„Die Wunder der Schöpfung“ Mensch und Natur in der türksprachigen Welt

Herausgegeben von Brigitte Heuer
Barbara Kellner-Heinkele
Claus Schönig

Orient-Institut Istanbul

Istanbuler Texte und Studien 9

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Die Wunder der Schöpfung“
Mensch und Natur in der türksprachigen Welt

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT ISTANBUL

BAND 9

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Die Wunder der Schöpfung“
Mensch und Natur in der türksprachigen Welt

Herausgegeben von
Brigitte Heuer
Barbara Kellner-Heinkele
Claus Schönig

WÜRZBURG 2016

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Umschlagabbildung: *Dābbat al-arḍ* (*Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmiʿ*. Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T 6624. Quelle: And 1998: 286, Farbabb.)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at http://dnb.d-nb.de.

ISBN 978-3-95650-183-8
ISSN 1863-9461

© 2016 Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung)
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Istanbul. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Istanbul, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhalt

Vorwort 7

Verzeichnis der Abbildungen 13

1. Horizonte der Literatur

Catharina Dufft
„Naturschönheit“ und Ort der Begegnung:
Die Prinzeninseln um 1900 in ausgewählter Literatur
des 20. Jahrhunderts 17

Erika Glassen
Die Wahrnehmung der Natur
im frühen türkischen Istanbul-Roman 27

Karin Schweißgut
Jenseits der Zivilisation:
Mensch und Natur in Anatolien anhand von
ausgewählten Werken der türkischen Literatur 39

Jenny B. White
Creating Turks in Fiction and Ethnography 53

Sigrid Kleinmichel
Atmosphäre an der „Peripherie“.
Zur Dichtung in Usbekistan nach 1990 57

2. Sprachliche Erfassung von Natur

Yukiyo Kasai
Die alttürkischen Wörter aus Natur und Gesellschaft
in chinesischen Quellen (6. und 9. Jh.).
Der Ausgangsterminus der chinesischen Transkription *tū jué* 突厥 81

Helga Anetshofer
Neues zur altanatolisch-türkischen Pferdeterminologie 143

Ablet Semet
Natur und Mensch als Maßeinheiten in den Türksprachen 159

Ayşe Tetik
‚Mensch‘, ‚Mann‘, ‚Frau‘ in den modernen Türksprachen 169

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Von (Fabel-)Tieren und Pflanzen

Joachim Gierlichs
Zur Ikonographie des *dābbat al-arḍ* 183

György Hazai
Natur und Tierwelt in zwei frühosmanischen Werken 191

Peter Zieme
Über Wunschbäume, Schlangen
und eine altuigurische Erzählung 205

Ingeborg Hauenschild und *Claus Schönig*
Drogen im *Bābur-nāme* 217

Richard Wittmann
„Denn sie können ja nicht sprechen ...“.
Ein frühes Beispiel gesetzlich verordneten,
pathozentrischen Tierschutzes in der islamischen Welt 231

4. Menschen, Landschaft und Umwelt

Mária Ivanics
Hungersnot in der Steppe 251

Barbara Flemming
Mensch und Natur an der Südostgrenze der Türkei 259

Adolat Rakhmankulova
Die landwirtschaftlichen Erfolge
der koreanischen Zwangsumsiedler in Usbekistan 271

Brigitte Heuer
Vom Salzsumpf zum Vogelparadies.
Das geplante Biosphärenreservat „Nuratau-Kyzylkum“ in Uzbekistan 279

Elena V. Boykova
The Interrelation of Nature and Man
in the Spiritual Tradition of the Mongols 297

Rufat Sattarov
The “Rites of Passage” Among the Azerbaijani Turks:
Traditional Beliefs and Rituals Linked to the Birth of a Child 301

Die AutorInnen und HerausgeberInnen 313

Abbildungen 317

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorwort

Seit undenklichen Zeiten haben die Wunder der Schöpfung den Menschen fasziniert. Tiere, Pflanzen, Gesteine, Phänomene des Himmels und des Meeres und der Kreislauf der Jahreszeiten regten mit ihrer Vielfalt, ihren Farben und Formen, ihrer Unberechenbarkeit, Regelhaftigkeit oder Wandlungsfähigkeit die menschliche Phantasie an und dies nicht nur, weil diese Erscheinungsformen der Natur die Existenzgrundlage sicherten, sondern auch, weil sie Schönheit und Geheimnis ausstrahlten, Furcht und Ehrfurcht erregten und damit auf das Transzendentale hindeuteten.

Natur im Sinne von Mensch, Tier- und Pflanzenwelt, Landschaft, Himmelskörpern, Klima, Erde, Luft und Wasser ist zwar in türksprachigen Texten der Vergangenheit und Gegenwart allgegenwärtig, doch ist die wissenschaftliche Untersuchung dieses Themenkomplexes in der Turkologie noch weitgehend in den Anfängen. Das internationale Symposium „'Die Wunder der Schöpfung'. Mensch und Natur in der türksprachigen Welt" (Freie Universität Berlin, 26.–28. Juli 2007) konnte die Desiderata der Forschung nicht beseitigen, doch gelang es den Teilnehmerinnen und Teilnehmern, dem gegenwärtigen Forschungsstand nachzuspüren und das Potential der Thematik auszuleuchten. Allen sei für ihre Präsentationen und Diskussionsbeiträge aufs herzlichste gedankt. Bei dem interdisziplinären Ideenaustausch begegneten sich Sprach-, Literatur-, Geschichts- und Religionswissenschaft, Soziologie, Ethnologie und Kunstgeschichte fokussiert auf das Thema „Mensch und Natur". Dies erlaubte, schriftliche Quellen mit Zeugnissen der materiellen Kultur produktiv zu verbinden.

Die ersten fünf Beiträge des nun vorliegenden Bandes beschäftigen sich mit literarischen Orten, der kollektiven und individuellen Wahrnehmung von „Natur", Umwelt und Raum. Catharina Dufft thematisiert die literarische Beschreibung der reizvollen Prinzeninseln bei Istanbul, die als Handlungsort und Topos in der türkischen Literatur eine feste Konstante bilden, anhand der Prosa von vier unterschiedlichen Autoren. Für den Chronotopos der Insel an sich finden sich auch bei diesen Schriftstellern die charakteristischen Attribute wieder: Die Insel als Paradies, die Insel als Mikrokosmos einer Gesellschaft und die Insel als Gefängnis, als Ort mit eigenen Regeln. Auch bei Erika Glassen geht es um die literarische Verarbeitung der Natur in und um Istanbul, wie sie sich in der Türkei im neu entstehenden literarischen Genre des (realistischen) Romans in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts manifestiert: kollektive Wahrnehmung der Natur als öffentlicher Raum für gesellige Treffen im Grünen und ihre Vereinnahmung einerseits, subjektive Wahrnehmung von Natur als Refugium der Einsamen und Spiegel individueller Seelenzustände andererseits. In diesen Kontext gehört auch die Entdeckung der „Frauenseele" und die Entstehung des psychologischen Romans. Die so genannte Dorfliteratur und ihr verwandte Strömungen, eine von ca.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1950 bis in die 1970er Jahre wichtige Richtung der türkischen Literatur, stehen in Karin Schweißguts Beitrag im Mittelpunkt (Mahmut Makal, Yaşar Kemal, Ferit Edgü). Naturphänomene sind hier meist nicht Quelle positiver Empfindungen, sondern dem Menschen feindlich gesinnte Elemente, mit denen er unablässig in einem existenziellen Kampf ringt. Dabei geht er nur selten als Sieger aus diesem Kampf hervor, sondern wird häufig hilflos und hoffnungslos angesichts bedrohlicher Naturgegebenheiten dargestellt. Mit der Resonanz auf ihre ethnographischen Monographien setzt sich Jenny White auseinander. Dem Versuch, als Sozialanthropologin typische Milieus und Beziehungen von Menschen in der Türkei von einem emischen Standpunkt aus zu beschreiben, begegneten Kritiker und Leser mit dem Vorwurf, sie generalisiere und objektiviere türkische Kultur, Türkentum und Türkischsein. Einen Ausweg aus diesem Dilemma bot ihr die Kreation eines „fiktionalen Türken" „Kamil Pasha", des Helden einer Serie historischer Kriminalromane. Sigrid Kleinmichel macht in ihrem Aufsatz darauf aufmerksam, dass mehrere mittelasiatische Dichter in russischer oder usbekischer Sprache in dem Bewusstsein schreiben, dass sie aus europäischer Sicht zu einer kulturellen Peripherie gehören. Bei der Darstellung der sie umgebenden Natur, einschließlich der Menschen mit ihrer Geschichte, aktivieren sie das Spielerische, deklarieren einen nur halb ernst gemeinten Verzicht auf jegliche Idee und tauschen frühere Bedeutungen von Bildern gegen andere aus, ohne diese erneut als ewig zu erklären. Die Autoren stehen in ihrer Dichtungsart aber keineswegs Europa fern.

Eine zweite Gruppe von Beiträgen befasst sich mit Versprachlichung und Konzeptualisierung von Naturwahrnehmung und Naturgegebenheiten in einer jeweiligen Umwelt und einem bestimmten gesellschaftlichen Umfeld. Yukiyo Kasai analysiert eingehend die phonetische Wiedergabe alttürkischer Wörter, einschließlich der Personen-, Orts- und Stammesnamen, in mittelchinesischen Quellen vor dem 10. Jahrhundert. Abschließend setzt sich die Autorin mit den in der Forschung bisher vorgelegten Thesen zur alttürkischen Entsprechung von *tū jué* auseinander und kommt zu ihrem eigenen Ergebnis, dass *tū jué* als Transkription für *Türküt* gelten müsse. Helga Anetshofer geht anhand von Texten des 14. und 15. Jahrhunderts der altanatolisch-türkischen Pferdeterminologie nach. Dabei geht es ihr vor allem um das Exterieur des Pferdes, nämlich Körperteile und Pferdefarben. Ausgehend von der Feststellung, dass eine mehr oder minder differenzierte Lexik auch von den Beziehungen einer Sprachgruppe zu ihrem Gegenstand abhänge, analysiert sie das Vokabular im Kontext der Türksprachen, des Persischen und des Mongolischen. Mit der sprachlichen Aneignung der Umwelt mit dem Ziel der Rationalisierung von Kommunikation und Interaktion, der Erleichterung von Produktion und Handel und des kulturellen Austausches beschäftigt sich Ablet Semet am Beispiel von vormodernen Maßeinheiten in mehreren Türksprachen. Mit welchen sprachlichen Mitteln die für einfache soziale Gruppen wie für komplexe Gesellschaften zentralen inhaltlichen Konzepte wie

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

‚Mensch', ‚(Ehe-)Mann', ‚(Ehe-)Frau' und verwandte Kategorien in den Standardvarianten der modernen Türksprachen ausgedrückt werden, untersucht Ayşe Tetik. Das Spektrum ihrer strukturellen Untersuchung reicht vom Alttürkischen über die zentraltürkischen Subgruppen der modernen Türksprachen bis zu den Randsprachen, zu denen auch Non-Norm-Sprachen gehören. Ein interessantes Untersuchungsergebnis ist, dass als Bezeichnungen für ‚Frau' ganz überwiegend aus anderen Sprachen entlehnte Tabubegriffe Verwendung finden.

Tiere und Fabelwesen, Pflanzen und Naturdarstellungen spielen in der türkischen bildenden Kunst wie in literarischen Werken traditionell eine bedeutende Rolle und begegnen uns im dritten Themenkomplex. Die Ikonographie des „Tieres der Endzeit" (ein allen drei Buchreligionen gemeinsamer Topos) steht im Mittelpunkt des illustrierten Beitrags von Joachim Gierlichs, der die frühesten Darstellungen des *dābbat al-arḍ* auf die Zeit um 1600 datiert. Sie sind zu finden in osmanischen Handschriften aus dem religiösen Kontext. Ikonographisch sind zwei deutlich unterscheidbare Typen nachweisbar: der Typus der geflügelten Giraffe und der des frontal dargestellten Dämons. Peter Zieme rekonstruiert, übersetzt und kommentiert ein altuigurisches Textfragment, das durch die dritte Turfan-Expedition nach Berlin gelangte (siehe Abb. im Anhang). Vermutlich ist der Erzählstoff, die Jīmūtavāhana-Legende, aus Indien nach Osten gewandert. In der vorliegenden Version opfert Jīmūtavāhana, dessen Geburt sich sein Vater vom Wunschbaum erbeten hatte, sein Leben zugunsten von bedrohten Schlangen, doch wird er als Bodhisattva gerettet und durch Heilkräuter wieder zum Leben erweckt. Um Tierwelt und Natur und ihre Beziehungen zu Heiligen, Prinzen und Reisenden in zwei bedeutenden Werken des frühosmanischen Schrifttums, der Übersetzung des *Taẕkaratu'l-Awliyā* des bekannten Mystikers Farīduddīn ʿAṭṭār und der anonymen Sammlung von Märchen und Erzählungen *Ferec baʿd eş-şidde*, geht es bei György Hazai. Im ersten Text begegnen uns Tiere als Helfer und Unterstützer von Heiligen und Übermittler göttlicher Botschaften. Der zweite Text entführt in eine märchenhafte Phantasiewelt von Wunderbäumen, Riesenvögeln und Tierarmeen. Anhand des *Bābur-nāme* und teilweise in Bāburs eigenen anschaulichen Worten geben Ingeborg Hauenschild und Claus Schönig einen ungewöhnlichen Einblick in die Welt der unterschiedlichen Rausch- und Heildrogen, in ihre bevorzugten Anwendungsgebiete und die Modi und Formen, Begleitumstände und Folgen ihrer Konsumtion, die sich, so das Fazit der Autoren, vom modernen Drogenkonsum nicht wesentlich unterscheiden. Richard Wittmann beschäftigt sich mit dem Tierschutz in der vormodernen islamischen Welt, der bisher nur selten behandelt wurde. Der Autor kann nachweisen, dass bereits im frühen 16. Jahrhundert konkrete Maßnahmen in Form rechtlicher Regelungen zum Schutz von Tieren erlassen wurden, die sich auf den Koran und die religiöse Tradition stützten. Osmanische *qānūn-nāme*s und *waqf*-Urkunden reflektieren das Prinzip der menschlichen Verantwortung für die anvertraute Schöpfung Gottes, des Schutzes hilfsbedürftiger Tiere und der Anerkennung der Leidensfä-

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

higkeit der Kreatur, Positionen, die sich rechtshistorisch gesehen im Westen erst viel später durchsetzten.

Im letzten Thementeil schließlich sind Symposiumsbeiträge vereinigt, welche die Auseinandersetzung des Menschen mit der ihn umgebenden „Natur", sei es einer natürlichen, sei es einer bereits durch menschlichen Einfluss umgeformten Umwelt, zum Gegenstand haben. Anhand osmanischtürkischer, russischer und englischer Quellen ab dem 16. Jahrhundert beschreibt Mária Ivanics die Gesetzmäßigkeiten von Entstehung, Ablauf und Folgen von Hungersnöten bei den Nomaden im Kerngebiet der Steppe, an der unteren Wolga. Sie analysiert nicht nur naturbedingte, sondern auch durch soziale Konflikte induzierte Hungersnöte, in deren Folge es zu einschneidenden politischen Neufigurationen kam. Eine Momentaufnahme der Gefährdung von Landschaft, Umwelt und Menschen an der Südostgrenze der Türkei zum Irak sowie Iran, im Hochgebirgslandkreis Şemdinli (siehe Karte), präsentiert Barbara Flemming in ihrem Beitrag. Sie behandelt höchst anschaulich militärpolitische, ökologische, ethnische und sprachpolitische Facetten dieser unruhigen Region, die sich auch in literarischen Werken spiegeln. Adolat Rakhmankulova verweist auf eine Forschungslücke, was die Geschichte der deportieren Völker in der Sowjetunion betrifft: ihre sozioökonomische Situation in den Neuansiedlungsgebieten ist bisher wenig untersucht. Dabei haben die nach Mittelasien und Kasachstan deportierten Ethnien wichtige Beiträge zur landwirtschaftlichen Entwicklung geleistet, wie die Autorin am Beispiel der Koreaner thematisiert, die in Usbekistan eine besondere Rolle bei der Verbreitung des bewässerten Reisanbaus und der Erschließung von Neuland spielten. Ausgehend von der Geschichte des Naturschutzes in der Sowjetunion schildert Brigitte Heuer am Beispiel der Republik Usbekistan die Gefährdungen, welchen bestehende Schutzgebiete in der Transformationsperiode nach 1990 ausgesetzt waren und sind. Der Versuch, im Nurataugebirge, einer uralten Kulturlandschaft, und an dem in den letzten Jahrzehnten neu entstandenen See Aydar ein UNESCO-Biosphärenreservat zu schaffen, hat bisher noch kein schlüssiges Ergebnis gehabt, doch insgesamt der Mikroregion wichtige Entwicklungsanstöße gegeben. Elena V. Boykova vertritt die These, dass die Mongolen eine besondere Beziehung zu ihrer natürlichen Umwelt herausgebildet haben und bis herein in die Moderne bewahrten. Schon im 13. Jahrhundert wurden im Rahmen des Gesetzeswerks *Ilk Zasag (Yasa)* kodifizierte Normen zum Umgang mit den stets gefährdeten Naturressourcen geschaffen, deren Einhaltung strikt überwacht wurde, um die lebenswichtigen Weidegründe der Nomaden zu bewahren. Den rituellen Praktiken bei den aserbaidschanischen Türken, die mit natürlichen Abläufen im Lebenszyklus verbunden sind, ist der Beitrag von Rufat Sattarov gewidmet. In der Umwelt einer Schwangeren und eines Neugeborenen gibt es zahlreiche potentiell Übel bringende Einflüsse und Wesen, deren Wirkungen durch tradierte Rituale verhindert werden sollen. Im modernen, urbanisierten Milieu Aserbaidschans verlieren sie jedoch allmählich an Bedeutung.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit der vorliegenden Aufsatzsammlung, die fast alle der bei diesem Symposium gehaltenen Referate enthält, verbinden die Herausgeber die Hoffnung, dass sie zu weiteren Untersuchungen in allen Zweigen der turkologischen Forschung hinsichtlich der Naturdarstellung, der Naturwahrnehmung und der Naturnähe anregen wird.

Der Fritz Thyssen-Stiftung sei aufs herzlichste gedankt für die großzügige finanzielle Förderung, die die Realisierung des Symposiums-Projektes möglich machte. Dank gilt auch der Freien Universität Berlin, die die Tagung finanziell und organisatorisch unterstützte. All denen, die mit ihrer Zeit und ihren Ideen zum Gelingen beisteuerten, sei ebenfalls herzlich gedankt. Die Herausgeber sind dem Orient-Institut Istanbul sehr verbunden für die Aufnahme des Bandes in die Reihe „Istanbuler Texte und Studien“ und dem Ergon-Verlag Würzburg für die stetige und kompetente Druckbetreuung.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verzeichnis der Abbildungen

Helga Anetshofer

Anhang 1: Altanatolisch-türkische Bezeichnungen des Exterieurs des Pferdes

Barbara Flemming

Karte: Südostgrenze der Türkei

Joachim Gierlichs

1. *Dābbat al-arḍ*
   (Albumblatt. Bibliothèque Nationale, Paris. Dep. des Estampes et de la Photographie, Inv. OD 2641. Quelle: Kat. Paris 2001: 290, Kat.nr. 192
2. *al-Burāq*
   (Darīr: *Kitāb-i Siyer-i Nebī*. New York Public Library, Spencer, Turk. ms. 3. Quelle: Schmitz 1992: pl. XVIII)
3. *Dābbat al-arḍ*
   (*Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmiᶜ*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, B. 373, fol. 219 b. Quelle: And 1998: 285, rechte Farbabb.)

3.a *Dābbat al-arḍ*, Detail
   (*Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmiᶜ*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, B. 373, fol. 219 b. Quelle: And 1998: 285, rechte Farbabb.)

4. *Dābbat al-arḍ*
   (*Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmiᶜ*. Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T 6624. Quelle: And 1998: 286, Farbabb.)

4.a *Dābbat al-arḍ*, Detail
   (*Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmiᶜ*. Quelle: Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T 6624. Quelle: And 1998: 286, Farbabb.)

5. *Dābbat al-arḍ*
   (*Aḥvāl-i Kiyāmet*. Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul, Hafid Efendi 139. Quelle: And 1998: 285, linke Farbabb.)

5.a *Dābbat al-arḍ*, Detail
   (*Aḥvāl-i Kiyāmet*. Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul, Hafid Efendi 139. Quelle: And 1998: 285, linke Farbabb.)

6. *Dābbat al-arḍ*
   (*Majmaᶜ al-Gharāʾib*. Recueil de choses rares et précieuses, Chester Beatty Library, Dublin, Ms. 9, fol. 64 v. Quelle: Kat. Paris 2001: 57, Kat.-Nr. 35)

6.a *Dābbat al-arḍ*, Detail
   (*Majmaᶜ al-Gharāʾib*. Recueil de choses rares et précieuses, Chester Beatty Library, Dublin, Ms. 9, fol. 64 v). Quelle: Kat. Paris 2001: 57, Kat.-Nr. 35)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7. *Dābbat al-arḍ*
(*Fālnāme*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, H. 1703. Quelle: And 1998: 28, Farbabb.)
7.a *Dābbat al-arḍ*, Detail
(*Fālnāme*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, H. 1703. Quelle: And 1998: 283, Farbabb.)
8. *Dābbat al-arḍ oder Dämon*
(*Fāl-i Ḳur'ān*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, H. 1702. Quelle: And 1998: 284, Farbabb.)
8.a *Dābbat al-arḍ* oder Dämon, Detail
(*Fāl-i Ḳur'ān*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, H. 1702. Quelle: And 1998: 284, Farbabb.)

Peter Zieme

1. Fragment aus der Jimūtavāhana-Erzählung (altuigurische Version). Berliner Turfan-Sammlung. Fundort: Murtuk.
U 1944 (T III M 174) recto (Text A)
2. U 1944 (T III M 174) verso (Text A)
3. U 1942 (T III M 174) recto (Text B)
4. U 1942 (T III M 174) verso (Text B)
5. U 1923 (T III M 174) recto (Text C)
6. U 1923 (T III M 174) verso (Text C)
7. U 1135a (T III M 148) recto (Text D)
8. U 1135a (T III M 148) verso (Text D)
9. U 1135b (T III M 174) recto (Text E)
10. U 1135b (T III M 174) verso (Text E)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1.
Horizonte der Literatur

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Naturschönheit“ und Ort der Begegnung: Die Prinzeninseln um 1900 in ausgewählter Literatur des 20. Jahrhunderts

Catharina Dufft, Hamburg

Im Zentrum meines Aufsatzes steht die Darstellung der Prinzeninseln um 1900 in ausgewählten Texten des 20. Jahrhunderts. Diesen Zeitraum lege ich etwas weiter aus und schließe die 1920er und 1930er Jahre mit ein. Nach einer kurzen thematischen Einführung werde ich mich auf vier unterschiedliche Autoren und ihre Beschreibung des Insellebens konzentrieren. Den Anfang bildet die Darstellung Büyükadas in Halid Ziya Uşaklıgils 1900 erschienenem Roman *Aşk-ı Memnu*. Es folgen eine frühe, im Jahr 1939 veröffentlichte Kurzgeschichte Sait Faiks, ein kurzer Blick auf die Darstellung Heybeliadas bei Orhan Pamuk und abschließend die Erinnerung an die Inseln in den Memoiren von Shirin Devrim, in denen die glücklichen Momente ihrer Kindheit in den 1920er und 30er Jahren mit der Insel Büyükada untrennbar verbunden sind. Eine vergleichende Analyse dieser Texte bildet das Fazit.

13 bis 22 Kilometer liegen zwischen den Inseln und dem Zentrum der Stadt Istanbul; von der asiatischen Seite aus sind es nur vier bis acht Kilometer. Neun Inseln sind es insgesamt, vier davon waren stets besiedelt: *Kınalıada* (*Proti*), *Burgazadası* (*Antigoni*), *Heybeliada* (*Halki*) und *Büyükada* (*Prinkipo).* Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein waren die Inseln überwiegend griechisch besiedelt und zogen ein multikulturelles und internationales Ferienpublikum aus Istanbul an. Seit 1844 besteht ein reger Fährverkehr zwischen den Inseln und dem Festland, darüber hinaus wurden die Inseln zunehmend von Privatyachten angesteuert (vgl. Belge 2004: 342–348).

Die Inseln bilden als Handlungsort und Topos in der türkischen Literatur eine feste Konstante. Sie wurden besonders von Hüseyin Rahmi Gürpinar (1864–1944), der gut 30 Jahre seines Lebens auf Heybeliada verbrachte, thematisiert. Aber auch etwa Yayha Kemal (1884–1958) ließ Impressionen der Inseln in seine Gedichte einfließen, und Abdülhak Şinasi Hisar (1887–1963) baute sie als westlich ausgerichteten Wohn- und Handlungsort in seine Romane ein.[1]

Zu erwähnen ist ferner ein offenbarer Trend der letzten Jahre, nämlich die schillernde Darstellung der Prinzeninseln im Rahmen schnell geschriebener

[1] Zum Beispiel *Ali Nizami Beyin alafrangalığı ve şeyhliği* (Der europäische Lebensstil und das Scheichtum des Ali Nizami Bey, 1952) und *Geçmiş zaman köşkleri* (Die Köşks der Vergangenheit, 1956). Vgl. zu den Werken mit Inselbezug der oben genannten Autoren auch Tuğlacı 1989: 46–53 und İleri 2003: 128–129.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Memoiren und Erinnerungen.[2] Vor diesem nostalgischen Hintergrund versteht sich auch die Neuauflage von Gustave Schlumbergers (1844–1929) Klassiker *Les îles des princes* (1884) in türkischer Übersetzung (Schlumberger 2006).

Der Fokus der vorliegenden Untersuchung liegt auf der Auslegung und Beschreibung der Inseln als Naturschönheit einerseits und als Ort der Begegnung andererseits. Galt das „Naturschöne" seit Ende des 19. Jahrhunderts als überholt, so verhalf Theodor W. Adorno dem Begriff in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer Renaissance.[3] Er fasste den Begriff weiter und ließ auch das zu, was nicht mehr Natur war, etwa jene Grenzbereiche, in denen Natur und Stadt einander durchdringen und eigene Synthesen bilden. Wo für Immanuel Kant die Ursache des „Naturschönen" noch im Bereich des Übersinnlichen lag, bleibt mit Adorno die Voraussetzung, das „Naturschöne" wahrzunehmen, ein analytischer Ansatz. Doch vermittelt das „Naturschöne" sich auch mit Adorno nur dann, wenn der Mensch zugleich bereit ist, sich gleichsam kindhaft auf es einzulassen.[4]

Das „Naturschöne" evoziert Natur und Landschaft, und mit Landschaft haben wir es im Falle der Prinzeninseln zu tun. Der Stadt gegenüber gelegen, seit Jahrhunderten besiedelt, kann von freier Natur hier nicht die Rede sein. Die viel beschworene Schönheit der Inseln liegt vielmehr in dem Zusammenspiel ihrer natürlichen Beschaffenheit und ihrer Urbanität. Widergespiegelt in der Literatur trifft jedoch auch auf sie zu, was für den Chronotopos der Insel an sich gilt.

Der Begriff des Chronotopos wurde von dem russischen Literaturwissenschaftler Michail M. Bachtin geprägt und bezeichnet das untrennbare Gefüge in der Erfahrung von Raum und Zeit in der Literatur (Bachtin 1989). Den spezifischen Chronotopos der Insel hat Margaret Cohen näher ausgeführt (Cohen 2006: 647–666). Mit der Insel assoziiert sind per se die sie umgebenden, meist wilden Gewässer, zu denen das milde und harmonische Inselklima im Kontrast steht. Die Gesellschaften, die auf Inseln entstehen, besitzen in der Literatur zumeist einen sich selbst genügenden und friedvollen Charakter. Seltener wird die Insel auch als höllenartiges Gefängnis dargestellt. Zugleich dient die Insel als ein Raum der Begegnung und als ein Ort, an dem verschiedene Teile der Gesellschaft aufeinandertreffen. Häufig

---

2 Zum Beispiel Tanrıverdi, Fıstık Ahmet: *Hoşçakal Prinkipo* (Lebwohl Prinkipo), İstanbul 2004 oder die Insel-Bände von Orhan Türker: *Prinkipo'dan Büyükada'ya* (Von Prinkipo nach Büyükada), İstanbul 2004; *Antigoni'den Burgaz'a* (Von Antigoni nach Burgaz), İstanbul 2007.

3 Im Folgenden wird auf die für das „Naturschöne" zentralen Passagen in Theodor W. Adornos Spätwerk *Die Ästhetische Theorie* (1970) Bezug genommen; Adorno 1998: 97–128.

4 „Kann man aber Natur gleichsam nur blind sehen, so sind bewußtlose Wahrnehmung und Erinnerung, ästhetisch unabdingbar, zugleich archaische Rudimente, unvereinbar mit steigender rationaler Mündigkeit. (…) Konsequent fortschreitend erschließt alles Schöne sich der Analyse, die es wiederum der Unwillkürlichkeit zubringt, und die vergebens wäre, wohnte ihr nicht versteckt das Moment der Unwillkürlichkeit inne. (…) Genetisch dürfte ästhetisches Verhalten der Vertrautheit mit dem Naturschönen in der Kindheit bedürfen, von dessen ideologischem Aspekt es sich abkehrt, um es in die Beziehung zu den Artefakten hinüberzuretten." (Adorno 1998:109).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dient sie als Schauplatz von Kindergeschichten, da ihre sichere und überschaubare Beschaffenheit einen idealen Spielplatz bietet (Cohen 2006: 659–661).

Im Falle der großen Prinzeninseln haben wir es weder mit einsamen Inseln zu tun, noch ist das sie umgebenden Marmarameer von besonderer Wildheit geprägt. Gleichwohl finden sich in der Darstellung der Inseln bekannte Chronotopoi wieder.

Halid Ziya Uşaklıgil (1865–1945)

Halid Ziya Uşaklıgil war einer der richtungweisenden Autoren seiner Zeit und zählt heute zu den wichtigsten türkischen Schriftstellern. Er war ein Teil der literarischen Bewegung *Edebiyât-ı Cedîde* (Neue Literatur, 1896–1901). Kennzeichnend sind vor diesem Hintergrund der Grundsatz „l'art pour l'art“, der Einfluss des französischen Realismus und in Verbindung mit diesen beiden Faktoren ein eigener, durch eine künstlerische Sprache gekennzeichneter Stil unter großzügigem Einbezug arabischen und persischen Vokabulars.[5] Halid Ziyas zunächst in der Literaturzeitschrift *Servet-i Fünûn* (Schatz der Wissenschaften) in Fortsetzung und schließlich, 1900, in Buchform erschienener Roman *Aşk-ı Memnu* (Uşaklıgil 2007)[6] wird in der türkischen Literaturwissenschaft als Meilenstein in der Geschichte des osmanisch-türkischen Romans anerkannt (Moran 2002: 87–112, Parla 2008).

Der Roman besteht aus zwei Erzählsträngen, die sich um eine Istanbuler Familie ranken. Auf der einen Seite steht das tragische Schicksal Bihters, der untreuen Ehefrau des Protagonisten Adnan Bey, auf der anderen Seite das nicht minder tragische Schicksal ihrer in sich selbst gefangenen Stieftochter Nihal. Der wesentliche Teil des Geschehens spielt sich im Hause Adnan Beys ab. Es ist ein prachtvolles, am Bosporus gelegenes *Yalı*, fast nur per Boot über das Wasser zu erreichen, dem sowohl durch seine geographische Lage als auch durch sein in sich geschlossenes Inneres Inselcharakter anhaftet. Ebenfalls von großer Bedeutung ist das Haus von Nihals Tante auf der Insel Büyükada. Dieses Haus ist weniger in sich geschlossen und das Leben in ihm dehnt sich auf die gesamte Insel aus.

In *Aşk-ı memnu* sind „Naturschönheit“ und Ort der Begegnung bei der Beschreibung Büyükadas eng miteinander verknüpft. Die Insel dient hier zuvorderst als der Ort, an den die empfindsame junge Heldin Nihal stets dann geschickt wird, wenn sie ihrer Familie in Istanbul im Wege steht, d.h. gleichsam als Ort der temporären Abschiebung. Zunächst findet Nihal sich hierher zu ihrer

---

5 “Edebiyât-ı Cedîde”. *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*. Cilt 2. İstanbul 1977: 446; “Servet-i fünun”. *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*. Cilt 7. İstanbul 1990: 528–536; Riemann, Wolfgang: Nachwort. Uşaklıgil 2007: 459–468.

6 Zu den sprachlichen Veränderungen des Romans im Zuge der Sprachreform siehe die kritischen Anmerkungen bei Parla 2008. Im Folgenden wird für die Zitate die deutsche Übersetzung verwendet: Uşaklıgil 2007. Ich danke Wolfgang Riemann, dass er mir für die Präsentation im Juli 2007 vor Publikation der deutschen Übersetzung die von mir ausgewählten Passagen in Übersetzung zur Verfügung gestellt hat.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tante geschickt, als ihr verwitweter Vater sich neu mit der um viele Jahre jüngeren Bihter verheiratet. Später ist die Insel der Ort, an welchem ihr Cousin Behlül sie aufsucht und um ihre Hand anhält. Nachdem sich herausgestellt hat, dass Behlül eine Liebesaffäre mit Bihter hatte und Bihter aufgrund dieser Enthüllung sowie der Aussicht, dass ihr Geliebter entschlossen ist, Nihal zu heiraten, Selbstmord begeht, ziehen sich Vater und Tochter am Ende des Romans gemeinsam auf die Insel zurück und geben sich hier der Illusion hin, bald wieder ihr altes Leben im *Yalı* aufnehmen zu können.

Die Insel ist Nihal als sie begleitendes und entschlüsselndes Motiv beigestellt, d.h. äußere Landschaftsbeschreibungen der Insel spiegeln häufig ihre innere Gedankenwelt wider. Hier ist ein weiterer charakteristischer Aspekt des Chronotopos der Insel festzustellen, die Aufhebung von Zeit. Robinson Crusoe zählte die Tage mit Holzkerben, um die zeitliche Orientierung nicht vollends zu verlieren. Auch auf der Prinzeninsel scheint die Zeit still zu stehen, und so ist es sicher kein Zufall, dass Nihal als ewiges Kind gezeichnet wird.

Die Insel steht auch für Nihals Gefühl der gesellschaftlichen und vor allem familiären Isolation. Eine Einsamkeit, die jedoch nicht so absolut ist, als dass Nihal die letzte Brücke zu den Ihren abbräche, ganz so, wie die Stadt von der Insel aus betrachtet stets noch in Sichtweite bleibt. In einer Szene erwartet Nihal ihren Cousin und zukünftigen Verlobten Behlül an der Anlegestelle. Behlül ist als ein direkter Nachfolger von Ahmed Midhats Figur des geckenhaften Felatûn Bey und Recâîzâde Mahmud Ekrems Prototyp des *züppe* oder Dandy Bihruz Bey zu sehen. Von den Ereignissen in Istanbul und Behlüls Liebesaffäre mit ihrer Stiefmutter weiß Nihal nichts. Gemeinsam fahren sie mit einer Kutsche zu einem nahe gelegenen Kiefernwäldchen, steigen ab und beginnen ihren Spaziergang in ein unwirkliches, gauklerisches Märchenland. Die folgende Szene drückt das innere Hin und Her, den Wechsel aus Angst, Einsamkeit und einem inneren Feuerwerk in Nihals Gemüt aus:

> „Hier wurde ihr Blick auf das Meer gelenkt, das mit dem matten Glanz eines Firnisses von wässrigem Blau vor ihnen ausgebreitet lag. Nihal breitete die Arme aus und rief, als wollte sie diesen zauberhaften Augenblick der Natur umarmen: ‚Wie schön! Wie schön!' Sie waren beide überaus beeindruckt von der reinen Poesie dieser prächtigen Aussicht und schauten sich lange, reglos und still dieses Panorama an, als würde dieses fantastische Trugbild, das zart wie ein leicht hingehauchtes Gemälde aus Luft und Licht flimmerte, plötzlich ausgelöscht, wenn sie sich bewegten. (...) In der Ferne drängte sich das Meer an die gekrümmte, zerzauste Küstenlinie mit ihren verschwommenen Schattenbergen und suchte nach noch vertraulicheren, verschwiegeneren Winkeln, nach einsamen, geheimen, dämmrigen Stellen am Ufersaum, wo es Schutz suchen, sich verstecken konnte (...) Das Meer wurde von der Kaskade des Lichts, die sich vom Mond herab ergoss, in Gold getaucht und schien sich am fernen Horizont mit dem Himmel zu vereinigen. Dort, wo sie zusammentrafen, entstand ein schmaler Streifen roter Dämmerung, und in einem funkelnden, aufbrausenden Sturm winziger Körnchen – so als schleuderte eine entflammte, glühende Sonne noch immer ihren prachtvollen Ascheregen in die Höhe –, verschmolzen sie miteinander (*Verbotene Lieben*: 390–91)."

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Meer offenbart die Seelenlage der beiden und lässt das Ausmaß des nahenden Konfliktes erahnen. Mit Adorno hätte allerdings schon Nihals Ausruf der Begeisterung genügt, um das Naturschöne in die Flucht zu schlagen und den Augenblick zu zerstören, denn:

> „Das Wort ‚wie schön‘ in einer Landschaft verletzt deren stumme Sprache und mindert ihre Schönheit; erscheinende Natur will Schweigen, während es jenen, der ihrer Erfahrung fähig ist, zum Wort drängt, das von der monadologischen Gefangenschaft für Augenblicke befreit (Adorno 1998: 108).“

Ein Bogen zwischen „äußerer“ und „innerer“ Natur wird geschlagen, wenn es heißt:

> „Nihal fühlte in sich die Traurigkeit eines verlassenen, am stillen Ufer eines schlafenden Meeres ausgesetzten Kindes. (…) Denn sie war ganz verlassen in dieser seelenlosen Welt: allein, ganz allein! (*Verbotene Lieben*: 392).“

Auch Behlül findet seine Situation in dem Anblick, der sich ihm bietet, widergespiegelt:

> „Er schaute zur Stadt, die von fern wie ein verschwommenes Gemälde (...) schimmerte, wie die verwischten Linien einer abgelegten Erinnerung oder eines vor langer Zeit aufgegebenen Lebens. (...) Vor dieser Kulisse, die einer lange verwehten Erscheinung glich, dachte er über das Buch seines eigenen bisherigen Lebens nach, dessen letzte Seite sich möglicherweise heute Abend nach einem Wort von Nihal schließen und sich mit seinen verblichenen Linien, seinen verwischten Seiten in ein verwaistes Trümmerfeld verwandeln würde (*Verbotene Lieben*: 393).“

Tatsächlich tritt bereits am nächsten Tag mit Bihters Tod das Schlimmste ein, doch soll nun das nächste Werk zur Sprache kommen.

Sait Faik (1906–1954)

Sait Faik hat selbst viele Jahre auf Burgazadası gelebt und beschreibt die Inseln in seiner viel gerühmten Prosa von innen heraus. Viele seiner Kurzgeschichten thematisieren das charakteristische multikulturelle Neben- und Miteinander. Hier soll jedoch ein anderer Aspekt thematisiert werden, nämlich gleichsam die Schattenseite des Insellebens, auf welcher der Bewohner, unabhängig davon, welcher Konfession er angehört, keine moralische Instanz zu befürchten hat und bisweilen skrupellos handelt. Dies wird besonders in der frühen Erzählung *Kim Kime* (Wen schert es, 1939; Sait Faik 1994) deutlich. Hier erscheint das Marmarameer eher als Gefängnismauer, die Insel dagegen als Freizone, in der der Verrohung menschlicher Werte keine Instanz entgegengesetzt wird. Dort wo das „Naturschöne“ bedroht, verschwunden ist, dort wo die frühere, von Schiller als bezwungen gedachte Natur durch die nicht minder bedrohliche „zweite Natur“ (Adorno 1998: 103), den Menschen, ersetzt wurde, überwiegt menschliche Brutalität.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kim kime handelt vom Gegensatz zwischen Traum und Wirklichkeit. Das schönste Haus der Insel, etwas außerhalb des Zentrums auf einem Hang gelegen, erweckt in dem, der es betrachtet, Träume, hier ein gänzlich anderes, wundervolles Leben zu leben, inmitten von Pinienduft und Nordwind. Von den Bewohnern des Hauses ist der Inselbevölkerung hingegen nur ein blonder, älterer Herr bekannt. Niemandem fällt auf, dass er schon seit Wochen nicht mehr unten im Dorf war, um seine Besorgungen zu machen. Als seine Frau eines Tages erscheint, dauert es lange, bis einer von ihnen in ihr die Frau aus dem Haus erkennt. Sie bittet um Hilfe, da ihr Mann in der Nacht zuvor gestorben sei und bestattet werden müsse. Außerdem benötige sie etwas Geld, ihr Kind leide Hunger. Die Menschen, die sie anspricht, sogar der Arzt, sind nicht bereit zu helfen, solange keine Gegenleistung zu erwarten ist. Die Frau ist ganz auf sich allein gestellt. Das Wetter schlägt um, und in einem Schneesturm schleppt sie in einem Gewaltakt die Leiche ihres Mannes bis zu einem der Felsen und lässt sie ins Meer stürzen. Schnee und Sturm halten drei Tage an. Die Inselbewohner haben die Frau und ihre Not vergessen, und wenn sie sich doch kurz erinnern, verdrängen sie den Gedanken. Als die Frau schließlich nach Abebben des Sturms noch einmal ins Dorf kommt, schlägt ihr allein Neugier entgegen. Als folge sie einer plötzlichen Eingebung, springt sie als blinder Passagier auf die nächste Fähre, um Hilfe von außerhalb zu holen. Es bleibt offen, ob sie ihren Zielhafen in Istanbul erreicht, und damit auch, ob sie hier die erhoffte Hilfe erhält und was in der Zwischenzeit mit ihrem Kind auf der Insel geschieht. Das Ende der Geschichte legt jedoch nahe, dass sie sich ins Meer stürzt.

Orhan Pamuk (geb. 1952)

In Pamuks Texten spielt die Insel Heybeliada, auf der er selbst von Geburt an viele Sommer verbrachte, eine Rolle. Die Insel wird dabei stets in ihrer direkten Nähe zu Istanbul wahrgenommen, das hier beschriebene Leben spiegelt meist das Leben in den wohlhabenden und westlich geprägten Vierteln der Stadt wider. In Pamuks erstem, 1982 erschienenen Roman *Cevdet Bey ve Oğulları* (Cevdet Bey und seine Söhne; Pamuk 2002) wird ebenfalls der multikulturelle Aspekt der Inseln thematisiert. Im zweiten Teil des drei Teile umfassenden Romans wird mit den Augen Nigân Hanıms, der mittlerweile verwitweten Frau Cevdet Beys, ihre Begegnung mit anderen Reisenden während einer Überfahrt auf die Inseln Anfang der 1930er Jahre beschrieben. Es sind Istanbuler unterschiedlicher Herkunft und Religion. Dies lässt sie darüber nachsinnen, wie sie und Cevdet Bey früher zunächst auf der Insel Büyükada ihre Sommer verbrachten, wie dann aber ihr Mann befand, dass, da in seinen Augen Kınalıada den Armeniern, Burgazadası den Griechen und Büyükada den Juden zugedacht sei, muslimischen Kaufleuten wie ihm nur Heybeliada blieb, wo er sich auch niederließ (Pamuk 2002: 333–335). In ihren Reflexionen entsteht über die Inselbeschreibungen das Bild eines

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

multikulturellen Istanbuls, das es in dieser Form heute und auch zur erzählten Zeit des dritten Teils des Romans, den 1970er Jahren, nicht mehr gibt.

Stadt und Insel dienen trotz ihrer geographischen Nähe und trotz ihrer ähnlichen Beschaffenheit gleichwohl als Fluchtpunkt. So entflieht Cevdets Sohn Refik in *Cevdet Bey ve Oğulları* der familiären Enge eines Feriensommers auf Heybeliada, indem er zurück nach Istanbul fährt, das um diese Zeit vergleichsweise ausgestorben ist; der Sklave in dem historischen Roman *Beyaz Kale* (1985; Pamuk 2005)[7] hingegen flieht aus Angst vor der in der Stadt um sich greifenden Pest in umgekehrte Richtung auf die Insel. An klaren Tagen, heißt es hier, reichte die Sicht bis zur Hagia Sophia. Und: „Ich (...) schaute nach Istanbul hinüber und baute stundenlang Luftschlösser.“ (Pamuk 1995: 114; Pamuk 2005: 95) Lange hält es auch ihn nicht auf der Insel. Bald überwiegt die Sehnsucht nach der Stadt. Er kehrt zurück, die Gefahr der Pest und sein Dasein als Gefangener dafür in Kauf nehmend.

Pamuks Helden sind nicht von der Art, dass sie versuchen, in der Schönheit der Natur aufzugehen oder ihr Glück zu finden. Sie brauchen einerseits die Stadt und andererseits den Abstand zu ihr. Hierfür bietet sich der Wechsel zwischen dem Leben in der Stadt und dem Leben auf der Insel an. Die Aspekte der Naturschönheit und der Begegnung sind aber an beiden Orten in etwa gleich.

Shirin Devrim (geb. 1926)

In der persönlichen Familiengeschichte *A Turkish Tapestry. The Shakirs of Istanbul* (1994; Devrim 1996) schildert die Schauspielerin Shirin Devrim – Tochter der bekannten Malerin Fahrelnissa, Enkelin Şakir Paşas und Nichte des als Halikarnas Balıkçısı in die Literaturgeschichte eingegangenen Cevat Şakir Kabaağaçlı – auch Erinnerungen an das verlorene Leben auf Büyükada in den 1920er und 30er Jahren. Sie beschwört auf sehr persönliche Art den Zauber der Insel herauf, welcher uneingeschränkt mit einem Ort der familiären Begegnung und der Naturschönheit gleichgesetzt wird.

Die Beschreibung der Insel leitet auch sie mit dem überwiegend griechischen und durch die Sommergäste aus Istanbul hervorgerufenen multikulturellen Charakter ein. Der Reihenfolge nach nennt sie Griechen, Levantiner, Armenier und Juden, Türken, Franzosen, Italiener und Engländer (Devrim 1996: 12). Doch zählt für sie hier nur die unmittelbare Umgebung, ihre große Familie mit der Großmutter im Zentrum, die das Familiengefüge zusammenhielt. Sie beschreibt Büyükada als den einzigen Ort, an dem sie sich jemals zuhause gefühlt habe. Er ist untrennbar mit ihrer Kindheit und einem glücklichen familiären Miteinander verbunden; ein Ort der täglichen Begegnungen, eingerahmt von der Ruhe und der Schönheit der Gärten und Wäldchen.

---

[7] Im Folgenden wird für die Zitate die deutsche Übersetzung verwendet: *Die weiße Festung*. Übers. Ingrid İren, Frankfurt am Main 1995.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Beschreibung der Insel, des großmütterlichen Hauses, des Gartens sowie der Ausflüge ist in mancher Hinsicht ganz ähnlich wie deren Beschreibung in *Aşk-ı Memnu*. Doch steht die Insel hier für Harmonie, Glück und Geborgenheit.

Das weitere Leben Shirin Devrims verläuft weit entfernt von den eben genannten Größen, und so ist es nicht verwunderlich, dass sie mit Verweis auf die Veränderung, der das Leben auf den Inseln in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unterworfen war, bei späteren Besuchen Büyükadas gar nicht erst den Versuch unternimmt, eine Kontinuität zwischen früher und heute zu denken oder etwas von dem einmal hier erlebten Glück wieder zu finden.

Die Reise durch die Werke von drei Schriftstellern und einer Memoirenschreiberin, die einzig und allein durch den Ort und ein wenig noch durch die Zeit, die sie beschreiben, miteinander in Verbindung stehen, förderte folgende Ergebnisse zu Tage.

Die literarische Beschreibung der Prinzeninseln vereint allgemeine, für den Chronotopos der Insel charakteristische Attribute. Hierzu zählen:

- Die Insel als Paradies, wenngleich auch als ein verlorenes oder nicht präferiertes Paradies wie bei Shirin Devrim und in Orhan Pamuks *Beyaz Kale*.
- Die Insel als Mikrokosmos der Gesellschaft, hier einer multikulturell geprägten. Diese Komponente findet sich in den Texten Sait Faiks, Orhan Pamuks und Shirin Devrims. Die Tatsache, dass dieser Aspekt bei Halid Ziya keine Rolle spielt, könnte sich auf die frühe Zeit des Entstehens von *Aşk-ı Memnu* zurückführen lassen, in der dieses Mit- bzw. Nebeneinander noch als so natürlich empfunden wurde und so sehr Teil des alltäglichen Umfeldes war, dass es – zumindest in dem hier herrschenden Zusammenhang – keiner Erwähnung bedurfte. 50 Jahre später, in den ersten Jahren der Republik, liegen in der Beschreibung durch Sait Faik die Dinge bereits anders. Kulturelle und ethnische Unterschiede werden explizit hervorgehoben. Noch später, zum Ausgang des 20. Jahrhunderts, wird in der Darstellung Shirin Devrims das Ende eines als selbstverständlich empfundenen multikulturellen Mit- und Nebeneinanders, das für die Inseln charakteristisch war, besiegelt.
- Die Insel als Gefängnis, als brutaler Ort, der seine eigenen Regeln schafft (bei Sait Faik). Auch hier dürfte der Zeit, in der die Geschichte geschrieben wurde und in der sie wohl auch in etwa spielt, eine Rolle zukommen. Es handelt sich um den Vorabend des Zweiten Weltkriegs mit seiner wirtschaftlich angespannten Lage und einer passiven, abwartenden Haltung der Menschen. All diese Faktoren spiegeln sich im Mikrokosmos der Insel wieder.

Abschließend lässt sich feststellen, dass die Inseln um 1900 allen genannten Autoren als Projektionsfläche dienen, die aufgrund ihres in sich geschlossenen Inselcharakters einerseits und aufgrund ihrer ganz spezifischen Beschaffenheit andererseits geeignet ist, unterschiedlichste Geschichten zu erzählen.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Adorno, Theodor W. 1998 [1970]. *Die Ästhetische Theorie*. Hrsg. Gretel Adorno/Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main.

Bachtin, Michail M. 1989. *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*. Hrsg. Edwald Kowalski/Michael Wegner. Übers. Michael Dewey. Frankfurt am Main.

Belge, Murat 2004. *İstanbul Gezi Rehberi*. İstanbul.

Cohen, Margaret 2006. The Chronotopes of the Sea. In: Franco Moretti (ed.). *The Novel (Vol. 2). Forms and Themes.* Princeton: 647–666.

Devrim, Shirin 1996 [1994]. *A Turkish Tapestry. The Shakirs of Istanbul*. London.

Kant, Immanuel 1974 [1790]. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. Karl Vorländer. Hamburg.

İleri, Selim 2003 [1998]. *Yıldızlar Altında İstanbul*. İstanbul.

Moran, Berna 2002 [1983]. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*. İstanbul.

N.N. 1977. Edebiyât-ı Cedîde. In: *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi.* Cilt 2. İstanbul: 446.

N.N. 1990. Servet-i fünun. In: *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi.* Cilt 7. İstanbul: 528–536.

Pamuk, Orhan 2002 [1982]. *Cevdet Bey ve Oğulları*. İstanbul.

– 2005 [1985]. *Beyaz Kale*. İstanbul

– 1995. *Die weiße Festung*. Übers. Ingrid İren. Frankfurt am Main.

Parla, Jale 2008. The Wounded Tongue: Turkey's Language Reform and the Canonicity of the Novel. In: *PMLA* (123/1): 27–40.

Riemann, Wolfgang 2007. Nachwort. Uşaklıgil, Halid Ziya: *Verbotene Lieben*. Zürich: 459–468.

Sait Faik 1994 [1936/1939]. *Bütün Eserleri 1. Semaver/Sarnıç*. İstanbul.

Schlumberger, Gustave 2006 [frz. 1884]. *İstanbul Adaları*. İstanbul.

