — *Munkácsi B.:* Zur Benennug des «Quecksilbers». — *Munkácsi, B.:* «Hajnal hasad» (Der ungar. Ausdruck: «Die Morgenröte spaltet sich»). — **Beilage:** *Kúnos, I.:* Şejχ Sulejman Efendi's Čatagaj-Osmanisches Wörterbuch.

III. Jahrgang (1902). Inhalt: *Almásy, G.:* Centralasien die Urheimath der Turkvölker. — *Bacher W.:* Türkische Lehnwörter und unbekannte Vokabeln im persischen Dialekte der Juden Buchara's. — *Balkanoglu:* Dialecte turc de Kilis. — *Bang, W.:* Über die Mandschu-Version der viersprachigen Inschrift in der Moschee zu Peking. — *Bonelli, L.:* Voci del dialetto turco di Trebisonda. — *Gennep, A.:* Origine et fortune du nom de peuple «Ostiak». — *Hartmann, M.:* Zur metrischen Form des Kudatku Bilik. — *Katanoff, N.:* Türkische Sagen über Besitznahme von Ländern nach Art der Dido. — *Kuun G. dr. Gr.:* Gurdēzi a törökökről (Gurdēzi über die Türken). — *Kühnert, F.:* Bestehen Beziehungen zwischen chinesischer und ungarischer Musik? — *Munkácsi, B.:* Komanischer Ursprung der Moldauer Tschango. — *Munkácsi, B.:* Ältere Berichte über das Heidenthum der Wogulen und Ostjaken. — *Paasonen, H.:* Zur tatarischen Dialektenkunde. — *Shiratori, K.:* Über den Wu-sun Stamm in Centralasien. — **Litteratur:** *Bang, W.:* Dr. J. Marquart: Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. — *Bang, W.:* Mittheilungen des Seminars für oriental. Sprachen an der kön. Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrg. IV. Erste Abth.: Ostasiatische Studien. — *P. R.:* Die histor. Quellen der ungarischen Landeinnahme. — *Szilasi, M.:* N. Th. Katanoff: Отчетъ о поѣздкѣ въ У фимскую губернію. — *Vámbéry, A.:* Vom Reisewerke Ewlia Tschelebi's. — **Orientalisches Schulwesen:** *Grünert, M.:* Die praktischen orientalischen Sprachkurse in Prag. — **Kleinere Mitteilungen:** *Bálint, G.:* A hunnkérdés (Die Hunnenfrage). — *Huart, Cl.:* Quelques observations sur le judéo-persan de Bokhara. — *Kúnos, I.:* Türkisch *andiz.* — *Paasonen, H.:* Ungarisch-türkische Etymologien. — **Beilage:** *Kúnos, I.:* Şejχ Sulejman Efendi's Catagaj-Osmanisches Wörterbuch (8—13. Bogen). — *Bang, W.:* Facsimile der Mandschu-Version der viersprachigen Inschrift in der Moschee zu Peking.

IV. Jahrgang (1903). Inhalt: *Bouvat, L.:* Les emprunts arabes et persans en turc osmanli — *Danon, A.:* Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol. — *Hüsing, G.:* Sakisches. — *Kuun G. dr. Gr.:* Gurdēzi a törökökről (Gurdēzi über die Türken). — *Munkácsi, B.:* Ältere Berichte über das Heidenthum der Wogulen und Ostjaken. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens. — *Pröhle, V.:* Baskir nyelvtanulmányok (Baschkirische Sprachstudien). — *Shiratori, K.:* Über die altkoreanischen Königstitel. — *Sišmanov, I.:* L'étymologie du nom «Bulgare». — *Thúry, J.:* A kazar *iša* méltóságnévről (Von dem chasarischen Rangtitel *iša*). — **Litteratur:** *Bang, W.:* Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen von G. I. Ramstedt. — *Grönbech, V.:* Forstudier til tyrkisk lydhistorie (Selbstanzeige). — *Munkácsi, B.:* Über die Sprache der Hiung-nu Stämme von dr. K. Shiratori. — * * * Die estnische Litteratur von 1855–1900. **Orientalisches Schulwesen:** *Harder, E.:* Die Spezialklassen des Lazarew'schen Instituts in Moskau. — **Kleinere Mitteilungen:** *Balkanoglu:* Dialect de Behesni. — *Kúnos, I.:* Ikerszókkal összetett igék az oszmanliban (Mit geminirten Zusammensetzungen verbundene Zeitwörter im Osmanischen). — *Munkácsi, B.:* Ung. *szirony.* — *Munkácsi, B.:* Ung. *dió* «Nuss». — *Munkácsi, B.:* Verschiedenheit in den arischen Lehnwörtern der finnisch-magyarischen Sprachen.