Tanrıverdi, Fıstık Ahmet 2004. *Hoşçakal Prinkipo*. İstanbul.

Türker, Orhan 2004. *Prinkipo'dan Büyükada'ya*. İstanbul.

– 2007. *Anigoni'den Burgaz'a*. İstanbul.

Tuğlacı, Pars 1989. *Tarih Boyunca İstanbul Adaları*. Cilt 1. İstanbul.

Uşaklıgil, Halid Ziya 2007 [1900]. *Aşk-ı Memnu*. İstanbul.

– 2007. *Verbotene Lieben*. Übers. Wolfgang Riemann. Zürich.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Wahrnehmung der Natur im frühen türkischen Istanbul-Roman

Erika Glassen, Bollschweil

Eines der größten Wunder der Schöpfung ist das Fleckchen Erde, wo die Meerenge des Bosporus Europa und Asien trennt und das Schwarze Meer mit dem Marmarameer verbindet und wo in dieser von der Natur begünstigten Lage sich im Laufe der Geschichte eine Stadt zum zivilisatorischen Mittelpunkt entwickeln konnte, die ihren Bewohnern bis heute eine einzigartige Lebenswelt bietet.

Wie haben nun die Menschen einer bestimmten historischen Epoche, nämlich die Istanbuler im 19. Jahrhundert, diese ihre natürliche Lebenswelt wahrgenommen, wie hat sie die Lebensformen der Gesellschaft geprägt und die psychischen Befindlichkeiten von Individuen beeinflusst? Diese Fragen will ich nicht an alle möglichen historischen Quellen stellen, vielmehr möchte ich versuchen, nur eine, wie ich meine, ergiebige literarische Quelle zu nutzen, die sich erst im 19. Jahrhundert manifestiert hat, nämlich den türkischen Roman.[1] Bekanntlich wurde das literarische Genre des Romans im 19. Jahrhundert, wie andere westliche Institutionen auch, etwa militärische Strukturen, neue Schulen und Hochschultypen, im Zuge der Tanzimat-Reformen[2], die eine Öffnung zur westlichen Kultur begünstigten, ins Osmanische Reich importiert. Zunächst wurden vor allem französische Romane ins Türkische übersetzt, doch bald bedienten sich türkische Literaten selbst dieser beim Publikum beliebten Gattung. Die intellektuellen Reformerpersönlichkeiten sahen in dem Roman vor allem ein Mittel, die Verhältnisse realistisch zu beschreiben, und den heilsamen Zwang, die komplizierte osmanische Schriftsprache zu vereinfachen, um breitere Leserschichten zu erreichen. Die Verwestlichung der osmanischen Gesellschaft, ein zivilisatorischer Wandel, lief also parallel zur Entwicklung des türkischen Romans, und beide Prozesse standen in einer Wechselbeziehung zueinander. Der Roman spiegelte im Sinne der frühen Autoren die sich wandelnde Wirklichkeit, vermittelte den Lesern westliche Sitten und Moralvorstellungen, kritisierte aber gleichzeitig die übertriebene Nachahmung als Westomanie. Die Leser, und vor allem auch die Leserinnen, konsumierten den Roman als ein unterhaltsames Medium, wurden aber in ihrem Verhalten auch davon geprägt.[3] Mit ganz wenigen Ausnahmen war die osmanische Metropole der Schauplatz der frühen türkischen Romane. Die Romanhelden waren Istanbuler Typen, und die Handlung war ganz eng in den natürlichen und zivilisatorischen Lebensraum eingebunden, den diese wunderbare Stadt bietet. Für die

1 Zu den Anfängen des türkischen Romans siehe Dino 1973 und 1978; Evin 1983.
2 Zur osmanischen Geschichte siehe Matuz 1985; Faroqhi 2001; Kreiser/Neumann 2005.
3 Über die Rezeption der frühen Romane siehe Strauss 1994 und 2003; Glassen 2006.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

türkischen Autoren, die sich dieser neuen Prosagattung bedienen wollten, war es nicht leicht, sich von der osmanischen literarischen Tradition zu lösen, die seit Jahrhunderten der Poesie uneingeschränkt Vorrang einräumte und eng in die islamische Poesiegemeinschaft mit den Arabern und Persern eingebunden war.

Die wohl prominenteste Reformerpersönlichkeit war Namık Kemal (1840–1888), der schon in jungen Jahren in der staatlichen Übersetzer- und Dolmetscher-Schule (*tercüme odası*) beschäftigt war, aber öfter in der Verbannung leben musste, weil er in seinen Gedichten und Dramen brisante Themen wie Freiheit und Vaterland (*hürriyet, vatan*) behandelte. Namık Kemal hat auch einen der ersten türkischen Romane verfasst. In manifestartigen Vorworten zu seinen Werken hat er seine kritische Haltung gegenüber der osmanischen höfischen Literatur und seine modernen Ideen dargelegt. So hat er etwa die hypertrophe Bildersprache der Divanliteratur, die die osmanischen Poeten besonders von den Persern übernommen hatten, in der berühmten Vorrede zu dem Drama Celâleddin Harzemşah (1880) ironisch abgekanzelt (Kemal 1969: 8; Özön 1985: 52). Die alten Literaten lebten nach seiner Auffassung ganz außerhalb der Wirklichkeit in einer absolut fantastischen, künstlichen Welt, die dem Verstand widersprach. Er sagt: Wer unsere Divanlyrik liest, und das, was sie an fantastischen Bildern und Vorstellungen enthält, in seinem Bewusstsein zu verlebendigen sucht, glaubt, er befinde sich in einer Welt von Riesenmonstern (*gulyabanîler âlemi*); einer Welt, die bevölkert ist von hoch gepriesenen Helden/Mäzenen (*kahramanlar/memdûhlar*) mit eisernen Pranken und Meeresaugen, die ihren Fuß auf den Berg des Saturn setzen und ihr Schwert in die Brust des Mars bohren, einer Welt voller Liebender (*âşıklar*), die das Himmelsgewölbe umstürzen und als Trinkglas vor sich hinstellen und die eine in Flammen lodernde Hölle in ihrer Brust bergen. Wenn sie schreien, erzittert der Himmelsthron und wenn sie weinen, ertrinkt die Welt in Blutströmen. Einer Welt voller Geliebter (*maşuqlar*), deren Gestalt schlanker emporragt als die Zypresse, deren Taille dünner scheint als ein Haar, deren Mund winziger ist als ein Staubkorn, die Augen haben wie Rehe und Haare wie Schlangen.

Agâh Sırrı Levend äußert sich unter dem Stichwort *Tabiat* (Levend 1984: 576)[4] über die Naturdarstellung der alten Poeten: Für den Divandichter bedeute Natur nur ein Mittel, seine Kunst und raffinierte Meisterschaft zu zeigen. Es gehe nicht darum, die natürlichen Phänomene mit eigenen Augen anzuschauen und real zu erfassen, sondern er sehe alles nur durch das Medium von Büchern, d. h. mit den Augen der früheren Meister. Wolle der Dichter also Sonne und Mond am Himmelszelt beschreiben, brauche er sie nicht in der Realität zu betrachten, sondern nur die Verse seiner Vorgänger zu lesen, die als klassische Beispiele galten, und sich bemühen, andere Wörter einzusetzen und dadurch die Bilder abzuwandeln.

Mit dieser Methode und dieser Metaphorik, die nach Namık Kemal kaum noch einen Sinn des Ganzen durchschimmern lässt, konnte man keine Beschrei-

4 Eine differenziertere Würdigung der Divandichtung bei Andrews 1985.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bung der Wirklichkeit erreichen. Namık Kemal begab sich auf das Experimentierfeld des Romans, der ja bei den türkischen Literaten als Medium der realistischen Beschreibung galt. Sein erster Roman *İntibah veya Ali Beyin Sergüzeşti* (Das Erwachen oder das Abenteuer Ali Beys)[5], in der Verbannung geschrieben, erschien, nicht ohne Eingriffe der Zensur, im Jahre 1876 (zunächst anonym) unter dem Titel *Son Pişmanlık* (Letzte Reue). Dieser Titel wurde verboten. Es handelt sich um eine tragische Liebesgeschichte, die melodramatisch endet. Aber *İntibah* ist auch ein Istanbul-Roman. Uns interessiert hier vor allem dieser Aspekt. Nach einem aufschlussreichen Vorwort zur ersten Fassung, das später meist weggelassen wurde, in dem der Autor sich mit der Kritik an der alten osmanischen Prosa und programmatisch mit den Aufgaben einer modernen, realistischen Prosa befasst, beginnt der Roman im ersten Kapitel mit einer poetischen Frühlingsbeschreibung (9–12). Es handelt sich um ein allgemeines Lob des Frühlings, das der sog. *Bahariyye* ähnelt, die in den klassischen Gattungen der *Kaside* (Lobgedicht) und des *Mesnevi* (lyrischen Epos) als Einleitungsteil (*nasib*) diente. Wir spüren, wie schwer es dem bewussten Neuerer fällt, sich aus der traditionellen Bildwelt zu lösen. Er reflektiert in dem Text seine Lage, wenn er in Klammern einfügt:

> „(Liegt es an der orientalischen Einbildungskraft oder an der übermäßigen Gewöhnung, wenn ich von der Rose spreche, kommt mir gleich die Nachtigall in den Sinn. Dabei weiß ich natürlich, dass die Nachtigall die Rose nicht lieben kann.)“ (Namık Kemal 1944: 10).

Doch wie seine Interpreten einräumen (Dino, Özön), kann man diesen Text durchaus als prärealistische Beschreibung gelten lassen. Er verwendet zwar die alten Bilder, aber es gelingt Namık Kemal, sie vorsichtig aus ihrer metaphorischen Isolation zu erlösen, konkreter zu visualisieren und in den Gesamtzusammenhang eines umfassenden Frühlingsbildes vom Erwachen der Natur zu stellen. Und entscheidend scheint mir, dieses Frühlingsbild wird eindeutig lokalisiert. Der Frühling erblüht im Park von Çamlıca, damals einem der beliebtesten Ausflugsorte Istanbuls. Er liegt hoch über dem asiatischen Ufer des Bosporus und wurde von Üsküdar aus mit Kutschen und Pferden erreicht. Der Park wurde von dem ägyptischen Prinzen Mustafa Fazıl Paşa neu angelegt und war seit 1870 für das allgemeine Publikum zugänglich.[6] Der Park von Çamlıca mit seinem berühmten Brunnen spielt in dem Roman als Schauplatz eine wichtige Rolle.

Nach diesem Frühlingskapitel folgt im zweiten Kapitel ein Lob auf Istanbul insgesamt (im Ton der klassischen *Şehrengiz*) (Kemal 1944: 13–15). Namık Kemal zitiert einen Vers Nedims, der Istanbul „den reinen Diamanten zwischen zwei Meeren“ nennt, und spricht von der schönen Meeresjungfrau, die auf der ganzen

---

5 Die erste Lateinschriftfassung mitsamt der Vorrede *Son Pişmanlık'ın Mukaddemesi* legte Özön 1944 vor (Ankara: Akba). Auf diese beziehe ich mich. Inzwischen gibt es viele darauf basierende Ausgaben. Terzioğlu 2007: 13f findet zehn Ausgaben von *İntibah* auf dem Markt. Der Roman ist also immer noch populär.

6 Siehe *Çamlıca* in *Dünden Bügüne İstanbul Ansiklopedisi* II (1993), S. 464 f.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Welt nicht ihresgleichen habe. Dann wird er konkreter: Çamlıca sei der einzige Aussichtspunkt, von dem aus man mit einem Blick das ganze Panorama dieser Istanbul genannten Zusammenballung (*mecmua*) aller Schönheiten umfassen könne. Nichts könne sich diesem Rundblick von Çamlıca aus entziehen, weder die großen Waldstücke noch die kleinen Buchten am Bosporus, aber auch die dicht besiedelten, kultivierten Bezirke der Hauptstadt – er nennt Beyoğlu, Galata, Babıâli und Beyazit – könne man von hier aus erspähen, wie selbst die einzelnen antiken Stätten und berühmten Bauwerke.

Auf dem Hintergrund der oben skizzierten raffinierten Methode der Dichter, die Welt nur durch die Folie einer künstlich fabrizierten Metaphorik zu sehen und auf den realen Augenschein ganz zu verzichten, scheint es fast revolutionär, wenn Namık Kemal versucht, die visuelle Wahrnehmung durch das menschliche Auge näher zu beschreiben, er bemerkt:

> „Çamlıca ist ein lehrreicher Aussichtspunkt. Denn wenn man im Frühling bis zum Brunnen hinaufsteigt, den Kopf hebt und sich umschaut, erscheint vor unseren Augen eine ganz andere Welt, die aus hunderttausend Arten natürlicher (*tabiî*), künstlicher (*sinaî*) und technischer (*fennî*) Wunderwerke (*bedayi*) zusammengefügt ist. Offenbar verwandelt sich die Pupille des menschlichen Auges mit höchster Meisterschaft in eine Landkarte (*harita*) dieser Welt der Wunderwerke, die auf einen winzigen Punkt zusammengedrängt wird. Wenn aber das Auge sich nach unten neigt, sieht es einen blühenden Garten, wo sich alle Arten von Blumen der ganzen Welt versammelt haben, und der Blick setzt sich wie eine Honigbiene für eine Minute auf eine Blüte, in der nächsten Sekunde auf eine Frucht, und während er langsam herab an die Küste gleitet, verliert er allmählich seine Kraft."

Namık Kemal preist Çamlıca als einen Flecken des Paradieses, der auf die Erde herabgestürzt sei. Doch dann erinnert er daran, dass man in Çamlıca auch schon die Schattenseiten der modernen Zivilisation (*medeniyet*) erleben müsse, weil es an den Feiertagen vom allgemeinen Publikum völlig überlaufen sei. Plötzlich bricht es aus ihm hervor (Namık Kemal 1944: 14, paraphrasiert):

> „Ich mag diese Ausflugsorte nicht. Ich weiß nicht, was es für Genuss bereiten kann, sich an den Feiertagen eine Krawatte um den Hals zu schnüren, die man eher einen gefärbten Henkersstrick nennen müsste, und sich in ein paar enge Halbschuhe zu zwängen, sodass die Beine wirken wie verzierte Holzklötze. Und so vom Morgen bis zum Abend lüstern und frustriert hinter einer Kutsche (mit herausgeputzten Damen) herzulaufen. Um sich dann vom Abend bis zum Morgen mit Halsweh, das man Angina nennt, und schmerzenden Hühneraugen im Bett herumzuwälzen. Und wie geht das erst, will man an einem Freitag oder Sonntag ins liebliche Tal von Kâğıthane gelangen, dann muss man sich bei Unkapanı ein kleines Boot mieten, wird unterwegs 80 Boote anrempeln und in 90 gefährliche Strudel geraten ..." Ja, es sei das Bedürfnis des Menschen, sinniert der Autor, auch wenn er sich an alle Bequemlichkeiten des zivilisierten Lebens gewöhnt habe, ab und zu aus der dicht bevölkerten Stadt mit ihrer verpesteten Luft und den unschicklichen Sitten zu fliehen und die reine Natur zu genießen. Das könne man aber, wenn man den Massen der Ausflügler entgehen wolle, nur außerhalb der Feiertage. Diese Erfahrung habe auch sein Held Ali Bey gemacht (...).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Namık Kemal skizziert hier also zwei konträre Arten der Naturwahrnehmung: Einmal die kollektive Wahrnehmung der Natur als öffentliches Areal für gesellige Begegnungen im Grünen; andererseits die subjektive Wahrnehmung der Natur als Refugium der Einsamen, Spiegel der Seelenzustände des Individuums. Die kollektive Wahrnehmung und damit gleichzeitig die Vereinnahmung der natürlichen Umwelt Istanbuls als Tummelplatz für Volksbelustigungen an den Feiertagen vollziehen sich im Laufe des 19. Jahrhunderts. In den früheren Phasen der osmanischen Geschichte waren die beliebten Ausflugsziele in der Umgebung Istanbuls, wie Çamlıca auf der Höhe über Üsküdar, Kâğıthane am Ausgang des Goldenen Horns und das Göksu-Tal bei Anadolu Hisarı am asiatischen Ufer des Bosporus, Orte der Repräsentationskultur der höfischen Kreise, wo Lustschlösser, Brunnen und Parkanlagen errichtet und heitere Feste gefeiert wurden. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden diese Örtlichkeiten mehr und mehr für die Öffentlichkeit zugänglich.

Das Jahr 1876, in dem Namık Kemals Roman *İntibah* erschien, markiert das Ende der Zeit der Tanzimât-Reformen. 1876 wurde die erste osmanische Verfassung verkündet, die allerdings nach anderthalb Jahren von Sultan Abdülhamid I, der sie eingesetzt hatte, schon wieder auf unabsehbare Zeit außer Kraft gesetzt wurde. Das gesellschaftliche Leben befand sich im ständigen Wandel. Es hatte sich eine neue Elite herausgebildet. Das *Saray* hatte Kompetenzen ans *Babıâli* (Die Hohe Pforte) abgeben müssen. Der *kâtib* (Sekretär) wurde nun für die jungen Männer, die westlich orientierte Schulen besucht und Französisch gelernt hatten, ein beliebter Beruf. Fast alle Helden der frühen Romane üben diesen Beruf aus. So auch Namık Kemals Ali Bey. Nach Beendigung des Krimkriegs 1856 wurde das Osmanische Reich in das europäische Staatensystem aufgenommen. Europäische Botschaften etablierten sich in Pera/Beyoğlu. Der Einfluß des Westens nahm zu. Beyoğlu mit seinen Konditoreien, Kaufhäusern, Hotels, Nachtclubs und Theatern entwickelte sich zu Klein-Paris. Neue Verkehrsmittel wurden erschlossen. Am 18. Januar 1875 wurde die kurze Untergrundzahnradbahn, der *Tünel*, eröffnet. Beyoğlu war nun von der Galata-Brücke her leicht zu erreichen. Der *Tünel* mündete sozusagen auf der Grande Rue de Péra, auf der die verwestlichten Dandys (*alafranga züppeler*) (Mardin 1974; Guth 2003) flanierten. Sie mischten sich aber an den Feiertagen auch immer ins Getümmel der Ausflugsorte, wie Namık Kemals drastische Passage zeigt. Die 1860er Jahre hatten für Istanbul eine gewisse Prosperität gebracht. Der Handel blühte, es gab reiche Kaufleute. Die schöne Mahpeyker, in die sich der Held Ali Bey leidenschaftlich verliebt, ist eine leichte Dame, eine Konkubine, die von dem alten, reichen syrisch-arabischen Kaufmann Abdullah ausgehalten wird, der ihr ein luxuriöses *Yalı* (Sommerresidenz) am Bosporus eingerichtet hat. Sein Geld hat er in Ägypten verdient. Die Beys, Paschas und deren weiblicher Anhang aus der Familie Mehmet Ali Paschas ließen sich damals in Istanbul nieder und trieben die Immobilienpreise in die Höhe. So hatte sich Mustafa Fazıl Pascha in Çamlıca ein Lustschloss errichten lassen, in dem einer der ersten spektakulären

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bälle veranstaltet wurde. Die Dörfer am Bosporus und die Prinzeninseln waren durch den regen Dampferverkehr der Şirket-i Hayriye dann auch leichter zu erreichen. Vorortzüge (*banliyö trenleri*) verkehrten seit 1873 auf der asiatischen und seit 1888 auf der europäischen Seite. Diese öffentlichen Verkehrsmittel als öffentliche Räume für Begegnungen der Figuren spielen in der türkischen Romanliteratur eine große Rolle. Wer es sich leisten konnte – und das waren nun nicht mehr nur die Paschafamilien –, mietete oder erbaute sich eine Sommerresidenz (*yalı* oder *köşk*) in schöner Lage. So etablierte sich in der Tanzimat-Zeit eine Sommerwelt am Busen der Natur und eine Winterwelt, die durch das gesellige Leben in den Vergnügungsstätten von Beyoğlu bestimmt wurde. Ich habe zufällig einen Vers von dem mir unbekannten Dichter Saffet (Levend 1984: 614) gefunden, der diese neue Mode erwähnt:

	(Etwa:
Bilirsün germ-ü serd-dehri	Du kennst das Auf und Ab der Zeit –
Söyle emr-i Tanzimat	es sei Gebot der heilsamen Reformen –
Kışın İstanbul'a gelmek	Winters nach Istanbul zu kommen Sommers –
Yazın gitmek mi yalıya.	in die Bosporus-Villa zu ziehen.)

Eingeführt in die türkische Literatur wurde der Typus des *alafranga züppe,* der das Leben in Beyoğlu/Klein-Paris in vollen Zügen genießt, sich aber wegen seiner übertriebenen Nachäffung westlicher Mode oft lächerlich macht und mit der halbseidenen Aktrice Polini das ererbte Vermögen durchbringt, also auch den Typ des *mirasyedi*, des Erbprassers, verkörpert, mit Ahmet Mithats (1844–1912) Roman *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, der fast gleichzeitig (1875)[7] mit Namık Kemals *İntibah* erschien. Es gibt in diesem Roman eine köstliche Szene, wo an einem Freitag im Ausflugsort Kâğıthane die prächtige Kutsche mit der aufgetakelten Polini und der elegante Felâtun Bey hoch zu Ross die Blicke tausender Ausflügler auf sich ziehen. Ahmet Mithat geißelt diesen Missbrauch der schönen Natur durch den Andrang der Massen, die an einem herrlichen Platz wie Kâğıthane die Wiesen und Auen zertrampeln und belagern, sodass kein Grün mehr zu sehen ist, auch weil alles in Staubwolken gehüllt ist, die von den Kutschen und Reitern aufgewirbelt werden. Die Menschen ziehe es ja gar nicht an diese Orte, weil sie das Grün und die frische Luft genießen wollten, doziert er, sondern aus Neugier, um die anderen Leute zu bestaunen und selbst gesehen zu werden (Ahmet Mithat Efendi 1994: 91 ff).

Ahmet Mithat hat aber neben dem Dandy Felâtun Bey in der Figur des Râkım Efendi noch einen ganz anderen Typ des verwestlichten Osmanen geschaffen, der von den europäischen Sitten und Wissenschaften sich nur das aneignet, was ihm nützlich ist, sonst aber in der östlichen Kultur tief verwurzelt bleibt.

---

[7] Mir steht die Ausgabe von 1994, in Lateinschrift ediert von Dr. Mehmet Agar (İstanbul: Enderun), zur Verfügung.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch Râkım Efendi unternimmt einen Ausflug nach Kâğıthane, er möchte dort in der freien Natur Erholung finden von seinem anstrengenden Alltag und die Schönheiten der idyllischen Landschaft genießen. Deshalb plant er den Ausflug gründlich, denn er möchte den beiden weiblichen Wesen, die seinen Hausstand bilden, der schwarzen Amme *dadı kalfa* und der kleinen tscherkessischen Sklavin Canan sowie seiner zärtlichen Freundin, der levantinischen Klavierlehrerin Yosefino, etwas ganz Besonderes bieten. Etwas, was er, der sich aus kleinen Verhältnissen hochgearbeitet hat zum *kâtib*, Übersetzer und Journalisten, sich jetzt von seiner Arbeit leisten kann. Râkım Efendis Ausflug nach Kâğıthane wird von Ahmet Mithat als vorbildhaft lehrreiche Version der Wahrnehmung der Natur geschildert (73–90). An einem Mittwoch im Monat März besteigt die kleine Gruppe frühmorgens das Boot des Osman Amca an der Anlegestelle Salıpazarı bei Tophane, wo Râkıms bescheidenes Haus liegt, lädt den Picknickproviant ein und beobachtet den Sonnenaufgang über Üsküdar. Da es an dem Märzmorgen noch kühl ist, hat man Pelze umgelegt. Die Bootsfahrt wird im Detail beschrieben. Man passiert unter den Brücken durch ins Goldene Horn. Dann machen sie einen Abstecher zu der Molkerei im Ali-Bey-Tal, wo es frisch gemolkene Schafsmilch zu trinken gibt. Schließlich erreicht man Çoban çeşmesi (Schäferquelle), wo sie landen und ihren Proviant ausladen, um unter einem Baum das Lager aufzuschlagen. Osman Amca errichtet eine Feuerstelle, wo sie Kaffee kochen können, um ein kleines Frühstück einzunehmen. Auf einem Spaziergang durch die Auen jauchzen Canan und Yosefino vor Glück wie die Kinder. Man singt und musiziert bis schließlich das üppige von *dadı kalfa* vorbereitete Picknick verzehrt wird. Dabei genehmigen sich Râkım und Yosefino einen Rakı. Außer ihnen kampiert nur noch eine armenische Familie in der Nähe. Nach dem Essen wird ein langer Mittagsschlaf gehalten, und langsam macht man sich dann auf die Heimfahrt, kurz vor dem Abend-*ezan* legt das Boot wieder in Salıpazarı an. Dieses bukolische Naturerlebnis begeistert die Levantinerin so, dass sie Râkım für den gelungenen Plan in den höchsten Tönen preist und sich zu der Äußerung hinreißen lässt, auf so etwas wären Europäer nie gekommen. Râkım wehrt bescheiden ab und weist darauf hin, dass man sein Glück nur finde, wenn man die Gnadenbeweise Gottes zu schätzen wisse, und zu diesen Gnaden des Schöpfers gehöre auch der idyllische Ort Kağıthane.

Ahmet Mithat, der mit seinen Romanen immer lehrhaft wirken wollte und ganz der Sprache und dem Geist der *meddah* (mimischen Erzähler) verbunden blieb – er habe nie literarische Kunstwerke schaffen wollen, bemerkt er einmal –, hat der kollektiven Vereinnahmung der natürlichen Umwelt als Rummelplatz für massenhafte Volksbelustigungen ganz bewusst als Kontrast diese bukolische Variante einer individuellen Wahrnehmung der Natur als Gottes Schöpfung entgegengesetzt. Doch Râkım Efendi ist ein nüchterner, pragmatischer Mensch. Er ist einfach glücklich, weil er mit sich selbst und seinen Nächsten in Harmonie lebt und es durch Fleiß und Willenskraft zu etwas gebracht hat. Die Frauen mögen

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihn und machen ihm Avancen, er genießt ihren vertrauten Umgang, ohne sich je, wie Namık Kemals Ali Bey, in tödliche Leidenschaften zu verstricken.

Diese beiden frühen Romane von 1875/76 leisten noch nicht, was Namık Kemal in seinem programmatischen Vorwort zu *İntibah* von den türkischen Autoren auch fordert, wenn er an seinen westlichen Vorbildern, ihren Theaterstücken und Romanen, die Fähigkeit bewundert, in die geheimsten Winkel des menschlichen Herzens einzudringen und dadurch die menschliche Natur (*tabiat-ı beşeriye*) zu erforschen (Namık Kemal 1944: 6). Erst um 1900 werden Seelenzustände von Individuen differenziert beschrieben. Dabei wird dann oft ein nahezu osmotisches Verhältnis zwischen Mensch und Natur hergestellt.

Mit einem Ausblick auf die Romane *Aşk-ı Memnu* von Halid Ziya Uşaklıgil (1865–1945) und *Eylül* von Mehmet Ra'uf (1875–1931), beide um die Jahrhundertwende 1900/01 erschienen, möchte ich meinen Beitrag schließen.

Aşk-ı Memnu (Verbotene Liebe, 1900)[8] ist der erste raffiniert durchkomponierte türkische Roman, ein Psychodrama als Kammerspiel, denn das Personal beschränkt sich fast ganz auf die Bewohner eines *Yalı* an der asiatischen Seite des Bosporus, das übrigens im Sommer und Winter bewohnt wird. Die Außenwelt ist nur mit dem Dampfer zu erreichen, aber durch einige Exkurse durchaus präsent. Wenn Namık Kemal und Ahmet Mithat ihre eigenen Figuren mit moralischen Vorurteilen belasten und ihr Verhalten kommentieren, gehorchen Halid Ziyas Protagonisten ihrem eigenen Gesetz, ihre Charaktere sind ein komplexes Gebilde, durch Naturanlagen, Herkunft und Erziehung geprägt, kurz es sind Individuen. Und – das ist wohl ein romantischer Zug – sie hängen an der Nabelschnur der sie umgebenden Natur. Sie erfahren die Natur nicht nur jauchzend vor Glück wie Rakım Efendis kleine Schar angesichts der gnädigen Schöpfung Gottes, sondern sie sind ein untrennbarer Teil von ihr: Ein Spiel von jedem Druck der Luft. Als Kostprobe möchte ich eine kleine Szene aus dem Roman anführen. Bihter ist die weibliche Hauptfigur, eine Schönheit etwas zwielichtiger Herkunft, Ehefrau des Hausherrn Adnan Bey, der als älterer Witwer seine junge Frau sexuell nicht befriedigen kann, sodass sie leichte Beute seines Neffen Behlül wird, der als Bonvivant und Weiberheld ihr aber nicht lange die Treue hält. Sie ahnt, dass diese Beziehung, die sie für ihre große Liebe hält, nun zu Ende geht, was ihren Stolz verletzt und sie in eine seelische Katastrophe stürzt. Sie steht am Fenster des *Yalı* und wartet auf die Rückkehr des Geliebten:

> „Als sie jetzt davon überzeugt war, dass alles zu Ende sei, schaute sie aufs Wasser, das leise murmelnd an die Ufermauern schwappte. Dieses Wasser, das Wasser des Bosporus, das ihr schon als winziges Baby Schlaflieder gesungen hatte, schien mit der Vertrautheit eines alten Freundes, der die Geheimnisse des Herzens kannte, zu wiederholen: ‚Ja! Alles, alles ...'.

[8] Uşaklıgil selbst hat zu Lebzeiten noch eine lateinschriftliche Fassung hergestellt, vgl. Uşaklıgil 1945. Übersetzt wurde nach der kritischen Ausgabe, Uşaklıgil 2005.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Während ihres ganzen Lebens, das sie am Ufer dieser Meerenge verbracht und dabei das Lied des Wassers vernommen hatte, das in einem unaufhörlichen Fließen die Ufer bedeckte und wer weiß wie viele Gedanken und Gespräche belauscht hatte, war ihr das Meer noch nie so sehr zum Vertrauten ihres Gewissens und zum intimen Freund ihrer Erinnerungen geworden.
> Die einbrechende Dunkelheit hatte ganz allmählich die Aussicht verschleiert ... und das gegenüberliegende Ufer in Nebel getaucht. Auf dem Hügel stand ein Haus mit zwei Fenstern, die der Sonnenuntergang mit seinen letzten Flammen wie zwei rote Augen hatte aufleuchten lassen, doch nun hatte die Finsternis ihren rubinfarbenen Blick schon längst ausgelöscht. Auch am Ufersaum von Kanlıca leuchteten noch einige Augen, die sicherlich gleich verlöschen würden. Langsam senkten sich Schweigen und Stille vom Himmel, die das Gemüt mit Ruhe erfüllten, als würde der Natur ein stummes Wiegenlied gesungen. Ein Ton, der mit einem Mal die ruhige Stimmung zerriss, eine schrille Schiffssirene, ließ Bihter zusammenzucken. Vielleicht kündigte er so sein Kommen an. Etwas in ihrem Herzen versicherte ihr, dass er kommen würde, andererseits flüsterte ihr eine Stimme ein: ‚Du irrst dich, er wird nicht zurückkommen. Es ist zu Ende. Alles, alles ...' Dann wiederholten die Wellen ... mit heimlichen Lachen: ‚Alles, alles ...'." (Uşaklıgil 2007: 328f.)

Mehmet Rauf (1874-1931) stand ganz im Banne Halid Ziyas. Sein erster Roman *Eylül* (September) (1900) wurde zum Kultroman seiner Generation (Uşaklıgil 1955: 281ff; Karaosmanoğlu 1969: 13ff). Er blieb immer der *Eylül yazarı* (Autor des *Eylül*), seine späteren Werke konnten die Leser nicht ähnlich faszinieren. Wie schon im Titel angedeutet, wird in *Eylül* die Natur mit ihrem Rhythmus der Tages- und Jahreszeiten und ihrem Einfluß auf die menschliche Seele zum zentralen Thema. Die Spannung der Erzählung ist ganz nach innen verlegt. Das Personal ist gegenüber *Aşk-ı Memnu* noch weiter reduziert: Süreyya, seine Ehefrau Suat und sein Freund Necip erleben eng verbunden einen Sommer im Gleichklang mit der Natur am Bosporus. Necip verehrt Suat, doch seine Gefühle verwandeln sich in Liebe, die Suat erwidert. Sie unterdrücken ihre Leidenschaft, um den Freund und Ehegatten nicht zu verletzen. Im Winter in der Stadt kommt es zur Katastrophe. Als Necip Suat aus dem brennenden Konak retten will, sterben beide in den Flammen.

Auf einem Spaziergang erkennt Suat im Wesen des September ihre eigene seelische Lage. Das kommt ihr in einer Selbstreflexion zu Bewusstsein. Ich paraphrasiere einen Auszug aus dieser Schlüsselstelle des Romans:

> „Der September ist der Monat der Melancholie und der Trauer", sagte Süreyya. Da kam es Suat plötzlich so vor, als sei sie im September ihres Lebens. Denn, wenn der September auch ein paar schöne Tage brachte, für die man dankbar sein musste, weil andere Tage schon den Ansturm des Winters erahnen ließen, so spürte man doch deutlich, dass der stetige Sommer nun vergangen war. So war es auch mit ihrem Leben: Nach der angenehmen Atmosphäre der letzten Tage war sie jetzt wieder der Hilflosigkeit, der Melancholie und Traurigkeit ausgeliefert. Das ist mein September! Noch gab es Farben und Düfte, doch die Fülle der Farben des Frühlings waren unmerklich verblasst. Die Blätter waren welk geworden, fielen zu Boden und verrotteten im Modder, den der Regen verursacht hatte. Allmählich vermoderte und verweste alles, alles. Die Seele der Natur hatte den Kampf aufgegeben, sich mit der Trauer und Einsamkeit abgefunden, die sie nieder-

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> drückten. Der Winter würde siegen. So war der September der Monat, der dem Menschen das Gefühl der Vergänglichkeit nahe brachte ... Er beugte demütig den Nacken voll Sehnsucht nach den schönen unwiederbringlichen Tagen, die vorüber geglitten waren, ohne dass sie das Glück genossen hatten, auf das sie immer noch warteten. Auch sie würden vermodern, wie alles, alles in der Natur ... (Mehmed Rauf 1962: 126f.)

In der türkischen Literatur hatte man damals die Frauenseele (*kadın ruhu*) entdeckt. Nicht mehr die Levantinerinnen, Konkubinen und Sklavinnen waren die weiblichen Hauptfiguren[9], sondern die freie Frau. Das weibliche Herz wurde bis in die verborgensten Winkel ausgelotet, wie Namık Kemal es gefordert hatte, um etwas über die menschliche Natur zu erfahren. Die Vorgänge in der menschlichen Psyche sind in diesen Romanen unauflösbar mit der subjektiven Wahrnehmung der Naturphänomene verknüpft. Nur so werden sie darstellbar. Der Mensch bemächtigt sich in der Selbstreflexion der Natur und verleiht aus seinem Innern heraus dem Äußeren der Natur Bedeutung. Er entdeckt die Unendlichkeit der Natur, der er als Individuum scheinbar verloren gegenübersteht. Dabei ereignet sich gleichzeitig die Erschließung geistig-seelischer Bereiche, die zuvor unbekannt waren. Diese intensive, subjektive Wahrnehmung der Natur ermöglicht erst den psychologischen Roman. *Aşk-ı Memnu* und *Eylül* sind in der türkischen Literatur die ersten Beispiele dafür.

Literatur

Adanir, Fikret 1995. *Geschichte der Republik Türkei*. Mannheim.

Ahmed Mithat Efendi 1994. *Felâtun Bey ve Râkım Efendi*. Hazırlayan Dr. Mehmet Emin Agar. İstanbul.

Andrews, Walter G. 1985. *Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry*. Seattle/London.

Çoruk, Ali Şükrü 1995. *Cumhuriyet Devri Türk Romanında Beyoğlu*. İstanbul.

Dino, Guzine 1973. *La genèse du roman turc*. Paris.

Dino, Güzin 1978. *Türk Romanının Doğuşu*. İstanbul.

Evin, Ahmet Ö. 1983. *Origins and Development of the Turkish Novel*. Minneapolis.

Faroqhi, Suraiya 2001. *Geschichte des Osmanischen Reiches*. München.

Glassen, Erika 2006. Politische und literarische Positionen türkischer Schriftstellerinnen in historischer Sicht. In: Dragana Tomaşevic/Birgit Pölzl/Robert Reithofer (Hrsg.). *Frauen Schreiben. Positionen aus Südosteuropa*. Graz: 174–186.

– 2007. Die Türkische Bibliothek. In: *Inamo* (52): 58–59.

Guth, Stephan 2003. *Brückenschläge. Eine integrierte ‚turcoarabische' Romangeschichte (Mitte 19. bis Mitte 20. Jahrhundert)*. Wiesbaden.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 1969. *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*. Ankara.

[9] Zu den Sklavinnen in der frühen Romanliteratur siehe Sagaster 1997.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kreiser, Klaus/Neumann, Christoph K. 2003. *Kleine Geschichte der Türkei*. Stuttgart.

Levend, Agâh Sırrı 1984. *Divan Edebiyatı. Kelimeler ve Remizler. Mazmunlar ve Mefhumlar.* İstanbul.

Matuz, Josef 1985. *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte.* Darmstadt.

Mehmed Rauf 1962. *Eylül.* İstanbul.

Namık Kemal 1944. *Intibah veya Ali Beyin Sergüzeştri.* Mustafa Nihat Özön tarafından bir önsözle notlar ilâve edilmiştir. İstanbul.

– 1969. *Celâleddin Harezmşah.* Hazırlayan Hüseyin Ayan. İstanbul.

Özön, Mustafa Nihat 1985. *Türkçede Roman*. Hazırlayan Alpay Kabacalı. İstanbul.

Sagaster, Börte 1997. *„Herren" und „Sklaven": Der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches.* Wiesbaden.

Steinbach, Udo 2000. *Geschichte der Türkei.* München.

Strauss, Johann 1994. Romanlar, ah! O romanlar! Les débuts de la lecture moderne dans l'empire ottoman (1850–1900). In: *Turcica, Revue des études turques* (26): 125–163.

– 2003. Who Read What in the Ottoman Empire (19th–20th Centuries)? In: *MEL* (6/1): 39–76 (Meyers Enzyklopädisches Lexikon).

Terzioğlu, Öykü 2007. *İntibah*'ta Kadın Bedeni ve Doğayla Erkek Zihni ve Medeniyetin Karşıtlığı: In: *Varlık* (6): 13–16.

Timur, Taner 1991. *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*. İstanbul.

Uşaklıgil, Halid Ziya 1945. *Aşk-ı Memnu. Millî Roman.* İstanbul.

– 1955. *Sanata Dair III. (Türk Şair ve Edipleri).* İstanbul.

– 1987 [1923]. *Kırk Yıl.* İstanbul.

– 2005[5] [1900]. *Aşk-ı Memnu*. İstanbul.

– 2007. *Verbotene Lieben*. Übers. Wolfgang Riemann. Zürich.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jenseits der Zivilisation: Mensch und Natur in Anatolien anhand von ausgewählten Werken der türkischen Literatur

Karin Schweißgut, Berlin

Das Verhältnis des Menschen zur Natur gehört nicht zu den Themen, die in der Prosaliteratur der Türkischen Republik im Mittelpunkt stehen. Eine Ausnahme bildet tendenziell jedoch die so genannte Dorfliteratur (*köy edebiyatı*). Diese literarische Strömung, die ca. 1950 entstanden war, prägte mit ihrer sozialkritisch-realistischen Erzählweise und mit Themen aus dem anatolischen Dorfleben die türkische Prosa bis in die 1970er Jahre hinein maßgeblich. Die Dorfliteratur wird am Ausgangspunkt meiner Untersuchung des Verhältnisses von Mensch und Natur stehen. Daran anschließend werde ich auf Werke eingehen, die zwar an das Genre der Dorfliteratur anknüpfen und deren Handlungen ebenso im ländlichen Anatolien angesiedelt sind, die aber nicht mehr der Dorfliteratur zuzurechnen sind. Zur Analyse werden in diesem Beitrag Prosatexte von drei Autoren berücksichtigt, und zwar von Mahmut Makal, Yaşar Kemal und Ferit Edgü.

Ausgewählt habe ich Texte, die exemplarisch grundlegend verschiedene Verhältnisse des Menschen zur Natur aufzeigen und diese durch unterschiedliche literarische Mittel darlegen. Es handelt sich um Prosatexte, die Natur – als „Teil der Welt, dessen Zustandekommen und Erscheinungsform unabhängig von Eingriffen des Menschen verstanden werden (im Gegensatz etwa zu Kultur, Kunst, Technik)“[1] – thematisieren. Natur ist dabei als Gegenbegriff zu Kultur zu verstehen, und mit Kultur meine ich einen weit gefassten Kulturbegriff, Kultur als das vom Menschen Geschaffene. In literarischen Werken übernimmt Natur und ihre Beschreibung häufig die Funktion, die Handlung und Atmosphäre zu illustrieren, die Gefühle des Protagonisten zu veranschaulichen oder die Ereignisse zu unterstreichen.[2] In den hier besprochenen Werken geht die Bedeutung und Funktion der Natur im Wesentlichen über eine Illustration hinaus. Sie ist essentieller Bestandteil des literarischen Textes.

---

1 Brockhaus 2002, Stichwort Natur. Für den Begriff Natur (von lat. *natura*, abgeleitet von lat. *nascere* geboren werden, entstehen, wachsen) existiert eine Fülle von Definitionen und Bedeutungen, vergleiche u. a. Stichwort Natur in Hügli/Lübcke 2003[5]; Sullivan 1987; Horatschek 2004[3] und Rosenau 1994.

2 Zu Funktionen von Naturbeschreibungen in literarischen Werken siehe Riedel 2002; Daemmrich 1995[2], Stichwort Landschaft, und Schweikle/Gebhard 1990[2].

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Mahmut Makal: Autor der Dorfliteratur

Mahmut Makal (geb. 1933) gilt mit seinem 1950 erschienenen Werk *Bizim Köy* (dt. *Unser Dorf in Anatolien*) als Begründer der Dorfliteratur.[3] In diesem autobiographischen, tagebuchähnlichen Bericht schildert Makal seine Erfahrungen als junger Dorfschullehrer in einem mittelanatolischen Dorf. Eindrucksvoll, in einer sachlich-nüchternen Sprache beschreibt er die Armut, den Überlebenskampf, die Unwissenheit und den Aberglauben der Dorfbevölkerung sowie seine eigene miserable Lage. Die türkische Leserschaft war von seinem Tatsachenbericht nachhaltig erschüttert, und das Buch wurde eine Art Bestseller.[4]

Das Verhältnis von Mensch und Natur in *Bizim Köy* ist eindeutig formuliert: die Natur ist dem Menschen feindlich gesinnt, sein Gegner. Beschriebene Naturphänomene sind alle, fast ausnahmslos und ohne Zwischentöne, negativ besetzt. Die Menschen ringen der Natur das Allernotwendigste zum Überleben ab – oder nicht einmal das. Ihre Mühen sind ein nicht zu gewinnender Kampf ums Dasein. Im Winter kämpfen sie gegen klirrende Kälte, den Hunger und Krankheiten, im Sommer gegen die glühende Hitze und Trockenheit, gegen Durst und Staub, gegen Gestank und Insekten. Dauerregen im Frühjahr lässt die letzten Getreidevorräte verrotten. Ein goldenes Mittelmaß existiert nicht. Tiere und Pflanzen der Wildnis – wenn sie überhaupt Erwähnung finden – werden ebenso in dieses Negativbild eingeordnet. Vögel sammeln sich um einen Schafskadaver, Läuse und andere Insekten plagen die Menschen, Disteln wuchern auf den Feldern.

Die Anbaumethoden der Dörfler sind primitiv und mühselig, die Erde ist unfruchtbar, die Nahrungsmittelproduktion ist nicht ausreichend. So heißt es:

> *Bizim köyde para topraktan çıkarılır, topraklarımız ise kolay kolay adama para vermez. Yoksuluz o yüzden*. (Makal 1967[8]: 29).
> „In unserem Dorf muß man das Geld der Erde entreißen, und die Erde gibt so leicht kein Geld her. Darum sind wir auch so arm." (Dt. Makal 1983[3]: 27).

Makal stellt die widrigen Naturgegebenheiten jedoch nicht in den Mittelpunkt seines Werkes, vielmehr fokussiert er die Schutzlosigkeit, Hilflosigkeit und Ohnmacht der Menschen ihnen gegenüber. So heißt es bereits zu Beginn des Buches:

---

[3] Makal 1967[8], dt. Makal 1983[3]. – Zur Dorfliteratur siehe Kappert 1985: 627–632; Lerch 2003: 24–33; vergleiche auch Kaplan 1988 und Rathbun 1972. Ich gehe nicht von einem weit gefassten Begriff *Dorfliteratur* aus, bei dem alle Werke, deren Handlung in einem Dorf oder im ländlich geprägten Raum angesiedelt sind, zur Dorfliteratur gezählt werden, wie beispielsweise unter dem Stichwort *Köy romanı* in TDEA 1982, Bd. 5: 423–426. Zu Mahmut Makal und seinen Werken siehe TBEA 2001, Bd. 2: 547–548; Bayrak 1978: 483–487, und Spies 1996. Jüngst wird diskutiert, ob die kurdische Literatur an die Dorfliteratur anknüpfend als deren Fortsetzung betrachtet werden kann, siehe Varol 2005.

[4] Das Buch wurde in weniger als vier Jahren 50.000 Mal verkauft, siehe Kappert 1982, ein enormer Erfolg wenn man bedenkt, dass damals bei einer Bevölkerung von ca. 21 Millionen nur etwa ein Drittel alphabetisiert war. Es gab aber auch staatliche Anfeindung, die auch Mahmut Makal zu spüren bekam. Er wurde nach der ersten Veröffentlichung verhaftet.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> *… tüylerim ürperiyor. Oturulur bir ev, soğuktan korur bir giyecek, karın doyurur yiyecek, az buçuk yakacak olmayınca nasıl karşı konulur kışa?* (Makal 1967[8]: 7).
> „Die Zustände sind haarsträubend. Wie soll man den Winter überstehen, wenn man kein bewohnbares Haus hat, wenn es einem an Kleidung, die einen vor Kälte schützt, an Nahrung, die einen satt macht, an Brennmaterial fehlt?“ (Dt. Makal 1983[3]: 7).

Betroffen von den verheerenden Lebensbedingungen sind alle Dorfbewohner, einschließlich des Lehrers. In besonderem Maße sind Kleinkinder Opfer der Gegebenheiten. Sie werden zu jeder Jahreszeit hinweggerafft. Für die Dörfler unterliegt es dem Willen Allahs, wer überlebt. So heißt es: *Allah esirgediğini esirger* (Makal 1967[8]: 48) – „Wen Gott erhalten will, den erhält er eben!“ (Dt. Makal 1983[3]: 43), und *Sanki toktor Allah hikmetine karşı gelecek … Veren Allah, alan Allah*. (Makal 1967[8]: 12) – „Als könnte der Arzt der weisen Fügung Allahs widerstehen! Gott gibt und Gott nimmt auch wieder.“ (Dt. Makal 1983[3]: 12).

Die Dörfler sehen ihr Schicksal als von unveränderlichen, von Gott gegebenen Naturgesetzen bestimmt, denen sie nichts entgegensetzen können. Der Dorfschullehrer hingegen hat eine andere Sicht. Für ihn ist das Elend die Ursache des Kindersterbens. Mit statistischen Erhebungen belegt er, welche enormen Ausmaße Armut und Elend haben, so beispielsweise in den Befragungen seiner Schüler zu Ernährung und Hygiene. Konkrete Probleme versucht er sich mit wissenschaftlichen Ansätzen zu erklären. Unterleibsschmerzen der Frauen führt er beispielsweise auf sommers wie winters fehlende Schuhe bei 95 % der Frauen zurück (Makal 1967[8]: 82 f.; dt. Makal 1983[3]: 75 f.). Die Dörfler hingegen lassen mit ihrer Schicksalsergebenheit naturwissenschaftlichen Überlegungen keinen Raum: Ein Vater verbietet seinem Sohn, über Gründe von Temperaturunterschieden im Tal und auf dem Berg nachzudenken, mit den Worten: *Lân oğlum, Allahın işine akıl erdirmeye başlama, anladın mı?* (Makal 1967[8]: 117) – „Sohn, beginne nicht, die Angelegenheiten Gottes verstehen zu wollen!“ (Dt. Makal 1983[3]: 108). Naturwissenschaftliches Interesse wird so im Keim erstickt.

Das Dorf, wie Mahmut Makal es schildert, ist abgeschnitten und ausgegrenzt von all dem, was Kultur und Zivilisation ausmachen. Es liegt fern jeder Bildung (Makal 1967[8]: 151; dt. Makal 1983[3]: 139), so dass der Autor sagt: *Cahillik sarmış yöremi.* (Makal 1967[8]: 131 f.) – „Dummheit umzingelt mich.“ (Dt. Makal 1983[3]: 121). Selbst die banalsten Kultur- und Zivilisationsgüter sind weitgehend unbekannt, so dass der Satz *Baba bana bal al* (Makal 1967[8]: 17) – „Vater kauf mir Honig.“ (dt. Makal 1983[3]: 16), wie er im Lehrbuch der Schüler zu finden ist, bereits eine Herausforderung darstellt: die Kinder wissen nicht, was Honig ist (s. ebd.). Für den Lehrer ist die Kultur, das Lesen, der einzige Trost in seiner schwierigen Situation (Makal 1967[8]: 182; dt. Makal 1983[3]: 166). Daraus schöpft er seine Hoffnung, die ihn am Leben hält.

Zwar liegt das Dorf – so wie es dargestellt ist – jenseits der zivilisatorischen Welt, dennoch nimmt Makal diese hier und da wahr, und zwar als Ungleichzeitigkeiten im alltäglichen Leben. Während er mit einem selbstgebauten Herd aus

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zwei Steinen kocht, Ruß, Rauch, brennende Augen und eine mühsame Geschirrspülerei hinnehmen muss, überdenkt er, was er in einer Zeitschrift gelesen hatte:

> *Pek yakında her işi atom görecekmiş. İki dakikada yemekler pişip önümüze gelecek! Oy anam oy! Getir de önüme koy! Bu dergi hangi memlekette çıkıyor? Yahu, nemiye gerek bizim atom matom, medeniyetin bin yıllık buluşlarını memlekete yaymasını bilelim, bize yeter de artar bile.* (Makal 1967[8]: 145).
>
> „Sehr bald werden alle unsere Verrichtungen vom Atom verrichtet werden. In zwei Minuten werden die Speisen gekocht und uns vorgesetzt werden können: Großartig! Bringt es und setzt es mir vor! In welchem Land erscheint diese Zeitschrift? Was bedeutet für uns das Atom und ähnliches? Wenn wir die tausendjährigen Errungenschaften der Zivilisation in unserem Lande verbreiten könnten, wäre das genug. Mehr brauchen wir gar nicht." (Dt. Makal 1983[3]: 133 f.).

In *Bizim Köy* steht der Mensch der Natur näher als der Kultur, mit der ihm feindlich gesinnten Natur ringt er um sein Überleben. Die Darstellung von Natur dient Mahmut Makal dazu, Armut und Elend der Dorfbevölkerung zu thematisieren. Diese Armut kommt unter anderem durch die natürlichen Gegebenheiten zustande. Anliegen ist ihm dabei vor allem, ein realistisches Bild des Dorflebens zu geben. Dies reflektiert er folgendermaßen:

> *Yakup Kadri 'Yaban'da köy gerçeğine şöyle bir dokunacak olmuştu, kıyametler koptu. Türk köyüne iftira etti diye. Türk köyünü hâlâ 'Çoban kaval çalar ânın-hayatî şairanedir' mısralarındaki levhayla düşünenler bu memleketi tanımıyorlar, …* (Makal 1967[8]: 47).
>
> „Als Yakub Kadri in *Yaban* (*Der Fremdling*) nur ein wenig auf die Realitäten des Dorflebens anspielte, war schon der Teufel los. Man behauptete, er verleumde das türkische Dorf. Jener, der sich das Dorfleben so wie in dem Vers ‚Der Schäfer bläst die Schalmei, sein Leben ist poetisch' ausmalt, der kennt dieses Land nicht." (Dt. Makal 1983[3]: 43).[5]

Mahmut Makals Darstellung der Natur und des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur in *Bizim Köy* hat vor diesem Hintergrund vor allem eine politische Dimension, die die Missstände im Dorf anprangert, obwohl das Werk selbst sich in keiner Weise direkt zu Politischem äußert.[6] Sein realistisch erzählter autobiographischer Tatsachenbericht schafft eine Authentizität, die vom Leser kaum in Frage gestellt werden kann.

2. Yaşar Kemal: Realismus – Regionalismus – Traditionalismus[7]

Im Folgenden möchte ich auf einen Schriftsteller eingehen, der zwar das Leben jenseits der türkischen Städte in den Mittelpunkt seiner Prosa stellt, der aber dennoch kein Vertreter der Dorfliteratur ist. Yaşar Kemal (geb. 1923?), der wohl

---

5 Roman 1932, siehe Karaosmanoğlu 1965[7], dt. Kadri 1939. Zum Autor siehe TBEA 2001, Bd. 2: 472–477; zum Roman siehe Moran 2007[19], Stölting 1989 und Caner 1998.

6 Die Veröffentlichung des Werkes wurde dem Autor zum Verhängnis, er wurde verhaftet und hatte auch nach seiner Freilassung noch Schwierigkeiten, vergleiche dt. Makal 1983[3]: 3 und Bayrak 1978: 486.

7 In der Klassifizierung des Autors folge ich Petra Kappert, siehe Kappert 1985: 632 ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bekannteste Epiker der Türkei, knüpft in seinen Werken zwar an Erzähltraditionen der Dorfliteratur an, entwickelte diese aber weiter zu einer ihm eigenen Erzählweise.[8] Ihm gelang es, die mündlich-epischen Traditionen in die modernen Formen der Kunstliteratur einzubringen. Seine Werke sind ein Bekenntnis an seine Heimatregion, die Çukurova, ein in Südostanatolien gelegenes Flussdeltagebiet um Adana.[9] Aus Yaşar Kemals äußerst umfangreichem Werk werde ich hier exemplarisch nur einzelne Erzählungen aus dem Band *Sarı Sıcak* (1952, dt. *Gelbe Hitze*) und dem Roman *Binboğalar Efsanesi* (1971, dt. *Das Lied der Tausend Stiere*) herausgreifen. Ausgewählt habe ich diese Texte, weil sie verschiedene Zugänge und Darstellungsweisen des Autors hinsichtlich des Verhältnisses von Mensch und Natur veranschaulichen.

Analog zu Mahmut Makals Darstellung der Natur und des Menschen in der Natur zeigen sich in den frühen Erzählungen Yaşar Kemals, im Band *Sarı Sıcak* (Kemal 2006[4], dt. Kemal 1988[4]), die schwierigen Lebensbedingungen im Dorf. Die Menschen ringen mit den widrigen Naturgegebenheiten, insbesondere müssen sie gegen die glühende Hitze ankämpfen. In der Titelgeschichte *Gelbe Hitze* arbeitet das Kind Osman als Erntehelfer auf dem Feld bis es ohnmächtig zusammenbricht. Osman ist „leicht wie eine Feder", „klein wie ein Däumling" und „sein Hals […] spindeldürr".[10] Nach der Feldarbeit in glühender Hitze ist er auch noch dazu genötigt, beim Ağa, dem Großgrundbesitzer, um seinen Lohn betteln zu müssen.

Charakteristisch für das Verhältnis von Mensch und Natur ist in dieser Geschichte und auch in anderen Kurzgeschichten des Bandes folgendes:

Mit den Naturgegebenheiten mühen sich einzelne Individuen ab. Nicht die ganze Gemeinschaft führt solch einen schweren Kampf gegen die Kräfte der Natur. Immer sind es die schwächsten Glieder der dörflichen Gesellschaft, deren missliche Situation beschrieben wird: Säuglinge ohne Mutter[11] und Kinder, die ihren Aufgaben körperlich nicht gewachsen sind. Betroffen sind außerdem allein

---

8 Zu Yaşar Kemal siehe TBEA 2001, Bd. 2: 893–899, sowie die Informationen zu ihm und seinem Werk auf den Seiten des Unionverlages, <http://www.unionsverlag.com/info/person.asp?pers_id=104>, eingesehen am 06.03.2008; Neumann/Wolfart 1996 und die Homepage des Autors unter <http://www.yasarkemal.net/>, eingesehen am 06.03.2008. Darüber hinaus möchte ich aus der sehr umfangreichen Sekundärliteratur lediglich auf Silay 1996 und Naci 2004 hinweisen.

9 Erst Mitte der 1970er Jahre wandte sich Yaşar Kemal erstmalig in seinen Werken von der Çukurova ab und griff das städtische Leben, das Leben am Meer auf, so mit *Al Gözüm Seyreyle Salih* (1976, engl. Seagull), *Kuşlar da Gitti* (1978, dt. Auch die Vögel sind fort) und *Deniz Küstü* (1978, Zorn des Meeres).

10 Alle drei Zitate dt. Kemal 1988[4]: 9. Die bildhaften Beschreibungen über die Schmächtigkeit und Zerbrechlichkeit des Jungen ließen sich noch fortführen. Im Original, Kemal 2006[4], lauten die angeführten Zitate wie folgt: "*tüy gibi hafif*" (ebd.: 11), "*daha parmak kadar*" (ebd.) und "*boynu ipincecik*" (ebd.: 10).

11 So in der Geschichte *Der Säugling* (*Bebek*), siehe Kemal 2006[4]: 17 ff., dt. Kemal 1988[4]: 16 ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stehende Frauen, wie in *Die Kraniche* (*Turnalar*)[12], der Geschichte Gülbahars, die vor vielen Jahren von ihrem Mann verlassen wurde und fiebernd bei der schweren Feldarbeit von seiner Rückkehr träumt.

Als zweites zeigt sich, dass alles in der Natur ambivalent oder sogar *nur* positiv besetzt ist. Leitmotivisch werden Mond und Sterne[13] mit Hoffnung in Verbindung gebracht. Der Mensch erfreut sich am Vogelgezwitscher, am Glanz des Mondes etc. Selbst die Sonne wird noch positiv bewertet. So erwartet Gülbahar in *Die Kraniche* in den frühen Morgenstunden ungeduldig die aufgehende Sonne und fürchtet sie zugleich. Die Nächte, in denen sie brennend vor sexuellem Verlangen keinen Schlaf finden kann, werden ihr zur Hölle. Der sehnlich erwartete Ehemann erscheint ihr als aufgehende Sonne. Und auch die Erde ist in dieser Geschichte sowohl positiv als auch negativ besetzt: sie ist angenehm kühl, symbolisiert die sexuelle Lust Gülbahars oder ist heiß wie glühendes Eisen, so dass die Arbeit barfuß zur Qual wird. In dieser ambivalenten bzw. positiven Naturdarstellung unterscheidet sich Yaşar Kemals Werk grundlegend von Mahmut Makals Bericht.

Ursache für das Ringen der Menschen mit der Natur ist in diesem frühen Erzählband von Yaşar Kemal die Armut der Menschen und die krasse soziale Ungerechtigkeit. Damit hat die Auseinandersetzung des Einzelnen mit der Natur stets auch eine soziale Komponente.

Betrachtet man nun ein späteres Werk von Yaşar Kemal, den 1971 erschienenen Roman *Das Lied der Tausend Stiere* (Kemal 2006[5], dt. Kemal 1985), so zeigt sich ein Wandel in seiner Darstellung des Verhältnisses von Mensch und Natur. Dieser Roman, der im Duktus einem Epos nahe kommt,[14] schildert den Untergang eines Nomadenstammes, der in der Çukurova umherirrt und vergeblich um ein Stück Land kämpft. Wie bei Mahmut Makal haben wir es mit einer Gemeinschaft zu tun, die sich als Kollektiv an der Schwelle des Todes befindet. Der Stamm hat eine glorreiche Vergangenheit, eine jämmerliche Gegenwart und keine Zukunft. Wie ein Relikt aus vergangenen Zeiten bleibt er unberührt von der Modernisierung und fällt dieser zum Opfer. Er hat den Anschluss an die Zeit verpasst. Sein Reichtum an Gold, Tieren und Teppichen und sein Wissen an Traditionen, Legenden, der Tierhaltung und der Natur sind wertlos geworden. Die Zelte des einst mächtigen Stammes verschimmeln. Es ist eine alte Hochkultur, die untergeht. Das Nomadenleben wird unmöglich.

In mehreren Erzählsträngen, die schließlich wieder zusammengeführt werden, schildert der Autor mit einem subjektiven Vokabular die Ereignisse. Anders als Makal, der wertneutral berichtet, ergreift der Erzähler Partei für die Nomaden

12 Kemal 2006[4]: 147 ff., dt. Kemal 1988[4]: 120 ff.

13 Mond und Sterne (*ay – yıldız*) erinnern an die türkische Flagge und können somit auch mit der jungen Republik assoziiert werden.

14 Zum Roman siehe Neumann 1996b.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit jedem Wort, mit jedem Adjektiv, mit jedem Verb. Seine Subjektivität spaltet alle Figuren in Gute und Böse.[15]

Für das Verhältnis von Mensch und Natur ergeben sich folgende Konstellationen: In der Darstellung der Nomaden finden wir eine Parallelisierung zwischen Mensch und Natur bis ins letzte Detail. An erster Stelle – angemessen für eine nomadische Gemeinschaft – parallelisiert Yaşar Kemal zwischen Tier und Mensch, und zwar in der Darstellung und Beschreibung aller Menschen, die im Roman als Figuren vorkommen, auch der Anderen. In der Stadt sind die Gaffer wie Wölfe, die Menschen wie Ameisen etc. Gefühlsregungen der Menschen werden stets mit Tiervergleichen beschrieben: sich krümmen wie ein Wurm, mutig wie eine Löwin etc. Dies erstreckt sich auf inhaltliche Dimensionen: die Kinder sterben, die Schafe sterben, Mensch und Tier sind in einer erbärmlichen Lage. Während im Erzählband *Sarı Sıcak* nur in mäßigem Umfang solch eine Parallelisierung eingesetzt wird, um die Lage einer Figur zu unterstreichen – leitmotivisch haben todgeweihte Kinder hängende Hälse wie vertrocknende Pflanzen – ist im *Lied der Tausend Stiere* die nomadische Kultur Teil der Natur, sie bilden eine Einheit:

> *Anadolunun […] toprağıyla […] bir olduk kaynaştık. Etle kemik gibi …* (Kemal 2006[5]: 264). – „Wir sind eins geworden mit Anatolien, verwachsen mit seiner Erde, … Verbunden wie Haut und Knochen, …" (dt. Kemal 1985: 292).

Das Werk ist sprachlich dementsprechend gestaltet.

Die Ambivalenz der Natur – wie im frühen Erzählband – erfährt hier eine Radikalisierung. Einerseits wird die Schönheit der Natur bewundert, ihr Duft gelobt und die Menschen erfreuen sich an ihr. Naturgegebenheiten werden verehrt, so dass diese religiöse, ja sogar paradiesische Züge annehmen: die Gestirne, das Wasser, die Erde sind heilig. Natur und Mensch sind eingebettet in alte Mythen, so wie der Hıdrellez-Mythos[16] den zeitlichen Rahmen für den Roman Yaşar Kemals liefert. In der Mainacht hofft der Nomadenstamm durch die Vereinigung von Hızır und Ilyas auf die Erfüllung seiner Wünsche. Natur ist vielfach mit Reichtum, Hoffnung, Wissen assoziiert, ganz im Gegensatz zur absoluten Armut in Makals Werk. Andererseits ringt der Stamm in seinem Überlebenskampf mit den Widrigkeiten der Natur: die Menschen leiden unter Regen, Hitze und Malaria. Es fehlt an Futter für die Tiere. Diese Umstände sind im Roman jedoch nicht naturgegeben, sie sind von Menschen gemacht. Die Bewohner der Çukurova sind dem Stamm feindlich gesinnt, beuten ihn aus, verfolgen ihn, zünden seine Zelte an, verhaften und ermorden Stammesmitglieder und gewähren dem Stamm keinen Ort zum Bleiben. Yaşar Kemal rückt die soziale Komponente sehr stark in den Vordergrund. Die sesshaften Bewohner sind ausschließlich negativ geschildert, nicht nur der Mensch, sondern auch die Natur ist Opfer ihrer Machenschaf-

15 Vergleiche u. a. Bico 2006.
16 Siehe Boratav 1986[2] und Çelebi/Uludağ/Kurnaz 1998.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten: durch Trockenlegung versickern Flüsse, Sümpfe existieren nicht mehr, und die Natur wird kultiviert, ist Bestandteil des Wandels. Das kapitalistische System, die Ausbeutung degeneriert Mensch und Natur.

Eine Interpretation der Schicksalsschläge als gottgegeben ist bei Yaşar Kemal nicht zu finden. Vielmehr kommt immer wieder zur Sprache, dass Gott die Natur und die Welt verlassen habe, so dass die Nomaden keine Hilfe erwarten könnten. Und gottverlassen ist ihnen die Welt und die Natur feindlich. Die Armut der Nomaden ist verschuldet durch das Handeln der Sesshaften und durch ihren verpassten Anschluss an die Zeit. Dennoch wirkt ihre humanistische Weltanschauung und ihr individualistisches Handeln gegenüber der unmenschlichen, sesshaften Zivilisation sehr modern. So heißt es:

> *Ama onları hiçbir zaman aşağılamadık, insanları aşağılamak geleneğimizde yoktu. Yoksula, yetime, düşmüşe, kadına, hangi soydan, hangi dinden, hangi ülkeden olursa olsun dokunmadık, saygıda kusur etmedik. Dost olsun, düşman olsun onları bizim düşkünümüzden, yaşlımızdan, çocuğumuzdan, kadınımızdan ayırt etmedik.* (Kemal 2006[5]: 263).
>
> „Menschen zu demütigen, hat uns unsere Sitte immer verboten. Wir haben uns nie an den Armen, den Waisen, den Gestrauchelten, an den Frauen und Kindern vergriffen, welches auch ihre Rasse, Herkunft oder Religion war. Freund oder Feind, wir haben sie immer in Ehren gehalten und behandelt wie unsere eigenen gefallenen Brüder, unsere eigenen Kinder und Frauen, wie die Alten unseres eigenen Stammes." (Dt. Kemal 1985: 291).

3. Ferit Edgü: Experimentelles Erzählen

Zuletzt möchte ich auf den 1977 erschienenen Roman *O. Hakkâri'de Bir Mevsim* (dt. *Ein Winter in Hakkari,* verfilmt unter dem Titel *Eine Saison in Hakkari*) von Ferit Edgü (geb. 1936) eingehen.[17] Der Autor, der in den 1970er Jahren mit einem experimentellen Erzählstil unter dem Einfluss des Existenzialismus der Avantgarde zuzurechnen ist, kann als Wegbereiter postmoderner Strömungen der 1980er Jahre betrachtet werden. Meines Erachtens gehört der hier zu besprechende Roman (Edgü 2006[14], dt. Edgü 1987) eindeutig *nicht* zur Dorfliteratur, obwohl er sich mit *Yaban* von Yakup Kadri (Karaosmanoğlu 1965[7], dt. Kadri 1939) und mit Mahmut Makals *Bizim Köy* in eine Reihe stellen lässt. Diese Einreihung ergibt sich auf inhaltlicher Ebene. Es ist die Geschichte eines Intellektuellen, eines Lehrers in einem abgelegenen Dorf. Ferit Edgü greift Probleme aus dem Dorfleben auf, die bei Mahmut Makal ebenso thematisiert werden: die hohe Säuglings- und Kindersterblichkeit, die hilflosen Versuche des Lehrers, mit Eingaben die Situation zu verbessern, die mangelnde Hygiene und unzureichende Ernährung, Kälte und fehlende Kleidung. Ebenso ähneln sich Episoden aus

[17] Zum Autor siehe TBEA 2001, Bd. 1: 297–298. Als Ort der Handlung wählte Ferit Edgü bereits für den Roman *Kimse* (1976) Hakkâri. Zur Provinz siehe Parla 1982. Der Artikel ist zwar nicht aktuell, aber vieles ist bis heute kaum verändert. Zur Region siehe außerdem den Beitrag von Barbara Flemming in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Schulleben in beiden Werken. Wie Makals Bericht hat der Roman *O* eine autobiographische Komponente: Ferit Edgü leistete seinen Militärdienst als Lehrer 1967 in einem Dorf in der kurdischen Hochgebirgsprovinz Hakkâri ab, einer im äußersten Südosten, an der irakischen Grenze gelegenen Region. Diese Möglichkeit einer Art Zivildienst gab es in den 1960er Jahren in der Türkei. Wie Ferit Edgü in Interviews immer wieder kundtut, war der Aufenthalt dort eine nachhaltige Erfahrung für seinen weiteren Lebensweg.[18] *Ein Winter in Hakkari* steht jenseits der Dorfliteratur mit seiner poetischen Sprache, mit seiner offenen Struktur und mit seiner Vieldeutigkeit, wie sie schon im Titel *O* anklingt: deutsch „er, sie, es", arabische Ziffer „fünf", die Null, ein Auge etc.[19] Inhaltlich ist nicht das Schicksal der Dörfler im Mittelpunkt, es ist vielmehr die Suche eines Intellektuellen nach sich selbst, das Ausloten der eigenen Fremdheit in der Welt.

Hakkâri'de Bir Mevsim ist die Geschichte eines Lehrers, der für ein Schuljahr in ein Dorf in Hakkâri verbannt wird und dort um sein Überleben – physisch und psychisch – kämpft. Als Seemann, als gestrandeter Kapitän, als ein Verunglückter – wie leitmotivisch mehrfach zu lesen –, der nun in den Bergen, in einer feindlichen Umwelt zu leben hat, ist er einerseits fasziniert von der Schönheit der Berge und der Aussicht, andererseits findet er sich nicht zurecht. Seine Zugehörigkeit zum Meer[20] ist eine Allegorie für seine Einsamkeit, sein Fehl-am-Platz-sein. Schreiben wird zur existentiellen Tätigkeit, um nicht wahnsinnig zu werden. Zu einer Kommunikation mit den Dörflern ist er nur unter äußerst schwierigen Bedingungen fähig: Er spricht ihre Sprache – das Kurdische – nicht. Jede Sprache betrachtet er als kulturelle Leistung des Menschen. Die natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, die die Sprache der Dorfbewohner prägen, kann er jedoch ebenfalls nicht verstehen (Edgü 2006[14]: 89, dt. Edgü 1987: 102). Die Natur ist bedrohlich und faszinierend, wie die Fremde es ist. Vergleichbar mit Makals Schilderungen liegt auch hier das Dorf jenseits zivilisatorischer Errungenschaften. Der Umgang mit der Natur ist Teil einer Kultur, aus der der Ich-Erzähler ausgeschlossen ist, denn ihm fehlt hierzu das nötige Wissen. Er rückt sich mit den Dörflern auf Augenhöhe. Die empfundene und beschriebene Fremdheit ist eine gegenseitige. In vielfacher Hinsicht unterscheidet sich die dargestellte Situation nicht von Makals Bericht, doch diese konkreten Bezüge sind für die poetische Prosa Edgüs zweitrangig. Der Mensch ist auf sich selbst zurückgeworfen, sein Ringen mit der Natur und der Gesellschaft sind lediglich ein Teil des eigenen Zurückgeworfenseins. Der einzelne Mensch agiert und reagiert stets als Individuum.

Traum – Realität – Halluzination: dies sind die Kategorien, mit denen Ferit Edgü in *Ein Winter in Hakkari* mehrfach die Wahrnehmung des Ich-Erzählers problema-

18 So auf dem 5. Internationalen Literaturfestival Berlin, am 12.09.2005.
19 Siehe Neumann 1996a.
20 Vergleiche Gerndt 1999.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tisiert. Träumen bzw. Stürzen (*bir düş-üş*)[21] ist allen Menschen gemein, es erscheint realer als die vorgefundene Realität, die sich als das zuvor Unvorstellbare zeigt. Die Fremdheitserfahrungen des Protagonisten führen zum Wandel des Ichs – das Selbst *kendim* wird ergriffen vom Ort zu *kentim* (wörtlich: meine Stadt).[22] Die Hilflosigkeit der Realität erfasst seine Träume, so heißt es: *Düşlerin birer kara çarşaf onlar da beyaza dönüşecek*. (Edgü 2006[14]: 165) – „Deine Träume sind wie schwarze Schleier, aber auch sie werden weiß sein." (Dt. Edgü 1987: 188).
Weiß steht hier für den Schnee, der alles bedeckt, er symbolisiert aber auch die Leere, das Nichtvorhandensein, den Tod. Die Natur und die Naturgegebenheiten bestimmen das menschliche, individuelle Sein. Fragen nach der Beschaffenheit von Realität und nach dem Sein des Menschen weisen auf das Existenzielle und zugleich auch auf Fragen der Darstellung von Realität in der Kunst. Eine adäquate, der Realität entsprechende Darstellung zeigt sich als ein nicht mögliches Unterfangen. Selbst die Photographie kann die Situation der Menschen nicht einfangen (vgl. Edgü 2006[14]: 180 f. und 80, dt. Edgü 1987: 209 f. und 93). Mit solchen Fragen begibt sich Edgü in einen Diskurs jenseits der Dorfliteratur, so dass seine Prosadichtung mit ihren intertextuellen Bezügen[23] und vielschichtigen semantischen Ebenen literaturtheoretische Aspekte aufgreift.

Resümee

Mit den hier behandelten Werken von Mahmut Makal, Yaşar Kemal und Ferit Edgü läßt sich ein Ausschnitt aus der türkischen Literaturgeschichte nachzeichnen. Trotz aller Unterschiede im literarischen Ausdruck, in der Form und in der Darstellung von Mensch und Natur ist den hier ausgewählten Werken gemeinsam, dass sie für das menschliche Überleben Existentielles thematisieren. Dabei reicht die Spanne dessen, was als Existentielles zu betrachten ist, von ausreichender Nahrung bis hin zur Befriedigung intellektueller und sozialer Bedürfnisse. Verbunden ist der alltägliche Kampf ums Überleben mit einer gewissen Hoffnungslosigkeit und Hilflosigkeit. Gemeinsam ist den besprochenen Texten auch,

---

21 Kunstreiches Wortspiel mit *düş* Traum und *düşüş* Verbalsubstantiv zu *düşmek*, dt. fallen stürzen, mehrfach im Buch verwendet, so beispielsweise Edgü 2006[14]: 167, 168 (Fußnote) und 176, dt. Edgü 1987: 191, 193 (Fußnote) und 205.

22 Edgü 2006[14]: 11, dt. Edgü 1987: 10. Auch hier verweist die fremde Welt, der fremde Ort auf das Selbst.

23 Von Qazwinis *Wunder der Schöpfung* (islamischer Gelehrter, 13. Jahrhundert) zu Kafka (Schriftsteller, 1883–1924), von *Journey to Ixtlan* des Ethnologen Castaneda (1931–1998) zu Avvakum (russischer Geistlicher, 17. Jahrhundert). Der Titel des Buches lässt an Arthur Rimbauds Prosadichtung *Une saison en enfer* (1873) denken, und Ferit Edgü knüpft auch inhaltlich an dieses Werk an. In *Ein Winter in Hakkari* ist es der assyrische Buchhändler in der Kreisstadt, der die multikulturelle Dimension der kurdischen Bergregion repräsentiert. Sein Laden, das einzige Buchgeschäft vor Ort, wird überfallen, die Bücher verbrannt und er in die Flucht getrieben, siehe Edgü 2006[14]: 172 f., dt. Edgü 1987: 199 f.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass nicht die Natur im Fokus steht, sondern der Mensch als Individuum, als Gemeinschaft oder gesellschaftliche Gruppe, die jedoch durch die Naturgegebenheiten bestimmt werden.

Literatur

Primärquellen (im Original und in deutscher Übersetzung)

Edgü, Ferit 1980[2] [1976]. *Kimse*. İstanbul.
— 1987. *Ein Winter in Hakkari*. Übers. Sezer Duru. Zürich.
— 2006[14] [1977]. *O. Hakkâri'de Bir Mevsim*. İstanbul.
Kadri, Yakub 1939. *Der Fremdling*. Übers. Max Schultz. Leipzig.
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 1965[7] [1932]. *Yaban*. İstanbul.
Kemal, Yaşar 1985. *Das Lied der Tausend Stiere*. Übers. Helga Dağyeli-Bohne/Yıldırım Dağyeli. München.
—1988[4] [1982]. *Gelbe Hitze. Erzählungen*. Übers. Margarete I. Ersen-Rasch/Wanda Schmidt. München.
— 2006[4] [1952]. *Sarı Sıcak*. İstanbul.
— 2006[5] [1971]. *Binboğalar Efanesi*. İstanbul.
Makal, Mahmut 1967[8] [1950]. *Bizim Köy. Bir Köy Öğretmeninin Notları*. İstanbul.
— 1983[3]. *Unser Dorf in Anatolien*. Übers. Sanem Alacakaptan, unter Mitarbeit von Ulrike Schlingmann. Berlin.
Rimbaud, Arthur 2001. *Ein Aufenthalt in der Hölle*. Übertr. Thomas Eichhorn. Aachen.

Sekundärliteratur

Bayrak, Mehmet 1978. *Köy Enstitülü Yazarlar, Ozanlar. İnceleme – Antoloji*. Ankara.
Bico, Cem 2006. *Liberating Narratives of Yaşar Kemal: The Other Face of the Mountain Trilogy* (Master thesis, Istanbul: Boğaziçi Üniversitesi). <http://tez2.yok.gov.tr/>, zuletzt abgerufen am 02.06.2009.
Boratav, Pertev Naili 1986[2] [1979]. Khiḍr-Ilyās. In: Clifford Edmund Bosworth/Emeri van Donzel/Bernard Lewis/Chales Pellat (Hrsg.). *EI[2] = The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. V. 1986. Leiden: 5.
Brockhaus in Text und Bild, Edition 2002: Mannheim (Elektronische Ressource).
Caner, Beatrix 1998. Yakup Kadri Karamosmanoğlu. In: Dies. *Türkische Literatur. Klassiker der Moderne*. Hildesheim u.a.: 211–244.
Çelebi, İlyas/Uludağ, Süleyman/Kurnaz, Cemâl 1998. Hızır. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Bd. 17. İstanbul: 406–412.
Daemmrich, Horst S. und Ingrid 1995[2]. *Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch*. Tübingen/Basel.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gerndt, Helge 1999. Meer. In: Rolf Wilhelm Brednich (Hrsg.). *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung.* Bd. 9. Berlin/New York: 472–478.

Horatschek, Annegreth 2004[3] [1998]. Natur. In: Ansgar Nünning (Hrsg.). *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe.* Stuttgart/Weimar: 484.

Hügli, Anton/Lübcke, Poul (Hrsg.) 2003[5] [1991]. *Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart.* Reinbek bei Hamburg.

Kaplan, Ramazan 1988. *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy*. Ankara.

Kappert, Petra 1982. Barden, Bauern und Rebellen. Die anatolische Provinz in der türkischen Literatur. In: *FAZ (= Frankfurter Allgemeine Zeitung),* 09.01.1982: 32.

– 1985. Literatur. In: Klaus-Detlev Grothusen (Hrsg.). *Südosteuropa-Handbuch.* Band IV: *Türkei*. Göttingen: 621–649.

KnLL = Walter Jens (Hrsg.). 2000. *Kindlers neues Literatur-Lexikon.* Das 23-bändige Werk auf einer CD-Rom. (Elektronische Ressource).

Lerch, Wolfgang Günter 2003. *Die Laute Osmans. Türkische Literatur im 20. Jahrhundert.* München.

Moran, Berna 2007[19] [1983]. Yaban'da Teknik ve İdeoloji. In: Ders. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Mithat'tan Ahmet Tanpınar'a.* İstanbul: 201–218.

Naci, Fethi 2004. *Yaşar Kemal'in Romancılığı. Eleştiri.* İstanbul.

Neumann, Christoph K. 1996 a. Edgü, Ferit: O. In. *KnLL.*

– 1996 b. Yaşar Kemal: Bin Boğalar Efsanesi. In: *KnLL.*

Neumann, Christoph K./Wolfart, Ulrich. 1996. Yaşar Kemal. In: *KnLL.*

Parla, Taha *et al.* 1982. Hakkâri. In: Taha Parla (Hrsg.). *Yurt Ansiklopedisi. Türkiye, İl İl: Dünü, Bugünü, Yarını.* Bd. 5. İstanbul: 3290–3368.

Rathbun, Carole 1972. *The Village in the Turkish Novel and Short Story 1920 to 1955.* The Hague/Paris.

Riedel, Wolfgang 2002. Natur/Landschaft. In: Ulfert Ricklefs (Hrsg.). *Das Fischer-Lexikon Literatur 3.* Frankfurt am Main: 1417–1433.

Rosenau, Hartmut 1994. Natur. In: Gerhard Müller (Hrsg.). *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 14. Berlin/New York: 98–107.

Schweikle, Günther/Gebhard, Walter 1990[2]. Natur in der Dichtung. In: Günther und Irmgard Schweikle. *Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitionen.* Stuttgart: 319–320.

Silay, Kemal 1996. Liminality, Ritual and Social Performance: Yashar Kemal's Legend of the Karachullu Yürüks and the "Problems" of Nomadic Entity in Anatolia. In: Ders. (Hrsg.). *An Anthology of Turkish Literature.* Bloomington: 443–455.

Spies, Otto 1996. Makal, Mahmut: Bizim Köy. In: *KnLL.*

Stölting, Erhard 1989. Nachwort. In: Yakup Kadri. *Der Fremdling.* Übers. Max Schultz. Berlin/Frankfurt am Main: 231–247.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sullivan, Laurence E. 1987. Nature: Worship of Nature. In: Lindsay Jones (Hrsg.). 2005[2]. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 9. Detroit u. a.: 6438–6441.

TBEA (= Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi). Hrsg. Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık. 2001. İstanbul. 2 Bde.

TDEA (= Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler/İsimler/Eserler/Terimler). Hrsg. Dergâh Yayınları, 1977–1990. İstanbul. 7 Bde.

Unionsverlag. *Yasar Kemal*. <http://www.unionsverlag.com/info/person.asp?pers_id=104>, zuletzt abgerufen am 06.03.2008.

Varol, Kemal 2005. Köye İçeriden Bir Bakış. In: *Radikal Kitap*, 5. August. <http://www.radikal.com.tr>, zuletzt abgerufen am 07.02.2008.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık 2004. *Yaşar Kemal*. <http://www.yasarkemal.net>, zuletzt abgerufen am 06.03.2008.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Creating Turks in Fiction and Ethnography

Jenny B. White, Boston

When my first ethnography, *Money Makes us Relatives*, was published in 1994 (White 2004 [1994]), it was quite well received by Turkish scholars, but one critique of my study of Turkish culture stood out. There is no such thing as a "Turk", some critics wrote. That sounded strange to me, since Turks use that concept all the time. In fact, what is Turkish and what is not, who is a Turk and who is not – these are ever-present topics in Turkey for scholars as well as the public. Since that first book, I've thought long and hard about what the critics meant and what I can do about representing Turkishness in my work – that is, after all, what anthropologists do. Through our ethnographic writing we "create" for our audience a performance of what it means to be Turkish. We do this in all earnestness, trying to understand a society and culture from within and describing it not on our terms, but on their terms.

The field of anthropology has long held self-critical discussions about the wisdom and feasibility of such a project.[1] After all, we are never able to leave behind all of our own cultural expectations and biases. We try to be aware of such biases and to set them aside, but surely they continue to creep in, even in the kinds of questions we set out to answer. Our notion of Turkishness seems forever tainted by our expectations as Americans or Germans or Europeans.

And there is a second layer of expectation – that of the reader. Creation is a multi-sited project. As an example, in my first book I wrote about the lives of women and their families in Istanbul squatter areas. I was trying to explain how a system of subcontracting worked that in the new economy of the 1980s had created a kind of factory without walls. Thousands of poor women were put to work in their homes knitting for export. The work was organized and distributed by other families in the neighbourhood. Most of the profit, however, went to middle-class contractors from outside the neighbourhood. I discovered that there was a cultural basis for the women agreeing to work for very little pay – it was necessary for them to maintain the fiction that they weren't really "working" in order to maintain their position in the family and community as "good women" whose primary occupation was taking care of home, husband and children. Instead of raging at the injustice of it, which I did in private, in my writing I tried to understand this situation from the women's point of view. Keeping to the fiction that they were doing this work because they were industrious and out of neighbourli-

[1] The first shot across the bow was *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus (1986). This was followed by an entire industry of anthropological soul-searching.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ness rather than for pay gave the women a certain advantage that more money for their labour would not have given them. That is, they were reinforcing their positions in the family and community. In those days of high inflation and an unstable economy, that gave them a lot more long-term security than a few extra liras would have.

Coming back to the issue of representation, in the resulting ethnographic book I tried to draw from this research a set of principles that, it seemed to me, governed the lives of women in such neighbourhoods and that explained how daily life and economic exchanges are suffused with cultural expectations of indebtedness, mutual assistance and reciprocity. It seemed to me that these principles in many ways governed what was appropriate and inappropriate labour and profit and what was required of men and women and of family members, and what was expected of neighbours. In fact, it seemed to me that these principles were present throughout Turkish society. To make that point, I included some examples in the book from middle-class families. I never ventured to say that reciprocity and the exchange of indebtedness was a hallmark of what it meant to be Turkish, but I admit to thinking it. I believed that anyone who had lived in Turkey would recognize the pressure to give freely and often of one's time and resources and connections, to continually open relations in which one person is indebted to another, and the reluctance ever to pay up because that would end the relationship and cut off the benefits of patronage and *torpil* (good relations). To me, that was Turkish. But to some of the Turkish critics, I was objectifying Turkish culture. It took me a while to figure out that the issue was as much a matter of the audience as the writer.

The novelist Elif Şafak once told me that a writer in Turkey is always a public intellectual, whether she wants to be or not. Şafak has been widely criticized in Turkey, among other things, for writing in English and for setting her characters outside of Turkey (vgl. Shafak 2007; Shafak 2004). What kind of a Turkish writer does THAT? people ask. The Nobel Laureate Orhan Pamuk has been criticized in Turkey for setting his novels too much inside himself, focusing on his individual, idiosyncratic experience (Pamuk 2004; Pamuk 2005). These are all common literary tropes outside of Turkey, but in Turkey the writer has long been a part of the Kemalist nation-building program. Writers positioned themselves or were positioned by the reader vis-à-vis an idealized narrative of progress, modernization, and secular civilization that was opposed to an equally simplistic narrative of oppression by Islam, patriarchy, and rural ignorance. This automatic positioning has been as true of sociological and anthropological writing on Turkey as of fiction and has only recently begun to change. In my ethnography, I had committed the sin of generalizing from conservative working class families to secular middle class families, mixing narratives, so to speak.

In my second ethnography about the rise of the Islamist movement in the 1990s (White 2002), I kept the critics in mind and tried very hard NOT to speak

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

about Turks in any general way, although some of the same cultural characteristics – reciprocity, neighbourliness, patronage – turned out to play as important a role in political organizing as they had in the economy of the 1980s. My example was the Istanbul neighbourhood of Ümraniye whose residents had elected an Islamist mayor and kicked out their left-of-centre mayor from the Republican People's Party (known by its Turkish acronym CHP). In its simplest form, my argument was that they didn't vote for the Islamists because they became more religious overnight. They supported the Islamist parties because these parties acted like good neighbours and developed relationships among people who really were neighbours, rather than coming in from the outside – and in that way mobilized millions of people, one by one. There were other contextual historical reasons, of course, but I won't get into them here. My point is that it still seemed to me that it was worth talking about something Turkish here, but I didn't go beyond the specific example of Ümraniye. The critics liked the book, although one young female Turkish journalist in a t-shirt and jeans asked me, "But don't you think they're WRONG to be like that? Shouldn't they be more like us?"

Finally, I found a way to deal with this dilemma of presenting Turkishness without objectifying it, at least on my part. I couldn't be held responsible for the reader. I created my own Turk. I wrote a novel set in 1886 Istanbul called *The Sultan's Seal* (White 2006), and I created a fictional Turk, Kamil Pasha. I could make him anything I wanted to. Finally I could toy with these oppositions that people take so seriously. This is possible in part because in 1886 Kamil Pasha is outside the Republican narrative. He is a magistrate in the new civilian Nizamiye courts. He spent a year at Cambridge University in England. He's a pasha, son of a former governor of Istanbul, but he believes that a man's success should result from his own talents and efforts. In other words, I made him BOTH an urban, civilized Turk, a pre-Kemalist, so to speak, who believes in progress and the benefits of the west. I also made him suspicious of these things and worried about what his society and culture might lose as a result of such progress. He thinks religion is nothing more than superstition, but he struggles with the moral and emotional gap that this leaves in society and inside himself. He is urban, individual, and critical. His orientation is global: London, Boston, Paris. He experiments with lifestyle. But in his relationships, his expectations of other people, his job, his gestures, his eating and drinking habits, he is recognizably Turkish. In fact, in the second book in the series, *The Abyssinian Proof* (White 2008) Kamil – like today's postmodernists – is pulled away from his cherished belief in progress. He loses his ability to believe that there's a right way to do everything. Instead, he becomes more adept at negotiating relationships that are immensely satisfying to a man who has always been short of friends. But his new friendship leads him to question his assumption that he knows right from wrong. He learns that what is moral is not always rational and what is rational is not always moral.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kamil Pasha is, in short, a unique character. To me, he encapsulates the essence of being Turkish. But he does NOT embody the narrative of progress in which he himself so fervently believes. Rather, he struggles with confusion, bewilderment, his sometimes contradictory feelings and inclinations. He has to balance his responsibility and duty toward his friends and family with his duty as a magistrate and a man of honor and rationality.

The reader has to work to disentangle the layers of meaning, just as the anthropologist tries to untangle layers of meaning in the lives she witnesses around her. My mistake had been to look for neat resolutions in the belief that this is what an ethnography and a reader needed to hear. There IS such a thing as a Turk, but neither the ethnographers nor the critics have been able to describe him. Perhaps such complex reality can only exist in fiction. The Turkish critics, by the way, loved the novel. One wrote that "it was like looking in a mirror" (Congar 2006). I rest my case.

Bibliography

Clifford, James/George E. Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley.

Congar, Yasemin 2006. Aynamıza Bakan Kadın. In: *Milliyet*, 13 February.

Pamuk, Orhan 2004. *Snow*. Maureen Freely (transl.). New York.

– 2005. *Istanbul: Memories of the City*. New York.

Shafak, Elif 2004. *The Saint of Incipient Insanities*. New York.

– 2007[2] [2006]. *The Bastard of Istanbul.* New York.

White, Jenny B. 2008. *The Abyssinian Proof.* New York.

– 2006. *The Sultan's Seal.* New York.

– 2004[2] [1994]. *Money Makes us Relatives*. London.

– 2002. *Islamist Mobilization in Turkey*. Seattle.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Atmosphäre an der „Peripherie“

Zur Dichtung in Usbekistan nach 1990

Sigrid Kleinmichel, Berlin

Der Beginn der neunziger Jahre sei eine absolut apoetische Zeit gewesen, erklärte der Dichter Shamshad Abdullayev am Ende jenes Jahrzehnts in seinem Aufsatz *Poėzija i Fergana* (Dichtung und Ferghana). Natürlich ist auch in dieser Zeit Dichtung entstanden. Diese Worte deuten aber an, dass mehrere Dichter in der Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs den bisherigen literarischen Konventionen nicht mehr folgen wollten und neue Wege suchten. Sie schlossen sich im Laufe der Zeit zu zwei Gruppen zusammen. Eine russischsprachige Gruppe formierte sich zuerst. Ihre Anfänge gehen bis weit in die achtziger Jahre und in die Stadt Ferghana zurück. Den Namen *Poetische Schule von Ferghana* (*Ferganskaja poėtičeskaja škola*) gaben sie sich, als Shamshad Abdullayev (geb. 1957) Redakteur der Abteilung für Poesie der Zeitschrift *Zvezda Vostoka* wurde und dort regelmäßig seine und seiner Freunde Gedichte veröffentlichen konnte. In dieser Zeit war die Tradition, Literaturzeitschriften zu abonnieren und zu lesen noch nicht völlig zusammengebrochen, so dass die neuartigen Gedichte wohl nicht ohne Leser blieben. In Buchform stellte sich die Gruppe mit *Poėzija i Fergana* (Dichtung und Ferghana) im Jahr 2000 vor.[1] Eine usbekischsprachige Gruppe präsentierte sich mit dem Band *Moderne usbekische Dichtung* (*O‘zbek modern she’riyati*) im Jahr 2003.

Der Name der ersten Richtung lässt aufhorchen, da das Ferghanatal in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch mit Dichtern wie Amīrī, Nādira, Uwaysī u.a. einen späten Höhepunkt der klassischen Dichtung erlebte. Ihre Dichtung besaß eine so starke Ausstrahlung, dass das Ghasel nicht nur bis zur Jahrhundertwende eine beliebte Form blieb, sondern auch in der Zeit zwischen 1930 und 1960 gerade dort wieder zu Ansehen gelangte, wofür Dichter wie Ḥabībī (1890–1982), Čustī (1904–1983), Ṣābir ʿAbdulla (1905–1972) stehen. Mit diesen Dichtern hat aber die poetische Schule russisch Schreibender nichts zu tun, wenn man ihnen auch keinesfalls eine Kenntnis des Tons der klassischen Dichtung absprechen kann. Grigorij Koėlet hat darüber nachgedacht, was die Dichtergruppe, zu der Usbeken, Russen, ein Tatare und er selbst als russischer Jude gehörten, außer der russischen Sprache und der Kenntnis der russischen Dichtung zusammengeführt hat und welches die Quellen ihrer Dichtung waren. Es sei „der Westen“ als solcher gewesen, verbunden mit dem Lebensgefühl in der Gegend der

[1] Die Literaturwissenschaftlerin Pariza Mirza-Achmedova nahm das Buch zum Anlass für einen tiefgehenden Aufsatz über die Dichtergruppe, mit dem sie besonders jene Leser zu erreichen suchte, die mit der literarischen Moderne und Postmoderne noch kaum in Berührung gekommen waren.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ferghanaer Randgebiete (Koėlet 2000: 10). „Der Westen" meint die Literaturen, den Film und teilweise die Malerei West- und Mitteleuropas. Namen wie Robbe-Grillet, Butor, Joyce, Ungaretti, Kleist, Hölderlin, Rilke, Handke fallen bei den Dichtern besonders häufig, und Bilder, Gestalten, Stimmungen aus deren Werken werden immer wieder mit Eigenem verschränkt. Ferghana sehen die Dichter als *okraina* (Randgebiet) der ehemaligen Sowjetunion und Usbekistans. Doch zugleich haben sie den Rand der Stadt Ferghana oder von anderen Orten dieser Gegend an ihrem Übergang zu dörflichem Leben oder zur Einöde im Sinn. Niemals fällt der Begriff *Heimat*, sondern außer *okraina* nur *mestnost'* (Ort, Gegend), *okrestnost'* (Umgebung, Umkreis), *prostranstvo* (Raum). Bei der Überreichung des Andrej-Belyj-Preises erklärte Shamshad Abdullayev scherzhaft, er sei gar nicht mit Dichtung, Interpretation und Ähnlichem befasst, sondern „mit der Hypnose einer sich außer mir erstreckenden Atmosphäre" (Premija Andreja Belogo 1994: 6/6).[2] In Ferghana sei die Atmosphäre gekennzeichnet von Trägheit, Langsamkeit, Stillstand, Ereignislosigkeit, Unbeweglichkeit, Langeweile. Um diese Atmosphäre zu erfassen und ihr irgendwie Gestalt zu geben, räumen die Dichter dem Zufall großen Raum ein und bevorzugen, u. a. von Robbe-Grillet zutiefst beeindruckt, Fragmentarisches in Versen und Prosa. Vorgefasste Überlegungen über Historisches, über soziale Beziehungen und über sittliche Werte weisen sie strikt zurück. Der Gegenstand soll neutral, außerhalb jeder Idee dargeboten werden. Wenn Shamshad Abdullayev sagt, man solle sich so weit wie möglich von den eigenen Wurzeln entfernen, um sie dann durch den Weggang zu bereichern[3], stellt er sich bewusst provozierend gegen heute vorherrschende Denkweisen im Land seiner Geburt. Seine Gedichte und Erzählungen – eher lange Prosagedichte – sind dem eigenen Anspruch an die Dichtung gemäß tatsächlich auf den ersten und auf den zweiten Blick frei von Anspielungen jeder Art. In tieferen Schichten der Texte können dennoch zu Wertungen herausfordernde Andeutungen eingeschlossen sein.

Stellvertretend für die Gruppe, deren Leiter er war und die dann in alle Welt auseinanderstrebte, um sich nur noch „virtuell im Netz" zusammenzufinden (Koėlet 2000: 10)[4], seien hier zwei Gedichte von Shamshad Abdullayev vorgestellt.[5]

---

2 Über die Atmosphäre und ihre Besonderheiten bereits in der von Shamshad Abdullayev verfassten Einleitung zur Eröffnung der Reihe von Gedichten aus Ferghana in *Zvezda Vostoka* 1991, Nr. 5; dann erneut in dem Essay *Vzgljad na poėtičeskuju real'nost'*.

3 Ferganskij landšaft kak poėzija, 1999; weiterhin in: Poėzija i Fergana, 1998, und ähnlich im Vorwort zu *Poėzija i Fergana*, 2000, und variiert in: Archiv. In: *Nepodvižnaja poverchnost'* 2003:5.

4 „V poslednee vremja v Rossijskom internete my suščestvuem v vide virtual'nogo soobščestva." (In der letzten Zeit existieren wir im Internet Russlands als virtuelle Gemeinschaft).

5 Da mir hierfür kein russisches Original vorliegt, habe ich sie aus der usbekischen Fassung übersetzt, vgl. den Text im Anhang.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abend

August, August.
Im Hof
Hahnenkampf.
Die halbwilde Katze
beobachtet, auf dem Rebenspalier
sitzend, irgendetwas.
Das Melonenstück
reizt deine Zunge seidig,
lieblich.
Das Telefon klingelt.
Neben dir die raue Bruderliebe
und der kalt gewordene Tee.
Die Vögel schweigen ...
Die Abendameisen ...
Die Zeit ist verborgen
in den Rissen der Wand voller Runzeln.
Das Leben ist wie ein
geheimnisvolles
Flüstern nah,
ganz nah.
Verstehst du? ...

(Oqshom, in: O‘MSh: 13f.)

Der Bruch zwischen Bruderliebe und kaltem Tee ist gewollt. Der Dichter scheint das Aufkommen von Sentimentalität zu fürchten, umso mehr als er noch das schöne Bild von der Zeit in den Mauerrissen, die zugleich Runzeln sind (*vaqt serajin devor / yorig‘ida yashirin*), ausbreiten möchte. Das ‚Verstehst du‘ (*tushunayapsanmi?*) am Ende dürfte ebenfalls die Funktion haben, zu tiefe Versonnenheit, Träumerei nicht zuzulassen. Natürlich hat der Leser verstanden. Durch das ‚Verstehst du?‘ wird er gleichsam grob angestoßen, er soll sich der vom Dichter hervorgerufenen Stimmung nicht zu sehr hingeben.

Ein anderes Gedicht trägt den Titel *Die Alten im Dorf*:

Im Stiefelschaft die Peitsche,
ein Nakschbendi-Blick auf die Erinnerungen.

Unter den linkischen, aber sprungbereiten Beinen
das wie ein Hund zusammengekrümmte Leben.

Ihre Stimme – ein müder Aufschlag
eines Tropfens auf den Boden
des goldenen Bechers der Ehre.

Wegen der Sommerhitze tauschen sie ihre Würde
für den von den Säulenhallen der Aprikosenbäume
gespendeten Schatten ein
und schleppen sich dorthin.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das neben ihnen springende Lämmchen
berührt nur leicht die Hände der Alten
und läuft davon, als heiße es,
die fadendünne Brücke zum Paradies zu überqueren.

Das Mittagsgebet in der drückenden Luft.
Am Himmel die fächerartigen Flügel
der Vögel – grün über grün.

Auf den Fingerspitzen ihrer schwieligen Hände
der Teeschalen heiße Liebe.

Bis sie am Abend ihre Augen schließen,
ist das Tor der Bäume geöffnet.

Eine winzige Erhabenheit geht,
sich zufrieden im Kreis drehend,
herum – ein auf eigene Art gefertigtes Lächeln.

(Qishloq chollari, in: O'MSh: 12)

Hier sind von der ersten Strophe an auf Geschichte und Ideen verweisende Begriffe gesetzt, wenn der Dichter auch eine Beurteilung der mit ihnen zusammenhängenden Vorgänge und Denkformen vermeidet. Der Nakschbendi-Blick dürfte tiefgründiges Wissen vom Leben bedeuten. In Bezug auf die Gegenwart ist er wahrscheinlich seit langem frei von Protest. Ob er daneben durch Jahrzehnte gedämpften Zorn enthält, ist nicht sichtbar. Im Ferghanatal gab es in der Vergangenheit mehrere Aufstände, wie etwa den Andidschaner Aufstand von 1892. Von dessen Anführer Muhammad Ali, Dukchi eshon genannt, heißt es, er habe sich in Buchara die Prinzipien Bahā'ud-dīn Naqšbands angeeignet und später in seiner Heimat im Ferghanatal 20.000 *murid* gehabt. Nach der Niederschlagung des Aufstands wurde er hingerichtet (Nabiev: 71–73). Das Gespräch mit Gott, das die Nakschbendis in jeder beliebigen Situation führen können (*ḫalvat dar anğuman*), und ihre Prinzipien des praktischen Tätigseins, soweit die Kräfte reichen (*dast ba kār* und *wuqūf-i zamānī*, das interpretiert wird als allabendliche Abrechnung der Tagesangelegenheiten) ließ völligen Weltverzicht nicht zu.

Das Gedicht Shamshad Abdullayevs ist durch und durch von der Gläubigkeit der Alten gekennzeichnet. Ihr Denken an die schwer zu überquerende Brücke *ṣirāṭ* zum Paradies ist angedeutet, dazu auch ihr Mittagsgebet und die grüne Farbe des Islams, die sie in den Flügeln der Vögel sehen. Das vergangene Leben der Alten ist einerseits „zusammengekrümmt", so wie ihre Körper bucklig geworden sein mögen, andererseits ist dreifach von der Würde der Alten die Rede. So ist die Konnotation „Hundeleben" gewiss gegeben, nicht jedoch „hündisches Leben". Die Würde erkennt man vor allem in dem goldenen Becher der Ehre (*izzatning tilla jomi*) und in der winzigen Erhabenheit (*mitti ulug'vorlik*). Die Äste der Aprikosenbäume bilden dazu Tor und Bögen, wie sie kunstreich erbauten Palästen eigen sind. Am Ende ist man wieder bei der Nakschbendi-Identität angekommen, wenn durch das Drehen des ihnen eigenen Lächelns ein *ẕikr*, jene Be-

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wegung mehrerer Personen zum Zweck des Gottesgedenkens im Kreis, angedeutet ist. Der *ẓikr* wird auch durch die Strophenform unterstrichen. Es beginnt mit einem langsamen Drehen, zwei zweizeilige Strophen, dann eine dreizeilige, dann der Höhepunkt – zwei vierzeilige Strophen (darin die Hitze, die Palastbögen und das geopferte Lämmchen, das – den Alten vorausgehend – die Paradiesbrücke überquert), dann im gleichen Maß eine Verlangsamung, drei Verszeilen, wieder zweimal zwei und zum Abschluss eine dreizeilige Strophe, die schließlich auch die Zufriedenheit des Dichters meinen kann, der seinen gedichteten Kreis noch einmal umrundet. So sehr die dargestellten alten Männer ihren eigenen, fest umrissenen Kreis von Vorstellungen haben, bleibt der Dichter doch seiner Forderung nach Wertfreiheit treu.