V. Jahrgang. (1904). Inhalt: *Balhassanoglu:* Dialecte turc d'Erzerum — *Danon, A.:* Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol (II). — *Hartmann, M.:* Ein türkischer Text aus Kašgar (I—III). — *Houtsma, M. Th.:* La dynastie des Benu Menguček. — *Jacob, G.:* Traditionen über Bekri Mustafa Aga. — *Kunos, I.:* A dunai tatárok nyelvéről. (Über die Sprache der Donautataren). — *Kuun, G. Gr.:* Gardēzi a törökökről. (Gardēzi über die Türken. Sachregister). — *Munkácsi, B.:* Ältere Berichte über das Heidenthum der Wogulen und Ostjaken (IV—V). — *Munkácsi B.:* Alanische Sprachdenkmäler im ungarischen Wortschatze. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens (III—IV). — *Pröhle, V.:* Baskir nyelvtanulmányok (II). Szójegyzék (Baschkirische Sprachstudien. II. Glossar.) — *Šišmanov, I.:* L'étymologie du nom «Bulgare» (IV). — *Thury J.:* Az «Abuška Lugati» czímű csagataj szótár (Das čagataische Wörterbuch «Abuška Lugati»). — **Littérature:** *Munkácsi, B.:* H. Ѳ. Катановъ: Опытъ изслѣдованія урянхайскаго языка. — Dr. Fritz Hommel: Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients. — *Rubinyi, M.:* Joseph Balassa: Ungarische Lautlehre I. Ungarische Phonetik. **Revue des écoles orientales:** A bejruti keleti tanfolyam (Die orientalische Fakultät in Beirut). — **Kleinere Mitteilungen:** *Kuun, G.:* dr Gr. A «Körtikin» toghuzghuz személynév (Der Name «Körtikin» bei den Toghuzghuzen). — *Marmorstein, A.:* Az ékiratok «Kumani» népéről (Vom Volke «Kumani» der Keilinschriften). — *Munkácsi, B.:* Anmerkung zu der Etymologie des ungar. Wortes *kígyó* «Schlange». — † Iwan Nikolajewitsch Smirnov (1856—1904.) — Über die «uralten armenischen Lehnwörter» im Türkischen. — Ungar. *teker-* «drehen, winden». — Ungar. *szapu* «Getreidemass». — *Paasonen, H.:* Ungar. *kígyó* «Schlange».