Von den „Wurzeln“ entfernen sich auch die Dichter der usbekisch schreibenden Gruppe, wenngleich sie es nicht so nennen. Dass eine Absage an die bisherigen poetischen Programme mit der realistischen Widerspiegelung im Zentrum auf der Tagesordnung stand, konnte man schon bei der Lektüre zweier Gedichte des in Usbekistan beliebten und hoch verehrten Dichters Abdulla Oripov (geb. 1941) erahnen – *Es sei, wie es ist* (*Holat*) von 1978 und *Spiegel in Scherben* (*Ko‘zgu parchalari*), entstanden vor 1989, vgl. Anhang.

Die Form dieser Gedichte ist noch die erzählende und um das Verständnis des Lesers oder Hörers werbende. Der Dichter lässt den Eindruck entstehen, als verbünde er sich listig mit dem Leser gegen eine nicht genannte Instanz, die etwas von ihm verlange, was er nicht wolle. Von Sonne, Meer, Wind und Erde möchte der Dichter, wie er scherzhaft behauptet, sprechen, ohne die Vielzahl ihrer Bedeutungen mitzuschleppen. Es klingt, als habe er schon Ende der siebziger Jahre alle überlieferten Ideen abwerfen wollen, wie es mehrere Vertreter der nächsten Dichtergeneration heute tun. In dem Gedicht von den Spiegelscherben richtet Oripov seinen Unmut direkt gegen die noch immer geltende kulturpolitische Forderung, „richtig widerzuspiegeln“. Ein Gedicht gebe nur wie ein zerbrochener Spiegel jeweils ein kleines Stück der äußeren Realität und des Inneren eines Dichters wieder. Oripov fordert ein Dichterrecht auf Stimmungswandel, wodurch die Dinge keinesfalls stets in demselben Licht erscheinen könnten, und er betont die Mangelhaftigkeit des Arbeitsinstruments „Spiegel“ für Dichter.

Ein neues poetisches Programm haben die um und nach 1960 geborenen Dichter nicht formuliert.[6] In den Gedichtformen sind sie freier als die Generation vor ihnen. Sie wählen hinsichtlich der Metrik meistens den freien Vers, vermeiden Reimbildung und oft auch die Gliederung in Strophen. Einige Dichter benutzen die altbekannten Metaphern. Doch lässt sich daneben ein Bestreben, die Metapherntradition zu ändern, beobachten. Auffallend viele Gedichte sind dem Herbst, Unwettern und der Nacht gewidmet, und man wird mit unerwarteten Bildern konfrontiert. Wenn die Dichter ausnahmsweise vom Frühling schrei-

6 Mir sind bisher keine Texte dieser Art bekannt geworden.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben, handelt es sich eher um Spaß, wie in dem visuellen Gedicht *Geometrischer Frühling*.

Herbst kann Metapher für Ernüchterung sein: *und es wäscht der Herbstregen / die Frühlingsträume weg (va yuvar kuz yomg'iri / ko'klamgi xayollarni,* O'MSh: 63) heißt es bei Jabbor Esenqul (geb. 1966). In einem anderen Gedicht desselben Dichters ist Herbst statt des Frühlings eine Zeit der Sehnsucht: *Sehne ich mich etwa nach dem Herbst und nicht nach dem Frühling?* (*nahot sog'ingandim bahormas kuzni,* O'MSh: 61). Dem Dichter Ulug'bek Hamdam (geb. 1968) ist der Herbst Anlass, sich das Antlitz Gottes vorzustellen:

Lied der Blätter

Herbst,
wenn ich auf die Bäume blicke,
ist meine Brust voller Sehnsucht.

Herbst,
in seinem goldenen Antlitz
lese ich ständig das Genie Gottes.

Der Tod ist nicht schrecklich,
wenn du das letzte Lied der Blätter
wie ein mütterliches Wiegenlied hörst.

(O'MSh: 54)

Sowohl die äußerliche Schönheit als auch die Sehnsucht (*sog'inch*) sind sonst Kennzeichen des Frühlings. Trauer und Todesgedanken, die immer mit dem Herbst verbunden waren, sind in den Hintergrund des Gedichtes gerückt. In den Vordergrund treten die Lieder für das Neugeborene, und ganz zentral im Gedicht ist das an dieser Stelle unerwartete „Genie Gottes" (*tangri dahosi*).

Einer der Herausgeber des Bandes *Moderne usbekische Dichtung,* Shermurod Subhon (geb. 1966), liebt es, auf kleinstem Raum Spaßiges darzubieten, und verzichtet dennoch nicht auf politische Anspielungen, so in dem folgenden Gedicht:

Nacht

Ich geh allein,
über mir der Himmel,
er streut seinen Schnee.
Nicht der kleinste Strahl Trost,
nicht der kleinste Ton Zuspruch.
Den Mond hat diese Nacht wohl
der Böse Blick getroffen.
Die Nacht ist ein eifersüchtiger Engel.
Die Sonne hast du in die Erde gegraben,
und sag, wo hast du jenen Mond versteckt?

(O'MSh: 84)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der traditionellen Dichtung ist der Mond zweifellos der Geliebte. Anspielungen auf den Himmelskörper sind daneben immer möglich. In Shermurod Subhons Gedicht halten sich die Bedeutungen des Himmelskörpers und des Geliebten die Waage. Der Mond ist in beiden Bedeutungen der sichtbaren Welt entrückt. Die Dunkelheit ist vollkommen.

Die Gedichte *Geometrischer Frühling. Eine Sinfonie von Formen* und *Morgenrot in Bildern*, beide 2001 verfasst, von Faxriyor (geb. 1963) betonen das Spielerische. Der Anfang des ersten Gedichtes lautet so:

I

□ (Viereck und Leere) In die Gärten kehrt der Frühling zurück
mit ▷ (einem Dreieck).
Der Garten besteht eigentlich
aus ▷△ (zweierlei Frühling).
▷ Einer ist der zurückgekehrte Frühling,
△ der andere jener, der unter dem Schnee
überwintert hat.
Wenn sie sich vereinigen
wie zwei Blumen,
die einander bestäuben (☒),
dann grünt der Garten (■)▲.

Der Frühling schleicht sich in den Garten
unter der Zunge des ersten Grüns ⅄,
so wie der Teufel – im Schlangenmund
ᘐ verborgen – ins Paradies kam.

■ Sein Ende ist spitz wie eine Nadel,
das auf die Grundlinie des Dreiecks gefällte Lot
erlaubt keinen Weg zurück,
Das Dreieck führt wie ➔ (ein Hinweiszeichen)
nur nach vorn.

▲ Der grüne Garten ist Malewitschs Schwarzes Quadrat.[7]

(O‘MSh: 45–52, und in *Geometrik bahor. O‘ngarilgan tushlar*: 123–131.)

Faxriyor strebt in dem großen Gedicht aus elf Teilen und fast 200 Zeilen eine radikale Reduzierung sämtlicher mit dem Frühling verbundener Bedeutungen auf geometrische Figuren an. In dem zitierten Stück wird auch eine religiöse Legende auf diese Weise eingeebnet. Der nicht sehr ernst gemeinte Hinweis auf Malewitsch zeigt, dass die Ursache für das Flächig-Machen nicht etwa ein Mangel an Kenntnissen von Kunst und Kultur ist.

In dem Gedicht *Morgenrot in Bildern*, vgl. Anhang, deutet Faxriyor Nacht und Sternenhimmel als ein am Morgen abgelegtes Kleid einer Frau (*ko‘ylak*). Das Bild vom Sternenkleid kannte die orientalische Dichtung. Doch nun sind die Sterne

[7] Diese Anmerkung ist nur in der Fassung des Bandes *Geometrik bahor. O‘ngarilgan tushlar* enthalten.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mottenlöcher und der Dichter denkt daran, dass man die Motten mit Naphtalin vertreiben könnte, wenn man genug von der Chemikalie besäße. Die Sternen-Mottenlöcher addiert er dann zu einem Riesenloch, dem Mond, und erklärt, dass der mildherzige Frühling (*rahmdil bahor*) sich bemühe, dieses Loch mit Wolken zu stopfen. Und schließlich nennt er es einen Scherz von Engeln, die Sterne als den Goldschmuck des Kleides zu bezeichnen. In Wirklichkeit sei der Himmel am schönsten, wenn er ganz schwarz ist. Dann treibt er den Scherz weiter und bezeichnet die Sterne als Kornbrand, der auf einem Negativ als weiß erscheint. Gegen den Kornbrand müsste man zwar mit Pestiziden (*dori*) vorgehen, aber das sei auch wieder nicht gut. Außerdem sei es schwer, offenherzig über die Nacht zu schreiben, solange man das Morgenrot noch nicht erreicht hat (*tun haqida / tongga yetib olmay turib / bunday dangal yozish mushkuldur*).

Naphtalin und Pestizide gegen Naturerscheinungen und das undurchdringliche Dunkel als das Erstrebenswerte (ähnlich beim „schwarzen Quadrat" in dem anderen Gedicht)[8] – die Ironie ist unverhüllt. Für die Ablehnung euphorischer Gegenwartsbetrachtung benutzt Faxriyor die längst abgegriffenen Bilder von Nacht und Morgenrot, als wolle er zeigen, dass ihm diese selbstverständlich auch geläufig sind. Favorisiert der Dichter in dem ersten Gedicht das Flächig-Machen, so formt er das zweite nach der absurden Vorstellung, die Welt sei am besten vom Negativ eines Fotos her zu bewerten. Doch ergibt sich hier plötzlich eine Korrespondenz mit dem Programm der anderen Dichtergruppe: „Parallel zu unseren Bestrebungen, Aufgaben, Plänen, zu unserer Logik existiert ein Raum, der es den Dingen erlaubt, mit einer anderen Geschwindigkeit als der, die in der äußeren Welt existiert, daherzukommen. Diesen Raum kann man nur mit einem Blick von der Seite her erfassen, denn bei unmittelbarer Draufsicht ist er nicht wahrnehmbar. Er dringt gleichsam von der Rückseite des Spiegels her zu uns und pulsiert an der Schläfe ..." (Koėlet 2000: 10). Das Negativ dürfte eine Form der „Rückseite des Spiegels" sein.

Die Verwendung der Spiegelmetapher in diesem von der zunächst kritisierten realistischen Widerspiegelung weit entfernten und eher der Postmoderne nahe stehenden Sinn erkennt man auch in zwei weiteren Gedichten.

Rauf Subhan (geb. 1959) verfasste das folgende Gedicht:

Der Unabhängige

Er zog über den großen Spiegel einen Kreidestrich.
In die obere Ecke zu beiden Seiten schrieb er „Freiheit".
„Freiheit".
Hier ist dein Weg, sagte er, in den Spiegel blickend.
Das ist der Weg der ganzen Menschheit. Sollte man nach links gehen
oder nach rechts oder vielleicht immerzu auf der Stelle
treten?

8 Faxriyor erwähnt auch in einem weiteren Gedicht die afghanischen Frauen, die ihre dunkle Parandscha noch immer nicht abwerfen können (Tungi hovuz. *Geometrik bahor*: 59).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Ziel ist nicht – zu siegen, auch nicht – zu warten, sondern
die Legitimität deines Selbst zu beweisen.
He du, der du, hinter der Linie stehend, auf mich schaust,
ich bin eigentlich gar nicht da. Du aber bist da. Du bist
nicht mein Abbild, sondern mein Geist!
Er zog ein reines weißes Hemd und weiße Hosen an und schrieb
auf den Spiegel: „Einstweilen verabschieden wir uns noch nicht“, und ging
durch die noch nicht erwachten Straßen davon.

(In: O‘MSh: 30)

Eine Polemik gegen Freiheitsversprechungen jeder Art liegt zweifellos in dem Gedicht. Der Sprechende möchte sich jener vom Alltag und vom Märchen mit seinem „Gehst du nach links“ usw. geforderten Entscheidung entziehen. Ohnehin sind die Versprechungen links und rechts gleich. Ein Eigentliches, der Geist, die Seele oder das Wesen (*rūḥ*) des Menschen steht hinter der Linie. Der Geist ist aus den alltäglichen Dingen heraus, er braucht nicht zu wählen! Der „Unabhängige“ legt die weißen Kleider der Reinheit und Schuldlosigkeit an. Die dabei geweckten Assoziationen sind fast unerschöpflich: junge Männer zeigen sich, um den Mädchen zu gefallen, in weißer Kleidung; nach Trauertagen legt man wieder helle Kleidung an, da man sich den Lebensfreuden wieder zuwenden darf; die Stelle aus der Johannesoffenbarung über die weißen Kleider[9] war in der Perestrojka-Zeit durch Vladimir Dudincevs Roman „Weiße Kleider“ allen kulturell Interessierten in der Sowjetunion bekannt geworden usw. Auch Oscar Wilde’s *Dorian Gray* gehörte hier zu den weit verbreiteten Büchern. An Stelle Dorians altert sein Bild an der Wand und wird zunehmend hässlich. Es heißt, dass das Bild der Spiegel seiner Seele (“mirror of his soul”) sei, während Dorian als junger, schöner Mann in der Welt herumgeht.

Ähnlich wie bei Oscar Wilde bleibt bei Rauf Subhon der Geist oder die Seele des „Unabhängigen“ im Spiegel. Ob die in der Mitte gespaltene Freiheit Realität ist, ist sehr zweifelhaft. Das Subjekt aber verschwindet doppelt – im Spiegel und in der draußen herrschenden Nacht.

Erstaunlich ist, wie der Dichter mit den postmodernen Vorstellungen umgeht, ohne doch auf eine Wertung zu verzichten. Die Berechtigung der Glorifizierung von Freiheit und Unabhängigkeit nach 1990 wird in Zweifel gezogen. Das Ich entscheidet sich gegen das Siegen wie auch gegen das einfache Warten. Es will sein Existenzrecht als Individuum. Ob es dieses erlangt und ob es wirklich ein Unabhängiger ist, bleibt offen.

Der Herausgeber des Bandes *Moderne usbekische Dichtung* Bahrom Ro‘zimuhammad (geb. 1961), hatte 1989 ein winziges Gedicht ausnahmsweise auf die mahnende Form einiger Kollegen gegründet, die nicht sehr typisch für seine Verse ist. Er for-

[9] „Wer überwindet, der soll mit weißen Kleidern angetan werden, und ich werde seinen Namen nicht austilgen aus dem Buch des Lebens ...“

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

derte darin noch einmal das an sich schon verachtete „richtige Spiegeln“, jedoch mit kritischem Hintersinn:

Sei Spiegel

Sei Gold,
damit man gut versteht, dass Kupfer Kupfer ist,
dass Eisen Eisen ist.
Sei Spiegel,
damit niemand sich – abgebildet – größer sehe,
als er ist.

(Sen ko‘zgu bo‘l in: *Terakka yaqin yulduz*, 3; wieder veröffentlicht in: *Kunduz sarhadlari*: 21)

Kupfer (*mis)* verbindet man im Usbekischen – ähnlich wie in dem umgangssprachlichen deutschen Verb *abkupfern* – oft mit *falsch, nachgemacht*. Man sagt z.B. *misi chiqqan* wörtlich: *sein Kupfer ist sichtbar geworden*, d.h. *es hat sich als gefälscht erwiesen*. Eisen wurde manchmal für Stahl gesetzt, das auf Stalin anspielen konnte. Wenn das „richtige Abspiegeln“ noch einen Sinn haben sollte, sagt der Dichter gleichsam, dann den, erneuten Größenwahn auszuschließen.

In einem Gedicht von 1994 entfaltet Bahrom Ro‘zimuhammad seine Neigung zum Überschreiten der Sinnhaftigkeit bis hin zum Nonsens:

Ich steige nun
endlich in den Brunnen,
um einen Eimer voll
Luft zu holen,
wartet also still, Freunde!

Indem ich hinuntersteige,
erhebe ich mich ein wenig über euch,
das Geheimnis des Himmels
entdeckt der Frosch,
ich entdecke das Nest des Mondes
und nehme in meine Arme
all die zitternden kleinen Monde.

Ich sehe die neben den kleinen edelsteinartigen
Fischen spielenden kleinen Strahlen,
ich sehe,
die winzigen Tage neben den winzigen Nächten,
und ich sehe die kleinen Winde,
die sich im Wehen üben.

“Luft brauchen wir, Luft,
reich sie uns doch”, sagt man mir
von oben, nein, von unten,
dann gebt mir eine Leiter,
eine aus Mückenknochen gebaute.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich weiß nicht, in was ich mich verwandelt habe,
viele Spiegel gibt es im Brunnentief,
sie spiegeln mein Bild aufs Unterschiedlichste.

Bisweilen möchte ich quaken,
dann wieder mein Spiegelbild wegwerfen,
oder einmal glänzen
und schimmern.
Bisweilen möchte ich ohne Stimme reden
oder durch kristallene Regentropfen hindurch
wehen – dort oben,
ganz weit oben.

(In: *Tinch gullaydigan daraxt*: 33f, und in: *Kunduz sarhadlari*: 171f)

Das Gedicht zieht den Wunsch, irgendwo tief unten, in tiefer Vergangenheit die eigentlichen Quellen oder Wurzeln, die eigentliche Luft zum Atmen zu finden, ins Lächerliche. Der in die Tiefe Herabgestiegene wird zum Frosch. Sein Froschdenken und das in der Tiefe befindliche, Ausschnitte der Realität spiegelnde Wasser machen alle Dinge klein und vervielfältigen sie. Sie verzerren die Welt in einer Weise, dass der Suchende nicht einmal sich selbst mehr erkennt, und das Oben und Unten nicht zu unterscheiden vermag. Die Kleinheit, die ihn tief im Brunnen überkam, möchte er wieder los sein. Er möchte sprechen und auch wieder nicht, denn das Sprechen ohne Worte ist wohl keins. Er hat die Lust verloren, Worte deutlich zu artikulieren, Gesehenes zu Sinn zu konzentrieren und mitzuteilen. So hat er das Sprechen verlernt. Er möchte nur noch wehen, was ein unartikuliertes Raunen sein dürfte, fern von jeglicher Realität. Dies ist das Ergebnis des Hinabsteigens in den Brunnen, des Suchens nach den Quellen, und es ist die übermäßige Erfüllung des Auftrags im wörtlichen Sinne: man hatte von ihm Luft zum Atmen verlangt, er verwandelt sich selbst in bewegte Luft.

Diese Form des postmodernen Verschwindens der Realität und des Subjekts ist wie in dem Gedicht von Rauf Subhon nicht reines Spiel. Der Autor bleibt ein Beobachtender. Er deutet Vorgänge an, die zu einem Sinnverlust in bisher nicht gekannter Art führen könnten.

Der bereits genannte Shermurod Subhon stellt in dem Band *Moderne usbekische Dichtung* u. a. folgenden Dreizeiler vor:

Bravo dir, bravo Spiegel,
du zeichnest ein Bild, ohne Anerkennung dafür zu fordern,
und löschst es kunstvoll wieder aus.

(In: O‘MSh: 87)

Hier scheint eine Übereinstimmung mit den russisch schreibenden Dichtern zu bestehen: Die direkte Draufsicht ergibt wenig für die Dichtung, und die Abwendung von dem bisher Gespiegelten bedarf besonderer Kunst.

Die Dichter beider Gruppen kreieren neue Formen für die Dichtung. Sie meiden deutliche soziale Komponenten und lassen sich kaum auf historische An-

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spielungen ein. Die usbekisch schreibenden Dichter geben allerdings ab und zu ihren Missmut über die Diskrepanz zwischen laut Deklariertem und der Wirklichkeit kund. Konzentrierte Gelassenheit ist jedoch als Grundstimmung der Dichter beider Gruppen zu erkennen. Wenn sie "Peripherie" repräsentieren, so sollten die „Zentren" hin und wieder einen Blick auf diese Peripherie werfen.

Anhang

1. Shamshod[10] Abdullayev,
   Oqshom

   Avgust, avgust.
   Hovli ichkarisida
   xo'rozlar g'alayoni.
   Bevosh mushuk
   tok so'risidan
   nimadir izlar.
   Lazzatning ipak qirrasi kabi
   seni tilib o'tar
   qovun tilimi.
   Telefon jaranglar.
   Yoningda og'angning qattiqqo'l mehri
   va sovub qolgan choy.
   Qushlar jim...
   Shom chumolilari...
   Vaqt serajin devor
   yorig'ida yashirin.
   Faqat hayot
   sirli
   shivirday yaqin,
   juda ham yaqin.
   Tushunyapsanmi? ...

   (*O'MSh*: 13f.)

2. Shamshod Abdullayev
   Qishloq chollari

   Etik qo'njidagi qamchi,
   xotirotga naqshband nigoh.

   Beso'naqay, biroq, sergak oyoqlar
   ostida kuchukday g'ujanak hayot.

   Ularning ovozi – izzatning
   tilla jomi tubiga
   urilgan tomchining horg'in zarbasi.

10 Russische Namensvariante: Shamshad.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Saraton soyasi salobatini
almashtirib ular hamisha
o‘zlarini o‘rik daraxti
ravog‘iga yetaklaydilar.

Yonlarida irg‘ishlagan qo‘zichoq
chollarning qo‘llari tegibmi tegmay
erib ketmoq uchun
aylantirar so‘qmoqni qilga.

Vazmin peshin.
Ko‘kda qushlarning
yelpig‘ichi yam-yashil.

Qadoq barmoqlarning uchida
piyolalarning otashin mehri.

Oqshom ko‘zin yumgunicha to
Og‘ochlarning qopqasi ochiq.

Davra bo‘ylab aylanar mamnun
mitti ulug‘vorlik –
qo‘lbola kulgu.

(*O‘MSh*: 12)

3. Abdulla Oripov
Holat (1978)

Bir nafas quyoshni o‘z holiga qo‘y,
Otashin dilingga etmagin qiyos.
Bir nafas quyoshday ko‘rsatsin u ro‘y,
Bir nafas quyoshday porlasin quyosh.

Bir zum dengizga ham boqqil betuyg‘u,
Dema, o‘ylarimday u teran, tengsiz.
Bir zum baliqlarga vatan bo‘lsin u,
Bir zum dengiz bo‘lib guvlasin dengiz.

Shamolning bo‘yniga osilma bir dam,
Yelmasin mayli u xayoling misol.
Bor zum o‘z holicha yayrasin u ham,
Bir zum shamol bo‘lib tentisin shamol.

Bir zum sen zaminni qo‘ygil bequtqu,
U axir ko‘p tuydi tuyg‘ular ta’min.
Bir zum maysalarga ona bo‘lsin u,
Bir zum zamin bo‘lib yashasin zamin.

Bir zum o‘z holimga qo‘y sen ham, bolam,
Ayon-ku menga ham Inson matlabi,
Bir zum odam kabi yashayin men ham,
Men ham yashay bir zum bir odam kabi.

(*Yuzma-yuz*: 344)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Abdulla Oripov [Übersetzung von 3]
Es sei, wie es ist

Entlasse die Sonne aus deinem Gedicht,
benutze sie nicht als Bild und als Schein,
denn leuchten soll sonnengleich ihr Gesicht,
wie Sonne soll strahlen die Sonne allein.

Dem Meer auch gönn einen Augenblick,
verzichte heute auf Tiefenvergleich.
Gern ziehn sich Fische dorthin zurück,
wo's unten ist an Strömungen reich.

Und häng dich nicht immer an den Wind,
die Lasten der Träume bürd ihm nicht auf.
Lass frei ihn schweifen, das ziellose Kind,
nicht fesseln soll'n ihn Deutereien zuhauf.

Erwarte auch nicht von der Erde zu viel,
der Boden trägt reichlich schon Sinnhaftigkeit.
Sein Grünes gedeihe, dies sei sein Spiel,
die Erde sei Erde, lass andres beiseit.

Und wenn du danach fragst, was ich wohl erfand,
erhebe nicht Ansprüche ohne Zahl.
Das Credo des Menschlichen ist mir bekannt.
Doch lebt auch der Dichter als Mensch gern einmal.

5. Abdulla Oripov
Ko'zgu parchalari

Ko'zgu parchalari yo'lakda yotar,
Unsiz sharpalari ruhimga botar.

Yuzlarim aks etar bir parchasida,
Ko'zlarim aks etar bir parchasida.

Birida osmon aks etsa agar,
Birida qushlarning raqsi jilvagar.

Olamning yaxlit bir suvratin ammo,
Namoyon etolmas bir ko'zgu aslo.

Xilqat uning uchun but bo'lmas mangu,
Axir, parcha-parcha singan ko'zgu bu.

Meni ma'zur tutgin, muhtaram inson,
Suvrating chizolmay turibman hayron.

Bir kun fazilating olsam qalamga,
Bir kun qabihliging yoygum olamga.

Bir kun ko'z yoshlaring qog'ozimdadir,
Bir kun zaharxandan ovozimdadir.

Bir kun o'tmishingdan faryod solurman,
Bir kun iqbolingdan o'yga tolurman.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sening bo‘y-bastingni ko‘rsatmoq uchun,
Ko‘zgu kerak axir yaxlit va butun.

Shoir yuragi-chi, olamda yakkash
O‘sha chil-chil singan ko‘zguga o‘xshash.

(*Ishonch ko’priklari*: 59)

6. Abdulla Oripov [Übersetzung von 5]
Spiegel in Scherben

Spiegelscherben liegen vorne dort am Tor,
haltlos huschen Schatten ohne Zahl hervor.

Splitter sind’s, die zeigen eine Wange hier,
andre Splitter bilden die Augen ab jetzt mir.

Spiegeln mir die einen blau den Himmelsbogen,
andre zeigen Vögel, die herbeigeflogen.

Lückenlos das Bild doch dieser ganzen Welt
keine Spiegelscherbe je bereit uns hält.

Schöpfung niemals ist den Scherben hier ein Ganzes,
Stückwerk immer nur, beraubet ihres Glanzes.

Bruchstückhaft vom Menschen so auch mein Gedicht,
zeigt – verzeiht es mir nur – nicht sein wahr Gesicht.

Einmal stelle manche Tugend ich drin dar,
einmal was der Mensch an Bosheit schon gebar.

Heute häßlich’ Lachen würgt die Stimme mir,
morgen milde Tränen fließen auf’s Papier.

Heute klage laut ich, Gestriges bedenkend,
morgen schwärme froh ich, Glück und Zukunft schenkend.

Menschentum zu zeigen bis zum tiefen Grund,
braucht man einen Spiegel, ungebrochen, rund.

Eines Dichters Kunst, ich will es nicht verbergen,
ähnelt jedoch immer jenen Spiegelscherben.

7. Ulug‘bek Hamdam
Yaproqlar qo‘shig‘i

kuz
daraxtlarga boqarkanman
sog‘inch to‘la borar ko‘ksimga mening

kuz
uning oltin chehrasida
tangri dahosini o‘qiyman betin

o‘lim dahshat emas
yaproqlarning so‘nggi qo‘shig‘in
ona allasidek tinglay olsang sen

(*O‘MSh*: 54)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8. Shermurod Subhon
Tun

Tun
Kezaman yolg‘iz.
Boshim uzra ko‘k
elar qorini.
Na bir sharpa tasalli,
na bir shitir taskindir.
Ko‘z tekkanga o‘xshaydi
Oyga bu kecha.
Tun-qizg‘anchiq malak.
Quyoshni yerga ko‘mib,
Yashirding ayt
Ul oyni qayon...

(*O‘MSh*: 84)

9. Faxriyor
G*eometrik bahor (Shakl simfoniyasi)* [Teil] (2001)

□ (To‘rtburchak va ship-shiydam) bog‘larga qaytadi bahor
▷ (uchta burchagi) bilan.

Bog‘ aslida ▷△ (ikki bahor) dan
iboratdir.
▷ – biri qaytib kelgan,
△ – biri qor ostida qishlagan bahor.

Bir-biridan changlangan
ikki gul yanglig‘
ular bir-biriga qovushganida (☒)
ko‘karadi bog‘ (■)▲.

Bahor boqqa maysaning tili (⅄)
bilan kirar bildirmay
♌ (ilon)ning og‘zida jannatga
kirgan shayton singari.

■ Uning uchi ignaday o‘tkir –
uchburchakning tayanch to‘g‘ri chizig‘i
ortga yo‘l bermas,
uchburchak
➔ (ko‘rsatish chizig‘i)day
faqat oldiga yurar.

(*O‘MSh*: 45, und in: *Geometrik bahor. O‘ngarilgan tushlar*: 123)

▲ Ko‘kargan bog‘ – Malevich kvadrati.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

10. Faxriyor
Tong tashbihlari (2001)

ko‘ylagini echayotgan ayolday
tunni yig‘ishtirib olar tabiat
borliq ustidan
va uni
farishtalar taxmoniga solib qo‘yadi
tun xudoning omonati
yulduzlar omonatga tushgan kuyadir
tunni ilma-teshik qilib tashlar yulduzlar
tunni dorilashga yetmas naftalin
oy tunning ko‘ylagini
yulduzlar yeb tashlagan qismi
rahmdil bahor
oy yirtiqni bulutlar bilan yamar
yulduzlarni esa
ko‘ylakning zarlari deb hazillashar
farosatli farishtalar
osmon toza osmon qop-qora
yulduzlar
negativda ko‘rinayotgan mitaday
oppoq va porloq
dorilaging kelmaydi yulduzlarni
tong-chi
tun haqida
tongga yetib olmay turib
bunday dangal yozish mushkuldir.
(*Geometrik bahor*: 56)

11. Faxriyor [Übersetzung von 10]
Morgenrot in Bildern

Wie eine Frau, die ihr Kleid ablegt,
nimmt die Natur die Nacht
vom Sein hinweg
und legt sie in die große Nische im Haus der Engel.
Die Nacht ist, was Gott zur Aufbewahrung übergibt.
Die Sterne sind daraufgefallene Motten.
Sie zerfressen die Nacht.
Um die Nacht zu retten, reicht das Naphthalin nicht.
Der Mond ist das Stück vom Nachtkleid,
welches die Sterne schon aufgefressen haben.
Der barmherzige Frühling
stopft das Mondloch mit Wolken.
Die mit Scharfsinn begabten Engel
nennen die Sterne scherzhaft
den Schmuck des Nachtkleids.
Der Himmel ist rein, ganz schwarz ist der Himmel.
Die Sterne sind wie Kornbrand,

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der auf dem Negativ zu sehen ist –
ganz weiß und glänzend.
Man möchte die Sterne nicht gerade mit
Pestiziden besprühn.
Es graut doch schon der Morgen.
Über die Nacht so freimütig zu schreiben,
ist schwer, solange das Morgenrot
noch nicht erreicht ist.

12. Rauf Subhon
Mustaqil bola

U katta ko‘zguning yuziga ohaktosh bilan to‘g‘ri chiziq chizdi. Chiziqning ikki uchiga „ozodlik“, „ozodlik“ deb yozdi.
– Mana sening yo‘ling, – dedi ko‘zguga qarab. Butun insoniyatning yo‘li shu yo‘l. Chapga qarab, yurish to‘g‘rimi, o‘ngga qarab yurishmi, yo bo‘lmasa bir joyda tepkilab turish to‘g‘rimi??
Maqsad yutish emas, qutisch ham emas, nafsingning halolligin isbot qilishdir.
Ey, chiziqning ortidan menga qarab turgan Bola, men aslida yo‘qman. Sen esa borsan. Sen mening aksim emas – ruhimsan!
Toza oq ko‘ylagu oppoq shim kiyib, ko‘zguning yuziga „Hozircha xayrlashmaymiz“ deb yozib, hali beri – uyg‘onmagan ko‘chadan ketdi.

(*O‘MSh*: 30)

13. Bahrom Ro’zimuhammad
Sen ko‘zgu bo‘l

Sen tilla bo‘l,
mis misligini,
temir temirligin to‘g‘ri tushunsin
Sen ko‘zgu bo‘l
hech kim o‘zining
o‘zidan kattaroq aksin ko‘rmasin.

(*Terakka yaqin yulduz*: 3)

14. Bahrom Ro‘zimuhammad
Bir paqir (1994)

Bir paqir
havo tortib olaman
quduqqa tushib
men axir
shunday ekan jim turing do‘stlar

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Quduqqa tushib
sizdan biroz yuksalaman men
falak sirin ochar qurbaqa
Oyning uyasini ochaman
qo‘ynimga solaman
qaltirab turgan oychalarni so‘ng

Javohir baliqchalarning yonida
o‘ynayotgan yog‘duchalarni ko‘raman
kunduzchalarni ko‘raman tunchalar yonida
ko‘raman
esishni
mashq qilayotgan shamolchalarni

„Havo kerak havo
uzatsang-chi“ deyishar menga
yuqoridan yo‘q pastdan
menga narvon bering
pashsha suyagidan
yasalgan narvon

Nimaga aylandim bilmayman
ko‘zgular ko‘p ekan quduq ichida
har xil aks etadi mening suvratim

Vaqillab yuborgim keladi ba’zan
ba’zida aksimni tushirgim kelar
ba’zida yaltillagim
yarqiragim goh
ba’zida gapirgim kelar ovozsiz

Billur yomg‘ir tomchilarini
oralab oralab
esgim keladi mening
juda ham balandda balandda

(*Tinch gullaydigan daraxt*: 33f.)

15. Shermurod Subhon
qoyil senga ...

qoyil senga ey oyna qoyil
beminnatdir surat chizmog‘ing
mohirona o‘chirmog‘ing ham ...

(*O‘MSh*: 87)

Literatur

Abdullayev, Shamshad 1991. Poėziya. In: *Zvezda Vostoka* (5) und *Ferganskij Al’Manach*. http://library.ferghana.ru/almanac/shamshad10.htm, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– 1992. Fergana kak sostojanie [Ferghana als Zustand]. In: *Mitin žurnal* (44): 5–6. http://www.vavilon.ru/metatext/mj44/abdullaev.html, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 1994. Okraina: Besedy [Peripherie: Gespräche]. In: *Mitin žurnal* (51): 258–260. http://www.vavilon.ru/metatext/mj51/abdullaev.html, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 1997. Atmosfera i stil' [Atmosphäre und Stil]. In: *Medlennoe leto: Stichi, ėsse*. http://www.vavilon.ru/texts/abdullaev1.html, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 1998. Poėzija i Fergana [Poesie und Ferghana]. In: *Znamja* (1) und ähnlich als Vorwort zum gleichnamigen Gedichtband, Toshkent 2000, und ebenfalls in: *Ferganskij Al'Manach*. http://library.ferghana.ru/almanac/ shamshad44.htm, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 1999 a. Ferganskij landšaft kak poėzija [Die Landschaft von Ferghana als Poesie]. In: *Ferganskij Al'Manach*. http://library.ferghana.ru/almanac/shamshad1.htm, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 1999 b. Ideal'noe stichotvorenie kak ja ego ponimaju [Ein ideales Gedicht, wie ich es verstehe]. In: *Ferganskij Al'Manach*. http://library.ferghana.ru/almanac/shamshad5.htm, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 2000. Poėzija i veščˇ [Poesie und Sache]. In: *Dvojnoj polden'. Rasskazy, ėsse* [Doppelter Mittag. Erzählungen und Essays] und in: *Ferganskij Al'Manach*. http://library.ferghana.ru/almanac/shamshad9.htm, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 2000 a. Poėzija i mestnost' [Poesie und Gelände]. In: *Dvojnoj polden'* ... St.Peterburg und *Ferganskij Al'Manach*. http://library.ferghana.ru/almanac/shamshad22.htm, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 2000 b. Po povodu rasskaza "Pljaž" Alena Rob-Grije [Aus Anlass der Erzählung "Strand" von Alain Robbe-Grillet]. In: *Dvojnoj polden'* ... St. Peterburg und in: *Ferganskij Al'Manach*. http://library.ferghana.ru/almanac/shamshad27.htm, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 2000 c. Krymskie tatary: Dom na okraine goroda [Krimtataren: Das Haus am Stadtrand]. In: *Dvojnoj polden'* … St. Peterburg und in: *Ferganskij Al'Manach*. http://library.ferghana.ru/almanac/shamshad35.htm, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 2000 d. Poėzija i smert' [Poesie und Tod]. In: *Dvojnoj polden'* ... St. Peterburg und in: *Ferganskij Al'Manach*. http://library. ferghana.ru/almanac/shamshad37.htm, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 2000 e. Vzgljad na poėtičeskuju real'nost' [Ein Blick auf die poetische Realität]. In: *Ferganskij Al'Manach*. http://library.ferghana.ru/almanac/shamshad38.htm, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
– 2003. *Nepodvižnaja poverchnost'* [Unbewegliche Oberfläche]. Moskva. http://www.vavilon.ru/texts/abdullaev2.html, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.
Faxriyor [Pseudonym von Nizomov, Faxriddin] 2004. *Geometrik bahor. O'ngarilgan tushlar* [Geometrischer Frühling. Quergelegte Träume]. Toshkent.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Koėlet, Grigorij 2000. Ne pokidaja svoego mesta [Ohne den eigenen Ort zu verlassen]. Vorwort zu: Š. Abdullaev, *Dvojnoj polden'*... St. Peterburg.

Mirza-Achmedova, Parizod M. 2007. Ferganskaja russkojazyčnaja poėtičeskaja gruppa i problema modernizma [Die Ferghanaer russischsprachige Dichtergruppe und die literarische Moderne]. In: *Vzaimodejstvie kak istočnik obogaščenija nacional'noj literatury*. Toshkent: 217–270.

Nabiev, Abduhramon 1998. *Mustaqillik uchun kurash yoxud parchalangan Turkiston tarixi* [Der Kampf für die Unabhängigkeit oder Geschichte des zerstückelten Turkestan]. Toshkent.

Oripov, Abdulla 1978. *Yuzma-yuz* [Von Angesicht zu Angesicht]. Toshkent.

– 1989. *Ishonch ko'priklari* [Brücken des Vertrauens]. Toshkent.

O'MSh 2003 = *O'zbek modern she'riyati* [Moderne usbekische Dichtung]. Toshkent.

Premija Andreja Belogo. Stenogramma ceremonii vručenija, 1994. In: *Mitin žurnal* (51): 277–286. http://www.vavilon.ru/metatext/mj51/bely.html, zuletzt abgerufen am 23.06.2009.

Ro'zimuhammad, Bahrom 1989. *Terakka yaqin yulduz* [Der Stern nahe der Pappel]. Toshkent.

– 1997. *Tinch gullaydigan daraxt* [Der still blühende Baum]. Toshkent.

– 1999. *Kunduz sarhadlari* [Grenzen des Tages]. Toshkent.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.
Sprachliche Erfassung von Natur

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die alttürkischen Wörter aus Natur und Gesellschaft in chinesischen Quellen (6. und 9. Jh.)

Der Ausgangsterminus der chinesischen Transkription *tū jué* 突厥[1]

Yukiyo Kasai, Berlin

Die Türken, deren ursprüngliches Heimatland in der Mongolei war, standen seit alters her mit ihrem Nachbarn, China, in Kontakt. Besonders nachdem ein türkischer Stamm (= chin. *tū jué* 突厥) in der Mitte des 6. Jahrhundert das erste Türkische Kaganat in der Mongolei gegründet hatte und damit für die damalige chinesische Dynastie bedrohlich mächtig wurde, betrachteten die Chinesen mit großem Interesse die Aktivitäten der Türken. Das Türkische Kaganat wurde zwar nach einer kurzen Unterbrechung wiedererrichtet (das zweite Türkische Kaganat) und übte bis zur Mitte des 8. Jahrhundert einen starken Einfluß in Zentralasien, Nordchina und in der Mongolei aus, aber es wurde danach von anderen türkischen Stämmen wie den Uiguren angegriffen und brach zusammen. Die enge Beziehung zu der chinesischen Dynastie wurde auch vom Ostuigurischen Kaganat, dem Nachfolger des zweiten Türkischen Kaganats, weitergeführt und dauerte bis zum Zusammenbruch des letzteren in der Mitte des 9. Jahrhundert an.

Aufgrund dieses ständigen engen Kontakts wurden in chinesischen Quellen zahlreiche Berichte über die Türken überliefert. In diesen Berichten wurden oft alttürkische Personen-, Orts- und Stammesnamen, Herrschertitel usw. nicht semantisch ins Chinesische übersetzt, sondern mit chinesischen Zeichen phonetisch transkribiert. Da es mit Ausnahme einiger Inschriften in der Mongolei nicht viele alttürkische Sprachdenkmäler aus der Zeit des ersten und zweiten Türkischen Kaganats und des Ostuigurischen Kaganats gibt, sind diese Transkriptionen eine wichtige zusätzliche Quelle zur Geschichte der damaligen Türken und ihrer Sprache. Die Zahl dieser Transkriptionen, die in verschiedenen chinesischen Quellen überliefert wurden, ist zwar beträchtlich, aber nicht alle Transkriptionen konnten zu einer alttürkischen Vorlage in Beziehung gesetzt werden. Um auch sie als Quelle für die Forschung über die Türken und das Alttürkische nutzbar zu machen, müssen zunächst diese unbekannten Wörter identifiziert werden.

Dafür ist es notwendig, die damaligen phonetischen Entsprechungen zwischen dem Alttürkischen und dem Chinesischen zu ermitteln. J. Hamilton hat bereits in

[1] An dieser Stelle möchte ich Frau Dr. Barbara Meisterernst, Frau Dr. Simone-Christiane Raschmann, Herrn Dr. Jens Wilkens und Herrn Prof. Peter Zieme meinen herzlichen Dank dafür aussprechen, dass sie mein Deutsch korrigiert und mir wertvolle fachliche Hinweise gegeben haben. Für alle Fehler bin ich natürlich selbst verantwortlich.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seinem Buch die chinesischen Transkriptionen in den chinesischen Quellen aus dem 10. Jahrhundert zusammengestellt und ihre Entsprechungen zu den alttürkischen Wörtern analysiert (Hamilton 1955: 145–170). Die chinesische Aussprache veränderte sich jedoch im Laufe der Zeit, und besonders im 10. Jahrhundert wurden die entlegenen Gegenden wie Dunhuang durch die politischen Wirren im zentralen China unabhängiger von der Zentralregierung. Sprachlich wurden auch die Dialekte dominanter, die andere Charakteristika haben als die Standardsprache.[2] Hamiltons Ergebnisse sind deshalb nicht auf die Transkriptionen, die vor das 10. Jahrhundert datieren, anzuwenden. Im vorliegenden Aufsatz werde ich die chinesischen Transkriptionen, die aus der Zeit vor dem 10. Jahrhundert datieren, sammeln und ihre phonetischen Entsprechungen im Alttürkischen analysieren. Dabei werde ich die Obergrenze auf das 6. Jahrhundert setzen, denn im Zeitraum zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert standen die Türken in engem Kontakt mit China, und dadurch wurden ausführliche und zuverlässige Informationen über sie in chinesischen Quellen überliefert. Das dieser Periode entsprechende Chinesisch ist das sogenannte Mittelchinesische, das nach E. G. Pulleyblank als „Early Middle Chinese" (im weiteren EMC) und wegen der phonetischen Veränderungen seit dem Ende des 7. Jahrhundert als „Late Middle Chinese" (im weiteren LMC) bezeichnet wird (vgl. Pulleyblank 1970; 1971; 1984).

I. Alttürkische Wörter in chinesischen Quellen

I.1 Materialien

Die chinesischen [chin.] phonetischen Transkriptionen der altürkischen [atü.] Wörter sind nicht an einer bestimmten Stelle gesammelt, so dass man sie aus verschiedenen chin. Quellen zusammenstellen muß. Wie bereits erwähnt, kommen hier Quellen in Frage, die entweder zwischen dem 6. und 9. Jh. oder kurz danach auf den Quellen aus diesem Zeitraum basierend verfaßt wurden. Bei diesen Quellen handelt es sich nicht nur um historiographische bzw. literarische Bücher, sondern auch um Fragmente aus Dunhuang und Turfan und um Inschriften. Die Quellen aus Turfan müssen jedoch mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt werden. In Turfan befand sich bis zur Mitte des 7. Jh. das selbständige chin. Reich, *Qū shì gāo chāng guó* 麴氏高昌國, das in einer engen Beziehung zu den Türken stand.[3] Nach Y. Yoshida weist die chin. Aussprache, die in diesem Reich benutzt wurde, im Vergleich zu der im zentralen China gebräuchlichen altertümlichere Charakteristika auf (Yoshida et al. 1988: 8–9; Yoshida 2000: 9–11).

Aus den folgenden Quellen wurden Transkriptionen gesammelt und analysiert. In nachfolgenden oder voranstehenden Klammern wird die Abkürzung bzw.

[2] Zum Sprachwandel in Dunhuang vgl. Takata 1988.
[3] Zu diesem Thema vgl. z. B. Jiang 1994: 83–113.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Numerierung der entsprechenden Quellen gegeben, die in der nachfolgenden Wortliste verwendet wird.

Historiographische bzw. literarische Quellen[4]

Zhōu shū 周書 (ZS)[5]; *Běi shǐ* 北史 (BS)[6]; *Suí shū* 隋書 (SS)[7]; *Dà táng xī yù jì* 大唐西域記 (XYJ); *Jiù táng shū* 舊唐書 (JTS)[8]; *Xīn táng shū* 新唐書 (XTS)[9]; *Tōng diǎn* 通典 (TD)[10]; *Dà táng dà cí ēn sì sān zàng fǎ shī zhuàn* 大唐大慈恩寺三藏法師傳 (CEZ); *Sòng běn cè fǔ yuán guī* 宋本冊府元龜 (CFYG); *Táng chéng xiàng qū jiāng zhāng xiān shēng wén jí* 唐丞相曲江張先生文集 von Zhāng Jiǔlíng 張九齡 (QJJ)[11]; *Huì chāng yī pǐn jí* 会昌一品集 von Lǐ Déyù 李德裕 (HCYPJ)

Inschriften[12]

Pí jiā gōng zhǔ mù zhì 毗伽公主墓誌 (BK); *Qì bì míng bēi* 契苾明碑 (QB); *Dà táng gù yòu wǔ wèi dà jiāng jūn zèng bīng bù shàng shū shì yuē shùn lǐ jūn mù zhì míng bìng xù* 大唐故右武衛大將軍贈兵部尚書謚曰順李君墓誌銘并序 (*Ā shǐ nǎ sī mó mù zhì* 阿史那思摩墓誌; ASM); *Dà táng gù yòu wǔ wèi dà jiāng jūn zèng*

---

4 Zum Thema der Gleichsetzung zwischen den chinesische und atü. Wörtern werden die folgenden Forschungen berücksichtigt: Hambis 1958; Liu 1958; Mori 1967b; 1992; Ogawa 1959; Saguchi/Yamada/Mori 1972; Suzuki 2005; Yoshida 2007. Für die historiographischen Quellen wurden die Editionen von *Zhōnghuá shūjú* 中華書局 zugrunde gelegt, während bei den anderen Quellen die Texte in der Datenbank *Zhōngguó jīběn gǔjíkù* 中国基本古籍庫 verglichen werden. Die beiden buddhistischen Texte *Dà táng xī yù jì* 大唐西域記 und *Dà táng dà cí ēn sì sān zàng fǎ shī zhuàn* 大唐大慈恩寺三藏法師傳 haben im Taishō-Tripiṭaka die Nummern 2053 und 2087.

5 Die meisten gesammelten Wörter kommen im Buch 50, Kap. *yì yù* 異域, vor. Für die Belege, die in anderen Büchern gefunden wurden, erfolgt die Buchangabe in Klammern.

6 Die gesammelten Wörter stammen alle aus dem Buch 54, Kap. *Húlǜ Jīn* 斛律金, und aus dem Buch 99, Kap. *tū jué* 突厥 und *tiě lè* 鐵勒.

7 Die meisten Wörter kommen im Buch 84, Kap. *běi dí* 北狄, vor. Für die Belege, die in anderen Büchern vorkommen, wird die Buchangabe in Klammern genannt.

8 Alle gesammelten Wörter stammen aus dem Buch 194, Kap. *tū jué* 突厥, und aus dem Buch 195, Kap. *huí hú* 回鶻.

9 Diese Quelle wurde in der Song-Zeit verfaßt. Sie enthält einerseits umfangreiche Informationen, die im *Jiù táng shū* 舊唐書 nicht vorkommen, so dass die erstere die letztere gut ergänzt. Andererseits wurde das *Xīn táng shū* 新唐書 zum Teil von den Editoren willkürlich verändert. Deshalb muß man bei diesen Quellen eine gewisse Vorsicht walten lassen. Die Belege, die nur in dieser Quelle vorkommen und bei denen es sich mit Sicherheit um Fehler handelt, werden hier ausgeklammert. Alle gesammelten Wörter stammen aus dem Buch 215, Kap. *tū jué* 突厥, und aus dem Buch 217, Kap. *huí hú* 回鶻.

10 Alle gesammelten Wörter stammen aus den Büchern 197–200, Kap. *biān fáng* 邊防, 13–16.

11 Alle gesammelten Wörter stammen aus dem Buch 11, in das die kaiserlichen Briefe an die Türken aufgenommen wurden.

12 Die meisten der hier als Quelle verwendeten Texte wurden im Sammelband der Epigraphen *Suí Táng Wǔdài shíkè wénxiàn quánbiān* 隋唐五代石刻文献全編 (weiter unten Shike) ediert, so dass die Texte dieses Sammelbandes hier als Grundlage verglichen werden. Zu

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bīng bù shàng shū lǐ sī mó qī tǒng pí jiā kè hè dūn yán tuó mù zhì bìng xù 大唐故右武衛大將軍贈兵部尚書李思摩妻統毗伽可賀敦延陁墓誌并序 (*Tǒng pí jiā kè hè dūn mù zhì* 統毗伽可賀敦墓誌; TBK); die chin. Seite der Köl Tegin-Inschrift (KT); die chin. Seite der Bilgä Qagan-Inschrift (BQ); die chin. Seite der Kara Balgasun-Inschrift (KB)

Inschriften aus Turfan (aus der Zeit des Qū shì gāo chāng guó 麴氏高昌國*)*

Qū bīn zào sì bēi 麴斌造寺碑 (QZB) (vgl. Huang 1954: 51–53, Taf. 59).

Fragmente aus Turfan (aus der Zeit des Qū shì gāo chāng guó 麴氏高昌國*)*[13]

(a) 60 TAM 307: 4/2a	vgl. Wenshu, Bd. 3, 255; Foto, Bd. 1, 414.
(b) 60 TAM 307: 4/3a	vgl. Wenshu, Bd. 3, 259; Foto, Bd. 1, 414.
(c) 60 TAM 307: 5/1a	vgl. Wenshu, Bd. 3, 256; Foto, Bd. 1, 415.
(d) 60 TAM 307: 5/4	vgl. Wenshu, Bd. 3, 253–254; Foto, Bd. 1, 414.
(e) 60 TAM 320: 01/1	vgl. Wenshu, Bd. 3, 51–52; Foto, Bd. 1, 325–326.
(f) 60 TAM 329: 23/1–2	vgl. Wenshu, Bd. 3, 342–344; Foto, Bd. 1, 461.
(g) 60 TKM 33: 1/7a, 1/10a	vgl. Wenshu, Bd. 2, 284–285; Foto, Bd. 1, 239.
(h) 67 TAM 88: 25	vgl. Wenshu, Bd. 2, 184; Foto, Bd. 1, 200.
(i) 69 TAM 122: 3/2	vgl. Wenshu, Bd. 3, 328–329; Foto, Bd. 1, 455.
(j) 69 TAM 122: 3/6	vgl. Wenshu, Bd. 3, 329; Foto, Bd. 1, 455.
(k) 72 TAM: 154: 26	vgl. Wenshu, Bd. 3, 146; Foto, Bd. 1, 368.
(l) 72 TAM 155: 36, 38	vgl. Wenshu, Bd. 3, 289; Foto, Bd. 1, 430.
(m) 72 TAM 171: 10a, 12a–18a	vgl. Wenshu, Bd. 4, 132–135; Foto, Bd. 2, 76–78.
(n) 73 TAM 517: 04/8–1	vgl. Wenshu, Bd. 4, erg. 27; Foto, Bd. 1, 263.
(o) 73 TAM 517: 04/8–3	vgl. Wenshu, Bd. 4, erg. 25; Foto, Bd. 1, 263.

den einzelnen Texten der Epigraphen vgl. *Pí jiā gōng zhǔ mù zhì* 毗伽公主墓誌 [Shike, Bd. 4: 270–271; Haneda 1912]; *Qì bì míng bēi* 契苾明碑 [Shike, Bd. 3: 206–211]; *Ā shǐ nǎ sī mó mù zhì* 阿史那思摩墓誌 [Zhang 1993: Nr. 12, 112]; *Tǒng pí jiā kè hè dūn mù zhì* 統毗伽可賀敦墓誌 [Zhang 1993: Nr. 13, 113–114]; die chinesische Seite der Köl Tegin-Inschrift [Shike, Bd. 4: 678–679]; die chinesische Seite der Bilgä Qagan-Inschrift [Shike, Bd. 4: 679–680]; die chinesische Seite der Kara Balgasun-Inschrift [Shike, Bd. 4: 680–684; Haneda 1957a: 305–310; Moriyasu/Yoshida/Hamilton 2003]. Zu den Entsprechungen zwischen den chinesische und atü. Namen der Kagane im Ostuigurischen Königreich vgl. auch Moriyasu 1991: 182–183; 2004: 221–225. Außer den hier genannten Epigraphen wurden einige, die den Türken gewidmet wurden, in Shike aufgenommen. Vor kurzem wurden darüber hinaus weitere Grabinschriften der Türken gefunden und in Aufsätzen veröffentlicht: z. B. Iwami 1998a, b, c; Iwami/Moriyasu 1998; Moribe/Iwami 2003. Sie wurden zwar in Betracht gezogen, sie bieten aber keine zusätzlichen Transkriptionen.

13 Beim Sammeln der atü. Eigennamen und Titel wurden die folgenden Forschungen berücksichtigt: Li/Wang 1996; Yoshida et al. 1988; Yoshida 2000.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(p) 73 TAM 520: 6/2	vgl. Wenshu, Bd. 3, 32–33; Foto, Bd. 1, 317.
(q) 75 TKM 90: 20a–b	vgl. Wenshu, Bd. 2, 17–18; Foto, Bd. 1, 122–123.
(r) Or. 8212–660	vgl. Ikeda 1990, 152.

Fragmente aus Turfan und Dunhuang[14]

(A) 64 TAM 35: 38a	vgl. Wenshu, Bd. 7, 465–466; Foto,
(B) 72 TAM 188: 85	vgl. Wenshu, Bd. 8, 86; Foto, Bd. 4, 41.
(C) 72 TAM 188: 87a	vgl. Wenshu, Bd. 8, 87; Foto, Bd. 4, 41.
(D) 72 TAM 188: 88/4	vgl. Wenshu, Bd. 8, 89; Foto, Bd. 4, 42.
(E) 72 TAM 188: 89a	vgl. Wenshu, Bd. 8, 84; Foto, Bd. 4, 40.
(F) 73 TAM 208: 23–31/1	vgl. Wenshu, Bd. 6, 185–187; Foto, Bd. 3, 95.
(G) 73 TAM 509: 23/2–1	vgl. Wenshu, Bd. 9, 104–105; Ikeda 1979; Foto, Bd. 4, 315.
(H) P. 3559a–c, P. 2567[15]	vgl. Ikeda 1965

I.2 Liste

Die phonetischen Transkriptionen der atü. Wörter, die aus den oben genannten chin. Quellen gesammelt wurden, sind von der Autorin in Listen zusammengestellt worden. Bei einigen Titeln bzw. Eigennamen, die auf die früheste Zeit des ersten Türkischen Kaganats zurückgehen, ist darauf hingewiesen worden, dass sie möglicherweise nicht als Alttürkisch interpretiert werden können.[16] Es ist jedoch noch nicht einwandfrei geklärt, welche von ihnen aus welcher Sprache entlehnt wurden. Darüber hinaus wurden diese Wörter auch von der chin. Seite für alttürkische Wörter gehalten und bei den Transkriptionen nicht von den Wörtern unterschieden, die tatsächlich alttürkische Wörter waren. In die nachfolgenden Listen werden deshalb auch diese Transkriptionen aus der früheren Zeit aufgenommen, soweit ihre Entsprechungen in Sprachdenkmälern von Türken belegt sind.[17] Nur die Wörter, die mit Sicherheit aus dem Chinesischen stammen und damit von Chinesen mit den ursprünglichen chin. Zeichen transkribiert wurden, sind außer Betracht gelassen worden.[18]

---

[14] Beim Sammeln der Transkriptionen, die in den unten genannten Quellen vorkommen, werden die folgenden Forschungen berücksichtigt: Arakawa 1994; Ikeda 1965; Jiang 1994: 83–129; Li/Wang 1996.

[15] Die Fragmente sind unter dem Namen *Dùnhuángxiàn chāikēbù* 燉煌県差科簿 bekannt.

[16] Für einige Namen und Titel aus dem ersten Türkischen Kaganat wie *Ištämi, bayatur, maya, qayan* usw. wurden z. B. nichttürkische Etymologien vorgeschlagen. Vgl. dazu auch Golden 1992: 121–122.

[17] Dabei sind einige in zeitgenössischen Inschriften in der Mongolei belegt, während die anderen erst in Fragmenten aus späterer Zeit vorkommen. Hier werden beide berücksichtigt.

[18] Als ein solches Beispiel ist alttü. *qunčuy* „Prinzessin“ < chin. *gōng zhǔ* 公主 zu nennen. Es gibt jedoch auch solche Wörter, bei denen chinesische Herkunft angenommen werden

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Belege sind in zwei Teile geteilt. Die Liste I zeigt die chin. Transkriptionen aus der *Qū shì gāo chāng guó* 麴氏高昌國-Zeit, während in der Liste II die sonstigen Transkriptionen aufgelistet sind. Was die ersteren angeht, so hat Y. Yoshida bereits einige Transkriptionen der atü. Wörter aus dieser Zeit in Turfan gesammelt und die Entsprechungen zwischen den beiden Sprachen analysiert, so dass sie nicht noch einmal untersucht werden müssen (Yoshida 2000, 11). Einige weitere Wörter aus dieser Zeit können jedoch seiner Liste hinzugefügt werden, und sie werden einschließlich der Transkriptionen aus der Liste Y. Yoshidas in die Liste I aufgenommen. In beiden Listen werden die atü. Wörter, ihre chin. Transkriptionen, deren damalige Aussprache und deren Belegstelle in chin. Quellen genannt. Normalerweise folgt die Transkription des Alttürkischen dem Uigurischen Wörterbuch (*UW*) von K. Röhrborn (1977–1998), aber zum phonetischen Vergleich mit dem Chinesischen sind die Unterschiede zwischen den vorderen und hinteren Vokalen bzw. Konsonanten im Alttürkischen sehr wichtig, was im System des *UW* zum Teil ignoriert wird (vgl. *UW*). Im vorliegenden Aufsatz folgt die Transkription deshalb der alten Berliner Schule, die die vorderen und hinteren Laute im Alttürkischen voneinander unterscheidet. Dabei wird *ŋ* auch durch *ng* ersetzt, damit man die Entsprechung genauer erkennen kann. Wenn eine Transkription in mehreren historiographischen Büchern belegt ist, wird nur die älteste Belegstelle erwähnt, die wahrscheinlich als Quelle für spätere Werke diente. Im Gegensatz zu den Belegstellen in historiographischen Büchern werden Belege in literarischen Büchern, Epigraphen und Fragmenten, bei denen die Transkriptionen mit Sicherheit die zeitgenössische Aussprache des Alttürkischen exakt widerspiegeln, vollständig in der Liste genannt. Die Rekonstruktion der mittelchin. Aussprache basiert auf E. G. Pulleyblank *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver, 1991.[19]

---

kann, die jedoch wie das Wort *tarqan* als atü. Wort von Chinesen mit anderen Zeichen transkribiert wurden. Solche Transkriptionen werden in die Liste aufgenommen.

19 Die Rekonstruktion des Mittelchinesischen wurde zuerst von B. Karlgren systematisch dargelegt (Karlgren 1957). Nach B. Karlgren wurden zahlreiche Forschungen diesem Thema gewidmet. Als am weitesten verbreitete Rekonstruktion ist neben der B. Karlgrens die oben genannte E. G. Pulleyblanks zu nennen. In Japan wird traditionell das System B. Karlgrens, gegebenenfalls mit einigen Verbesserungen, verwendet, während in Europa das von E. G. Pulleyblank weit verbreitet ist. Es überschreitet jedoch den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes, alle Verbesserungsvorschläge der bisherigen Forschungen zu berücksichtigen und die möglichst korrekte Rekonstruktion des Mittelchinesischen zu geben. Hier wird Pulleyblanks System verwendet, da seine Rekonstruktionen leicht zugänglich und überprüfbar sind. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass die Rekonstruktionen B. Karlgrens zum Teil besser den atü. Ausgangstermini entsprechen.
Bei den Transkriptionen in der Liste I handelt es sich um die chinesische Aussprache, die im Vergleich mit dem Mittelchinesischen altertümlichere Charakteristika hat. Neben der Rekonstruktion von EMC müßte deshalb die des Altchinesischen zitiert werden. Im Vergleich mit dem Mittelchinesischen, das durch die Überlieferung des darauf basierenden Reimbuches *Qiè yùn* 切韻 und des nachfolgenden *Guǎng yùn* 廣韻 und auf der Basis der Aussprache in asiatischen Ländern wie in Korea, Vietnam und Japan mit gewisser Sicher-

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn die Wörter in seinem Buch nicht vorkommen, habe ich sie aus dem Reimbuch *Guăng yùn* 廣韻 aufgrund seines Systems rekonstruiert.[20] Die mittelchinesische Aussprache hat sich während der Tang-Zeit durch den Einfluß des *Cháng'ān* 長安-Dialekts, des Dialekts der Hauptstadt der Tang-Dynastie, stark verändert. Diese Veränderungen wurden zwar teilweise in der Rekonstruktion von E. G. Pulleyblank (LMC) reflektiert, aber einige sind erst nach dem Ende des 7. Jh., dem Zeitpunkt seines *Late Middle Chinese*, zu datieren. Die letzteren werden deshalb in den nachfolgenden Analysen berücksichtigt.

Liste I Transkriptionen aus Turfan (aus der Qū shì gāo chāng guó 麴氏高昌國-Zeit)

Alttürkische	chinesische Transkription	EMC	Belegstelle
apa	*ā bó* 阿博	ʔa pak	d
	ā bó 阿搏	ʔa pak	c
eltäbär	*xī lì fā* 希利發	xij li^{h} puat	QZB, r
irkin	*xī jĭn* 希堇	xij kɨn’	QZB
	xī jĭn 希瑾	xij gin^{h}	a, h
maγa	*wú hài* 无亥	muə̆ ɣəj’	QZB
	mó hài 摩亥(?)	ma ɣəj’	r
	wú hè 无賀	muə̆ ɣa^{h}	k, p
qaγan	*kē hán* 珂寒	k^{h}a ɣan	a, b, c, d, f, i, l, m, n, o
qatun	*kē dùn* 珂頓	k^{h}a twən^{h}	g
tarqan	*dà guān* 大官	da’, daj^{h} kwan	c, d, f, j, k, m
tegin	*tí qín* 提勤	dɛj gɨn	b, c, e, m, q
tudun	*tōu tún* 鍮屯	t^{h}əw dwən	QZB
yabγu	*shé pó hù* 蛇婆護	ʑia ba ɣɔ^{h}	i
	yí fú hú 移浮弧	jiă/ji buw ɣɔ	f

heit rekonstruiert werden kann, ist die Rekonstruktion des Altchinesischen jedoch aufgrund des Fehlens eines zuverlässigen Reimbuchs und der Besonderheit der chinesischen Schrift schwierig. Die Plausibilität der Rekonstruktion kann deshalb nicht mit der des Mittelchinesischen verglichen werden. Diesem Thema sind ebenfalls einige Forschungen gewidmet, die teilweise verschiedene Rekonstruktionen angeben, vgl. z. B. Baxter 1992. Aufgrund der jetzigen Forschungslage wird die Angabe von Rekonstruktionen des Altchinesischen generell vermieden. Wenn die altchinesische Rekonstruktion einzelner Wörter nötig ist, wird die von W. H. Baxter verwendet.

20 Sie werden in den Listen mit einem Stern angeführt.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Liste II Chinesische Transkriptionen

Alttürkische	chinesische Transkription	EMC	LMC	Belegstelle
alp	*hé* 合[21]	ɣəp/ɣap	xɦap	KB, JTS usw.
	hè là 賀臘	ɣa^{h} lap	xɦa、lap	XTS
altun	*ā liù dūn* 阿六敦[22]	ʔa luwk twən	ʔa liwk tun	BS
apa	*ā bō* 阿波	ʔa pa	ʔa pua	SS usw.
ata	*ā duō* 阿多	ʔa ta	ʔa ta	XTS
	ā diē 阿爹	ʔa tia	ʔa tia	JTS
ay	*ài* 愛	ʔəj^{h}	ʔaj`	KB, XTS
baɣatur	*mò hè duō* 莫[23]賀咄	mak ɣa^{h} *tət	mak xɦa` *tut	SS usw., H
Basmïl	*bá xī mì* 拔悉密	bəit/bɛ:t sit mit	pɦa:t sit mit	TD, JTS
	bá xī mí 拔悉彌	bəit/bɛ:t sit mjiə/mji	pɦa:t sit mji	TD, JTS
	bá xī mì 拔悉蜜	bəit/bɛ:t sit mjit	pɦa:t sit mjit	KB, XTS
Bayarqu	*bá yě gǔ* 拔也古	bəit/bɛ:t jia' kɔ'	pɦa:t jia´ kuə´	SS usw.
	bá yè gù 拔曳固	bəit/bɛ:t *jiaj^{h} kɔ^{h}	pɦa:t *jiaj` kuə`	TD, JTS, XTS
	bá yě gǔ 拔野古	bəit/bɛ:t jia' kɔ'	pɦa:t jia´ kuə´	TD usw.
	bá yě gù 拔野固	bəit/bɛ:t jia' kɔ^{h}	pɦa:t jia´ kuə`	XTS
bïng yul	*píng yù* 屏[24]聿	bɐjŋ jwit	pɦiajŋ jyt	CEZ (2)
bilgä	*pí jiā* 毗伽	bji gia	pɦji kɦia	QJJ, BK, KB, TD usw.
	bì jiā 苾伽	*bjit gia	*pɦjit kɦia	KT, BQ, QJJ, XTS
bolmïš bulmïš	*mò mì shī* 沒蜜施	mət mjit ɕiə/ɕi	mut mjit ʂi	KB, XTS
	mò mì shī 沒密施	mət mit ɕiə/ɕi	mut mit ʂi	JTS
	mò mǐ shī 沒弭施	mət mjiə'/mji' ɕiə/ɕi	mut mji´ ʂi	JTS

21 Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *kəp/kap*, LMC *kap* (unter der Lesung *gě*). Unter Berücksichtigung der anderen Variante ist der oben zitierte Lautwert passender.

22 Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *twəj^{h}*, LMC *tuaj`* (unter der Lesung *duì*). Im Vergleich mit der atü. Entsprechung ist der oben zitierte Lautwert passender.

23 Der weitere Lautwert dieses Zeichens, EMC *mɔ^{h}*, LMC *muə̆*, ist auszuschließen. Andere Zeichen, die diesen Auslaut haben, entsprechen nicht dem atü. Vokal *a*. Vgl. Tabelle III.3: *yù shè* 遇攝, Reimgruppe *mú yùn* 模韻.

24 Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *pjiajŋ'*, LMC *pjiajŋ´* (unter der Lesung *bǐng*). Im Vergleich mit der atü. Entsprechung ist der oben zitierte Lautwert passender.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alttürkische	chinesische Transkription	EMC	LMC	Belegstelle
boyla	*péi luó* 裴羅	bəj la	pɦuaj la	JTS, XTS
bögü	*móu yǔ* 牟羽	muw wuǎ’	məw yǎ´	XTS
böri	*fù lí* 附離[25]	buǎʰ liǎ/li	fɦjyǎ`/fɦuǎ` li	ZS, BS, XTS
	fù lín 附鄰	buǎʰ lin	fɦjyǎ`/fɦuǎ` lin	TD
buyruq	*méi lù* 梅録	məj luawk	muaj lywk	JTS, XTS
buz ay	*mào shī āi* 茂師哀	məwʰ ʂi ʔəj	məw` ʂɻ ʔaj	XTS
čad	*chá* 察	tʂʰəɨt/tʂʰɛːt	tʂʰaːt	SS usw.
čavïš	*chē bí shī* 車[26]鼻施	tɕʰia bjiʰ ɕiǎ/ɕi	tʂʰia pɦji` ʂi	JTS, XTS
-dA	*luó* 羅	la	la	XTS
	luó 囉	*la	*la	KB, XTS
	luó 邏	laʰ	la`	JTS, XTS
el	*xié* 頡[27]	ɣɛt	xɦjiat	KB
ellig[28]	*yī lì* 伊利	ʔji liʰ	ʔji li`	ZS usw.
	yī lì 伊力	ʔji lik	ʔji liǎk	ASM
el ögäsi	*xié yú jiā sī* 頡于伽思[29]	ɣɛt wuǎ gia sɨ/si	xɦjiat yǎ kɦia sʐ	HCYPJ (5), KB, XTS
	xié yú jiā sī 頡于迦斯	ɣɛt wuǎ kia siǎ/si	xɦjiat yǎ kia sʐ	JTS, XTS
eltäbär	*yì lì fā* 意利發	ʔɨʰ/ʔiʰ liʰ puat	ʔi、li、fjyat/faːt	SS (12)
	sì lì fā 俟[30]利發	zɻ’/zɻ’ liʰ puat	ʂɦɻ、li、fjyat/faːt	ZS et al.
	xié lì fā 頡利發	ɣɛt liʰ puat	xɦjiat li、fjy-at/faːt	TD, JTS, XTS

[25] Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *liǎʰ/liʰ*, LMC *li`* (unter der Lesung *lì*), was keinen großen Unterschied zeigt.

[26] Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *kɨǎ* LMC *kiǎ/kyǎ* (unter der Lesung *jū*). Unter Berücksichtigung der Entsprechung im Anlaut zwischen dem Alttürkischen und dem Chinesischen ist der oben zitierte Lautwert passender.

[27] Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *kəɨt/kɛːt*, LMC *kjaːt* (unter der Lesung *jiá*). Unter Berücksichtigung der Entsprechung im Anlaut zwischen dem Alttürkischen und dem Chinesischen kommt hier der oben zitierte Lautwert in Frage.

[28] Zur Identifizierung dieser Transkription vgl. Mori 1967, 54, Fn. 37; Suzuki 2005, 46.

[29] Dieses Zeichen hat zwei weitere Lautwerte: EMC *sɨʰ/siʰ,* LMC *sʐ`* (unter der Lesung *sì*) und EMC *səj*, LMC *saj* (unter der Lesung *sāi*). Letzterer ist jedoch im Vergleich mit der anderen Variante außer Betracht zu lassen, während ersterer keinen großen Unterschied zu dem oben zitierten Lautwert zeigt.

[30] Dieses Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *gɨ/gi*, LMC *kʰi* (unter der Lesung *qí*). Wie ich unten erörtere, handelt es sich bei diesem Zeichen um einen systematischen Schreibfehler, so dass beide Lautwerte des betreffenden Zeichens nicht zu der atü. Entsprechung passen.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alttürkische	chinesische Transkription	EMC	LMC	Belegstelle
eltäbär	*xié lì tǔ fā* 頡利吐[31]發	ɣɛt li^{h} t^{h}ɔ' puat	xɦjiat li、t^{h}uə́ fjyat/fa:t	JTS
	xié lì tiáo fā 頡利調[32]發	ɣɛt li^{h} dɛw pu-at	xɦjiat li、tɦiaw fjyat/fa:t	CFYG (1000)
elteriš	*xié dié lì shī* 頡跌利施	ɣɛt dɛt li^{h} ɕiə̆/ɕi	xɦjiat tɦiat li` ʂi	TD, JTS, XTS
	xié dié yī shī 頡跌伊施	ɣɛt dɛt ʔji ɕiə̆/ɕi	xɦjiat tɦiat ʔji ʂi	XTS
eltermiš	*yī lǐ dǐ mì shī* 伊里底蜜施	ʔji li'/li' tɛj' mjit ɕiə̆/ɕi	ʔji li tiaj´ mjit ʂi	XTS
etmiš	*yì dé mì shī* 翳德蜜施	ʔɛj^{h} tək mjit ɕiə̆/ɕi	ʔjiaj` təək mjit ʂi	KB
Ïnan	*yí nán* 夷男	ji nəm/nam	ji nam	JTS, XTS, CFYG (956)
Ïnanč(u)	*yī nán rú* 伊難[33]如	ʔji nan ɲiə̆	ʔji nan riə̆/ryə̆	QJJ, XTS
	yī nán zhū 伊難朱	ʔji nan tɕuă	ʔji nan tʂyă	HCYPJ (5)
	yī nán zhǔ 伊難主	ʔji nan tɕuă'	ʔji nan tʂyă	KB
	yī nán zhū 伊難珠	ʔji nan tɕuă	ʔji nan tʂyă	XTS
Ïšbara	*shā bō lüè* 沙鉢略	ʂai/ʂɛ: pat liak	ʂa: puat liak	SS usw.
	shǐ bō luó 始波羅	ɕɨ'/ɕi' pa la	ʂi´ pua la	SS, BS, TD
	shā bō luó 沙鉢羅	ʂai/ʂɛ: pat la	ʂa: puat la	JTS, XTS, CFYG (1000)
Inäl	*yí niè* 移涅	jiă/ji nɛt	ji niat	TD, JTS
	yī niè 伊涅	ʔji nɛt	ʔji niat	JTS
irkin	*sì jīn* 俟斤	zɻ'/zɻ' kɨn	ʂɦi̯、kin	D, QJJ; SS usw.
	xié jīn 頡斤	ɣɛt kɨn	xɦjiat kin	KT, QJJ, XTS
	xié jīn 頡筋	ɣɛt kɨn	xɦjiat kin	TBK

[31] Dieses Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *t^{h}ɔ^{h}*, LMC *t^{h}uə̆`* (unter der Lesung *tù*). Er bietet jedoch keinen großen Unterschied zu dem oben zitierten Lautwert.

[32] Dieses Zeichen hat zwei weitere Lautwerte: EMC *truw*, LMC *triw* (unter der Lesung *zhōu*) und EMC *dɛw^{h}*, LMC *tɦiaw`*. Der letztere zeigt keinen großen Unterschied zu dem oben zitierten Lautwert. Unter Berücksichtigung der Entsprechung der anderen Zeichen, die den gleichen Auslaut haben wie der zitierte, paßt dieser besser, vgl. Tabelle III.6: *xiào shè* 效攝, Reimgruppe *xiāo yùn* 蕭韻.

[33] Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *nan*, LMC *nan`* (unter der Lesung *nàn*), was auf keinen großen Unterschied zu dem zitierten Lautwert hinweist.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Alttürkische	chinesische Transkription	EMC	LMC	Belegstelle
irkin	*yì jīn* 逸斤	jit kin	jit kin	H
	yǐ jīn 乙斤	ʔit kin	ʔit kin	JTS
Irtiš	*yè dié* 曳咥[34]	*jiajʰ *tɛt	*jiajˋ *tɛt	JTS
İštämi	*shì diǎn mì* 室點密	ɕit tɛmʾ mit	ʂit tiamˊ mit	TD, JTS, XTS
	shì diǎn mì 室點蜜	ɕit tɛmʾ mjit	ʂit tiamˊ mjit	XTS
	sè dì mǐ 瑟帝米	ʂit tɛjʰ mɛjʾ	ʂət tiajˋ mjiajˊ	XTS
käm	*jiàn* 劍	kɨamʰ	kiamˋ	XTS
Käšdim	*kě shǐ dān* 可史擔[35]	kʰaʾ ʂɨʾ/ʂiʾ tam	kʰaˊ ʂɻˊ tam	TD
köl	*quē* 闕	kʰuat	kʰyat	KT, KB, TD, JTS, XTS
küčlüg	*jù zhǔ lù* 句[36]主錄	kuðʰ tɕuăʾ luawk	kyðˋ tʂyă lywk	JTS
kül(i) čor	*qū lǜ chuò* 屈律啜	kʰut lwit tɕʰwiat	kʰyt lyt tʂʰyat	TD, JTS, XTS
	qū lì chuò 屈利啜	kʰut liʰ tɕʰwiat	kʰyt liˎ tʂʰyat	JTS
	quē chuò 闕啜	kʰuat tɕʰwiat	kʰyat tʂʰyat	JTS
	quē lǜ chuò 闕律啜	kʰuat lwit tɕʰwiat	kʰyat lyt tʂʰyat	XTS
külüg	*jū lù* 俱陸	kuð luwk	kyð liwk	JTS
	jū lù 俱錄	kuð luawk	kyð lywk	KB, JTS, XTS
	jù lù 句錄	kuðʰ luawk	kyðˋ lywk	JTS, XTS
kün	*jūn* 君	kun	kyn	CFYG (967)
maγa	*mò hé* 莫何	mak ɣa	mak xɦa	SS usw.
	mò hè 莫賀	makɣaʰ	mak xɦaˋ	TD, HCYPJ (5), QB, KB, XTS
Muqan	*mù hàn* 木汗	məwk ɣanʰ	məwk xɦanˋ	ZS
	mù hàn 木扞	məwk ɣanʰ	məwk xɦanˋ	ZS (9) usw.
	mù gàn 木杆	məwk ɣanʰ	məwk xɦanˋ	BS

[34] Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC **trʰit,* LMC **trʰit*. Unter Berücksichtigung der Entsprechung im Anlaut ist der oben zitierte Lautwert passender.

[35] Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *tamʰ*, LMC *tamˋ* (unter der Lesung *dàn*). Er bietet jedoch keinen großen Unterschied zu dem oben zitierten Lautwert.

[36] Das Zeichen hat zwei weitere Lautwerte: EMC *kəw*, LMC *kəw* (unter der Lesung *gōu*) und EMC *kəwʰ*, LMC *kəwˋ* (unter der Lesung *gòu*). Die anderen Zeichen, die diesen Auslaut haben, entsprechen jedoch eher dem atü. hinteren Vokal, während diejenigen, die den gleichen Auslaut haben wie der oben zitierte Lautwert, den atü. vorderen Vokal widerspiegeln, vgl. Tabelle III.7: *liú shè* 流攝, Reimgruppe *hóu yùn* 侯韻 und III.3: *yù shè* 遇攝, Reimgruppe *yú yùn* 虞韻. Der oben zitierte Lautwert ist deshalb hier passender.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alttürkische	chinesische Transkription	EMC	LMC	Belegstelle
Ozmïš	*wū sū mǐ shī* 烏蘇米施	ʔɔ sɔ mɛj' ɕiə/ɕi	ʔuə̆ suə̆ mjiaj´ ʂi	JTS, XTS
	wū sū mì 烏蘇密	ʔɔ sɔ mit	ʔuə̆ suə̆ mit	H
Ötükän	*wū dū jīn* 於[37]都斤	ʔɔ tɔ kɨn	ʔuə̆ tuə̆ kin	ZS, BS, TD
	yù dū jūn 鬱督軍	ʔut tawk kun	ʔyt təwk kyn	TD, JTS, XTS, CFYG (956)
	wū dé jiàn 烏德健	ʔɔ tək gɨanʰ	ʔuə̆ təə̆k kɦian`	JTS
	wū dé jiān 烏德鞬[38]	ʔɔ tək kɨan	ʔuə̆ təə̆k kian	XTS
qam	*gān* 甘	kam	kam	XTS
qaɣan	*kě hàn* 可汗	kʰa' ɣanʰ	kʰa´ xɦan`	ZS, usw.
qara	*kē luó* 珂羅	kʰa la	kʰa la	TD
qarï	*gē lì* 哥利	ka liʰ	ka li`	TD
Qar(a)luq[39]	*gē luó lù* 歌邏祿	ka laʰ ləwk	ka la` ləwk	JTS, XTS
	gē luó lù 歌羅祿	ka la ləwk	ka la ləwk	TD, JTS, CFYG (956)
	gé luó lù 葛邏祿	kat laʰ ləwk	kat la` ləwk	TD, JTS, XTS, CFYG (956)
	gé luó lù 葛羅祿	kat la ləwk	kat la ləwk	TD
Qarluq	*gé lù* 葛祿	kat ləwk	kat ləwk	KB, JTS, XTS
qatun	*kě dūn* 可敦	kʰa' twən	kʰa´ tun	JTS, XTS
Qïrqïz	*qì gǔ* 契[40]骨	kʰɨt kwət	kʰit kut	ZS usw.
	hé gǔ 紇骨	ɣət kwət	xɦət kut	SS, CFGY (956)
	jiē gǔ 結骨	kɛt kwət	kjiat kut	TD, JTS, XTS, CFGY (1000)
	xiá jiá sī 黠戛斯	ɣəɨt/ɣɛ:t kəɨt/kɛ:t siə̆/si	xɦja:t kja:t sʐ	HCYPJ (2 usw.), JTS, XTS

[37] Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *ʔɨă*, LMC *ʔiă/ʔyă* (unter der Lesung *yú*). Unter Berücksichtigung der Entsprechung der anderen Zeichen, die diesen Lautwert haben, ist der oben zitierte Lautwert hier passender, vgl. Tabelle III.1: *guǒ shè* 果攝, Reimgruppe *gē yùn* 歌韻 und III.3: *yù shè* 遇攝, Reimgruppe *mú yùn* 模韻.

[38] E. G. Pulleyblank hat bei EMC auch eine andere Möglichkeit der Rekonstruktion erwähnt: *gɨan'*. Beide Rekonstruktionen bieten keinen großen Unterschied im Vergleich mit der atü. Entsprechung.

[39] Die unterschiedlichen Formen des Stammesnamens *Qar(a)luq* und *Qarluq* werden unten erörtert.

[40] Das Zeichen hat zwei weitere Lautwerte: EMC *kʰɛjʰ*, LMC *kʰjiaj`* (unter der Lesung *qì*) und EMC *kʰɛt*, LMC *kʰjiat*. Unter Berücksichtigung der anderen Transkriptionen für *Qïrqïz* ist der erstere auszuschließen. Der letztere entspricht zwar auch einwandfrei dem Atü., aber hier wird der passendste zitiert.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alttürkische	chinesische Transkription	EMC	LMC	Belegstelle
Qïrqïz	*hé jié sī* 紇拮[41]斯	ɣət *kwət sið/si	xfiət *kut sẓ	HCYPJ (3 usw.), XTS
qulavuz	*gǔ luó fú sī* 骨邏拂斯	kwət laʰ pʰut sið/si	kut la` fjyt/fut sẓ	G
Qurïqan	*gǔ lì gàn* 骨利幹	kwət liʰ kanʰ	kut li` kan`	A, TD, JTS, XTS
qut	*gǔ* 汨[42]	kwət	kut	KB, XTS
qutluγ	*gǔ duō lù* 骨咄祿	kwət *tət ləwk	kut *tut ləwk	BK, KT, TD usw.
	gǔ dǔ lù 骨篤祿	kwət təwk ləwk	kut təwk ləwk	XTS
	gǔ duō lù 汨咄祿	kwət *tət ləwk	kut *tut ləwk	KB, JTS, XTS
	gǔ lì 骨力	kwət lik	kut liðk	XTS
säbüg	*suō mò* 娑墨[43]	sa mək	sa muðk	JTS, XTS
	suō fú 娑匐[44]	sa buwk	sa fĥjywk/fĥuwk	XTS
Sälängä	*xiān é* 仙娥	sian ŋa	sian ŋa	XTS
sol	*sù* 素	sɔʰ	suð`	XTS
šad	*shè* 設	ɕiat	ʂiat	ZS usw.
	shā 殺[45]	ʂəɨt/ʂɛ:t	ʂa:t	TD, BK, JTS, XTS
Talas	*dá luó sī* 怛邏斯	tat laʰ sið/si	tat la` sẓ	JTS (128), XTS
	dá luó sī 呾邏斯	*tat laʰ sið/si	*tat la` sẓ	CEZ (2), JTS
	dá luó sī 呾邏私	*tat laʰ si	*tat la` sẓ	XYJ (1)[46]
	duō luó sī 多羅斯	ta la sið/si	ta la sẓ	JTS
	duō luó sī 多邏斯	ta laʰ sið/si	ta la` sẓ	TD, JTS, XTS

41 Dieses Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *ɣwət*, LMC *xfiut.* Beide Lautwerte bieten keine großen Schwierigkeiten für die Entsprechung des betreffenden atü. Wortes. Unter Berücksichtigung der anderen Transkriptionen für *Qïrqïz*, *xiá jiá sī* 黠戛斯, die auf ungefähr die gleiche Zeit zurückgehen, ist jedoch der oben zitierte Lautwert möglicherweise passender.

42 Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *wit*, LMC *yt* (unter der Lesung *yù*). Unter Berücksichtigung der Entsprechung der anderen Zeichen, die diesen Auslaut haben, und derer, die den Lautwert in der Liste haben, ist der letztere hier passender, vgl. Tabelle III.13: *zhēn shè* 臻攝, Reimgruppen *zhì yùn* 質韻 und *mò yùn* 沒韻.

43 Im JTS wurde es *pó mò* 婆墨 geschrieben. Aber bei diesem Beleg handelt es sich offensichtlich um einen Schreibfehler.

44 E. G. Pulleyblank erwähnte eine andere Möglichkeit der Rekonstruktion: EMC *bək*. Diese Rekonstruktion widerspricht auch nicht der atü. Entsprechung wie in der anderen Transkription für *säbüg*.

45 Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *ʂəjʰ/ʂɛ:jʰ*, LMC *ʂa:j`* (unter der Lesung *shài*). Unter Berücksichtigung der anderen Transkriptionen für *šad* ist der oben zitierte Lautwert passender.

46 Für diesen Beleg bedanke ich mich bei Herrn Dr. Wang Ding.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alttürkische	chinesische Transkription	EMC	LMC	Belegstelle
tarqan	*dá gān* 達[47]干	dat kan	tʰiat kan	TD, HCYPJ (5), C, E, KB, QJJ; BK
	dá hàn 達漢	dat xanʰ	tʰiat xan`	H
	dá guān 達官	dat kwan	tʰiat kuan	TD, TBK, JTS, XTS
Tatpar	*tā bō* 他鉢	tʰa pat	tʰa puat	ZS usw.
	tā bō 佗鉢	tʰa pat	tʰa puat	SS, XTS
	dá bá 達拔	dat bəɨt/bɛːt	tʰiat pʰaːt	ASM
tängri	*dēng lì* 登利	təŋ liʰ	təəŋ li`	QJJ, JTS, XTS
	dēng lǐ 登里	təŋ liˀ/liˀ	təəŋ li	QJJ, KB, JTS, XTS
	téng lǐ 騰里	dəŋ liˀ/liˀ	tʰiəəŋ li	JTS
	téng lǐ 滕里	dəŋ liˀ/liˀ	tʰiəəŋ li	XTS
	dēng níng lí 登凝黎	təŋ ŋiŋ lɛj	təəŋ ŋiəŋ liaj	ZS
	dēng níng lí 登凝梨	təŋ ŋiŋ li	təəŋ ŋiəŋ li	BS (99)
	dēng yí lí 登疑梨	təŋ ŋɨ/ŋi li	təəŋ ŋi li	TD
tegin	*tè qín* 特勤	dək gin	tʰiəək kʰin	ZS usw., KT, QB
	tè qín 特懃	dək gin	tʰiəək kʰin	H
Toγla	*dú luò* 獨洛	dəwk lak	tʰiəwk lak	SS, BS, TD
	dú lè 獨樂[48]	dəwk lak	tʰiəwk lak	TD, JTS, XTS
	dú luó 獨邏	dəwk laʰ	tʰiəwk la`	JTS (199)
tong	*dùn* 頓	twənʰ	tun`	XTS
	tūn 暾	*tʰwən	*tʰun	JTS
	tǒng 統	tʰawŋ	tʰəwŋ`	TD, JTS, XTS, CFYG (1000)
tonga	*tóng é* 同俄	dəwŋ ŋa	tʰiəwŋ ŋa	TD, JTS, XTS
	tóng é 同娥	dəwŋ ŋa	tʰiəwŋ ŋa	JTS
Tongra	*dōng hé luó* 東紇羅	təwŋ ɣət la	təwŋ xʰiət la	BS (99)
	tóng luó 同羅	dəwŋ la	tʰiəwŋ la	SS usw.

[47] Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *tʰat*, LMC *tʰat* (unter der Lesung *tà*). Er bietet jedoch beim Vergleich zwischen dem Chinesischen und dem Alttürkischen keinen großen Unterschied.

[48] Das Zeichen hat zwei weitere Lautwerte: EMC *ŋaɨwk/ŋæːwk*, LMC *ŋjaːwk* (unter der Lesung *yuè*) und EMC *ŋaɨwʰ/ŋɛːwʰ*, LMC *ŋjaːw`* (unter der Lesung *yào*). Der atü. Anlaut entspricht jedoch nur dem oben zitierten Lautwert.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alttürkische	chinesische Transkription	EMC	LMC	Belegstelle
Tonyuquq	*tūn yù gǔ* 暾欲谷[49]	*tʰwən juawk kəwk	*tʰun jywk kəwk	TD, JTS, XTS
Tölis	*tū lì* 突利	dwət liʰ	tʃut li`	SS, TD
	tū lì shī 突利失	dwət liʰ ɕit	tʃut li` ʂit	XTS
Tuba	*dū bō* 都波	tɔ pa	tuə̆ pua	SS, TD
	dū bō 都播[50]	tɔ paʰ	tuə̆ pua`	XTS
tudun	*tǔ tún* 吐屯[51]	tʰɔ' dwən	tʰuə̆` tʃun	ZS usw.
tutmïš	*duō dēng mì shī* 咄登密施	*tət təŋ mit ɕiə̆/ɕi	*tut təə̆ŋ mit ʂi	KB, JTS
Türgiš	*tū qí shī* 突騎施	dwət giə̆/gi ɕiə̆/ɕi	tʃut kʃi ʂi	B, C, QJJ, TD, JTS, XTS
Uiɣur	*huí hé* 迴紇	ɣwəj ɣət	xʃuaj xʃət	TD usw., CFYG (956)
	huí hú 迴鶻[52]	ɣwəj *ɣwət	xʃuaj *xʃut	JTS, XTS
	huí hú 回鶻	ɣwəj *ɣwət	xʃuaj *xʃut	KB, HCYPJ (3 usw.), XTS
	huí hé 回紇	ɣwəj ɣət	xʃuaj xʃət	TD, XTS
ulaɣ	*wū luò* 烏駱	ʔɔ lak	ʔuə̆ lak	F
	wū luò 鄔落	ʔɔ lak	ʔuə̆ lak	CEZ (1)
uluɣ	*hú lù* 胡祿	ɣɔ ləwk	xʃuə̆ ləwk	KB, E, JTS, XTS
	wà lù 嗢祿	ʔwət ləwk	ʔut ləwk	XTS
ülüg	*yǔ lù* 羽錄	wuă' luawk	yă´ lywk	KB, JTS, XTS
yabɣu	*yè hù* 葉[53]護	jiap ɣɔʰ	jiap xʃuə̆`	ZS usw.
Yaɣlaqar	*yào luó gé* 藥羅葛	jɨak la kat	jiak la kat	HCYPJ (13), JTS, XTS, CFYG (956)
	yào luó gǔ 藥羅柭[54]	jɨak la *kwət	jiak la *kut	KB

[49] Das Zeichen hat zwei weitere Lautwerte: EMC *ləwk*, LMC *ləwk* (unter der Lesung *lù*) und EMC *juawk*, LMC *jywk* (unter der Lesung *yù*) und unter Berücksichtigung der Entsprechung im Anlaut kommt hier nur der oben zitierte Lautwert in Frage.

[50] In E. G. Pulleyblanks Buch sind die Informationen zum Zeichen *bō* 撥 an der Stelle des hier angeführten Zeichens falsch eingesetzt.

[51] Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *trwin*, LMC *tryn* (unter der Lesung *zhūn*). Unter Berücksichtigung der Entsprechung im Anlaut muß der oben zitierte Lautwert hier in Frage kommen.

[52] Nach dem Reimbuch *Guăng yùn* 廣韻 hat dieses Zeichen einen weiteren Lautwert: EMC **kwət*, LMC **kut*. Unter Berücksichtigung der anderen Variante für *Uiɣur*, *huí hé* 迴紇 und *huí hé* 回紇, ist der oben zitierte Lautwert passender.

[53] Das Zeichen hat einen weiteren Lautwert: EMC *ɕiap*, LMC *ʂiap* (unter der Lesung *shè*). Der atü. Anlaut paßt jedoch zu dem oben zitierten Lautwert besser.

[54] Haneda 1957: 305. Zur neuesten Lesung vgl. Moriyasu/Yoshida/Hamilton 2003: Fig. 1.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In einigen chin. Transkriptionen fallen die atü. alveolaren Laute *l* oder *t* besonders in der Mitte des Wortes aus.[55] Der alttürkische vokalische Anlaut *i* bzw. *ï* fehlt gelegentlich in den chin. Transkriptionen.[56] Die meisten aufgelisteten chin. Transkriptionen entsprechen jedoch im Vergleich mit ihrem atü. Ausgangsterminus dem zu Erwartenden, und für die Wörter, bei denen eine Transkription nicht exakt ist, stehen meistens die anderen genaueren Varianten zur Verfügung. Daraus ist zu schließen, dass die Chinesen versuchten, die atü. Wörter möglichst genau wiederzugeben.

II. Phonetische Transkription des Alttürkischen im Mittelchinesischen

Aufgrund der obigen Listen werden von der Verfasserin die phonetischen Entsprechungen zwischen dem Alttürkischen und dem Mittelchinesischen analysiert. Da sie für die *Qū shì gāo chāng guó* 麴氏高昌國-Zeit bereits von Y. Yoshida untersucht wurden und die Transkriptionen, die seiner Liste hinzugefügt wurden, seine These nicht verändern, werden im folgenden Kapitel die Transkriptionen der Liste II analysiert.[57] Abgesehen von den Namen von Personen, deren Lebenszeit genau datiert werden kann, ist es bei den meisten atü. Wörtern in chin. Quellen, besonders in historiographischen Büchern, schwer festzustellen, wann sie von Chinesen transkribiert wurden. Wie bereits erwähnt, war das Türkische Kaganat (= chin. *tū jué* 突厥) das erste Kaganat eines türkischen Stammes, von dem in den Quellen berichtet wird. Die obere zeitliche Grenze der überwiegenden Transkriptionen fällt deshalb in die Zeit der Begründung dieses Kaganats. Die untere Grenze ist das 9. Jh., als das Ostuigurische Kaganat zusammenbrach, die Uiguren nach Westen wanderten und die Kirgisen in der Mongolei der mächtigste türkische Stamm wurden. Für die Transkriptionen in chin. Quellen der früheren Zeit, d. h. in Werken wie im *Zhōu shū* 周書, *Běi shǐ* 北史 oder *Suí shū* 隋書, gilt, dass sie aus der Zeit vor der Abfassung dieser Quellen, nämlich der ersten Hälfte des 7. Jh. (dem Anfang der Tang-Zeit), stammen. Dagegen ist es schwierig die atü. Wörter, die seit der Mitte der Tang-Zeit von Chinesen transkribiert wurden, zu datieren. Bei den neuen Editionen verglichen die chin. Kompilatoren verschiedene Quellen aus der früheren Zeit und übernahmen zum Teil Informationen einschließlich der Transkriptionen, ohne diese Transkriptionen selbst zu überprüfen. Für die Transkriptionen in chin. Quellen aus der späteren

---

55 Vgl. z. B. *hé* 合 (EMC *ɣəp/ɣap*, LMC *xhap*) für *alp*; *tā bō* 他鉢 (EMC *tʰa pat,* LMC *tʰa puat*) für *Tatpar.*

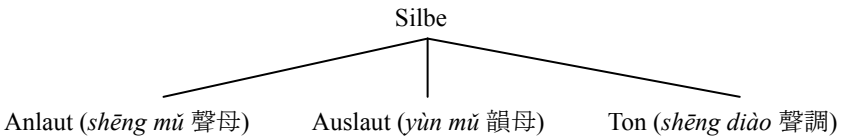
56 Vgl. die Transkriptionen für *İštämi* und *Ïšbara*. In beiden Wörtern folgt der palatoalveolare Spirant *š* nach dem vokalischen Anlaut *i* bzw. *ï*. Möglicherweise wurde dieser Spirant so stark betont, dass man den Anlaut *i* bzw. *ï* nicht mehr hören konnte.

57 Es bleibt jedoch im Dunkeln, welcher Stufe des Mittelchinesischen die Aussprache im *Qū shì gāo chāng guó* 麴氏高昌國 genau entspricht. Diese Problematik verlangt weitere Untersuchungen.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeit wie in *Jiù táng shū* 舊唐書, gilt, dass sie irgendwann bis zur zeitlichen Untergrenze, nämlich dem 9. Jh. (der späten Tang-Zeit), transkribiert wurden.[58]

Die Zahl der gesammelten phonetischen Transkriptionen, die für 81 atü. Wörter in chin. Quellen stehen, beträgt einschließlich der Varianten 166. Um die phonetischen Entsprechungen zwischen dem Alttürkischen und dem Mittelchinesischen festzustellen, muß man sie nach den einzelnen Zeichen analysieren. Dabei wird der Lautwert der chin. Zeichen aufgrund der Klassifizierung der chin. Phonologie in drei Teile, nämlich in Anlaut (*shēng mǔ* 聲母), Auslaut (*yùn mǔ* 韻母) und Ton (*shēng diào* 聲調) unterteilt und einzeln analysiert. Die Struktur des chin. Zeichens ist folgendermaßen (vgl. z. B. Baxter 1992: 6, 1.2.1[59]):



Bei dem Zeichen *ā* 阿 (EMC und LMC *ʔa*) ist z. B. *ʔ* der Anlaut und *-a* der Auslaut. Das Zeichen gehört zum Ton *píng shēng* 平聲. Der Ton ist jedoch hier außer Betracht zu lassen. Er spielt bei dem Vergleich mit dem Alttürkischen, das keine Töne kennt, keine bedeutende Rolle. Die gesamten Ergebnisse dieser Analyse sind in den Tabellen II und III am Ende des vorliegenden Aufsatzes einzusehen.

II.1 Analyse des Anlauts

Die Entsprechungen zwischen den chin. und atü. Anlauten wurden nach den Tabellen II.1–5 in der Tabelle I zusammengefaßt. Sie werden durch Linien dargestellt. Eine Ausnahme bildet die unerwartete Entsprechung, die durch eine Punktlinie dargestellt wird. Die Klassifizierung der chin. Auslaute folgt der von W. H. Baxter (vgl. Baxter 1992: 45–59).[60]

---

58 Es ist zu erwarten, dass die Untersuchungen der chinesischen phonetischen Transkriptionen von Fremdwörtern auch einen Beitrag zur Erforschung des Lautwandels im Chinesischen leisten können. Da sie schwer zu datieren sind, ist es beinahe auszuschließen, dass die Transkriptionen der atü. Wörter als Untersuchungsmaterialien zur Erforschung des chinesischen Lautwandels zu verwenden sind, der überwiegend in der Mitte der Tang-Zeit einsetzte.

59 Zu den einzelnen Gruppen des Auslauts (*yùn mǔ* 韻母) vgl. unten.

60 Seine Klassifizierung ist grundlegend mit der von E. G. Pulleyblank vergleichbar, die als Tabelle der Anlautrekonstruktion gezeigt wird (Pulleyblank 1984: 232; 1991: 15). In E. G. Pulleyblanks Tabellen bilden jedoch die retroflexen Sibilanten keine eigene Gruppe und wurden unter den Namen der palatalen Sibilanten behandelt, obwohl Pulleyblank in seiner Rekonstruktion die ersteren von den letzteren unterscheidet. Die beiden gehören zu *zhèng chǐ yīn* 正齒音 und werden oft in eine Gruppe gestellt. Im vorliegenden Aufsatz ist der Unterschied zwischen den beiden Gruppen zum Vergleich mit dem Alttürkischen bedeutend, so dass die Klassifizierung von W. H. Baxter, die beide unterscheidet, verwendet

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einige stimmlose chin. Anlaute stehen zwar für die stimmhaften atü. Anlaute wie bei den Anlauten *bāng mǔ* 幫母 *p-*, *fēi mǔ* 非母 *p-*, *fū mǔ* 敷母 *pʰ-*, *duān mǔ* 端母 *t-*, *xīn mǔ* 心母 *s-*, *shēng mǔ* 生母 *ʂ-* und *jiàn mǔ* 見母 *k-*, aber die meisten Entsprechungen bleiben im Rahmen der Erwartung.[61] Dabei ist den Entsprechungen der Anlaute *jiàn mǔ* 見母 *k-*, *qī mǔ* 溪母 *kʰ-* und *qún mǔ* 群母 *g-* besondere Aufmerksamkeit zu schenken, da diese Anlaute aufgrund der Divisionen der Auslaute entweder dem hinteren *q* oder dem vorderen *k* entsprechen. In der chin. Phonologie werden alle Auslaute (*yùn mǔ* 韻母) vier Gruppen (= Divisionen) zugeordnet. Diese Verteilung beruht auf der Mundstellung bei der Aussprache. Die Auslautgruppen, die mit dem am weitesten geöffneten Mund ausgesprochen werden, gehören zur Division I (*yī dēng* 一等), während die, die mit dem am engsten geöffneten Mund ausgesprochen werden, der Division IV (*sì dēng* 四等) zugeordnet werden. Bei den Anlauten *jiàn mǔ* 見母 *k-*, *qī mǔ* 溪母 *kʰ-* und *qún mǔ* 群母 *g-* werden die Zeichen, die zur Division III gehören, mit einigen Ausnahmen für den atü. vorderen Laut *k* verwendet, während die meisten Zeichen für den hinteren Laut *q* der Division I zugeordnet werden können.[62]

---

wird. In der Tabelle werden nur die Entsprechungen des Anlauts (*shēng mǔ* 聲母) gezeigt, die in Transkriptionen vorkommen.

61 Zum Anlaut *bāng mǔ* 幫母 *p-* vgl. Tabelle II.1: Labiale (*chún yīn* 唇音); zu den Anlauten *fēi mǔ* 非母 *p-* und *fū mǔ* 敷母 *pʰ-* vgl. Tabelle II.2: Labiodentale (*qīng chún yīn* 輕唇音); zum Anlaut *duān mǔ* 端母 *t-* vgl. Tabelle II.3: Dentale (*shé tóu yīn* 舌頭音); zum Anlaut *xīn mǔ* 心母 *s-* vgl. Tabelle II.5: Dentale Sibilanten (*chǐ tóu yīn* 齒頭音); zum *shēng mǔ* 生母 *ʂ-* vgl. Tabelle II.6: Palatale und retroflexe Sibilanten (*zhèng chǐ yīn* 正齒音); und zum Anlaut *jiàn mǔ* 見母 *k-* vgl. Tabelle II.8: Velare (*yá yīn* 牙音).