VI. Jahrgang (1905). 1. Heft. Inhalt: *Kúnos, I.:* Szóképzés az oszmán-török nyelvben. (Wortbildung im Osmanischen) — *Pröhle, W.:* Baschkirische Volkslieder. — *Hartmann, M.:* Ein türkischer Text aus Kašgar. (IV.) — *Munkácsi, B.:* Seelenglaube und Totenkult der Wogulen. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens. (V.) — **Litteratur:** *Fuchs, D. R.:* Graf Eugen Zichy: Dritte asiatische Forschungsreise des Grafen Eugen Zichy. — **Kleinere Mitteilungen:** *Munkácsi, B.:* † Graf Dr. Géza Kuun. — † Nikolaj Anderson. — *Dr. Rubinyi, M.:* † Móriz Szilasi. — *Munkácsi, B.:* «Hahn» als «Sänger» und «Schreier». — Ungar. *há·as* verheiratet. — Čuwaš. *kil'* «Haus». — 2—3. Heft. Inhalt: *Munkácsi, B.:* Die Urheimat der Ungarn. — *Patkanow, S.:* Geographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens. (VI.) — *Kúnos, I.:* Adalékok a jarkendi törökség ismeretéhez (Beiträge zum Dialekt der Türken im Jarkend.) — *Balhassanoglu:* Une inscription turque à Kütahja. — **Litteratur:** *Jacob, Georg:* Türkische Bibliothek 1—4. Bd. (Selbstanzeige.) — *Kégl, Alexander:* Ǯa'labîjeh. (Ein türkisches Lehrgedicht aus Persien.) — *Melioranskij, Platon:* Dr. Kúnos Ignácz. Janua linguæ ottomanicæ. Oszman-török nyelvkönyv. — **Kleinere Mitteilungen:** *Munkácsi, Bernhard:* Beiträge zu den alten arischen Lehnwörtern im Türkischen. — Ungar. *gyalázs* «schmähen». — Ungar. *gyárt-* «machen». — Ungar. *özön* «Flut, Überschwemmung».

VII. Jahrgang (1906). 1. Heft. Inhalt: *Patkanov- Fuchs. D. R.:* Laut- und Formenlehre der süd-ostjakischen Dialekte. (I.) — *Mészáros, J.:* Osmanisch-türkischer Volksglaube. (I.) — *Kúnos, J.:* Rumelisch-türkische Sprichwörter. — *Menzel, Th.:* Bekri Mustafa bei Mehmed Tevfik. — *Munkácsi, B.:* Götzenbilder und Götzengeister im Volksglauben der Wogulen. (I.) — **Litteratur:** *Fuchs, D. R.:* Die Lokativbestimmungen im Wotjakischen. (Anzeige des Verfassers.) — **Kleinere Mitteilungen:** *Hoffmann-Kutschke, A.:* Sakisches. — *Fabó, B.:* Rhythmus und Melodie der türkischen Volkslieder. — 2. Heft. Inhalt *Patkanov-Fuchs, D. R.:* Laut- und Formen lehre der süd-ostjakischen Dialekte. (II.) — *Mészáros J.:* Osmanisch-türkischer Volksglaube (II.) — *Munkácsi B.:* Götzenbilder und Götzengeister im Volksglauben der Wogulen (II.) — **Litteratur:** *Beke Ödön:* Osztják népköltési gyűjtemény (Sammlung osztjakischer Volksdichtungen). — *Kúnos Ignácz:* Válasz Szinnyei József birálatára. **Kleinere Mitteilungen:** *Munkácsi B.:* Ungar. vék «Wuhne» und *válu* «Trog». — Ungar. *láp* «Floss.» — Ungar. *csök* «Taufschmaus». — Ungar *csök-*«sinken.»

Preis der sieben Jahrgänge einzeln 8 M., zusammen 46 M.

AVIS. La «*Revue Orientale*» paraît trois fois par an en fascicules de huit feuilles (128 pages). Le *prix d'abonnement* à la Revue Orientale est fixé *à 8 marks*. Les abonnements sont reçus par M. O. Harrassowitz (Leipzig, Querstrasse 14.)

Les articles et communications destinés à notre Revue peuvent être rédigés en langues hongroise, allemande, française, anglaise, italienne ou russe. Les articles, ouvrages, journaux etc. en langues hongroise, allemande ou russe doivent être adressés au rédacteur M. Dr. Munkácsi Bernát (Budapest, VI., Szondy-utcza 9); les articles etc. rédigés en français, anglais ou italien sont reçus par le rédacteur M. Dr. Kúnos Ignácz (Budapest, V., Kálmán-utcza 6.).

A Keleti Szemle előfizetési ára 8 korona, mely dr. Munkácsi Bernát ügyvivő szerkesztő czimére (Budapest, VI. Szondy-u. 9.) küldendő.

DRUCK DES FRANKLIN-VEREIN.