62 Wenn man die chinesische Wörter in uigurischer Umschrift transkribiert, verwendet man für die Zeichen aus den Anlauten *jiàn mǔ* 見母 *k-*, *qī mǔ* 溪母 *kʰ-* und *qún mǔ* 群母 *g-*, die zu den Divisionen III und IV gehören, auch den vorderen Laut *k*, und für die der Divisionen I und II das hintere *q*. E. G. Pulleyblank hat bereits diese Tatsache in Betracht gezogen und vermutet, dass es einen phonetischen Unterschied zwischen den Divisionen III und IV und den Divisionen I und II in den betreffenden Anlautgruppen gab (Pulleyblank 1965b). Y. Yoshida und T. Takata schließen zwar diese Möglichkeit nicht völlig aus, aber sie haben darauf hingewiesen, dass bei den Transkriptionen der chinesische Wörter in uigurischer Umschrift eher das uigurische phonetische System, in dem der hintere Vokal mit *q* und der vordere Vokal mit *k* verbunden sind, diesen Unterschied zu verursachen scheint (Takata 198: 140–141; Yoshida 1994: 348–346).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle I Chinesische und alttürkische Anlaute

Chin. Anlautgruppe (*shēng mǔ* 聲母)	EMC	LMC	atü.
bāng 幫	p	p	p
bìng 並	b	pɦ	b
míng 明	m	m	m
fēi 非	p	f	
fū 敷	pʰ	f	v
fèng 奉	b	fɦ	
duān 端	t	t	t
tòu 透	tʰ	tʰ	d
dìng 定	d	tɦ	
ní 泥	n	n	n
lái 來	l	l	l, r
xīn 心	s	s	s
zhào 照	tɕ	tʂ	č
chuān 穿	tɕʰ	tʂʰ	
shěn 審	ɕ	ʂ	š
rì 日	ʑ	r	
shēng 生	ʂ	ʂ	z
chū 初	tʂʰ	tʂʰ	
shàn 禪 2	ʐ	ʂɦ	
jiàn 見	k	k	k
qī 溪	kʰ	kʰ	q
qún 群	g	kɦ	g
yí 疑	ŋ	ŋ	ng
yǐng 影	ʔ	ʔ	Vokal
xiǎo 曉	x	x	
xiá 匣	ɣ	xɦ	ɣ
yún 云	j	j	y
yǐ 以	w	(h)	

In der Tang-Zeit wurden die stimmhaften Anlaute wie die Anlaute *bìng mǔ* 並母 *b-, dìng mǔ* 定母 *d-, qún mǔ* 群母 *g-* und *xiá mǔ* 匣母 *ɣ-* stimmlos.[63] Nach S. Mizutani begann dieses Phänomen zuerst in der ersten Hälfte des 7. Jh. bei den stimmhaften frikativen Anlauten *shàn mǔ* 禪母 *dz-* und *xiá mǔ* 匣母 *ɣ-* (Mizutani 1957, 5–6). Es

63 Dies spiegelt sich in E. G. Pulleyblanks Rekonstruktion des LMC wider.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wurde durch die phonetischen Transkriptionen in sogdischer bzw. tibetischer Umschrift nachgewiesen, dass auch die anderen stimmhaften Anlaute im 8. Jh. allmählich stimmlos wurden. Nach diesen Quellen vollzog sich diese Wandlung in der ersten Hälfte des 8. Jh. bei fast allen stimmhaften Anlauten, obwohl sie bei einigen noch nicht vollendet war (Takata 1988: 107–109; Yoshida 1994: 354, 347–346). Nachdem die stimmhaften Anlaute stimmlos geworden waren, wurden sie auch für die Transkription der atü. stimmlosen Laute verwendet.

Auch die nasalen Anlaute wie *míng mǔ* 明母 *m-*, *wēi mǔ* 微母 *m-, ní mǔ* 泥母 *n-, rì mǔ* 日母 *ɲ-* und *yí mǔ* 疑母 *ŋ-* waren von einem Lautwandel betroffen. Sie wurden denasalisiert und veränderten sich von *m-*, *m-, n-, ɲ-* und *ŋ-* zu *ᵐb-, ᵐv-, ⁿd-, ᶮr-* und *ᵑg-*.[64] Die Denasalisation wurde bei den Anlauten verhindert, die eine nasale Koda haben. Nach S. Mizutani wurde die Denasalisation, die zuerst bei den Zeichen des Anlautes *rì mǔ* 日母 begonnen hat, bereits am Anfang des 7. Jh. im weiten Gebiet Nordchinas bis auf die Stadt *Luò yáng* 洛陽 nachgewiesen (Mizutani 1957). Diese nasalen Anlaute wurden jedoch im 8./9. Jh. in sogdischer bzw. tibetischer Umschrift durch die stimmhaften Explosive mit nasalem Element transkribiert.[65] Dies weist darauf hin, dass die nasalen Anlaute zu diesem Zeitpunkt ihre Nasalität noch nicht vollkommen verloren hatten, obwohl eine Denasalisation mit Sicherheit im Gang war. Dieser Lautwandel spiegelt sich auch zum Teil in Transkriptionen wider.[66]

Beim chin. Anlaut gibt es einen Unterschied zwischen aspirierten und nichtaspirierten Konsonanten. Im Alttürkischen wurde dagegen bisher dieser Unterschied nicht nachgewiesen. Die beiden chin. Anlautpaare (aspiriert vs. nichtaspiriert) werden zwar in Transkriptionen verwendet, aber man kann keinen besonderen Grund für die Verwendung des aspirierten Anlauts oder des nichtaspirierten feststellen. Nur die Transkriptionen der Dentale (*shé tóu yīn* 舌頭音) bilden eine Ausnahme. Der nichtaspirierte dentale Anlaut *duān mǔ* 端母 *t-* steht für *t* in der Mitte eines atü. Wortes, während der Anlaut *tòu mǔ* 透母 *tʰ-*, der aspirierte

64 Auf dieses Phänomen wurde zuerst von H. Maspero hingewiesen, und danach erforschte S. Mizutani den Prozeß der Denasalisation ausführlich (Maspero 1920; Mizutani 1957). In E. G. Pulleyblanks Rekonstruktion des LMC wird nur die Denasalization der Anlaute *wēi mǔ* 微母 *m-* und *rì mǔ* 日母 *ɲ-* erfaßt.

65 Zu den phonetischen Transkriptionen in tibetischer Umschrift vgl. Takata, 86–93, zu denen in sogdischer Umschrift vgl. Yoshida 1994, 354. In tibetischer Umschrift wurden die nasalen Anlaute sowohl durch die entsprechenden nasalen Laute als auch durch die stimmhaften Laute mit *'a-chung* transkribiert. Der Anlaut *Ní mǔ* 泥母 *n-* wurde z. B. durch *n-* und *'d-* wiedergegeben. Der erstere steht für den Anlaut der Zeichen, die eine nasale Endung haben, während der letztere für den Anlaut der Zeichen ohne nasale Endung steht. In sogdischer Umschrift wird z. B. der Anlaut *míng mǔ* 明母 *m-* durch *'nβ-* transkribiert. Der Buchstabe *β* (*p* mit Punkt oben) steht hier für den stimmhaften Explosiv.

66 Vgl. Tabellen II.1: Labiale (*chún yīn* 唇音), *míng mǔ* 明母; II.7: Palatale Nasale (*bàn chǐ yīn* 半齒音) *rì mǔ* 日母.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Dental, zusammen mit dem Anlaut *dìng mǔ* 定母 *d-*, der noch stimmhaft war, oft für die Transkription des atü. Anlautes *t-* verwendet wurde.[67]

Bemerkenswert ist außerdem, dass die glottalen Anlaute *xiǎo mǔ* 曉母 *x-* und *xiá mǔ* 匣母 *ɣ-*, als stimmlose Anlaute nach dem Lautwandel, für die Transkription des atü. Vokalanlauts verwendet wurden. Die atü. Vokalanlaute wurden sonst durch andere glottale Anlaute transkribiert, die keinen konsonantischen Anlaut haben.[68] Daraus ergibt sich die Möglichkeit, dass die atü. Wörter, die durch diese beiden glottalen Anlaute transkribiert werden, einen stimmlosen frikativen Anlaut hatten. Diese Problematik verlangt jedoch weitere Untersuchungen auch von Seiten der atü. Phonologie.

Nun muß man die Entsprechungen in Betracht ziehen, die durch die phonetischen Veränderungen im Mittelchinesischen nicht einwandfrei geklärt werden können. Z. B. ist die Transkription des atü. Lautes *d* durch den Anlaut *lái mǔ* 來母 *l-* zu nennen. Dieser chin. Anlaut entspricht normalerweise den atü. Lauten *r* oder *l*, aber in drei Beispielen transkribiert man mit diesem Anlaut das alttürkische Lokativsuffix *-dA*.[69] Ein Grund für diese ungewöhnliche Entsprechung kann möglicherweise im Alttürkischen zu finden sein. Es ist bekannt, dass die uigurische Schrift sich aus der sogdischen entwickelt hat. In uigurischer Schrift wird das atü. *d* vom sogdischen Zeichen *δ* (*lamed*) abgeleitet, das im Sogdischen für die frikativen Laute [δ] und [θ] steht (Sims-Williams 1981: 353–354). Dieses sogdische Zeichen δ steht in der Transkription des Sanskrit für den Laut [l], und der Anlaut *lái mǔ* 來母 *l-* wurde in sogdischer Umschrift genau durch dieses Zeichen transkribiert (Sims-Williams 1983: 135, Fn. 26; Yoshida 1994: 353. Vgl. auch Clauson 1962: 104–105). Daher ist anzunehmen, dass sowohl das sogdische *δ* als auch das uigurische *d* einen mit dem [l] vergleichbaren frikativen Wert hatten. Die betreffende chin. Transkription versucht wahrscheinlich, diesen Laut wiederzugeben.

Die andere Entsprechung, die eine Ausnahme bildet, findet man im Anlaut *shàn mǔ* 禪母 $_2$ *ʐ-* (LMC *ʂɦ-*). Dieser Anlaut müßte dem atü. *ž* oder *š* entsprechen wie bei den Anlauten *shēng mǔ* 生母 *ʂ-* und *shěn mǔ* 審母 *ɕ-* (LMC *ʂ-*), die mit dem LMC-Lautwert des Anlauts *shàn mǔ* 禪母 $_2$ vergleichbar sind. Aus dieser Anlautgruppe wurden nur zwei Transkriptionen, nämlich *sì lì fā* 俟利發 (EMC *ʐɨ'/ʐi' li^h puat*, LMC *ʂɦʅ` li` ɦjyat/fa:t*) für *eltäbär* und *sì jīn* 俟斤 (EMC *ʐɨ'/ʐi' kɨn*, LMC *ʂɦʅ` kin*) für *irkin*, überliefert, und in beiden steht das gleiche Zeichen *sì* 俟 (EMC *ʐɨ'/ʐi'*, LMC *ʂɦʅ`*) für den atü. Vokalanlaut. Es gibt ein zum Verwechseln ähnliches Zeichen *yì* 佚 (EMC *jit*, LMC *jit*), dessen Anlaut zum Anlaut *yún mǔ* 云母 *j-* gehört. Der Anlaut des letzteren ist für die Transkription des atü. Vokal-

67 Vgl. Tabelle II.3: Dentale (*shé tóu yīn* 舌頭音). Bereits P. Pelliot wies darauf hin, dass der atü. Anlaut *t-* manchmal durch den stimmhaften Anlaut *dìng mǔ* 定母 *d-* transkribiert wurde (Pelliot 1915: 687).

68 Vgl. Tabelle II.8: Glottale (*hóu yīn* 喉音), *yún mǔ* 云母 und *yǐ mǔ* 以母.

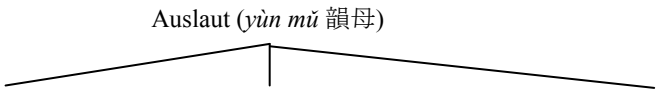
69 Vgl. Tabelle II.4: Lateral (*bàn shé yīn* 半舌音), *lái mǔ* 來母.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anlauts passender.[70] Unter Berücksichtigung dieser Tatsache ist es sehr wahrscheinlich, dass es sich bei dem Zeichen *sì* 俟 um eine Verschreibung für *yì* 佚 handelt, die in allen Belegen konsequent aufgetreten ist.[71]

II.2 Analyse des Auslauts

Im Vergleich zum Anlaut sind die Entsprechungen der Auslaute (*yùn mǔ* 韻母) zwischen dem Mittelchinesischen und dem Alttürkischen vielfältiger. Die Struktur des chin. Auslautes wird folgendermaßen dargestellt:[72]



Bei dem Zeichen *mì* 蜜 (EMC und LMC *mjit*) ist z. B. zuerst *m* als Anlaut und *jit* als Auslaut zu trennen. Im Auslaut ist der Laut *-j-* medialer Gleitlaut (*jiè yīn* 介音), das *-i-* Hauptvokal (*zhǔ mǔ yīn* 主母音) und der Konsonant *-t* Koda (*yùn wěi* 韻尾). Während manche Zeichen alle diese Elemente haben wie *mì* 蜜, fehlen in manchen chin. Zeichen die medialen Gleitlaute (*jiè yīn* 介音) oder die Kodas (*yùn wěi* 韻尾) wie *gē* 歌 (EMC und LMC *ka*) oder *pí* 毗 (EMC *bji*, LMC *pɦji*). Außerdem gibt es Zeichen, die eine vokalische Koda haben wie *huí* 迴 (EMC *ɣwəj*, LMC *xɦuaj*).

Die chin. Zeichen sind traditionell in 16 verschiedene Gruppen (= chin. *shè* 攝) klassifiziert. Zur gleichen *shè* 攝-Gruppe gehören die Zeichen, die einen ähnlichen Auslaut haben. Die *shè* 攝-Gruppe wird in verschiedene Reimgruppen (= chin. *yùn* 韻) unterteilt. Die Zeichen, die zur gleichen Reimgruppe gehören, haben alle den gleichen Auslaut mit geringen Unterschieden. Die einzelnen *shè* 攝 und *yùn* 韻 werden nach einem dazugehörigen Zeichen stellvertretend benannt.

Die *shè* 攝-Gruppen für die Zeichen mit konsonantischer Koda bilden eine Besonderheit. Es gibt sechs verschiedene Konsonanten, *-ŋ, -n, -m, -k, -t* und *-p,* die als Koda vorkommen. Die letzteren drei (*-k, -t, -p*), die alle zum Ton *rù shēng* 入聲 gehören, bilden immer eine parallele Reimgruppe (*yùn* 韻) zu den ersten drei (*-ŋ, -n, -m*) innerhalb der gleichen *shè* 攝-Gruppe. Das heißt, in der *shè* 攝-

---

70 Der Auslaut bietet auch für die beiden Transkriptionen keine Schwierigkeiten, vgl. Tabelle III.13: *zhēn shè* 臻攝, Reimgruppe *zhì yùn* 質韻.

71 Als ein weiteres Beispiel dafür, dass man in fast allen Quellen systematisch statt des richtigen Zeichens ein falsches einsetzte, kann man die Transkription von *tegin* anführen. In den meisten Belegen wird dieses Wort als *tè lè* 特勒 (EMC *dək lək*, LMC *tɦəək ləək*) geschrieben, obwohl es *tè qín* 特勤 (EMC *dək gɨn*, LMC *tɦəək kɦin*) sein müßte.

72 Zur Struktur des chinesische Auslautes vgl. z. B. Pulleyblank 1984: 80; Baxter 1992: 6.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gruppe, der die Reimgruppe (*yùn* 韻) mit der Koda *-ŋ* angehört, gibt es z. B. die parallele Reimgruppe (*yùn* 韻) mit der Koda *-k,* die den gleichen medialen Gleitlaut und den gleichen Hauptvokal hat.

Aufgrund der klassischen Einteilung werden alle Zeichen den entsprechenden Gruppen zugeordnet, wie in Tabelle III zu sehen ist, und analysiert. Die Ergebnisse, die im vorliegenden Kapitel erörtert werden, basieren auf dieser Analyse. Das Alttürkische hat eine Opposition zwischen hinteren (*a, ï, u, o*) und vorderen (*ä, e, i, ü, ö*) Vokalen, was im Chinesischen nicht der Fall ist. Man muß deshalb auch in Betracht ziehen, wie die alttürkische Vokalopposition im Chinesischen reflektiert wurde. Bei den Zeichen mit konsonantischer Koda ist darüber hinaus ein wichtiger Aspekt, wie die chin. Kodas den atü. Konsonanten entsprechen. In der vorliegenden Analyse werden die Zeichen in zwei Gruppen geteilt: die mit vokalischer Koda und die mit konsonantischer Koda.

II.2.1 Transkription der chinesischen Zeichen mit vokalischer Koda

Zuerst werden die Entsprechungen der Zeichen mit vokalischer Koda behandelt.[73] Dabei ist es erwähnenswert, dass manchmal nur der Anlaut der Zeichen für die Transkriptionen verwendet wird. In diesen Belegen spielt der Auslaut zwar keine Rolle, aber in den meisten Fällen werden die Zeichen ausgewählt, deren Hauptvokal entweder für den vorangehenden oder für den nachfolgenden atü. Vokal passend ist.

Die meisten atü. Wörter, die in Tabelle II aufgelistet wurden, enthalten die Vokale *a* und *ä*. Diese Vokale wurden mit chin. Zeichen aus den Gruppen *guǒ shè* 果攝, *jiǎ shè* 假攝, *xiè shè* 蟹攝 oder *xiào shè* 效攝 transkribiert, die den offenen bzw. zentralen Vokal *a, ɛ* oder *ə* (LMC alle *a*) in ihrem Hauptvokal haben.[74] Alle Zeichen, die vorderes *ä* transkribieren, haben mit Ausnahme der Gruppe *guǒ shè* 果攝 den halboffenen Vokal *ɛ* im EMC und die Vokale *ia* im LMC. Die Zeichen aus der Gruppe *guǒ shè* 果攝, zu der die meisten Belege gehören, entsprechen zwar sowohl dem atü. hinteren Vokal *a*, als auch dem vorderen *ä,* aber die Zeichen mit dem Vokal *ɨa* (LMC *ia*) unter ihnen werden nur für den Vokal *ä* verwendet. In Transkriptionen der atü. Vokale *a* und *ä* bildet jedoch nur der Beleg *xié lì tǔ fā* 頡利吐發 (EMC *ɣɛt li^{h} t^{h}ɔ' puat*, LMC *xɦjiat li` t$^{h}$uə` ffyat/fa:t*) für *eltäbär* eine Ausnahme. In diesem Beleg wird der alttürkische Laut *ä* nach dem Konsonanten *t* durch das Zeichen *tǔ* 吐 aus der Reimgruppe *mú yùn* 模韻 *-ɔ* (LMC *-uə̆*) wiedergegeben, der sonst für die atü. Vokale *u/ü* bzw. *o/ö* steht. Warum dieses Zeichen für die Transkription *ä* verwendet wurde, bleibt unklar. In den meisten anderen

---

73 Die Entsprechungen dieser Zeichen werden in den Tabellen III.1–7 gezeigt. Die hier gegebenen Rekonstruktionen im EMC und LMC sind nur die Varianten, die in den erhaltenen Transkriptionen vorkommen.

74 Vgl. Tabellen III.1: *guǒ shè* 果攝, III.2: *jiǎ shè* 假攝, III.4: *xiè shè* 蟹攝, III.6: *xiào shè* 效攝.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Transkriptionen für *eltäbär* wird *-tä-* nicht wiedergegeben. Als einzige adäquate Transkription ist zwar *xié lì tiáo fā* 頡利調發 (EMC *ɣɛt li^{h} dɛw puat*, LMC *xɦjiat li` tɦiaw fjyat/fa:t*) zu nennen, aber im Zeichen *tiáo* 調 liegt der Lautwert *w* in der Koda, der sonst die alttürkische Vokale *a* und *ä* nicht wiedergibt. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, dass dieser Teil im Alttürkischen sehr schwach ausgesprochen wurde, und dass er daher bei den Transkriptionen entweder gar nicht berücksichtigt oder nur ungenau wiedergegeben wurde.

Die Mehrzahl der Zeichen, die für die Transkription der atü. Vokale *e, i* und *ï* verwendet werden, gehören zur Gruppe *zhǐ shě* 止攝 und haben den Vokal *i* (LMC *i, ʐ, ɻ*) als Hauptvokal.[75] Außerdem stehen die Zeichen aus der Gruppe *xiè shě* 蟹攝 für die betreffenden atü. Vokale.[76] Ihr Hauptvokal hat zwar den Lautwert *a* bzw. *ɛ* (LMC beide *a*), der eher für die Transkription der Vokale *a* und *ä* passend wäre, aber diese Zeichen haben auch den Vokal *i* und zusätzlich den Gleitlaut *j* in der Koda. Wahrscheinlich wurden sie wegen dieses Lautwertes *i-* für die Transkription der Vokale *e, i* und *ï* verwendet. Diese drei atü. Vokale werden in chin. Transkriptionen nicht voneinander unterschieden.

Die atü. hinteren Vokale *o* und *u* werden hauptsächlich mit den chin. Zeichen der Reimgruppe *mú yùn* 模韻 *-ɔ* (LMC *-uə̆*) in der Gruppe *yù shè* 遇攝 transkribiert.[77] Die anderen Reimgruppen in der gleichen *shè* 攝-Gruppe, *yú yùn* 魚韻 *-iə̆* (LMC *-iə̆/yə̆*) und *yú yùn* 虞韻 *-uă, uə̆* (LMC *yă, jyə̆/uə̆, yə̆*) werden zwar auch für die Transkription der betreffenden atü. Laute verwendet, aber sie stehen sonst eher für die atü. vorderen Vokale *ö* und *ü*. Die Transkriptionen, in denen diese beiden Reimgruppen für den atü. Laut o/*u* stehen, sind auf das Wort *ïnanč(u)* beschränkt. Es ist anzunehmen, dass der Laut *u* durch den Einfluß des vorangehenden Konsonanten *č* als *ü* wahrgenommen wurde. Außerdem stehen die Zeichen der Reimgruppen *huī yùn* 灰韻 *-wəj* (LMC *uaj*) und *hóu yùn* 侯韻 *-əw* (LMC *-əw*) auch für die atü. hinteren Vokale *u* bzw. *o*.[78] Sie haben den Lautwert *w* (LMC *u* und *w*) als medialen Gleitlaut, der wahrscheinlich für die Transkription dieser Vokale eine bedeutende Rolle spielte.

Es gibt nicht viele Belege, in denen die atü. vorderen Vokale *ö* und *ü* vorkommen. In einigen Transkriptionen werden die Zeichen der Reimgruppen *mú yùn* 模韻 *-ɔ* (LMC *-uə̆*) und *yóu yùn* 尤韻 *-uw* (LMC *-əw*) verwendet, die eher für

---

75 Vgl. Tabelle III.5: *zhǐ shè* 止攝.

76 Vgl. Tabelle III.4: *xiè shè* 蟹攝.

77 Vgl. Tabelle III.3: *yù shè* 遇攝.

78 Zur Reimgruppe *huī yùn* 灰韻 vgl. Tabelle III.4: *xiè shè* 蟹攝, zur Reimgruppe *hóu yùn* 侯韻 vgl. Tabelle III.7: *liú shè* 流攝. In Belegen der Reimgruppe *huī yùn* 灰韻 werden nicht nur der mediale Gleitlaut und der Hauptvokal *wə* (LMC *ua*), sondern auch die Koda *j* für die Transkription verwendet. Bei der Auswahl der Zeichen der Reimgruppe *huī yùn* 灰韻 für die Transkription hat wahrscheinlich neben dem medialen Gleitlaut *w* auch die Existenz der Koda *j* eine bedeutende Rolle gespielt.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die hinteren Vokale *o* und *u* stehen.[79] Sonst stehen aber die Zeichen der Reimgruppe *yú yùn* 虞韻 *-uă, uə̆* (LMC *yă, jyə̆/uə̆, yə̆*) für diese beiden vorderen atü. Vokale.[80] Die Reimgruppe *yú yùn* 虞韻 wurde mit Ausnahme der Transkriptionen für *ïnanč(u)*, die oben bereits erörtert wurden, konsequent für die Transkription der vorderen Vokale verwendet. Daraus ist zu schließen, dass man versuchte, die vorderen und hinteren Vokale voneinander zu unterscheiden.[81] Im Gegensatz dazu fehlen Unterschiede zwischen *u* und *o* bzw. *ü* und *ö* in den Transkriptionen.

II.2.2 Transkription der Zeichen mit konsonantischer Koda

II.2.2.1 Analyse des Vokals

Im Gegensatz zu den Zeichen mit vokalischer Koda, bei denen manchmal nur der Anlaut für die Transkription verwendet wird, gelten bei solchen mit konsonantischer Koda meist alle Lautbestandteile. Wie oben erörtert wurde, haben Reimgruppen mit nasaler Koda innerhalb der gleichen *shè* 攝-Gruppe eine parallele Reimgruppe mit der *rù shēng* 入聲-Koda. Es ist deshalb zu erwarten, dass die beiden Reimgruppen für den gleichen atü. Vokal stehen, obwohl ihre Kodas unterschiedlichen Konsonanten entsprechen.

Die Reimgruppen *duó yùn* 鐸韻 *-ak* (LMC *-ak*), *yào yùn* 藥韻 *-ɨak* (LMC *-iak*),[82] *kán yùn* 寒韻 *-an* (LMC *-an*), *hé yùn* 曷韻 *-at* (LMC *-at*), *huán yùn* 桓韻 *-wan* (LMC *-uan*), *mò yùn* 末韻 *-wat* (LMC *-uat*),[83] *tán yùn* 覃韻 *-əm/am* (LMC *-am*), *hé yùn* 合韻 *-əp/ap* (LMC *-ap*), */tán yùn* 談韻 *-am* (LMC *-am*), *hé yùn* 盍韻 *-ap* (LMC *-ap*) und *yè yùn* 葉韻 *-iap* (LMC *-jiap*)[84] werden abgesehen von einem einzigen Beleg nur für die Transkription des atü. hinteren Vokals *a* verwendet. Diese Reimgruppen haben mit Ausnahme der Reimgruppen *yào yùn* 藥韻 und *yè yùn* 葉韻, die *ia* bzw. *ɨa* (LMC *jia* bzw. *ia*) als Hauptvokal haben, alle den Lautwert *a* als Hauptvokal, sowohl im EMC als auch im LMC. Der alttürkische vordere Vokal *ä* wird dagegen durch die Reimgruppen *yuán yùn* 元韻 *-ɨan* (LMC *-ian*), *xiān yùn* 仙韻 *-ian* (LMC *-ian*),[85] *yán yùn* 嚴韻 *-ɨam* (LMC *-iam*) und *tiān yùn*

---

79 Zur Reimgruppe *mú yùn* 模韻 vgl. oben. Zur Reimgruppe *yóu yùn* 尤韻 vgl. Tabelle III.7: *liú shè* 流攝. Wie man in der Tabelle sehen kann, wird nur ein Beleg aus dieser Reimgruppe überliefert. Es ist deshalb nicht festzustellen, welchen atü. Vokal die betreffende Reimgruppe vorwiegend transkribiert hat.

80 Vgl. Tabelle III.3: *yù shè* 遇攝, Reimgruppe *yú yùn* 虞韻.

81 Nach B. Karlgren ist die Reimgruppe *yú yùn* 虞韻 als *–i̯u* zu rekonstruieren, während die Reimgruppe *yóu yùn* 尤韻 den Lautwert *–i̯ə̯u* hat. Diese beiden Reimgruppen haben in seiner Rekonstruktion den medialen Gleitlaut *–i̯*, der in Verbindung mit dem Hauptvokal *–u* bzw. *-ə̯u* für die Transkription des atü. vorderen Vokals *ö/ü* gut paßt.

82 Zu diesen beiden Reimgruppen vgl. Tabelle III.8: *dàng shè* 宕攝.

83 Zu diesen vier Reimgruppen vgl. Tabelle III.12: *shān shè* 山攝.

84 Zu diesen drei Reimgruppen vgl. Tabelle III.14: *xián shè* 咸攝.

85 Zu diesen beiden Reimgruppen vgl. Tabelle III.12: *shān shè* 山攝.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

添韻 *-ɛm* (LMC *-iam*)[86] transkribiert. Diese drei Reimgruppen haben *-ɨa-, -ia-* bzw. *-ɛ-* als Hauptvokal, der im LMC *-ia-* wurde.

Die Reimgruppen *qīng yùn* 青韻 *-ɛjŋ* (LMC *-iajŋ*),[87] *yīn yùn* 殷韻 *-ɨn* (LMC *-in*), *qì yùn* 迄韻 *-ɨt* (LMC *-it*), *zhēn yùn* 真韻 *-in* (LMC *-in*) und *zhì yùn* 質韻 *-it* (LMC *-it*)[88] stehen mit einer Ausnahme für die atü. Vokale *e, i* und *ï*. Sie haben alle den Vokal *i* bzw. *ɨ* als Hauptvokal, sowohl im EMC als auch im LMC, wie es als Entsprechung der betreffenden atü. Vokale zu erwarten ist.[89] Wie in Transkriptionen mit Zeichen, die nur Vokale im Auslaut haben, werden die drei atü. Vokale auch hier nicht voneinander unterschieden.

Die Reimgruppen *dōng yùn* 東韻 *-əwŋ* (LMC *-əwŋ*), *wū yùn* 屋韻 $_1$ *-əwk* (LMC *-əwk*), *dōng yùn* 冬韻 *-awŋ* (LMC *-əwŋ*), die alle zur Gruppe *tōng shè* 通攝 gehören,[90] *hún yùn* 魂韻 *-wən* (LMC *-un*) und *mò yùn* 沒韻 *-(w)ət* (LMC *-ut, -ət*)[91] werden meistens für die Transkription der atü. hinteren Vokale *o/u* verwendet. Diese Reimgruppen haben den Lautwert *w* entweder im medialen Gleitlaut oder in der Koda und als Hauptvokal den zentralen Vokal *ə* oder das offene *a*, das im LMC zum Lautwert *ə* wurde. Sowohl der Lautwert *w* als auch der Vokal *ə* in der Reimgruppe *hún yùn* 魂韻 und seiner parallelen Reimgruppe *mò yùn* 沒韻 verschwanden zwar im LMC, aber sie wurden zusammen zum Lautwert *u*, der dem atü. *o/u* gut entspricht. Letzterer wird auch für die Transkription des Vokals *ï* verwendet, aber bei allen Belegen, in denen die Reimgruppe *mò yùn* 沒韻 für den Vokal *ï* steht, handelt es sich um Transkriptionen für *Qïrqïz*. Möglicherweise wurde der Laut *ï* in diesem Stammesnamen wegen des vorangehenden *q* als *u* wahrgenommen. Für die atü. vorderen Vokale *ö/ü* stehen dagegen die meisten Zeichen der Reimgruppen *wū yùn* 屋韻 $_3$ *-uwk* (LMC *-iwk, jywk/uwk*), *zhú yùn* 燭韻 *-uawk* (LMC *-ywk*),[92] *yuè yùn* 月韻 *-uat* (LMC *jyat/aːt, yat*),[93] *wén yùn* 文韻 *-un* (LMC *-yn*) und *wù yùn* 物韻 *-ut* (LMC *-jyt/ut*).[94] Sie haben den Lautwert *u* im Hauptvokal im EMC und den vorderen Halbvokal bzw. Vokal *y* bzw. *iw* im LMC.[95] Die Reimgruppe *yuè yùn* 月韻 steht sonst auch für den Vokal *ä*. Bei dem Beleg für

---

86 Zu diesen beiden Reimgruppen vgl. Tabelle III.14: *xián shè* 咸攝.

87 Zu dieser Reimgruppe vgl. Tabelle III.10: *gěng shè* 梗攝.

88 Zu diesen vier Reimgruppen vgl. Tabelle III.13: *zhēn shè* 臻攝.

89 Nur die Reimgruppe *qīng yùn* 青韻 hat den Lautwert *ɛj* im EMC, der sich im LMC zum Lautwert *iaj* verändert hat. Der Hauptvokal *-ɛ-* steht sonst eher für den vorderen Vokal *ä.* Im Gegensatz zu den Zeichen, die den Vokal *ä* transkribieren, hat diese Reimgruppe die Koda *j*, die in der Transkription des atü. Lautes *i, ï* oder *e* mit Sicherheit eine bedeutende Rolle gespielt hat.

90 Vgl. Tabelle III.11: *tōng shè* 通攝.

91 Zu diesen drei Reimgruppen vgl. Tabelle III.13: *zhēn shè* 臻攝.

92 Zu diesen beiden Reimgruppen vgl. Tabelle III.11: *tōng shè* 通攝.

93 Vgl. Tabelle III.12: *shēn shè* 山攝.

94 Zu diesen beiden Reimgruppen vgl. Tabelle III.13: *zhēn shè* 臻攝.

95 Nach B. Karlgren haben alle diese Reimgruppen den medialen Gleitlaut *–i̯w* oder *–i̯-* und den Hauptvokal *–u-*, was dem atü. vorderen Vokal *ö/ü* gut entspricht wie bei den Transkriptionen der Zeichen, die eine vokalische Koda haben.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Entsprechung zum *ä* handelt es sich um das Zeichen *fā* 發 (EMC *puat*, LMC *ffyat/fa:t*) für *eltäbär*, der auf die Quelle *Qū shì gāo chāng guó* 麴氏高昌國 zurückgeht. Die altchinesische Rekonstruktion des betreffenden Zeichens ist *pjat*, die besser für die Transkription des vorderen Vokals *ä* paßt (Baxter 1992, 756). Wahrscheinlich hat man die alte Transkription weiter verwendet, obwohl diese aufgrund des Lautwandels nicht mehr genau der atü. Vorlage entsprach. Im Vergleich mit der Entsprechung der Zeichen, die nur Vokale im Auslaut haben, ist der Unterschied zwischen den hinteren und vorderen Vokalen *o/u* und *ö/ü* in Transkriptionen mit den Zeichen, die eine konsonantische Koda haben, nicht sehr deutlich. Die Reimgruppe *wò yùn* 沃韻 *-awk* (LMC *-əwk*) mußte z. B. sowohl den hinteren Vokal *o* bzw. *u* transkribieren als auch seine parallele Reimgruppe *dōng yùn* 冬韻, aber aus der Reimgruppe *wò yùn* 沃韻 wird eine einzige Transkription überliefert, in der diese Reimgruppe dem vorderen Vokal *ü* entspricht.[96]

Die anderen Reimgruppen, die oben nicht erwähnt wurden, stehen für verschiedene alttürkische Vokale. Während die Reimgruppe *dēng yùn* 登韻 *-əŋ* (LMC *-əəŋ*) in den erhaltenen Belegen nur für den Vokal *ä* steht, wird seine parallele Reimgruppe *dé yùn* 德韻 *-ək*, w*ək* (LMC *-əək, uək*) für die Vokale *e* und *ü* verwendet.[97] Unter Berücksichtigung des Hauptvokals müßte die Reimgruppe *xiè yùn* 屑韻 *-ɛt* (LMC *-iat, -jiat*) für die Transkription des Vokals *ä* verwendet werden. Er steht jedoch auch für die Vokale *e*, *i* und *ï*.[98] Die Reimgruppe *xiá yùn* 黠韻 *-ət/ɛ:t* (LMC *a:t, ja:t*) wird für die Transkription der atü. hinteren Vokale *a* und *ï* verwendet, die Reimgruppe *xuē yùn* 薛韻 *-iat, wiat* (LMC *-iat, yat*) für *a* und *o*. Bei diesen Reimgruppen scheinen alle Vokale regellos transkribiert worden zu sein, wobei man die genaue Entsprechung zwischen den chin. und atü. Vokalen ignoriert hat. Man hat jedoch versucht, wenigstens die vorderen und hinteren Vokale durch unterschiedliche Reimgruppen zu transkribieren. Während die ersten drei Reimgruppen nur für die vorderen Vokale stehen, werden die letzteren beiden für die Transkription der hinteren Vokale verwendet.[99] Die einzige Ausnahme bildet die Reimgruppe *shù yùn* 術韻 *-wit* (LMC *-yt*), wo sie in zwei Belegen für den vorderen Vokal *i* und das hintere *u* steht.[100] Aufgrund des Vokals entspricht diese Reimgruppe eher einem vorderen Vokal. Bei dem Beleg für *u* handelt es sich um das Zeichen *yù* 聿 für *bïng yul*. Es ist anzunehmen, dass der Laut *u* durch den vorangehenden Laut *y* als vorderer Vokal wahrgenommen wurde.

---

96 Zu dieser Reimgruppe vgl. Tabelle III.11: *tōng shè* 通攝.
97 Zu diesen beiden Reimgruppen vgl. Tabelle III.9: *zēng shè* 曾攝.
98 Vgl. Tabelle III.12: *shān shè* 山攝.
99 Dabei werden zwar die vorderen Vokale *e, i* und das hintere *ï* nicht immer genau unterschieden, aber dies ist auch bei Transkriptionen mit anderen Reimgruppen der Fall.
100 Vgl. Tabelle III.13: *zhēn shè* 臻攝.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II.2.2.2 Analyse konsonantischer Kodas

In den Transkriptionen mit Zeichen, die eine konsonantische Koda haben, spielt die Entsprechung zwischen der Koda und dem atü. Konsonanten ebenfalls eine bedeutende Rolle.[101] In der chin. Koda tauchen insgesamt sechs verschiedene Konsonanten auf, nämlich die drei Nasale *-m, -n,* und *-ŋ* und die drei *rù shēng* 入聲-Gruppen *-p, -t* und *-k*.

Die nasalen Kodas stehen meistens für die atü. nasalen Konsonanten *-m, -n* und *-ng*, obwohl es nicht viele Beispiele dafür gibt.[102] Die Entsprechungen sind aber nicht immer vollkommen parallel. Es gibt Beispiele, in denen eine nasale Koda einen anderen atü. Nasal wiedergibt. In der Transkription *yí nán* 夷男 für *Ïnan* transkribiert z. B. das zweite Zeichen *nán* 男 (EMC *nəm/nam*, LMC *nam*) die alttürkische Silbe *-nan,* obwohl die nasale Koda sonst dem atü. *-m* entspricht.[103] Aber bisher wurde kein Beispiel dafür gefunden, dass man mit einem chin. Nasal einen atü. nichtnasalen Konsonanten transkribiert hat. Es gibt nur ein einziges Beispiel, bei dem eine nasale Koda in der Transkription vollkommen ignoriert wird: *fù lín* 附鄰 (EMC *buă lin*, LMC *fĥjyă`/fĥuă lin*) für *böri.*[104] In gewissen Fällen sieht es zunächst so aus, als seien die nasalen Kodas nicht für die Transkriptionen verwendet worden. Doch in solchen Fällen folgt meistens ein chin. Zeichen mit nasalem Anlaut, so dass beide Zeichen zusammen den atü. Nasal transkribieren; z. B. die Transkription *dēng yí lí* 登疑梨 (EMC *təŋ ŋɨ/ŋi li*, LMC *təăŋ ŋi li*) für *tängri*.[105] Die nasale Endung des ersten Zeichens *dēng* 登 gibt zusammen mit dem nasalen Anlaut des zweiten Zeichens *yí* 疑 den atü. Nasal *ng* wieder.[106]

---

101 Zu den Entsprechungen der konsonantischen Kodas vgl. Tabellen III.9–14.

102 Zu den Zeichen mit nasalen Kodas vgl. die Reimgruppen *dēng yùn* 登韻 und *zhēng yùn* 蒸韻 in der Tabelle III.9: *zēng shè* 曾攝; die Reimgruppe *qīng yùn* 青韻 in der Tabelle III.10: *gĕng shè* 梗攝; die Reimgruppen *dōng yùn* 通韻 und *dōng yùn* 冬韻 in der Tabelle III.11: *tōng shè* 通攝; die Reimgruppen *hán yùn* 寒韻, *huán yùn* 桓韻, *xiá yùn* 黠韻, *yuán yùn* 元韻, *xiān yùn* 仙韻 in der Tabelle III.12: *shān shè* 山攝; die Reimgruppen *hún yùn* 魂韻, *yīn yùn* 殷韻, *wén yùn* 文韻, *zhēn yùn* 真韻 in der Tabelle III.13: *zhēn shè* 臻攝; die Reimgruppen *tán yùn* 覃韻, *tán yùn* 談韻, *yán yùn* 嚴韻, *tiān yùn* 添韻 in der Tabelle III.14: *xián shè* 咸攝.

103 Vgl. Tabelle III.14: *xián shè* 咸攝, Reimgruppe *tán yùn* 覃韻.

104 Vgl. Tabelle III.13: *zhēn shè* 臻攝, Reimgruppe *zhēn yùn* 真韻.

105 Eine solche Verwendung der konsonantischen Koda kommt auch bei der *rù shēng* 入聲-Koda vor, wie unten erörtert wird. Diese Beispiele werden in den Tabellen mit einem Sternchen vor dem Zeichen markiert.

106 In diesem Zusammenhang muß man aber die anderen Transkriptionen für *tängri*, *dēng níng lí* 登凝黎 (EMC *təŋ ŋiŋ lɛj*, LMC *təăŋ ŋiăŋ liaj*) und *dēng níng lí* 登凝梨 (EMC *təŋ ŋiŋ li*, LMC *təăŋ ŋiăŋ li*) in Betracht ziehen. In beiden transkribiert man zwar auch mit dem ersten und dem zweiten Zeichen, *dēng* 登 und *níng* 凝 den atü. Nasal *ng*, aber die nasale Koda des zweiten Zeichens steht für keinen atü. Nasal. Möglicherweise hat man mit dem überflüssigen Nasal den atü. Nasal *ng* betont, obwohl es im Dunkeln bleibt, ob diese Betonung an der atü. Seite lag.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Entsprechungen der chin. *rù shēng* 入聲-Koda sind ein wenig vielfältiger als die der nasalen Koda. Die drei Konsonanten in der Koda, *-p*, *-t* und *-k*, wurden nach Ansicht H. Arisakas sehr schwach ausgesprochen und wurden sogar fast wie ein geschlossener Stimmritzenlaut realisiert (Arisaka 1936). Sie alle verschwanden zwar in der Entwicklung zum Frühen Mandarin (*Early Mandarin*), aber im Zeitraum zwischen dem 6. und dem 9. Jh., der im vorliegenden Aufsatz behandelt wird, wurden sie meistens für Transkriptionen verwendet.

Für die Zeichen mit der Koda *-p* gibt es zwar nur wenige Beispiele, aber alle entsprechen ausnahmslos den atü. Konsonanten *p* oder *b*.[107]

Die Koda *-t* steht dagegen nicht nur erwartungsgemäß für die atü. Konsonanten *t* und *d*, sondern auch für *r*, *l*, *š* oder *z*.[108] H. Arisaka hat die Tatsache in Betracht gezogen, dass diese Koda in tibetischer Umschrift durch *r* repräsentiert ist. Daraus hat er einen Wandel von *-r (-d) > -ʔ > ø* abgeleitet. Nach seiner Ansicht war dieser Lautwert *-r* kein starker *r*-Laut, sondern ein halb-gerolltes *r*, das nur *on-glide* war (Arisaka 1936: 604).[109] Die Koda *-t* wird bereits im 8. Jh. in sogdischer Umschrift ausnahmslos mit *-r* transkribiert. Daraus ist zu schließen, dass *-t* sich in dieser Zeit mit Sicherheit zu *-r* gewandelt hat (Yoshida 1994: 334, 332). Die Entsprechungen zwischen der Koda *-t* und den atü. Konsonanten *r* und *l* reflektieren diesen Wandel. Es gibt aber demgegenüber Beispiele, in denen die Koda *-t* nach diesem Wandel noch immer für die Transkription des atü. Auslauts *d* oder *t* verwendet wurde, wie z. B. *gǔ* 汨 (EMC *kwət*, LMC *kut*) für *qut*.[110] Im Mittelchinesischen gab es daneben keine Alternative, die Kombination Anlaut + Vokal + Auslaut *d* bzw. *t* mit einem Zeichen zu transkribieren, so dass man die Zeichen mit der Koda *-t* weiter für diese Transkription verwendet hat. Eine Entsprechung der Koda *-t* für den atü. Konsonanten *š* bzw. *z* ist zwar nicht völlig undenkbar, da sie auch zu den Alveolaren gehören wie *t*, aber sie ist eher als Ausnahme zu betrachten. In den Beispielen, in denen mit der Koda *-t* atü. *š* bzw. *z* transkribiert wird, handelt es sich entweder um sehr seltene Transkriptionen oder um ungenaue, die später durch präzisere ersetzt wurden.[111] Oft scheinen aber bei den chin. Zeichen mit der Koda *-t* nur der Anlaut, der mediale Gleitlaut und der Hauptvo-

---

[107] Vgl. Tabelle III.14: *xián shè* 咸攝.

[108] Vgl. Tabelle III.12: *shān shè* 山攝; Tabelle III.13: *zhēn shè* 臻攝.

[109] T. Takata, der daraufhin ausführlich die chinesische Wörter in tibetischer Umschrift untersucht hat, unterstützt H. Arisakas These ebenfalls (Takata 1988: 155–156).

[110] Diese Transkription ist in der Kara Balgasun-Inschrift belegt, vgl. Moriyasu/Yoshida/Hamilton 2003: Fig. 1, Z. 1.

[111] Die erstere Transkription trifft auf *yè dié* 曳咥 (EMC **jiajʰ *tɛt*, LMC **jiaj` *tɛt*) für *Irtiš* zu, das nur einmal im *Jiù táng shū* 舊唐書 belegt ist. Bei der letzteren handelt es sich um *qì gǔ* 契骨 usw. (EMC *kʰit kwət*, LMC *kʰit kut*) für *Qïrqïz*, später aufgrund der ausführlicheren Informationen durch die genauere Variante *xiá jiá sī* 黠戛斯 (EMC *ɣəit/ɣɛːt kəit/kɛːt siə̆/si*, LMC *xɦjaːt kjaːt sɻ̩*) usw. ersetzt, und *wū sū mì* 烏蘇密 (EMC *ʔɔ sɔ mit*, LMC *ʔɔə̆ suə̆ mit*) für *Ozmïš*, dessen genauere Variante *wū sū mǐ shī* 烏蘇米施 (EMC *ʔɔ sɔ mɛjˈ ɕiə̆/ɕi*, LMC *ʔɔə̆ suə̆ mjiajˊ ʂi*) überliefert ist. In genaueren Varianten der beiden Wörter steht die Koda *–t* zusammen mit dem Anlaut des nachfolgenden Zeichens für atü. *z* bzw. *š*.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kal für die Transkription verwendet worden zu sein, ohne die Koda zu berücksichtigen. In den meisten Belegen stehen sie jedoch zusammen mit den Anlauten der nachfolgenden chin. Zeichen für die atü. Konsonanten *t, s, š, z, l, r* oder *č*. In der Transkription *bá xī mì* 拔悉密 (EMC *bəɨt/bɛ:t sit mit,* LMC *pha:t sit mit*) für *Basmïl* wurde z. B. die Koda *-t* des ersten Zeichens *bá* 拔 zusammen mit dem anlautenden *s* des zweiten Zeichens *xī* 悉 für die Transkription des atü. Dentals *s* verwendet. Nur die Transkription für *Bayarqu* bildet eine Ausnahme. Dieser Stammesname wurde mit den chin. Zeichen *bá yě gǔ* 拔也古 (EMC *bəɨt/bɛ:t jia' kɔ'*, LMC *pha:t jia´ kuǎ`*), *bá yè gù* 拔曳固 (EMC *bəɨt/bɛ:t \*jiajʰ kɔʰ*, LMC *pha:t \*jiaj` kuǎ`*), *bá yě gǔ* 拔野古 (EMC *bəɨt/bɛ:t jia' kɔ'*, LMC *pha:t jia´ kuǎ`*) oder *bá yě gù* 拔野固 (EMC *bəɨt/bɛ:t jia' kɔʰ*, LMC *pha:t jia´ kuǎ`*) transkribiert, wobei die Koda *-t* des ersten Zeichens *bá* 拔 konsequent ignoriert wurde. Wenn man aus diesen Transkriptionen das alttürkische Wort rekonstruiert, handelt es sich dabei nicht um *Bayarqu*, sondern um *Baryaqu*. Wahrscheinlich weisen die Transkriptionen darauf hin, dass eine Metathese zwischen *y* und *r* in diesem Stammesnamen vorhanden war.[112]

Die Koda *-k* entspricht erwartungsgemäß den atü. Velaren und Glottalen *γ, q* oder *g*. Außerdem transkribiert diese Koda zusammen mit dem Anlaut des nachfolgenden Zeichens die atü. Konsonanten *γ*, *g, q* und *k* wie bei der Koda *-t*.[113] Im Vergleich mit den anderen *rù shēng* 入聲-Kodas, die fast immer für einen atü. Konsonant stehen, wird die Koda *-k* aber oft in der Transkription nicht widergespiegelt (vgl. z. B. Taf. III. 10, 12, 13). Diese Koda verschwand zwar im Frühen Mandarin wie bei den anderen *rù shēng* 入聲-Kodas, die Koda *-k* ist jedoch in tibetischen Quellen in tibetischer Schrift aus dem 9. Jh. deutlich sichtbar (Takata 1988: 160–179). Es ist daher unwahrscheinlich, dass nur die Koda *-k* früher als andere Kodas verschwunden ist. Die Frage, warum nur diese Koda häufig ignoriert wurde, verlangt weitere Untersuchungen.

Aufgrund dieser Analyse kann man die Entsprechungen zwischen dem chin. Auslaut und dem atü. Vokal bzw. Konsonant folgendermaßen zusammenfassen: der alttürkische hintere Vokal *a* wird durch den chin. Lautwert *-a* transkribiert, während dem atü. vorderen Vokal *ä* chin. *-ia* bzw. *-ɨa* entspricht. Für die atü. Laute *e, ï* und *i* stehen die Zeichen, die den Lautwert *-i-* bzw. *-ɨ-* als Hauptvokal

---

112 Warum in den Transkriptionen für *Ištämi*, *shì diǎn mì* 室點密 (EMC *ɕit tɛm' mit,* LMC *ʂit tiam´ mit*) und *shì diǎn mì* 室點蜜 (EMC *ɕit tɛm' mjit,* LMC *ʂit tiam´ mjit*), die Koda des letzten Zeichens für kein atü. Phonem steht, bleibt unklar. Es handelt sich um den Namen des jüngeren Bruders des Begründers des Türkischen Kaganats in der Mongolei, der gleichzeitig der erste Kagan des Westtürkischen Kaganats war, das im Vergleich mit dem ersteren weniger im Kontakt mit China stand. Möglicherweise verursachte dieser Mangel an Informationen diese nicht exakte Transkription. Dies gilt wahrscheinlich auch für die Transkription *tū lì shī* 突利失 (EMC *dwət liʰ ɕit*, LMC *tʰut li` ʂit*) für *Tölis*, die auch sehr selten belegt ist.

113 Vgl. z. B. *wū dé jiān* 烏德鞬 (EMC *ʔɔ tək kian*, LMC *ʔuə təək kian*) für *Ötükän*. Die Koda *–k* des zweiten Zeichens *dé* 德 gibt zusammen mit dem Anlaut des dritten Zeichens *jiān* 鞬 den atü. Velar *k* wieder.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haben. Die atü. hinteren Vokale *o/u* werden mit den chin. Zeichen transkribiert, die entweder einen Hauptvokal *-ɔ* oder den Lautwert *w* haben.[114] Für die vorderen Vokale *ö/ü* stehen dagegen die Zeichen, die den Lautwert *u* im Hauptvokal des EMC und *y* bzw. *iw* im LMC haben. Es gibt zwar einige Ausnahmen, aber der Unterschied zwischen den vorderen und hinteren Vokalen wird in den meisten Transkriptionen ausschließlich zwischen *e, ï* und *i* reflektiert. Die chin. konsonantischen Kodas werden auch meistens für die Transkription verwendet. Dabei entsprechen die nasalen Kodas *-ŋ, -n, -m* den nasalen atü. Konsonanten *-ng, -n, -m*, obwohl die Entsprechung nicht immer parallel ist. Die Koda *-p* unter den *rù shēng* 入聲-Kodas entspricht problemlos *-p* bzw. *-b* im Alttürkischen, während die Koda *-k* für die atü. Konsonanten *k, γ, q* oder *g* steht. Die Koda *-t* steht dagegen für verschiedene Konsonanten. Während sie allein für *-t, -d, -l, -r -š* oder *-z* stehen kann, kann sie in Verbindung mit dem Anlaut des nachfolgenden Zeichens *t, s, š, z, l, r* oder *č* entsprechen.

III. Der alttürkische Ausgangsterminus von tū jué 突厥

In Kapitel II wurde die mittelchinesische phonetische Wiedergabe des Alttürkischen geklärt. Aufgrund dieser Ergebnisse kann man weitere chin. Transkriptionen entschlüsseln, deren alttürkische Vorlagen bisher noch nicht festgestellt wurden. Als ein wichtiges Beispiel ist *tū jué* 突厥 zu nennen. Das Wort *tū jué* 突厥 kommt als Bezeichnung für die politische Einheit eines türkischen Stamms (das Türkische Kaganat), der zwischen dem 6. und 8. Jh. die Mongolei beherrschte, in zahlreichen chin. Quellen vor. Da diese beiden Zeichen im Chinesischen keine passende Bedeutung haben, wird allgemein angenommen, dass es sich bei diesem Wort um die phonetische Transkription eines atü. Wortes handeln könnte. Aufgrund der mittelchinesischen Aussprachen EMC *dwət kuat* bzw. *kut*, LMC *tʰut kyat* bzw. *kjyt/kut* wurden verschiedene Rekonstruktionen vorgeschlagen.[115]

Als erster hatte J. Marquart dieses Wort als *Türküt, die Selbstbezeichnung von Türken *Türk* + Pluralsuffix *-t*, rekonstruiert (Marquart 1905: 252, Fn. 3; 1914: 72, Fn. 4).[116] Da seine These alle Elemente bis auf das Suffix als alttürkisch erklären

---

[114] In der Rekonstruktion B. Karlgrens haben alle Reimgruppen, die für die Transkription der hinteren Vokale *o/u* verwendet werden, den Lautwert *o*, *u* oder *ə*.

[115] Was die Bezeichnung *tū jué* 突厥 betrifft, so gibt es auch Forscher, die *tū jué* 突厥 nicht als Transkription eines atü. Wortes, sondern als ein chinesische Wort interpretieren wollen. Nach Han-Woo Choi bedeutet *tū* 突 „wild", und das Zeichen *jué* 厥 sei die Transkription von *kül*, seiner Ansicht nach die Eigenbezeichnung der Türken (Choi 1990: 68–70). P. Aalto versucht sogar, beide Zeichen als ein chinesische Wort, dessen Bedeutung „die wilde Dynastie" ist, zu interpretieren (Aalto 1990: 3–4). Die genannten Bedeutungen sind jedoch nicht belegt, so dass diesen Thesen hier keine weitere Bedeutung geschenkt wird.

[116] Zur Verwendung dieses Namens *türk* in der Geschichte vgl. z. B. Hazai 2002a. Was die Bedeutung des Wortes *Türk* angeht, so wurden diesem Thema zahlreiche Forschungen ge-

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann, sind viele Forscher zur gleichen Schlußfolgerung gekommen (vgl. Onogawa 1943: 335–337; Pritsak 1952: 77; Miyazaki 1952: 74).[117] P. Pelliot hat zwar auch die gleiche Form wie J. Marquart rekonstruiert, aber er hat das Pluralsuffix *-t* als mongolisches interpretiert. Seiner Ansicht nach wurde dieses Wort durch die mongolischen Nomaden *rú rú* 蠕蠕 bzw. *róu rán* 柔然, unter deren Herrschaft die *tū jué* 突厥 früher standen, nach China überliefert (Pelliot 1915).[118]

J. Harmatta hält die Form, die von P. Pelliot und J. Marquart vorgeschlagen wurde, zwar für wahrscheinlich, aber er rekonstruiert die Form **Türkit* bzw. *Turkid* und interpretiert sie als sogdische Pluralform von *Türk* (Harmatta 1972). L. Clark folgt J. Harmattas Interpretation des Suffixes, obwohl er als Rekonstruktion P. Pelliots und J. Marquarts **Türküt* übernommen hat (Clark 1977: 118–121).[119]

P. A. Boodberg hat dagegen eine andere Form, **Türküz*, als die originale Entsprechung von *tū jué* 突厥 vorgeschlagen. Nach seiner Ansicht ist das Suffix *-z* als altertümliches alttürkisches Pluralsuffix zu erklären (Boodberg 1951).

Nach dem in den oben genannten Thesen erzählten Ergebnis der Rekonstruktionen aus dem chin. *tū jué* 突厥 handelt es sich um die Selbstbezeichnung *Türk* + Pluralsuffix. Im Gegensatz dazu behaupten G. Clauson, E. G. Pulleyblank und İ. Kafesoğlu, dass chin. *tū jué* 突厥 allein der Selbstbezeichnung der Türken entspricht (Clauson 1962: 87–89; Pulleyblank 1965a: Kafesoğlu 1966).[120] Da diese These auf den ersten Blick viel logischer scheint, hat sie verschiedene Anhänger gefunden.[121]

Nach G. Schmitts Rekonstruktion handelt es sich bei *tū jué* 突厥 nicht um die Selbstbezeichnung, wie in den meisten sonstigen Untersuchungen angenommen, sondern um ein alttürkisches Nomen. Seiner Ansicht nach ist *tū jué* 突厥 einfach als alttürkisches Wort *tutgun* „Gefangener" zu interpretieren, da die Türken Sklaven der *rú rú* 蠕蠕 waren (Schmitt 1977: 179–181).

Gegen diese älteren Ansichten hat Ch. I. Beckwith vor kurzem eine vollkommen neue These aufgestellt. Er hält *tū jué* 突厥 für die Transkription der Selbstbezeichnung der Türken mit der Bedeutung *Rulers of the Türk* oder *the Türk Rulers*. Er hat die Transkription *tuò bá* 拓跋 (EMC *t^{h}ak bat*) in Betracht gezogen, deren zweites Zeichen zu ein und derselben Reimgruppe gehört wie *jué* 厥. Da es sich

widmet. Eine Analyse dieser Forschungen überschreitet jedoch den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes, so dass diese Problematik hier nicht ausführlich erörtert wird.

117 J. Marquart selbst hat aber das Pluralsuffix *–t* nicht erklärt.

118 Vgl. dazu die Kritik von G. Hazai, der sich der These J. Harmattas anschließt (Hazai 2002b).

119 Seine These wurde von P. Golden unterstützt (Golden 1982: 40).

120 Sie schlagen jedoch unterschiedliche Formen als Selbstbezeichnung der Türk vor. Nach G. Clauson war die Selbstbezeichnung von Türken nicht *Türk*, sondern *Türkü*, während E. G. Pulleyblank an die Form *Türk* denkt. İ. Kafesoğlu nimmt an, dass die Selbstbezeichnung *Türük* ursprünglich *Törük* war und die chinesische Transkription dieser alten Form entspricht.

121 Der These E. G. Pulleyblanks schließt sich z. B. M. Mori an (Mori 1972: 191–192).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bei *tuò bá* 拓跋 um die Transkription von *taβγač* mit Metathese, nämlich *tayβač*, handele, könnte nach seiner Meinung *tū jué* 突厥 zu **türk-wač* rekonstruiert werden (Beckwith 2005: 13–18).

Es ist bemerkenswert, dass auf einer einzigen chin. Transkription so zahlreiche Rekonstruktionen basieren und dass trotz der langen Diskussion keine konkrete Lösung gefunden wurde. Dies liegt wahrscheinlich daran, dass die meisten Thesen nahezu ausschließlich die Rekonstruktion der mittelchinesischen Aussprache von *tū jué* 突厥 in Betracht gezogen haben. Einige Thesen berücksichtigen chin. Transkriptionen von Fremdwörtern, darunter auch einige Transkriptionen von atü. Wörtern. Aber für die Rekonstruktionen alttürkischer Wörter muß man zuerst gründlich untersuchen, wie die zeitgenössischen phonetischen Entsprechungen zwischen dem Alttürkischen und dem Chinesischen waren, so auch im Fall von *tū jué* 突厥. Die Analyse in Kapitel II ermöglicht die Rekonstruktion des atü. Ausgangsterminus von *tū jué* 突厥.

Bevor die Rekonstruktion von *tū jué* 突厥 auf der Grundlage des Mittelchinesischen durchgeführt wird, muß die Genauigkeit dieser Transkription geprüft werden. Nur unter der Voraussetzung, dass diese Transkription genau ist, kann man auf der Basis des Ergebnisses der Analyse in Kapitel II den atü. Ausgangsterminus rekonstruieren. Bei den Transkriptionen der nomadischen Stammesnamen bzw. Staatsnamen haben die Chinesen häufig großes Gewicht darauf gelegt, Zeichen mit einer negativen Bedeutung auszuwählen, vgl. z. B. *rú rú* 蠕蠕 „sich windende Insekten“. Die Nomaden waren für die chin. Regierungen ständig eine ernsthafte Bedrohung, und die Chinesen drückten auf diese Art und Weise ihren Haß gegen sie aus. Die Transkriptionen der atü. nomadischen Stämme unterscheiden sich jedoch in diesem Punkt deutlich davon. Wie man in der Liste II sehen kann, werden die atü. Stammesnamen bzw. Staatsnamen originalgetreu transkribiert, wobei die Bedeutung der Zeichen keine große Rolle spielt. Es gibt zwar ungenaue Transkriptionen für einige Wörter, aber meistens finden sich auch die genaueren Varianten. Daraus ist zu schließen, dass man sich bemüht hat, die atü. Wörter phonetisch möglichst korrekt wiederzugeben. Dies muß auch für *tū jué* 突厥 gelten. Seitdem *tū jué* 突厥 im elften Jahr der Devise *dà tǒng* 大統 von *xī wèi* 西魏 erstmals in chin. Quellen auftauchte, wurde diese Transkription fast ausnahmslos über mehrere Perioden als die Bezeichnung des Türkischen Kaganats in der Mongolei und seiner Angehörigen verwendet.[122] Bisher sind mir nur zwei Varianten bekannt: *tū quē* 突闕 (EMC *dwət kʰuat*, LMC *tʰut kʰyat*) und *tū qū* 突屈 (EMC *dwət kʰut*, LMC *tʰut kʰyt*).[123] Es ist auffällig, dass alle Zeichen, die

[122] Vgl. in *Zhōu shū* 周書, Bd. 50, Kap. *yì yù* 異域.

[123] Die erste kommt im *Tōng diǎn* 通典, Bd. 200, Kap. *biān fáng* 邊防 16 vor, während man die letztere im *Tōng jì* 通紀, Bd. 11, Kap. *Táng Gāo zǔ* 唐高祖 findet, das von *Sūn Guāng xiàn* 孫光憲 in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhundert verfaßt wurde. Das Zeichen *quē* 闕 gehört zur Reimgruppe *yuè yùn* 月韻 und das *qū* 屈 gehört zur Reimgruppe *wù yùn* 物韻. Nach dem Reimbuch *Guǎng yùn* 廣韻 hat das Zeichen *jué* 厥 zwei unterschiedliche Laut-

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für die Transkriptionen verwendet wurden, einschließlich der in den beiden Varianten, keine negative Bedeutung haben. Man kann daher davon ausgehen, dass bei dieser Transkription das Schwergewicht auf der Genauigkeit der phonetischen Wiedergabe lag, wie auch bei der der anderen atü. Stammesnamen.[124]

Nun kann man aufgrund der mittelchinesischen Lautung von *tū jué* 突厥 (EMC *dwət kuat* bzw. *kut*; LMC *thut kyat* bzw. *kjyt/kut*.) den atü. Ausgangsterminus rekonstruieren. Wie bereits erwähnt, wurden bisher verschiedene Rekonstruktionen für dieses Wort vorgeschlagen. Fast alle Thesen beruhen auf der Annahme, dass dieses Wort etwas mit der Bezeichnung *türk* zu tun hat, die auch in den Orkhon-Inschriften als Selbstbezeichnung der Türken vorkommt. Nach der Analyse in Kapitel II steht zwar die Reimgruppe *mò yùn* 沒韻, zu der das Zeichen *tū* 突 gehört, eher für die hinteren Vokale *o/u*, aber in Transkriptionen mit den Zeichen, die eine konsonantische Koda haben, wurden die Vokale *o/u* und *ö/ü* nicht immer durch unterschiedliche Reimgruppen wiedergegeben. In zwei belegten Transkriptionen mit dem betreffenden Zeichen transkribiert es darüber hinaus die vorderen Vokale *ö/ü*.[125] Das erste Zeichen ist deshalb zusammen mit dem Anlaut des zweiten Zeichens wohl als *türk* zu rekonstruieren.

Die Schwierigkeit liegt in der Rekonstruktion des Auslauts (= chin. *yùn mǔ* 韻母) des Zeichens *jué* 厥, der in den bisherigen Thesen unterschiedlich rekonstruiert wurde. Während bei einigen Rekonstruktionen die Koda *-t* berücksichtigt wird, steht es bei anderen für kein alttürkisches Phonem. Wenn ein Zeichen mit der Koda *-t* am Ende der Transkription vorkommt wie bei *tū jué* 突厥, transkribiert es nach der Analyse in Kapitel II in fast allen Fällen einen atü. Konsonanten.[126] Man muß daraus schlußfolgern, dass auch aus der Koda *-t* bei *jué* 厥 ein alttürkischer Konsonant rekonstruiert werden muß. Dafür kommen die folgenden Konsonanten in Frage: *-d, -t, -l, -r*.[127]

Der Vokal des Zeichens *jué* 厥 kann dagegen leichter rekonstruiert werden. Dieses Zeichen hat zwei verschiedene Lautwerte: EMC *kuat* bzw. *kut*, LMC *kyat* bzw. *kjyt/kut*. Der erste Lautwert gehört zur Reimgruppe *yuè yùn* 月韻, während

werte, die den Reimgruppen *yuè yùn* 月韻 und *wù yùn* 物韻 zuzuordnen sind, obwohl E. G. Pulleyblank nur einen Lautwert rekonstruierte, der zur Reimgruppe *yuè yùn* 月韻 gehört.

124 Das Zeichen *tū* 突 bedeutet „stoßen, usw.“ (Daikanwa, Bd. 8: 657), während das Zeichen *jué* 厥 die Bedeutung „graben, stoßen, dieser, usw.“ hat (Daikanwa, Bd. 2: 659). Die Bedeutung des Zeichens *quē* 闕 ist „Tor, Palast, usw.“ (Daikanwa, Bd. 11: 766), die des Zeichens *qū* 屈 ist „sich bücken, usw.“ (Daikanwa, Bd. 4: 144).

125 Vgl. *tū lì* 突利 und *tū lì shī* 突利失 für *Tölis*; *tū qí shī* 突騎施 für *Türgiš*.

126 Nur zwei Ausnahmen sind bisher belegt. Diese Ausnahmen bilden die Transkriptionen von *Ištämi* und *Tölis*. Wie bereits erwähnt, kann der Mangel an Informationen diese ungenauen Transkriptionen verursacht haben. Bei *Ištämi* ist darüber hinaus eine exaktere Transkription *sè dì mǐ* 瑟帝米 (EMC *ʂit tɛjʰ mɛj'*, LMC *ʂət tiaj` mjiaj'*) überliefert. Diese beiden Ausnahmen kann man nicht mit der Transkription *tū jué* 突厥 vergleichen, über die die Chinesen umfangreiche Informationen hatten.

127 Es gibt Belege, wo die Koda *–t* atü. *š* bzw. *z* entspricht. Wie oben erörtert, sind sie eher als Ausnahme zu bewerten, die aufgrund mangelhafter Informationen entstanden ist.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der letztere der Reimgruppe *wù yùn* 物韻 zugeordnet wird. Die beiden Reimgruppen werden meistens für die Transkription der atü. vorderen Vokale *ü* und *ö* verwendet, was nach der Rekonstruktion des ersten Teils als *türk* aufgrund der türkischen Vokalharmonie zu erwarten ist. Da der alttürkische Vokal *ö* selten in der zweiten Silbe vorkommt, ist anzunehmen, dass der Vokal des Zeichens *jué* 厥 atü. *ü* transkribiert. Das Wort *tū jué* 突厥 kann deshalb nur als *Türküt, Türküd, Türkür* oder *Türkül* rekonstruiert werden. Während die letzteren drei Rekonstruktionen in keinen atü. Sprachdenkmälern belegt sind, kommt die erste in der sogdischen Bugut-Inschrift in der Form *tr'wkt* vor.[128] Daraus kann man schließen, dass *tū jué* 突厥 die Transkription von *Türküt* war.

Zur gleichen Schlußfolgerung sind zwar bereits viele Forscher gekommen, aber Meinungsunterschiede gab es bezüglich des Suffixes *-t*. P. Pelliot und die Befürworter seiner These haben *-t* für ein mongolisches Pluralsuffix gehalten, während J. Harmatta und L. Clark eine sogdische Herkunft vermuteten.[129] Nach Ansicht von O. Pritsak existierte ein Pluralsuffix *-t* im Alttürkischen. L. Bazin und J. Hamilton schlossen sich dieser These an, als sie die Herkunft des Namens Tibet erörterten (Bazin/Hamilton 1990).

Die ethnische Zugehörigkeit der *rú rú* 蠕蠕, die P. Pelliot als Mongolen bezeichnet hat, ist jedoch noch ungeklärt, weshalb auch ihre Sprache nicht zugeordnet werden kann.[130] Das Pluralsuffix *-t* ist zwar im Alttürkischen belegt, aber es gibt nur wenige Belege aus der früheren Zeit. Sonst war das Pluralsuffix *-lAr* dominant. Daher ist es eher unwahrscheinlich, dass das Pluralsuffix *-t* ursprünglich im Alttürkischen existierte. Die Möglichkeit, dass es sich dabei um das sogdische Pluralsuffix handelt, ist dagegen nicht auszuschließen.[131] Die Sogder spielten im Türkischen Kaganat als politische Ratgeber, Händler, Kulturvermittler usw. bei den türkischen Herrschern eine bedeutende Rolle, und das Sogdische galt im ersten Türkischen Kaganat sogar als eine Amtsprache (vgl. Gabain 1983: 617; Mori 1976: 25; Moriyasu 1989: 13, 23, Anm. 47). Ihre Tätigkeit beschränkte sich darüber hinaus nicht auf das Territorium des Türkischen Kaganats. Wie die bekannten chin. Quellen zeigen, war es ein Sogder, der als erster offizieller Gesandter aus China zum ersten Türkischen Kaganat gesandt wurde. Dies zeigt, dass die Sogder und wahrscheinlich auch deren Sprache, das Sogdische, in der Beziehung zwischen den Türken und den Chinesen eine bedeutende Rolle spielten.[132]

---

128 Die Inschrift wurde zuerst von S. G. Kljaštornyj und V. A. Livšic behandelt (Kljaštornyj/Livšic 1972). Zu den neuesten Untersuchungen und der dadurch verbesserten Lesung vgl. Yoshida/Moriyasu 1999.

129 M. Erdal hält auch eine mongolische Herkunft des Suffixes *–t* für wahrscheinlich (Erdal 2004: 158, Fn. 273).

130 Außerdem stellt sich die Frage, welche Sprache zwischen den *rú rú* 蠕蠕 und den Chinesen gesprochen wurde, auch wenn die *rú rú* 蠕蠕 Mongolen gewesen sein sollten.

131 Zum sogdischen Pluralsuffix *–t* vgl. Gershevitch 1954: 184.

132 Zu diesem Thema vgl. z. B. De la Vaissière 2005, 197–225. Ein bekannter Sogder in der früheren Zeit war *Ān Nuòpántuó* 安諾槃陀, der als erster chinesische Gesandter aus *xī wèi* 西

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In diesem Zusammenhang ist auch ein neu gefundenes sogdisches Fragment aus Badam (= chin. *Bā dá mù* 巴達木) bemerkenswert.[133] Es handelt sich um einen offiziellen Bericht über die Türken, der das offizielle Siegel der Tang-Dynastie trägt. Im Text kommt der Stammesname *Qarluq* vor, in sogdischer Schrift *xr'r'wγ*, eine Form, die von der in der Kara Balgasun-Inschrift, *xrlwγ,* abweicht. Dieser Stammesname wurde auch in chin. Quellen mit zwei verschiedenen Formen transkribiert, nämlich *gē luó lù* 歌羅祿 (EMC und LMC *ka la ləwk*) u. a. mit drei Zeichen und *gé lù* 葛祿 (EMC und LMC *kat ləwk*) mit zwei Zeichen.[134] Nach Y. Yoshida spiegeln diese Varietäten des Chinesischen zwei verschiedene Formen im Sogdischen wider. Die erste entspricht *xr'r'wγ* mit einem *Alif* in der Mitte des Wortes, während die letztere, ohne *Alif,* zu *xrlwγ* paßt. Daher vermutet er, dass die Chinesen von sogdischen Vermittlern ausgehend die atü. Wörter aufgrund der sogdischen Aussprache transkribiert haben. Er zieht daher auch die Tatsache in Betracht, dass in der Mitte des 7. Jh. ein Sogder in der Regierung der Tang-Dynastie als offizieller Dolmetscher arbeitete, und weist sogar auf die Möglichkeit hin, dass die Transkriptionen von Sogdern stammten (vgl. Yoshida 2007: 51–52).[135] Bei den Transkriptionen für *Qarluq* war die Variante mit *Alif* in chin. Quellen aus der Tang-Zeit dominant, obwohl die Form ohne *Alif* in der Kara Balgasun-Inschrift, einer offiziellen Inschrift des Ostuigurischen Kaganats, eher im Alttürkischen weit verbreitet zu sein scheint. Dies galt auch für die Transkription *tū jué* 突厥, deren ursprüngliche Form *Türk(ü)t* nur einmal in der Bugut-Inschrift belegt ist und die sich von der im Alttürkischen verbreiteten Form *Türk* unterscheidet.

Durch die Analyse in Kapitel II und den Beleg in der Bugut-Inschrift ist festzustellen, dass es sich bei *tū jué* 突厥 um eine Transkription von *Türküt* handeln muß. Was das Pluralsuffix *-t* betrifft, so kann dessen Herkunft nicht einwandfrei geklärt werden. Unter Berücksichtigung der bedeutenden Rolle der Sogder und des Sogdischen in den Beziehungen zwischen den Chinesen und Türken ist es jedoch sehr wahrscheinlich, dass die Bezeichnung für die Türken von Sogdern nach China gebracht wurde und dass sie dadurch in einer Form mit dem sogdischen Pluralsuffix in chin. Zeichen, vielleicht sogar von Sogdern selbst, transkribiert wurde.

魏 zu den *tū jué* 突厥 geschickt wurde. Dieser Artikel findet sich im *Zhōu shū* 周書 Bd. 50, Kap. *yì yù* 異域; 大統十一年, 太祖遣酒泉胡安諾槃陀使焉. Zu diesem Artikel vgl. auch De la Vaissière 2005: 204–205.

133 Dieses Fragment wurde von Y. Yoshida untersucht (Yoshida 2007). Die nachfolgende Beschreibung des Fragments basiert auf seiner Forschung.

134 Die ersteren Transkriptionen kommen im Vergleich mit der letzteren in früheren Quellen vor. Y. Yoshida zitiert bei der letzteren noch das Beispiel *gē lù* 割祿. Dieses ist aber erst im *Sòng shǐ* 宋史 belegt, so dass es im vorliegenden Aufsatz nicht erwähnt wird.

135 Zum Fund des Grabes dieses sogdischen Dolmetschers, *Shǐ Hēdān* 史訶耽 vgl. Luo 1996: 55–77. Zu seinem Epigraph und seiner Tätigkeit als Dolmetscher vgl. besonders Luo 1996: 206–211.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abkürzungen

AM	Asia Major
AoF	Altorientalische Forschungen
AOH	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
atü.	alttürkisch
BEFEO	Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient (Hanoi).
chin.	chinesisch
Foto	吐魯番出土文書（写真版） *Tu lu fan chu tu wen shu* [Fragmente aus Turfan (mit Faksimiles)]. 4 Bde., Peking 1992–1996
JA	Journal Asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JSFOu	Journal de la Société Finno-Ougrienne
Daikanwa	諸橋轍次 大漢和辞典 Morohashi, Tetsuji *Daikanwa jiten*, Tokyo
Shike	隋唐五代石刻文献全編 *Sui Tang Wudai shike wenxian quanbian* [Die Epigraphe in der Sui-, Tang- und Wudai-Zeit]. 4 Bde., Peking 2003
SIAL	内陸アジア言語の研究 *Nairiku ajia gengo no kenkyū. Studies on the Inner Asian Languages*
TP	T'oung Pao
UAJ	Ural-Altaische Jahrbücher
UW	Klaus Röhrborn. *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Lief. 1–6, Wiesbaden 1977–1998
Wenshu	吐魯番出土文書 *Tu lu fan chu tu wen shu* [Fragmente aus Turfan]. 10 Bde., Peking 1981–1991

Literatur

Aalto, Pentti 1990. The Name and the Emblem of the Türk Dynasty. In: Bernt Brendemoen (Hrsg.). *Altaica Osloensia*: *Proceedings from the 32nd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. Oslo, June 12–16, 1989*. Oslo: 1–7.

荒川正晴 Arakawa, Masaharu 1994. トルファン出土漢文文書に見える ulaγ について. On a Turkic Term "ulaγ" in Turfan Chinese Documents. In: *SIAL* (9): 1–25.

有坂秀世 Arisaka, Hideyo 1936. 入聲韻尾消失の過程 [Der Prozeß des Verschwinden von *ru sheng* 入聲-Koda]. In: *Onsei gaku kyōkai kaihō* 音声学協会会報 41 = Arisaka 1957: 601–607.

– 1957 國語音韻史の研究 増補新版 *Kokugo oninshi no kenkyū*. Zōho shinban. Tokyo.

Baxter, William Hubbard 1992. *A Handbook of Old Chinese Phonology*. Berlin/NewYork.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bazin, Louis/Hamilton, James Russell 1990. L'origine du nom Tibet. In: *Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Géza on his seventieth birthday*. Wien: 9–28.

Beckwith, Christopher I. 2005. The Chinese Names of the Tibetans, Tabghatch, and Turks. In: *Archivum Asiae Medii Aevi* (14): 5–20.

Boodberg, Peter Alexis 1951. Three Notes on the T'u-Chüeh Turks. In: Walter Joseph Fischel (Hrsg.). *Semitic and Oriental Studies: A Volume Presented to William Popper on the Occasion of his 75th Birthday*. Berkeley: 1–11.

Choi, Han-Woo 1990. The Name of Türk and T'ou- Kiue. In: Bernt Brendemoen (Hrsg.). *Altaica Osloensia. Proceedings from the 32nd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. Oslo, June 12–16, 1989*. Oslo: 65–74.

Clark, Larry Vernon 1977. Mongol Elements in Old Turkic? In: *JSFOu* (75): 110–168.

Clauson, Sir Gerard 1962. *Turkish and Mongolian Studies*. London.

Erdal, Marcel 2004. *A Grammar of Old Turkic*. Leiden/Boston.

Gabain, Annemarie von 1983. Irano-Turkish Relations in the Late Sasanian Period. In: Ehsan Yarshater (Hrsg.). *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3 (1): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods. London/New York/New Rochelle: 613–624.

Gershevitch, Ilya 1954. *A Grammar of Manichean Sogdian*. Oxford.

Golden, Peter B. 1982. Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the pre-Činggisid Nomads of Western Eurasia. In: *Archivum Eurasiae Medii Aevi* II [= Golden 2003: 37–76].

– 1992. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. Wiesbaden.

– 2003. *Nomads and their Neighbours in the Russian Steppe: Turks, Khazars and Qipchaqs*. Burlington.

Hambis, Louis 1958. Käštim et Ges-dum. In: *JA* (246): 313–320.

Hamilton, James Russell 1955. *Les Ouigours à l'époque des cinq dynasties*. Paris.

羽田亨 Haneda, Tōru 1912. 唐故三十姓可汗貴女阿那氏之墓誌. À propos de l'épitaphe de la dame A-na, noble fille du San-che-sing-ko-han des T'ang. In: 東洋学報 *Tōyō gakuhō* 3–1 = Haneda 1958: 365–384.

– 1957a. 唐代回鶻史の研究. Étude sur l'histoire des Ouigours a l'époque des T'ang. In: Haneda 1957b: 157–324.

– 1957b. 羽田博士史学論文集 上巻 歴史篇 *Haneda hakushi shigaku ronbunshū*. jōkan rekishi hen [Recueil des œuvres posthumes de Tōru Haneda I: Études historiques]. Kyoto.

– 1958. 羽田博士史学論文集 下巻 言語 宗教篇 *Haneda hakushi shigaku ronbunshū*. gekan gengo, shūkyō hen. *Recueil des œuvres posthumes de Tōru Haneda II: Études religieuses et linguistiques*. Kyoto.

Harmatta, János 1972. Irano-Turcica. In: *AOH* (25): 263–273.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hazai, György 2002a. Gedanken zu einer Etappe in der Geschichte des Namens *Türk*. In: Ingeborg Hauenschild/Claus Schönig/Peter Zieme (Hrsg.). *Scripta Ottomanica et Res Altaicae. Festschrift für Barbara Kellner-Heinkele zu ihrem 60. Geburtstag*. Wiesbaden: 145–152.

– 2002b. Gedanken zu einer Hypothese Paul Pelliots. In: Mehmet Ölmez/Simone-Christiane Raschmann (Hrsg.). *Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme anläßlich seines 60. Geburtstags*. Istanbul/Berlin: 87–92.

黄文弼 Huang, Wenbi 1954. 吐魯番考古記 *Tulufan kaoguji* [Ein archäologischer Bericht über Turfan]. Peking.

池田温 Ikeda, On 1965. 8世紀中葉における敦煌のソグド人聚落. A Sogdian Colony at Tunhuang in the Mid-eighth century. In: ユーラシア文化研究 *Yūrashia bunka kenkyū* (1): 49–92.

– 1979. 中国古代籍帳研究—概観・録文— *Chūgoku kodai sekichō kenkyū. Ancient Chinese Household Registers and Related Documents. A Historical Study. General Introduction and Collected Documents*. Tokyo.

– 1990. 中国古代写本識語集録 *Chūgoku kodai shikigo shūroku. Collected Colophons of Ancient Chinese Manuscripts*. Tokyo.

石見清裕 Iwami, Kiyohiro 1998a. 開元十一年「阿史那施墓誌」. A Translation with Notes of "The Epitaph of Ashina-shi". In: Iwami 1998d: 179–204.

– 1998b. 天宝三載「九姓突厥契 苾李中郎墓誌」. A Translation with Notes of "The Epitaph of Jiu-xing Tu-jue Qi-bi Li-zhong-lang". In: Iwami 1998d: 205–225.

– 1998c. 開元十二年「阿史那毗伽特勤墓誌」. A Translation with Notes of "The Epitaph of Ashina-Bilgä Tigin". In: Iwami 1998d: 226–278.

– 1998d. 唐の北方問題と国際秩序 *Tō no hoppō mondai to kokusai chitsujo. The Issues of Northern Tribes and International Order in the Tang Dynasty*. Tokyo.

石見清裕 Iwami, Kiyohiro and 森安孝夫 Moriyasu, Takao 1998. 大唐安西阿史夫人壁記の再読と歴史的考察 [Chinese Epitaph of a Turkish Lady of Ashina Clan from the Tang Period Found in Mongolia]. In: *SIAL* (13): 93–110.

姜伯勤 Jiang, Boqin 1994. 敦煌吐魯番文書与絲綢之路 *Dunhuang Tulufan wenshu yu sichou zhi lu* [Die Fragmente aus Dunhuang und Turfan und die Seidenstraße]. Peking.

Kafesoğlu, İbrahim 1966. Tarihte „Türk" adı. In: *Reşid Rahmeti Arat için*. Ankara: 306–319.

Karlgren, Bernhard 1957. *Grammata Serica Recensa*. Stockholm.

Kljaštornyj, Sergej G./Livšic, Vladimir A. 1972. The Sogdian Inscription of Bugut Revised. In: *AOH* (26–1): 69–102.

李方 Li, Fang/王素 Wang, Su (Hrsg.). 1996. 吐魯番出土文書人名地名索引 *Tu lu fan chu tu wen shu ren ming de ming suo yin* [Indizes für die Personen- und Ortsnamen in Fragmenten aus Turfan]. Peking.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Liu Mau-Tsai 1958. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-Küe)*. Wiesbaden. 2 Bde.

羅豊 Luo, Feng 1996. 固原南郊隋唐墓地 *Guyuan nanjiao Sui Tang mudi. A Cemetery of Middle Asian Descendants*. Peking.

Marquart, Josef 1905. *Untersuchungen zur Geschichte von Eran II*. Leipzig.

– 1914. Über das Volkstum der Komanen. In: Willy Bang/Joseph Marquart (Hrsg.). *Osttürkische Dialektstudien*. Berlin: 25–238.

Maspero, Henri 1920. Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang. In: *BEFEO* (20): 1–124.

宮崎市定 Miyazaki, Ichisada 1952. 突厥の字音について [Die Aussprache von *tu jue* 突厥]. In: 東洋史研究 *Tōyōshi kenkyū* 12–2 = 宮崎市定全集 23 随筆(上) *Miyazaki Ichisada zenshū* 23 Zuihitsu (I), Tokyo 1993: 74.

水谷真成 Mizutani, Shinjō 1957. 唐代における中國語語頭鼻音 Denasalization の進行過程. The Process of Denasalization of Initial Nasals during the T'ang Period. In: 東洋学報 *Tōyō gakuhō* (39–4): 1–31.

護雅夫 Mori, Masao 1967a. 突厥の国家構造. Political Structure of the Eastern T'u-Chüeh Empire. In: Mori 1967b: 3–60.

– 1967b. 古代トルコ民族史研究 *Kodai Toruko minzokushi kenkyū* I. *Historical Studies of the Ancient Turkic Peoples* I. Tokyo.

– 1972. 突厥帝国内部におけるソグド人の役割にかんする一資料ーブクト碑文ー [Eine Quelle, die uns über die Rolle der Sogder im Türkischen Kaganat unterrichtet – die Bugut-Inschrift –]. In: 史学雑誌 *Shigaku zasshi* = Mori 1992: 200–215.

– 1976. 突厥碑文箚記—突厥第二可汗国における「ナショナリズム」ー [Eine Bemerkung zu den Orkhon-Inschriften: „Der Nationalismus" im zweiten türkischen Kaganat]. In: 東洋史研究 *Tōyōshi kenkyū* (34–3): 1–31.

– 1992. 古代トルコ民族史研究 II *Kodai Toruko minzokushi kenkyū* II. *Historical Studies of the Ancient Turkic Peoples* II. Tokyo.

森部豊 Moribe, Yutaka/石見清裕 Iwami, Kiyohiro 2003. 唐末沙陀「李克用墓誌」訳註・考察. Epitaph of Li Ke-yong in the Late Tang Period. In: *SIAL* (18): 17–52.

森安孝夫 Moriyasu, Takao 1989. トルコ仏教の源流と古トルコ語仏典の出現. *L'origine du bouddhisme chez les Turcs et l'apparition des textes bouddhiques en turc ancien*. In: 史学雑誌 *Shigaku zasshi* (98–4): 1–35.

– 1991. 付録1 東ウイグル可汗および西ウイグル国王のクロノロジー [Anhang 1 Chronologie des ostuigurischen Khanats und des westuigurischen Königreichs]. In: ウイグル=マニ教史の研究 *Uiguru=Mani kyō shi no kenyū:* 182–185.

– 2004. *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße. Forschungen zu manichäischen Quellen und ihrem geschichtlichen Hintergrund*. Wiesbaden.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

森安孝夫 Moriyasu, Takao/ 吉田豊 Yoshida, Yutaka/Hamilton, James Russell 2003. Fig. 1 Chinese Text of the Kara Balgasun Inscription. In: シルクロードと世界史 *Shiruku rōdo to sekaishi*. Toyonaka.

小川環樹 Ogawa, Tamaki 1959. 敕勒の歌－その原語と文学史的意義－ [Das Lied von *Chi le* – Seine originale Sprache und literarische Bedeutung –]. In: *Tōhōgaku* 東方学 (18): 34–44.

小野川秀美 Onogawa, Hidemi 1943. 蒙古史中世 [Die mittelalterliche Geschichte der Mongolen]. In: 支那周辺史（上） *Shina shūhenshi* I. Tokyo.

Pelliot, Paul 1915. L'origine de T'ou-kiue, nom chinois des Turcs. In: *TP* (16): 687–689.

Pritsak, Omeljan 1952. Stammesnamen und Titulaturen der altaischen Völker. In: *UAJ* (24): 49–104.

Pulleyblank, Edwin G. 1965 a. The Chinese Name for the Turks. In: *JAOS* (85–2): 121–125.

– 1965 b. The Transcription of Sanskrit K and KH in Chinese. In: *AM* (N.S.) (11): 199–210.

– 1970. Late Middle Chinese. In: *AM* (N.S.) (15–2): 197–239.

– 1971. Late Middle Chinese. Part II. In: *AM* (N.S.) (16 –1/2): 121–168.

– 1984. *Middle Chinese: A Study in Historical Phonology*. Vancouver.

– 1991. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver.

佐口透 Saguchi, Tōru/山田信夫 Yamada, Nobuo/護雅夫 Mori, Masao 1972. 騎馬民族史2－正史北狄伝－ *Kiba minzoku shi 2 – Seishi hokuteki den* – [Die Geschichte der nomadischen Völker 2 – Die Kapitel über nördliche Nomaden in chinesischen staatlichen Quellen]. Tokyo.

Schmitt, Gerhard 1977. Sino-Altaica. In: *AoF* (5): 175–185.

Sims-Williams, Nicholas 1981. The Sogdian Sound-System and the Origins of the Uyghur Script. In: *JA* (264-1/2): 347–360.

– 1983. Indian Elements in Parthian and Sogdian. In: Klaus Röhrborn/Wolfgang Veenker (Hrsg.). *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981*. Wiesbaden: 132–141.

鈴木宏節 Suzuki, Kosatsu 2005. 突厥阿史那思摩系譜考–突厥第一可汗国の可汗系譜と唐代オルドスの突厥集団–. *On the Genealogical Line of Türk's Ashina Simo: The Royal Genealogy of the First Türkic Qayanate and the Ordos Region during the Tang Period*. In: 東洋学報 *Tōyō gakuhō* (87–1): 37–68.

高田時雄 Takata, Tokio 1985. ウイグル字音考 [Sino-Uigurisch]. In: 東方学 *Tōhōgaku* (70): 134–150.

– 1988. 敦煌資料による中国語史の研究–九 十世紀の河西方言– *Tonkō shiryō ni yoru Chūgokugo shi no kenkyū – 9, 10 seiki no Kasai hōgan – A Historical Study of the Chinese Language Based on Dunhuang Materials. The He xi 河西 Dialect of the Ninth and Tenth Centuries*. Tokyo.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vaissière, Étienne de la 2005. *Sogdian Traders*. Übers. James Ward. Leiden/Boston.
吉田豊 Yoshida, Yutaka 1994. ソグド文字で表記された漢字音 [Chinesisch in sogdischer Schrift]. In: 東方学報 京都 *Tōhō gakuhō* Kyoto (66): 380–271.
– 2000. Further Remarks on the Sino-Uighur Problem. In: 外国学研究 *Gaikoku-gaku kenkyū* (45): 1–11.
– 2007. ソグド人とトルコ人の関係についてのソグド語資料2件. *Two Sogdian Materials Concerning the Turco-Sogdian Relationship*. In: 西南アジア研究 *Seinan ajia kenkyū* (67): 48–56.
吉田豊 Yoshida, Yutaka/森安孝夫 Moriyasu, Takao 1999. ブグト碑文. Bugut Inscription. In: 森安孝夫&オチル(編)モンゴル国現存遺跡・碑文調査研究報告 Moriyasu, Takao and Ochir (Hrsg.). *Mongoru koku genzon iseki, hibun chōsa kenkyū hōkoku*. Toyonaka: 122–125.
吉田豊 Yoshida, Yutaka/森安孝夫 Moriyasu, Takao/新疆ウィグル自治区博物館 Xinjiang Uighur Autonomous Museum 1988. 麴氏高昌国時代ソグド文女奴隷売買文書. A Sogdian Sale Contract of a Female Slave from the Period of the Gaochang 高昌 Kingdom under the Rule of Qu 麴 Clan. In: *SIAL* (4): 1–50.
張沛 Zhang, Pei 1993. 昭陵碑石 *Zhaoling beishi* [Inschriften aus *Zhāo líng*]. Xi'an.

Anhang

Tabellen II und III

Die folgende Tabelle ist in zwei Teile gegliedert. Tabelle II enthält die Anlaute (= chin. *shēng mǔ* 聲母), Tabelle III die Auslaute (= chin. *yùn mǔ* 韻母). Die Rekonstruktion, die unmittelbar unter den einzelnen *shēng mǔ* 聲母 bzw. *yùn mǔ* 韻母 vertretenden Zeichen (1.) steht, ist die des EMC (2.), während die Rekonstruktion des LMC (3.) in der zweiten Linie steht. Wenn die Rekonstruktion des LMC identisch mit der des EMC ist, wird sie nicht noch einmal angeführt. Die Zeichen, die in den Quellen der *Qū shì gāo chāng guó* 麴氏高昌國 vorkommen, sind kursiv gesetzt. Die atü. Phoneme, die durch das betreffende chin. Zeichen transkribiert werden, sind unterstrichen. Ein Sternchen vor einzelnen Belegen zeigt an, dass die konsonantische Koda zusammen mit dem anlautenden Konsonanten des nachfolgenden Zeichens für die Transkription eines atü. Konsonanten verwendet wird.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II. Anlaut (=chin. *shēng mǔ* 聲母)

Tabelle II.1: Labiale (*chún yīn* 唇音)

atü. / chin.	p	b	m	v
幫 p	*傅 apa* *搏 apa* 波 apa 鉢 tatpar	鉢 Ïšbara 波 Ïšbara Tuba 播 Tuba		
並 b pɦ		*婆 yabyu* *浮 yabyu* 拔 Basmïl Bayarqu tatpar 屏 bïng yul 毗 bilgä 芯 bilgä 裴 boyla 匐 säbüg		鼻 čavïš
明 m		莫 bayatur 沒 bolmïš/bulmïš 牟 bögü 梅 buyruq 茂 buz ay 墨 säbüg	*无 maya* *摩 maya* 密 Basmïl bolmïš/bulmïš İštämi Ozmïš tutmïš 蜜 Basmïl bolmïš/bulmïš eltermiš etmiš İštämi 彌 Basmïl 弭 bolmïš/bulmïš 米 İštämi Ozmïš 莫 maya 木 Muqan	

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle II.2: Labiodentale (*qīng chún yīn* 輕唇音)

atü. / chin.	b	v
非 p f	發 *eltäbär*, eltäbär	
敷 p^h f		拂 qulavuz
奉 b fɦ	附 böri	

Tabelle II.3: Dentale (*shé tóu yīn* 舌頭音)

atü. / chin.	t	d	n
端 t	敦 altun qatun 多 ata Talas 爹 ata 咄 baγatur qutluγ tutmïš 底 eltermiš 德 etmiš Ötükän 呾 irtiš 點 İštämi 帝 İštämi 都 Ötükän Tuba 督 Ötükän 篤 qutluγ 怛 Talas 咀 Talas	擔 Käšdim	

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

atü. / chin.	t	d	n
t	登 tängri tutmïš 頓 *qatun*, tong 東 Tongra		
透 tʰ	鍮 *tudun* 吐 eltäbär tudun 他 Tatpar 佗 Tatpar 暾 Tonyuquq 暾 tong 統 tong		
定 d tɦ	大 *tarqan* 提 *tegin* 調 eltäbär 跌 elteriš 達 tarqan tatpar 騰 tängri 滕 tängri 特 tegin 獨 Toγla 同 tonga Tongra 突 Tölis Türgiš	屯 *tudun*, tudun	
泥 n			男 Ïnan 難 Ïnanč(u) 涅 Inäl

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle II.4: Lateral (*bàn shé yīn* 半舌音)

atü. / chin.	d	l	r
來	羅 -dA	臘 alp	離 böri
l	囉 -dA	六 altun	鄰 böri
	邏 -dA	羅 boyla	錄 buyruq
		Talas	羅 Ïšbara
		Yaγlaqar	qara
		利 el	Qar(a)luq
		eltäbär, eltäbär	Tongra
		kül(i) čor	略 Ïšbara
		Tölis	利 elteriš
		里 eltermiš	qarï
		錄 küčlüg	Qurïqan
		külüg	tängri
		ülüg	邏 Qar(a)luq
		律 kül(i) čor	里 tängri
		陸 külüg	黎 tängri
		祿 Qar(a)luq	梨 tängri
		qutluγ	
		uluγ	
		力 ellig	
		qutluγ	
		邏 qulavuz	
		Talas	
		Toγla	
		洛 Toγla	
		樂 Toγla	
		駱 ulaγ	
		落 ulaγ	

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle II.5: Dentale Sibilanten (*chǐ tóu yīn* 齒頭音)

atü. / chin.	s	š	č	z	Sonstig
心 s	悉 Basmïl 斯 el ögäsi Talas 思 el ögäsi 娑 säbüg 仙 Säläŋgä 素 sol 私 Talas			蘇 Ozmïš 斯 Qïrqïz qulavuz	

Tabelle II.6: Palatale und retroflexe Sibilanten (*zhèng chǐ yīn* 正齒音)

atü. / chin.	č	s	š	z	Sonstig
照 tɕ tʂ	朱 Ïnanč(u) 主 Ïnanč(u) küčlüg 珠 Ïnanč(u)				
穿 tɕʰ tʂʰ	車 čavïš 啜 kül(i) čor				
審 ɕ ʂ		失 Tölis	施 bolmïš/ bulmïš čavïš elteriš eltermiš etmiš Ozmïš tutmïš Türgiš 始 Išbara 室 Ištämi 設 šad		
禪 ʑ ʂɦ					*蛇 yabyu*

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

atü. / chin.	č	s	š	z	Sonstig
生 ʂ			沙 Ïšbara 瑟 Ïštämi 史 Käšdim 殺 šad	師 buz ay	
初 tʂʰ	察 čad				
禪2 ʐ ʂɦ					俟 eltäbär irkin

Tabelle II.7: Palatale Nasale (*bàn chǐ yīn* 半齒音)

atü. / chin.	č
日 ȵ r	如 Ïnanč(u)

Tabelle II.8: Velare (*yá yīn* 牙音)

atü. / chin.	k	q	g	ng
見 k	*葦3 irkin* 斤3 irkin Ötükän 筋3 irkin 劍3 käm 句3 küčlüg külüg 俱3 külüg 君3 kün 軍3 Ötükän 鞬3 Ötükän	古1 Bayarqu 固1 Bayarqu 甘1 qam 哥1 qarï 歌1 Qar(a)luq 葛1 Qar(a)luq Yaγlaqar 骨3 Qïrqïz qulavuz Qurïqan qutluγ 結4 Qïrqïz 憂2 Qïrqïz 扢3 Qïrqïz	迦1 el ögäsi	

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

atü. / chin.	k	q	g	ng
k		幹1 Qurïqan 汨1 qut qutlu 干1 targan 官1 *tarqan*, targan 谷1 Tonyuquq 屹1 Yaγlagar		
溪 k^h	可1 Käšdim 闕3 köl kül(i) čor 屈3 kül(i) čor	*坷1 qaγan* *qatun* qara 可1 qaγan qatun 契4 Qïrqïz		
群 g kɦ	*墐3 irkin* 健3 Ötükän		伽3 bilgä el ögäsi 勤3 tegin 懃3 *tegin*, tegin 騎3 Türgiš	
疑 ŋ				娥 Säläŋgä Tonga 凝 täŋri 疑 täŋri 俄 Tonga

Tabelle II.9: Glottale (*hóu yīn* 喉音)

atü. / chin.	Vokal	γ	g	y	Sonstige (q / g)
影 ʔ	阿 altun *apa*, apa ata 愛 ay 哀 buz ay 伊 ellig elteriš				

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

atü. / chin.	Vokal	γ	g	y	Sonstige (q / g)
	伊 eltermiš Ïnanč(u) Inäl 意 eltäbär 翳 etmiš 乙 irkin 烏 Ozmïš Ötükän ulaγ 於 Ötükän 欝 Ötükän 鄔 ulaγ 嗢 ulug				
曉 x	*希 eltäbär* *irkin*				漢 tarqan
匣 ɣ xɦ	合 alp 賀 alp 頡 el el ögäsi eltäbär elteriš irkin 迴 Uiγur 回 Uiγur 胡 uluγ	*亥 maγa* *寒 qaγan* *弧 yabγu* 賀 baγatur *maγa*, maγa 何 maγa 汗 qaγan 紇 Uiγur 鶻 Uiγur 護 *yabγu*, yabγu	紇 Tongra		汗 Muqan 扞 Muqan 杆 Muqan 紇 Qïrqïz 黠 Qïrqïz
云 j	夷 Ïnan 移 Inäl 逸 irkin 曳 irtiš			*移 yabγu* 也 Bayarqu 曳 Bayarqu 野 Bayarqu 聿 bïng yul 欲 Tonyuquq 藥 Yaγlaqar 葉 yabγu	

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

atü. / chin.	Vokal	γ	g	y	Sonstige (q / g)
以 w (h)	于 el ögäsi 羽 ülüg				羽 bögü

III. Auslaut (= chin. *yùn mǔ* 韻母)

Tabelle III.1: *guǒ shè* 果攝

atü. / chin.	a	ä	ø
歌 a, ia a, ia	大 *tarqan* 賀 alp baγatur *maγa*, maγa 阿 altun *apa*, apa ata 多 ata Talas 羅 boyla Ïšbara qara Qar(a)luq Talas Tongra Yaγlaqar 何 maγa 可 qaγan qatun 珂 qara *qaγan* *qatun* 哥 qarï 歌 Qar(a)luq 邏 Qar(a)luq qulavuz	伽 bilgä el ögäsi 羅 -dA 邏 -dA 囉 -dA 迦 el ögäsi 可 Käšdim 娑 säbüg 娥 Säläŋgä	

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

atü. / chin.	a	ä	ø
	羅 Talas Toγla 他 Tatpar 佗 Tatpar 俄 Tonga 娥 Tonga		
戈 wa ua	*摩 maya* 波 apa Išbara Tuba 播 Tuba		*婆 yabyu*

Tabelle III.2: *jiă shè* 假攝

atü. / chin.	a	ø
麻 aɨ/ɛː, ia aː, ia	爹 ata 也 Bayarqu 野 Bayarqu 車 čavïš	沙 Ïšbara

Tabelle III.3: *yù shè* 遇攝

atü. / chin.	u	ü	o	ö	∅	Sonstig
模 ɔ uð	*孤 yabyu* 古 Bayarqu 固 Bayarqu 都 Tuba 吐 tudun 烏 ulaγ 鄔 ulaγ 胡 uluγ 護 *yabyu*, yabyu	都 Ötükän	烏 Ozmïš 素 sol	於 Ötükän 烏 Ötükän	蘇 Ozmïš	吐 eltäbär

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

atü. / chin.	u	ü	o	ö	∅	Sonstig
魚 ɨə iə/yə	如 Ïnanč(u)					
虞 uă, uə yă, jyə̆/uə̆, yə	朱 Ïnanč(u) 主 Ïnanč(u) 珠 Ïnanč(u)	羽 bögü ülüg 句 küčlüg külüg 俱 külüg		附 böri 于 el ögäsi	主 küčlüg	无 *maya*

Tabelle III.4: *xiè shè* 蟹攝

atü. / chin.	a	ä	e / i	ï	u / o	Sonstig
咍 əj aj	亥 *maya* 哀 buz ay 愛 ay					
灰 wəj uaj					裴 boyla 梅 buyruq 回 Uiγur 迴 Uiγur	
祭 iajʰ iaj	曳 Bayarqu		曳 Irtiš			
齊 ɛj iaj, jiaj		帝 Ištämi	提 *tegin* 底 eltermiš 翳 etmiš 米 Ištämi 黎 tängri	米 Ozmïš		

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle III.5: *zhǐ shè* 止攝

atü. / chin.	e / i	ï	Ø	
支 iš/i, jiš/ji, iă/i i, ẓ, ji	離 böri 斯 el ögäsi 移 Inäl 騎 Türgiš	彌 Basmïl 弭 bolmïš/bulmïš	施 bolmïš/bulmïš čavïš elteriš eltermiš etmiš Ozmïš tutmïš Türgiš 斯 Qïrqïz qulavuz Talas	*移 yabyu* *妣 yabyu*
之 i̇/i i, ṛ, ẓ	思 el ögäsi 意 eltäbär 俟 eltäbär irkin 里 tängri		里 eltermiš 始 Išbara 史 Käšdim 疑 tängri	
脂 i, ji i, ji, ṛ	毗 bilgä 伊 el elteriš eltermiš Inäl 利 el elteriš kül(i) čor tängri Töliš 梨 tängri	鼻 čavïš 夷 Ïnan 伊 Ïnanču 利 qarï Qurïqan	師 buz ay 利 *eltäbär*, eltäbär 私 Talas	
微 ẹi	*希 eltäbär* *irkin*			

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle III.6: *xiào shè* 效攝

chin. \ atü.	ä
蕭 ɛw iaw	調 el<u>tä</u>bär

Tabelle III.7: *liú shè* 流攝

chin. \ atü.	u	ö	ø
侯 əw əw	*鎗 <u>tu</u>dun* 茂 <u>bu</u>z ay		
尤 uw əw		牟 <u>bö</u>gü	*浮 ya<u>b</u>yu*

Tabelle III.8: *dàng shè* 宕攝

chin. \ atü.	-aγ	ø
鐸 ak	*莫 <u>baγ</u>atur <u>maγ</u>a 駱 u<u>laγ</u> 落 u<u>laγ</u>	*傅 <u>apa</u>* *博 <u>apa</u>* 洛 Toγ<u>la</u> 樂 Toγ<u>la</u>
藥 ɨak iak	藥 <u>Yaγ</u>laqar	略 Ïšba<u>ra</u>

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle III.9: *zēng shè* 曾攝

atü. / chin.	-äng	-eg	-Uk / -Ug	Sonstig
登 əŋ əəŋ	登 tängri 騰 tängri 滕 tängri			*登 tutmïš
德 ək, wək əək, uək		特 tegin	德 Ötükän 墨 säbüg	德 etmiš
蒸 iŋ iəŋ				凝 tängri
職 ik iək			力 ellig qutluγ	

Tabelle III.10: *gěng shè* 梗攝

atü. / chin.	-ïng
青 ɛjŋ iajŋ	屏 bïng yul

Tabelle III.11: *tōng shè* 通攝

atü. / chin.	-ong	-uq / -oq	-uγ / -oγ	-ük / -üg	Sonstig
東 əwŋ	同 Tonga Tongra 東 Tongra				
屋1 əwk		*木 Muqan 祿 Qar(a)luq 谷 Tonyuquq	祿 qutluγ uluγ 獨 Toγla		篤 qutluγ
屋3 uwk iwk, jywk/uwk				陸 külüg 匐 säbüg	六 altun

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

atü. / chin.	-ong	-uq / -oq	-uγ / -oγ	-ük / -üg	Sonstig
冬 awŋ əwŋ	統 tong				
沃 awk əwk				*督 Ötükän	
燭 uawk ywk		錄 buyruq *欲 Tonyuquq		錄 küčlüg külüg ülüg	

Tabelle III.12: *shān shè* 山攝

atü. / chin.	-An	-at/d	-Ar/l	-Il/r / -el/r	-Ol / -Or	Sonstige
寒 an an	*寒 qaγan* 難 Ïnanč(u) 汗 Muqan qaγan 扞 Muqan 杆 Muqan 幹 Qurïqan 干 tarqan 漢 tarqan					
曷 at at			葛 Qar(a)luq Yaγlaqar *怛 Talas *呾 Talas 達 tarqan tatpar			
桓 wan uan	官 *tarqan*, tarqan					
末 wat uat			*鉢 Ïšbara 鉢 Tatpar			

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

atü. / chin.	-An	-at/d	-Ar/l	-Il/r / -el/r	-Ol / -Or	Sonstige
黠 ə⁄t/ɛːt aːt, jaːt		察 čad 殺 šad		*黠 Qïrqïz		*拔 Basmïl 拔 Bayarqu tatpar *戛 Qïrqïz
元 ɨan ian	健 Ötükän 鞬 Ötükän					
月 uat jyat/aːt, yat			發 *eltäbär*, eltäbär		闕 köl külⁱ čor	
仙 ian	仙 Säläŋgä					
薛 iat, wiat iat, yat		設 šad			啜 külⁱ čor	
屑 ɛt iat, jiat			涅 Inäl	頡 el el ögäsi *eltäbär *elteriš irkin *跌 elteriš 結 Qïrqïz		

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle III.13: *zhēn shè* 臻攝

atü. / chin.	-An/-In	-Un/-On	-(U)t/-(O)t	-(I)r/l	-Ur/l, -Ol/r	Sonstig
魂 wən un		敦 altun qatun *頓 qatun* *噸 Ton- yuquq 屯 *tudun*, tudun				頓 tong 噸 tong
沒 ət, wət ut, ət			汨 qut qutluγ *咄 tutmïš *骨 qutluγ	紇 Qïrqïz *咄 qutluγ	咄 baγatur *沒 bolmïš/ bulmïš *骨 qulavuz Qurïqan *突 Tölis 突 Türgiš 鶻 Uiγur 紇 Uiγur *嗢 ulug	*紇 Tongra *骨 Qïrqïz *抶 Qïrqïz 柆 Yaγlaqar
殷 ɨn in	斤 irkin Ötükän 筋 irkin 勤 tegin 懃 *tegin*, tegin *堇 irkin*					
迄 ɨt it				契 Qïrqïz		
文 un yn	軍 Ötükän	君 kün				
物 ut jyt/ut			*鬱 Ötükän		*屈 kül(i) čor	*拂 qulavuz

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

atü. / chin.	-An/-In	-Un/-On	-(U)t/-(O)t	-(I)r/l	-Ur/l, -Ol/r	Sonstig
櫛 it ət			*瑟 İšt̲ämi			
真 in	*瑾 irkin*					鄰 bör̲i
質 it, jit			*室 İšt̲ämi	密 Basmïl̲ 蜜 Basmïl̲ 芯 bil̲gä 乙 ir̲kin 逸 ir̲kin		悉 Baş̲mïl *密 bolmïš̲/ bulmïš̲ tutmïš̲ *蜜 bolmïš̲/ bulmïš̲ elter̲miš̲ et̲miš̲ 咥 ir̲tiš̲ 密 İšt̲ämi Oz̲mïš̲ 蜜 İšt̲ämi 失 Töliš̲
術 wit yt					聿 bïng yul̲	*律 kül̲(i) č̲or

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle III.14: *xián shè* 咸攝

atü. / chin.	-Am	-im	-an	-ap	-ab
覃 əm/am am			男 Ïnan		
合 əp/ap ap				合 alp	
談 am am	甘 qam	擔 Kášdim			
盍 ap ap				臘 alp	
嚴 ɨam iam	劍 käm				
葉 iap jiap					葉 yabγu
添 ɛm iam	*點 Ïštämi				

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neues zur altanatolisch-türkischen Pferdeterminologie[1]

Helga Anetshofer, Chicago

Bisher wurden zwei internationale Konferenzen dem Pferd in der türkischen bzw. altaischen Welt gewidmet (Oosterbeek, Niederlande, 1964 und Istanbul, 1994).[2] Natürlich bleibt noch ein weites Feld zu behandeln, z. B. auch zum Pferd bei den anatolischen oder osmanischen Türken. Dieser Beitrag befaßt sich mit einigen ausgewählten Beispielen des anatolisch-türkischen Pferdevokabulars des 14. und 15. Jahrhunderts, und zwar insbesondere mit den Benennungen des Exterieurs (*i. e.* des äußeren Erscheinungsbilds) *ovur (*omur?)* „Brust", *omuz başı* „Widerrist" und *ülp* „Rute, Schlauch", und den Pferdefarben *ayıt* „falb, rötliches hellgelb", *qula* „falb, gelbbraun (mit schwarzer Mähne, Schweif und Beinen)" und *sis* „gefleckt, gesprenkelt". Die zu besprechenden Termini sind deshalb interessant, weil sie im Altanatolisch-Türkischen gar nicht oder spärlich belegt sind und/oder Verbindungen zu anderen Sprachen aufweisen.

Eine differenzierte Lexik ist ja ein Zeichen für die enge Beziehung einer Sprachgruppe zu einem Gegenstand. Die anhaltende Bedeutung des Pferdes für die Mongolen z. B. lässt sich schon aus einer Illustration in einem 1990 in der Inneren Mongolei herausgegebenen Wörterbuch des traditionellen mongolischen Lebens ablesen; die Darstellung des Exterieurs (Vangǰil 1990: 119, Abbildung)[3] weist etwa 75 mongolische Termini auf – zum Vergleich: ein Internationales Pferde-Lexikon (O'Beirne-Ranelagh 1996) bietet jeweils etwa 60 Termini in den europäischen Sprachen Englisch, Französisch, Deutsch, Italienisch, und Spanisch. Für das Altanatolisch-Türkische konnte ich nicht ganz 40 Termini feststellen (s. Anhang 1). Darunter gibt es Entlehnungen (und Rückentlehnungen) aus dem Mongolischen, dem Persischen und vielleicht Beziehungen zum Griechischen.

Pferdekundliche anatolisch-türkische Quellen für das 14. und 15. Jahrhundert sind spärlich. Erst ab dem 16. Jahrhundert entstehen monographische Schriften zu Pferdekunde und Pferdemedizin innerhalb der osmanischen Literatur (mit Titeln

---

1 Abkürzungen: aosm. = Altanatolisch-Türkisch, alt. = Altaitürkisch, arab. = Arabisch, atü. = Alttürkisch, azr. = Aserbaidschanisch, bšk. = Baschkirisch, čag. = Tschagataisch, čuv. = Tschuwaschisch, gag. = Gagausisch, griech. = Griechisch, jak. = Jakutisch, kar. = Karaimisch, kkp. = Karakalpakisch, kmk. = Kumückisch, krč.-blk. = Karatschai-Balkarisch, krg. = Kirgisisch, kzk. = Kasachisch, krm. = Krimtatarisch, mkpč. = Mittelkiptschakisch, mon. = Mongolisch, osm. = Osmanisch, özb. = Usbekisch, pers. = Persisch, swoghu. = Südwestoghusisch, tat. = (Kasan-)Tatarisch, tkm. = Türkmenisch, ttü. Türkeitürkisch, tü. = Türkisch (allgemein), wmon. = Westmongolisch, xks. = Chakassisch, xwā-tü. = Choresmtürkisch.

2 Die Vorträge wurden veröffentlicht in Jahn/Sinor 1965 und Gürsoy-Naskali 1995.

3 Ich danke James Bosson für die Überlassung seines Exemplares dieses schwer zugänglichen Buches.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie *Bayṭarnāme* oder *Maqbūl der-ḥāl-i ḫuyūl, Kitāb-ı maqbūl*). Es ist noch zu überprüfen, ob diese Werke in Zahl und Umfang vergleichbar sind mit ihren indirekten und direkten Inspirationsquellen, der byzantinischen Hippiatrica-Sammlung[4] oder den persischen *Faras-nāmas*,[5] oder den arabischen (und mamluk-kiptschakischen) Schriften zu Pferd, Veterinärmedizin, Pferdekunde, Reitlehre sowie Pferdesport- und Spielarten (*Kitāb al-ḫayl, Kitāb al-bayṭara, Kitāb al-furūsīya*).[6] Die osmanischen Texte zur Pferdeheilkunde sind im Allgemeinen Übersetzungen oder Kompilationen aus dem Persischen oder Arabischen.[7]

Im vorosmanischen und osmanischen höfischen Bereich ist das Pferd ein wertvolles Statussymbol.[8] Um dem „volkstümlichen" bzw. dörflichen Bereich näher zu kommen, habe ich auch zwei altanatolisch-türkische Sprichwortsammlungen mit insgesamt etwa 800 Sprichwörtern durchgesehen (für das 14. Jahrhundert İzbudak 1936, für das 15. Jahrhundert Boratav 1954). Unter den Sprichwörtern, die von Tieren handeln, ist das Pferd zahlenmäßig prominent vertreten, im 14. Jahrhundert an zweiter Stelle nach dem Hund (fast gleichauf mit dem Pferd ist der Esel), im 15. Jahrhundert steht das Pferd an vierter Stelle nach Hund, Esel und Rind. Auch wenn die Hierarchie Pferd – Maultier – Esel klar erhalten ist, sind die Bezüge zum Pferd in den Sprichwörtern nicht nur positiv. Zwei Sprichwörter deuten darauf hin, dass das Pferd in der Haltung teuer kommt. In der anatolischen dörflichen Realität hat der Esel (oder das Maultier?) wohl immer eine größere Rolle als das Pferd gespielt.

1. Die Quellen

Die Hauptquelle meiner Untersuchung hier ist das Kapitel über den Kauf von Pferden (insbesondere der Teil der Pferdebeurteilung) aus dem persischen Fürstenspiegel *Qābūsnāme*, der 475/1082 von dem Ziyaridenfürsten ʿUnṣur al-Maʿālī Kaykāvūs b. Iskandar für seinen Sohn Gilānšāh verfaßt wurde. Das *Qābūsnāme*

4 Eine Kompilation von spätantiken Veterinärhandbüchern aus dem 5./6. Jahrhundert, erhalten in Manuskripten aus dem 10. bis 16. Jahrhundert. Es existieren frühe Übersetzungen der Quellen zwischen Lateinisch und Griechisch und vom Griechischen ins Syrische sowie mittelalterliche Übersetzungen ins Arabische und Lateinische (McCabe 2006: 1–2).

5 Die sehr zahlreichen Handschriften stammen alle erst aus safawidischer Zeit (ab dem 16. Jahrhundert), manche Autoren erwähnen aber ältere *Faras-nāmas* als ihre Quellen (s. Solṭānī Gordfarāmarzī 1987: 736).

6 Wie die osmanischen harren auch die arabischen Pferde-Schriften noch immer einer umfassenden Bearbeitung (Eisenstein 1996: 113–114).

7 Kulturhistorische Zusammenhänge zeigen sich schon in der Lehnterminologie, wie ja das arabische *bayṭar (< biyaṭr)* „Veterinärmediziner (bzw. Pferdearzt)" auf griech. ἱππιατρός *ippiatros* zurückgeht, und griech. τζυκανηστηριον *tzykanesterion* „Polofeld" wiederum aus pers. *čawgān* „Poloschläger, Polospiel" abgeleitet ist (McCabe 2006: 184).

8 Um das Jahr 1405 bekommt der Dichter Aḥmedī z. B. von seinem Gönner, dem osmanischen Prinzen Emīr Süleymān, ein Pferd geschenkt. (Erwähnt in zwei *qaṣīde*n Aḥmedīs, inklusive der Beschwerde, dass der Sattel fehle, Kortantamer 1973: 174 u. 187).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wurde zwischen der Mitte des 14. und der Mitte des 15. Jahrhunderts sechsmal ins Altanatolisch-Türkische übersetzt bzw. adaptiert. Drei dieser Übersetzungen sind in Editionen zugänglich, und zwar die beiden jüngsten, die beide Sultan Murād II. gewidmet sind: eine versifizierte, *Murādnāme* genannte Version von 831/1427 (Ceyhan 1997) und Mercümek Aḥmeds Übersetzung von 835/1432 (Gökyay 2007). Die älteste und interessanteste Übersetzung von etwa 1350, wohl einem der westlichen Fürsten (von Aydın, Germiyan oder der Osmanen) gewidmet, ist in einer Faksimile-Edition zugänglich (Birnbaum 1981). Die drei inedierten Übersetzungen lagen mir in Handschriften des Dār al-Kutub in Kairo und der British Library in London vor (QN Anonym, QN Aqqāḍıoġlı, QN Şeyḫoġlı). Wenn auch teilweise nur in späten Kopien erhalten, sind diese Übersetzungen offensichtlich alle zwischen 1350 und 1410 entstanden. Einige interessante Details hat auch das frühe altanatolisch-türkische dreisprachige Wörterbuch *Bahşayiş lügati* geliefert (Turan 2001).

Es ist noch darauf hinzuweisen, dass die persische Vorlage zur Feststellung der genauen Bedeutung mancher Termini teilweise nur bedingt hilft. Die Übersetzer haben durchaus keine getreuen Übersetzungen im heutigen Sinne geliefert und waren sich über die Bedeutung mancher persischer Spezialwörter, z. B. bei den Pferdefarben, offensichtlich nicht restlos im Klaren. Das heißt, das türkische Wort ist nicht wirklich immer mit dem persischen der Vorlage identisch. Neben wortwörtlichen Übersetzungen, die ohne Vorlage praktisch unverständlich sind[9], gibt es auch viele Kürzungen und manchmal schlicht falsche Übersetzungen.[10] Oft geschieht es auch, dass die Übersetzer bei persischen Wörtern mit zwei oder mehreren Bedeutungen gerade die im Text nicht vorliegende Bedeutung in ihrer Übersetzung wählen.[11]

2. Das Vokabular

*2.1 Ovur (*omur?) „Pferdebrust“*

Das erste Wort des Exterieurs des Pferdes, das in den Wörterbüchern nicht belegt ist, möchte ich *ovur* (**omur?*) lesen und in der Bedeutung „Pferdebrust“ mit mon.

---

9 Z. B. *Va asb-i dīza ki siyāh qavāyim buvad bar-ān ṣifat ki zarda-rā guftīm nīk buvad*. „Das aschgraue (*dīza*) Pferd, das schwarze Beine hat und die Eigenschaften, die wir für das falbe (*zarda*) genannt haben, ist gut.“ Die Übersetzung ins Türkische ergibt: *Ve dīze at kim eli ve ayaġı qara ola şöyle kim ṣarı at dėdük eyüdür* „Das aschgraue (*dīza*) Pferd, das schwarze Vorder- und Hinterbeine hat, so wie wir das falbe Pferd genannt haben, ist gut.“

10 *Ve demür boz at ki ayaqları qara ola oldaḫı qula at gibidür* „Das aschgraue Pferd, das schwarze Beine hat, ist wie das falbe Pferd“ sollte nach der persischen Vorlage heißen: „Das aschgraue Pferd, das schwarze Beine hat, ist gut, wenn es wie das falbe Pferd ist“.

11 Pers. (← arab.) *nāṣiya* bedeutet „Schopf; Stirn; Braue; Gesicht.“ Wo von der schwarzen Farbe von Schopf und Schweif des Pferdes die Rede ist, gibt nur eine Übersetzung *nāṣiya* richtig mit tü. *bürçek* „Schopf“ wieder, drei übersetzen *nāṣiya* mit *yėli* „Mähne“, eine mit *alın* „Stirn.“

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

omuruġu(n) identifizieren. Dieses Wort *ovur* kommt nur in Birnbaum 1981 vor, dort dafür aber zweimal (*boynınuŋ ovurındın yanı yoġun ola ve başındın yanı ince* „die der Brust zugewandte Seite seines Halses soll dick sein, die dem Kopf zugewandte dünn", 79a1[12], und *ovurı yaşşı ola* „seine Brust soll flach sein", 79a4). Dem Abschreiber oder einem späteren Leser war das Wort offensichtlich nicht bekannt, da er marginal über dem ersten Vorkommen zu *omuz* „Schulter" verbessert hat. (Vielleicht war aber auch die Verbesserung **omur* beabsichtigt?). Es ist eindeutig, dass es sich bei dem Wort um die „Brust" und nicht die „Schulter" des Pferdes handelt. Die persische Vorlage hat an einer Stelle *sīna* „Brust", die anderen türkischen Versionen übersetzen mit *boynı dibi* „die Basis des Halses" oder *gögüs* „Brust".

Für das klassische Mongolisch verzeichnet Lessing (1995: 611) *omuruġu(n)* mit der Bedeutung „Brustbein, Schlüsselbein, Brust, [et al.]". Der früheste mongolische Beleg (die Pluralform *omori'ut*) stammt aus der *Geheimen Geschichte der Mongolen* und bedeutet dort „Brust (von Menschen)" (s. Rachewiltz 1972a: 52, Zeile 3307, und für die Übersetzung Rachewiltz 1972b: 165). Die Grundbedeutung ist also offensichtlich „Brust", später auch „Brustbein, Schlüsselbein". Türksprachige Belege gibt es in den Bedeutungen „(Pferde)Brust" oder „Schlüsselbein" in einem mamluk-kiptschakischen Wörterbuch vom Anfang des 15. Jahrhunderts sowie für moderne Kiptschaksprachen, für das Südsibirische und das Tschuwaschische.

> In der Bedeutung „Brust": aosm. *ovur* (**omur*?), kkp. *omırau*, kzk. *omırau/omrau* (*omrav/omraw* (vom Pferd), R i 1170), krg. *omuroo* (von Reittieren), alt. *omuru*, *omru* „Statur, Körperhaltung" (< *omrulu at* „Pferd mit starker, breiter Brust", Egorov 1964: 40), özb. *ŭmirov*, xks. *omrıġ* (vom Pferd), čuv. *ămăr/ămra* (vom Pferd).
>
> In der Bedeutung „Schlüsselbein": Mkpč. *omrav* (= arab. *ʿaẓmu t-tarquwa* „Schlüsselbein [w. Schlüsselbeinknochen]"),[13] kmk. *omurav (süyek)*, tat. *umrau süyäge/söyäge*; bšk. *umrau (höyäge)*, özb. *ŭmrov*.[14]
>
> Sekundär und wohl durch eine volksetymologische Zusammenstellung mit *omurġa* (< *oŋurġa*) „Wirbelsäule" entstanden, ist selbige Bedeutung in krč.-blk. *omurau* und den kiptschakischen Immigrantenformen aus Anatolien *omrav*, *omurav* (DS ix 3280). Eine Rückbildung von besagtem *omurġa* „Wirbelsäule" sind die türkeitürkischen Neologismen *omur* „Wirbel" und *omurilik* „Rückenmark" (< osm. *oŋurġa iligi*, TS v 3003).

Die Tatsachen, dass der früheste Beleg für *omuruġu(n)* „Brust" aus der *Geheimen Geschichte* stammt (nach Doerfer 1970: 244, Urtext von 1228) und das Wort auch

---

[12] Vgl. in einem kiptschak-oghusischen Pferdetraktat: *boynı başı sarı inçge*, *daḫı aşağadın yoġun bolġay* „sein Hals soll zum Kopf hin dünn und unten dick sein" (Delice 2003: 182, 71b).

[13] Die bei Atalay (1945: 45 = 23b3) genannte (und in Sevortjan 1974 i 453 zitierte) Variante *omaca kemigi* steht nicht im Haupttext, sondern ist eine marginale Einfügung von anderer Hand. Zu dem in der Bedeutung „Schlüsselbein" nicht belegten *omaca (kemigi)* s. weiter unten.

[14] Nicht hierher gehört wohl jak. *ḫomurġan/ḫoburġan*, *ḫomurġan (uŋuoġa)* „Schlüsselbein" (auch: „Bogen (der vorne die Kufen des *narta* genannten Schlittens verbindet); Eisenschnalle an der Stelle und in Form der Schlüsselbeine am Gewand des Schamanen", s. Pekarskij 1945 i 380). Kałużyński (1961: 143) vergleicht *ḫomurġan* sowohl mit von mon. *qomur-* „einkreisen" abgeleiteten Wörtern wie „Treibjagd; Falle", als auch mit dem hier interessierenden mon. *omrū*, *omrūn* „Schlüsselbein, Brustkorb, Brustbein".

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in anderen mongolischen Sprachen gut belegt ist, während es in den historischen Türksprachen fehlt – das altanatolisch-türkische *ovur* (**omur?*) aus dem 14. Jahrhundert wäre der älteste Beleg –, sowie die typische moderne Verbreitung in den Kiptschaksprachen, in Südsibirisch und in Tschuwaschisch sind Indizien dafür, dass es sich um ein mongolisches Lehnwort im Türkischen handelt. Während die usbekischen Formen eindeutig entlehnte Kiptschakformen sind, dürften die tschuwaschischen und altanatolisch-türkischen Formen wie die Kiptschakformen direkt auf das Mongolische zurückgehen.

Praktisch alle großen Turkologen und/oder Altaisten, angefangen bei W. Radloff (i 1170), über W. Bang (1918: 309), Ė. V. Sevortjan (1974 i 453–455), N. Poppe[15] und R. A. Miller[16] bis zu G. Doerfer[17] u. a., haben dieses mon. *omurugu(n)* „Brust; Schlüsselbein" etymologisch mit tü. *omuz* „Schulter" zusammengestellt und die Möglichkeit der Entlehnung aus griech. ὦμος *ōmos* „Schulter" kategorisch abgelehnt. Das von Bang und Sevortjan noch als urverwandt dazugestellte *oŋurġa* „Wirbelsäule" wurde später ausgeschieden.

> Sevortjan (1974 i 453–455) wollte – Karl Foy 1904 folgend – *omrav, omuz* und *oŋurġa* auf die gemeinsame Wurzel *om/oma* (ttü. „rundliches Ende eines Knochen") zurückführen. TS v 2979 und DS ix 3279 bieten als Bedeutung von *oma* und seiner Ableitung *omaca* eine Reihe von großen hervorstehenden Knochen; „Oberschenkelknochen, Hüftbein; Kreuz" sind vorherrschend (vgl. auch čag. *oma, omaca* „os de l'articulation de la cuisse [Schenkelgelenkknochen]"), nicht belegt ist jedoch „Schlüsselbein". Doerfers von Radloff übernommene Bedeutung „Steißbein, Schwanzknochen" für *ōbāčā* kann zumindest für das von ihm zitierte Beispiel nicht zutreffen, da von der Verteilung des „rechten und linken Schwanzknochens" die Rede ist, dieser jedoch nicht paarig ist (TMEN ii 132, Nr. 571).[18]

Die Autoren des *Etymological dictionary of the Altaic languages* führen mon. **omur-* „Schlüsselbein" und tü. **omuŕ* „Schulter" – unter Weglassung der griechischen Option – auf eine gemeinsame Wurzel **omuŕV* zurück, wobei sie die Kiptschakformen des *omuraw*-Typs als mongolische Entlehnungen anerkennen (Starostin et al. 2003 ii 1052). Der Eintrag enthält jedoch zahlreiche Ungenauigkeiten bzw.

---

15 Poppe 1975: 158: „[...] Turkish *omuz* 'shoulder' (= Mongolian *omuriġun* 'sternum') resembles Gr. ὦμος 'shoulder' (= Lat. *humerus* with a secondary *h*-) [...] only an amateur might be tempted to compare such words."

16 Miller (1975: 162) stellt zu tü. *omuz* und mon. *omurugu(n)* (beides < Altaic **omuru*) das altjapanische *omotaka-* „horse with head held high". Warum „the form […] provides another continuation of the original Altaic body-part dual suffix **-r*" ist mir unklar, da man aus der Bedeutung des japanischen Wortes wohl nicht auf einen Dual schließen kann. Vgl. Doerfer (1970: 246), der *omuz* als eine mit dem „Klassensuffix" *+z* endende türkische Körperteilbezeichnung ansieht, aber die Dualthese ablehnt.

17 Doerfer (1981: 136–137, Punkt 17) gibt *omoriġun* als mongolisches Äquivalent von „atü. *omuz* 'Schulterblatt'", während das Chaladsch das Wort verloren hat. Dagegen ist jedoch einzuwenden, das *omuz* weder im Alttürkischen belegt ist, noch die Bedeutung „Schulterblatt" hat.

18 Vgl. dazu auch die Einordnung der proto-tü. Wurzel **omV-* unabhängig von *omurugu(n)* und *omuz* bei Starostin et al. (2003 ii 1052).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unrichtigkeiten. So ist z. B. die Bedeutung „Brust“ gänzlich unterschlagen und čuv. *ămăr* wird fälschlich als „Schulter“ statt korrekt „Brust“ angegeben.

Kahane und Tietze ließen in ihrer Besprechung des nautischen Fachworts *omuzluk* „Bille (abgerundeter Teil des Schiffes am Bug oder am Heck)“, was sie als Lehnübersetzung aus griech. ὦμος „Schulter“ erklären, vorsichtig die Herkunft von tü. *omuz* offen.[19] Nur V. G. Egorov (1964: 40), Ch. Symeonides (1973: 196), H. Eren (1999: 307) und ihm folgend T. Halasi-Kun und P. B. Golden (*Rasûlid Hexaglot*: 100, Fn. 1) haben sich auf die griechische Herkunft von tü. *omuz* festgelegt. Meines Erachtens ist die Beleglage für einen Zusammenhang von *omurugu(n)* und *omuz* nicht überzeugend, aber vieles spricht dafür, dass *omuz* aus dem Griechischen entlehnt ist. *Omuz* „Schulter“ ist – beginnend im Altanatolisch-Türkischen (14. Jahrhundert) – in allen oghusischen Sprachen belegt, während es in den älteren Türksprachen fehlt. Vorkommen von *omuz* in einem mittelkiptschakischen Glossar (14. Jh., in der Bedeutung „Schulterhöhe“) und im tschagataischen *Sanglāx* (18. Jh.) inklusive der vereinzelten modernen Nachfolger dieser Formen, die jeweils nicht das primäre Wort für „Schulter“ sind, sondern oft spezialisierte Bedeutungen haben (wie etwa im Usbekischen, vgl. ŬTIL ii 505), sind als Entlehnungen aus dem Altanatolisch-Türkischen bzw. Osmanischen zu erklären.

> In den oghusischen Sprachen: Aosm. *omuz* (auch *egin*, sehr früh *çigin*), ttü. gag. krm. *omuz*, anatolische Dialekte *umuz* (Symeonides 1973: 196, Nr. 250), azr. *umuz/omuz* (neben *çiyin, eyin*), tkm. *omuz, omurdan* (neben *egin*).[20] Nichtoghusische Sprachen: Mkpč. [?] *omuz* = arab. *ra’s al-katif* „höchster Punkt der Schulter (*i. e.* Schulterhöhe)“ (vgl. „Schulter“ (arab. *al-katif*) ist Mkpč. *eyin* und SWoghu. („turkumānī“) *egin*)[21], kar. *omuz/omız*, čag. *omuz* (neben *ėgin, kitf/kift* (← arab.))[22], özb. *ŭmiz* (neben *yelka*).[23]

Das allgemeine türkische Wort für „Schulter“ ist *egin*, welches in der gesamten Turcia, historisch und modern, verbreitet ist. Belegt im Alttürkischen und anderen historischen Türksprachen, ist *egin* oder das Kompositum *egin baš* das primäre Wort für „Schulter“ in vielen modernen Türksprachen. Im Altanatolisch-Türkischen exi-

---

19 Auch Französisch verwendet *épaule* „Schulter“ für den „Bug“ (s. Kahane/Tietze 1958: 597).

20 Sevortjan (1974: 454–455) zitiert aus einer handschriftlichen Dissertation zum türkmenischen Yomud-Dialekt von 1960 auch die Bedeutungen „Widerrist“ und „Brust“ [?] für *omuz*. Dies wäre zumindest in semantischer Hinsicht das missing link zwischen *omuz* und *omurugu(n)*. Die Angabe ist jedoch schwer nachprüfbar und zweifelhaft.

21 Houtsma 1894: Text, 20. Im zeitgenössischen mittelkiptschakischen Glossar *Rasûlid Hexaglot* ist das tü. Wort für „Schulter“ korrupt (Ms. ʾʿN اعن). Halasi-Kun und Golden schlagen die Lesung **ėgin* vor und halten eine Emendation zu *omuz* oder *egin* für möglich. Angesichts Houtsma scheint jedoch *eyin* die beste Lesung zu sein (*Rasûlid Hexaglot*: 100); an anderer Stelle wird arab. *ra’s al-katif* „top of the shoulder (blade) [Schulterhöhe]“ mit tü. *egin* ʿKYN اكين wiedergegeben (*Rasûlid Hexaglot*: 207).

22 Der frühtschagataische Dichter Sakkākī (st. vor 853/1449) verwendet wie auch ʿAlī Šēr Navā’i nur *ėgin* und nicht *omuz*.

23 Das Neuuigurische hingegen verwendet für „Schulter“ neben *yälkä, alqin, ġol* (< atü. *qol* „Oberarm“), *oqurâk* und *öšnä* (< karachanidisch *öšün* „Schulterhöhe“ (arab. *ra’s al-katif*), aber *egin* „Schulter“, s. DLT i 51) auch die mongolischen Entlehnungen *mürä* (← mon. *muru*, Wmon. *mörü(n)* „Schulter“) und *dola* (← mon. *dalu* „Schulterblatt“).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stiert *egin* parallel zu *omuz*, das dort bereits die primäre Funktion „Schulter" übernommen hat. *Egin* ist beschränkt auf Phrasen wie „sich/jmd. etw. über die Schultern legen, sich/jmd. etw. umlegen/überziehen" (*egnine gey-, egnine bıraq-* oder: *bir yigit var, başında ..., egninde ..., bèlinde ...* „Da ist ein Jüngling, auf seinem Kopf (trägt er) ...., um seine Schultern ..., um seine Taille ..."). Aufgrund dieser spezialisierten Semantik gibt TS iii 1390–1394 als Bedeutung von *egin* „Rücken" an, und so kommt es auch zur sekundären Bedeutung *eyin* „Körper" und *eyin-baş* „Kleidung" im Aserbaidschanischen, während *çiyin* dort das primäre Wort für „Schulter" ist.[24]

> Atü. xwā-tü. aosm. *egin*, čag. *ėgin* (Vámbéry 1867: 237), Mkpč. *egin/eyin*, trkm. tuv. *egin*, azr. *eyin*, kkp. krg. alt. *iyin*, xks. *iŋni* (vgl. *iŋni söögi* „Schlüsselbein (w. Schulterknochen!)"). Krč.-blk. *imbaš* (neben *qulbaš*), kmk. *inbaš*, bšk. *iŋbaš*, cuv. *anpuśśi* (neben *ḫulpuśśi*).

Auch das türkische Wort *yaġrın* (< atü. *yarın*) „Schulterblatt" (vgl. TMEN iv 176–178, Nr. 1868, *yaġrīn*) ist weit verbreitet und in einigen modernen Sprachen das primäre Wort für „Schulter". Im Osmanischen scheint es nach dem 16. Jahrhundert an Bedeutung verloren zu haben[25] – Meninski 1680 verzeichnet es nicht. Es wurde wohl durch den Einfluss von arab. *rafš al-katif* „Schulter(blatt)schaufel" über *yaġrın küregi* ds. von *kürek kemigi* (w. „Schaufelknochen") abgelöst. In den anatolischen Dialekten hat sich seine Bedeutung zu „Rücken" verschoben (DS xi 4117–4118, *yağarnı* etc.). Auch mon. *dalu* „Schulterblatt" ist in den anatolischen Dialekten verbreitet in der Bedeutung „Schulter, Widerrist; Rücken [et al.]" (vgl. Schönig 2000: 86–88, *dalu*). Insgesamt sind die Indizien stark, dass tü. *omuz* „Schulter" ein griechisches Lehnwort ist und nicht mit mon. *omuruġu(n)* „Brust" zu verbinden ist.[26]

2.2 Omuz başı „Widerrist, Schulterhöhe"

Dies führt weiter zum nächsten Wort *omuz başı* für „Widerrist", das im Türkeitürkischen heute genauso lautet. Der Widerrist (auch: Schulterhöhe) ist die höchste Stelle des Rückens eines Pferdes, wo der Hals in den Rücken übergeht und das

---

[24] Vgl. Tietze 2002: 486, *çeğin/çiğin/çiyin*. Im ältesten anatolischtürkischen Glossar ist *çigin* das alleinige Wort für „Schulter" (Turan 2001: 59 = 3a und 60 = 4b), *omuz* kommt nur in der Zusammensetzung *omuz başı* „Widerrist" vor. Für Kiptschak-Oghusisch ist auch *çigin* „Schulter des Pferdes" belegt (Delice 2003: 237).

[25] In der Ḥilye des Ḥāqānī, dem frühesten osmanischen verbalen Portrait des Propheten (1007/1598–99), steht im Abschnitt über die Schultern des Propheten dreimal *yaġrın*, einmal *omuz* (*Yassı yağrınlı idi Fahr-i cihân* „der Ruhm der Welt hatte flache Schulterblätter", *Yağrının ortası hem etli idi* „zwischen seinen Schulterblättern hatte er Fleisch", *Mevzi-i hâtem ise yağrının / Sağ yanına karîb idi anın* „der Ort, wo sein Siegel war, war nahe der rechten Seite seines Schulterblatts", s. Pala 1991: 72–73).

[26] Denkbar und logisch nicht widerlegbar ist natürlich auch folgende innertürkische Entwicklung: Proto-tü. **omızıġ* „Schulter, Schlüsselbein, Brust" > bolgartü. **omırıġ* „Brust" > čuv. *ămăr/ămra* ds. Bolgartü. **omırıġ* „Brust" → mon. *omoriġ* „Brust, Schlüsselbein" → rückentlehnt in Türksprachen *omurav, ovur* etc. ds., während Proto-tü. **omızıġ* > SWoghu. *omuz* „Brust".

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stockmaß gemessen wird. *Omuz başı* ist in den *Qābūsnāme*-Übersetzungen nicht belegt, aber in dem von F. Turan herausgegebenen *Bahşayiş Lügati*. Turan nennt dieses ein „altoghusisches" Wörterbuch, weil es vereinzelt archaisches Vokabular enthält, es ist aber durchaus zum Altanatolisch-Türkischen zu stellen. In dem Glossar ist *omuz başı*, also wörtlich „der Kopf, d. h. die höchste Stelle der Schulter" die Wiedergabe von pers. *bar-i katif* „Spitze der Schulter", was arab. *al-ḥārik* „Widerrist" übersetzt (Turan 2001: 87 = 29b). Das Begriffsfeld „Schulter", „Schulterblatt", „Schulterhöhe/Widerrist" ist freilich in den Wörterbüchern des 14. Jahrhunderts nicht normiert (und auch Radloffs diesbezügliche Angaben dürften nicht immer anatomisch präzise sein).

In mehrsprachigen Wörterbüchern aus dem mittelkiptschakischen Bereich finden sich – allerdings nicht explizit auf das Pferd bezogen – arab. *ra's al-katif*, also „Kopf, *i. e.* die höchste Stelle der Schulter" wiedergegeben mit pers. *sar-i šāna* „Kopf, *i. e.* die höchste Stelle des Schulterblatts" und tü. schlicht *egin* oder *omuz*.[27] Dieses Bild vom Widerrist als dem „Kopf oder höchsten Punkt der Schulter" zeigt sich also in Türkisch, Persisch und Arabisch, obwohl das Arabische ein eigenes Wort für den Widerrist hat, nämlich *ḥārik*. Vielleicht liegt dem letztendlich eine Lehnübersetzung aus dem Griechischen zugrunde. Griech. ἀκρωμία *akrōmía* für „Widerrist", w. „die Spitze der Schulter" (bestehend aus den Elementen ἄκρον *ákron* „Spitze, Endpunkt" und ὦμος *ōmos* „Schulter") ist bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. bei Xenophon und in der späteren byzantinischen Hippiatrica-Sammlung gut belegt (vgl. etwa Yonge 1870: 596).[28] Bei Türkisch *omuz başı* könnte es sich also über persische und/oder arabische Vermittlung um eine Lehnübersetzung aus dem Griechischen handeln.

2.3 Ülp „Rute (i. e. Penis); Schlauch (i. e. Hauttasche, Präputium)"

Das Wort für das Geschlechtsorgan des Hengstes ist *ülp* „Rute (*i. e.* Penis)" oder eigentlich „Schlauch (*i. e.* Hauttasche, Präputium)". Dieses *ülp* ist in drei der Übersetzungen belegt und gibt pers. *nar* „Penis" und einmal auch pers. *ḫāya* „Hoden" wieder (z. B. *bir at qısraq görüb ülpini sarqıda ve kişnemeye ʿayıbdur* „wenn ein Pferd,

---

[27] Vgl. *Rasûlid Hexaglot*: 207, und Houtsma 1894: Text, 20. Auch R i 1169 nennt für „Widerrist" nur osm. *at omuzu*, w. „Pferdeschulter", während er *omuz başı* mit „die Schulterknochen des Pferdes" wiedergibt. Radloff nennt kein Wort für „Widerrist" aus einer anderen Türksprache als Osmanisch. Seine diesbezüglichen Angaben sind jedoch zweifelhaft. Für osm. *döş* gibt er außer der Bedeutung „Brust, Busen" und „Seite (bei den Tieren)" auch „Widerrist (beim Pferde)" (R iii 1739). Das Mongolische hat ein eigenes Wort für den „Widerrist (e-s Pferdes)", *i. e. mundaġ-a* (Lessing 1995: 551).

[28] Ich danke John Duffy (2007, Email, 6. Juni) und Horst Schneider (2007, Email, 10. Juni), für detaillierte Hinweise auf neun Belege von ἀκρωμία in den byzantinischen Hippiatrica nach Ausweis des *Thesaurus Linguae Graecae: a digital library of Greek literature*. Anne McCabe (2007, Email, 9. Okt.) wies mich darauf hin, dass für „Widerrist" συνωμία *synōmia* („Stelle zwischen den Schulterblättern") in den byzantinischen Texten häufiger sei. Dies käme als Basis für eine arabisch-persische Lehnübersetzung nicht in Frage.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das eine Stute sieht, seine Rute heraushängen lässt, aber nicht wiehert, ist das ein Fehler", Gökyay 2007: 163; vgl. QN Anonym 49a8, QN Aqqāḍıoġlı 49b1). Im *Tarama sözlüğü*, dem historischen Wörterbuch des Türkeitürkischen, ist *ülp* zu finden mit vier Beispielen aus Wörterbüchern des 16. Jahrhunderts; dreimal heißt es in der türkischen Erklärung des persischen Wörterbucheintrags *atuŋ ülpi*, also „Rute (Schlauch) des Pferdes", einmal allgemein „Penis von Tieren" (*cümle ḥayvānuŋ ẕekeri ki ülp dėrler*, s. TS vi 4066). Neben diesem ersten altanatolisch-türkischen Beleg für *ülp*, der nicht aus einem Wörterbuch, sondern aus einem Text über Pferde stammt, ist noch eine Dialektvariante aus dem 17. Jahrhundert zu nennen. Evliyā Çelebi, Verfasser des monumentalen Reisewerks *Seyāḥatnāme*, verzeichnet *örp* „Hoden des Pferdes (*at ḥayāsı*)" (gefolgt von *bayṭal cavı* „Rute des Pferdes (*at zekeri*)") in einer Liste des rumelisch-türkischen Dialekts der Çıtak in der Dobrudscha (Bulgarien) (Dankoff 2008 [1990]: 262 u. 272). Semantisch ist *ülp / örp*, von der Bedeutung „Schlauch, Hodensack" ausgehend, vielleicht von „Sack, Beutel" abzuleiten und könnte mit dem Dialektwort (aus Adana) *ülpü* „Euter" zusammenhängen (DS xi 4064), vgl. dazu auch kzk. *örpün* „Euter" (R i 1241).[29]

2.4 Aŋır „rötliches helles Falb"

Die in meinem altanatolisch-türkischen Material belegten Pferdefarben sind größtenteils in den Türksprachen gut bekannt. Bisher nicht belegt ist die Farbe *aŋır*. Sie kommt im *Bahşayiş Lügati* sowie in mindestens zwei der *Qābūsnāme*-Übersetzungen vor (s. weiter unten). O. Ş. Gökyay hat das mehrfach vorkommende Wort in seiner Edition von Mercümek Aḥmeds Übersetzung falsch als *eğri, eğer* und *egir* gelesen (Gökyay 2007: 163). Die Etymologie ist in diesem Fall einfacher als die Bestimmung des Farbtons. Redhouse (1890: 172), das einzige Wörterbuch, das *aŋır* anführt – seine Quelle dafür ist mir leider unbekannt –, gibt als Bedeutung „brown bay [rotbraun]." In den altanatolisch-türkischen Quellen gibt *aŋır* „hellgrau" wieder. Im *Bahşayiş lügati* steht *aŋır (at)* für pers. *sabz ḫing* „grünlich-weiß" = arab. *ašhab aḫḍar* „grünlich-grau" (Turan 2001: 88 = 30b). In den *Qābūsnāme*-Übersetzungen ist *aŋır* zweimal das Äquivalent von pers. *čarma* „hellgrau" (Ceyhan 1997: Vers 7670; Gökyay 2007: 163), während Şeyḫoġlı und Aqqāḍıoġlı dasselbe Wort mit *qula* „falb" übersetzen (QN Şeyḫoġlı: 50a8; QN Aqqāḍıoġlı: 49a8.).[30] Es muss sich wohl um einen hellen Ton handeln, und zwar um ein „rötliches helles Falb", vielleicht zwischen *qula* „falb, gelblich-braun" (s. weiter unten) und *boz* „rötliches Hell-

[29] Das gesamttürkische Wort für „Euter" ist *yelin*. Vielleicht hängt das von Radloff mit „Herzbeutel, Herzhülle" übersetzte und aus dem Herzen, der Aorta und dem umgebenden Fett (meist eines Pferdes) hergestellte kasachische Gericht *ülpöršök* auch mit dem hier gesuchten Etymon zusammen (R i 1862).

[30] Ein verschriebenes und wohl inkorrektes *ʔaŋır* weist QN Şeyḫoġlı (50a14) anstelle von pers. *ḏīza* „aschgrau; dunkelfarbig" auf, während sonst korrekt mit *demür qır* (Ceyhan 1997: Vers 7680; Gökyay 2007: 163) oder *demür boz* (QN Aqqāḍıoġlı, 49a14) übersetzt wird.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

grau".[31] Nach Laude-Cirtautas (1961: 57, Fn. 6) bezeichnen eine Reihe türkischer Pferdefarben sowohl „rotbraun, rötlich" als auch „grau", nämlich *boz, quba, čal, qoŋġur*. Entlehnt ist das Wort *aŋır* aus mon. *aŋgir*, wo es „gelb-rot" und „eine gelbe Entenart" bedeutet (Lessing 1995: 44–45).

Dieses mon. *aŋgir*, das schon im 13. Jahrhundert belegt ist (Doerfer 1981: 130), geht wieder auf atü. *aŋır* oder (üblicherweise) *aŋıt* zurück,[32] was eine „rostfarbene Ente" bezeichnet, *i. e.* die Rostgans (*Tadorna ferruginea*) (Taube 2002; Hauenschild 2003: 18). Das Wort ist in den Formen *anġıt, anġırt, anġut* etc. in der gesamten Turcia als „Ente" gut belegt.[33] Ihre auffällig starke Färbung hat im mongolischen Sprachraum mit der Form *aŋgir* zur Nebenbedeutung „gelb-rot" geführt. Von den Türksprachen weisen das Tschagataische und Türkeitürkische sekundäre Farbbedeutungen auf (vgl. čag. *anggït* „rote und weiße Schminke", R i 187). Im Türkeitürkischen bzw. in anatolischen Dialekten sind die Farbbezeichnungen *ankut* „rötliches Dunkelgelb", *angudi/ankudi* „rostfarben, ziegelfarben; rot" belegt (DS i 274). Letzteres ist eine persische Adjektivableitung von der (aus dem Türkischen) entlehnten Form pers. *anqūd*. Das altanatolisch-türkische *aŋır* „falb, rötliches Hellgelb" hingegen geht direkt auf mon. *aŋgir* „gelb-rot" zurück.

2.5 Qula „falb, gelbbraun (Mähne, Schweif und Beine schwarz)"

Qula ist eine wohlbekannte und weit verbreitete Pferdefarbe in der Bedeutung „falb, gelbbraun (wobei Mähne, Schweif und Beine schwarz sind)".[34] Sie ist quer durch die türkischen und mongolischen Sprachen und sogar als Lehnwort im Sanskrit (12. Jh.) belegt (s. Mayrhofer 1960 und daran anknüpfend Berger 1967). Unverständlicherweise ist aber weder *qula* noch das nuancierte *qurt qula* (also „wolfsfarbenes" *qula*) in *Tarama Sözlüğü* (TS) verzeichnet. Vielleicht, weil beide auch im heutigen Türkeitürkischen noch existieren? Letzteres ist jedoch zu *kurt kulası* geworden. Drei *Qābūsnāme*-Übersetzungen haben *qula*, eine auch *qurt qula*

---

31 Die Färbung des Przewalski-Pferdes (auch *Mongolisches Wildpferd* genannt), *i. e.* graugelb oder falb (isabellfarben), auch rotbraun, dürfte eine Idee von *aŋır* geben.

32 Die von Bazin 1971 in einem runentürkischen Text vom 10. Jh. nachgewiesene und auch mit einer glaubwürdigen Etymologie versehene Form *aŋır* „Ente" wurde in der Forschung kaum rezipiert (vgl. unabhängig davon den gleichen Etymologisierungsvorschlag in Taube 2002: 261). Für Altuigurisch (wohl 10. Jh.) s. UWB, Lieferung 3, 164, *aŋıt* und *aŋıtkı(y)a*; für Karachanidisch (11. Jh.) s. DLT i 59, *aŋıt*.

33 Doerfer (1981: 130–132, 136) führt folgende Formen an: ttü. anatolische Dialekte *angu(r)t*, azr. *anġut*, čag. *anqut/anqur*, özb. *angirt*, kmk. *hanqut*, uig. *haŋgit*. Ausgehend von einer (nicht belegten) Form atü. *aŋqït* rekonstruiert er tü. **paŋkIrtI* (> *aŋqïrt*). Diese Rekonstruktion eines ursprünglichen **p-* > *h-* läßt sich nicht mit Bazins lautmalerischer Etymologie vereinbaren (vgl. Bazin 1971: 58–59).

34 Für Beispiele von *qula*-farbenen Pferden und Beschreibungen anderer moderner Pferdefellfarben (tü. *donlar*) s. *At ve İnsan*, abgerufen Juni 2007, <http://atveinsan.bravehost.com/at_donlari.html> und *Equrim Forum*, abgerufen Juni 2007, <sempatiksitem.com/equrim/forum_posts.asp?TID=97&PID=432#432>.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(*qula* = pers. *čarma* „hellgrau“ in QN Aqqāḍıoġlı: 49a8, und QN Şeyḫoġlı: 50a8; *qula* = pers. *zarda* „gelb, falb“ in QN Aqqāḍıoġlı: 49a14; *qula* und *qurt qula* = pers. *samand* „cremefarben“ in Gökyay 163).[35] Darüberhinaus weist die altanatolisch-türkische Märchensammlung *Ferec baʿde ş-şidde* aus dem 14. Jahrhundert *qula eşegüm* „mein falber Esel“ auf (Hazai 2006 i 235b17).

2.6 Sis „gefleckt, gesprenkelt; Schecke“

Nur auf den osmanisch-mittelkiptschakischen Bereich beschränkt ist die Pferdefellfarbe *sis* SYS سیس „gefleckt, gesprenkelt; Schecke“ (Radloff verzeichnet *sis* als Osmanisch, R iv 721). Eine *Qābūsnāme*-Übersetzung verwendet *sis (at)* als Wiedergabe von pers. (← arab.) *abraš* „gesprenkelt“ (QN Şeyḫoġlı 50a13). *Tarama Sözlüğü* gibt *sis renkli [at canavar]* mit einem Beleg aus dem 14. Jahrhundert (mit zweifelhafter Bedeutungsangabe „kır renkli [grau]“ neben „benekli [gefleckt]“) und einen Beleg für *sis [at]* „gefleckt“ aus Mütercim ʿĀṣıms Übersetzung des *al-Qāmūs al-muḥīṭ* von 1250/1834 (TS v 3489–3490). Praktisch alle modernen Osmanischwörterbücher verzeichnen *sis* „gefleckt, gescheckt“ als Türkisch und stellen es im Allgemeinen mit dem sinnverwandten Wort „Sommersprossen“ sowie mit „Nebel“ zusammen in ein Lemma. Ein arabisch-mittelkiptschakisches Glossar des 14./15. Jahrhunderts setzt *sis* als im Arabischen bekannt voraus und gibt daher keine Bedeutung an (arab. *as-sīs wa-l-yāġiz maʿrūfān* „*sis und yaġız* [*i. e.* schwarz] sind bekannt“). Zajączkowski (1965: 334 u. 336 = Tafel II, Fol 8b2) stellt jedoch fest, dass „[d]ie arabischen Handwörterbücher (auch Dozy) diese Wörter nicht [kennen].“ Auch Laude-Cirtautas 1961 nennt in ihrer Studie zu den türkischen Farbbezeichnungen *sis* nicht. In der Bedeutung „Sommersprossen, Flecken im Gesicht und am Körper“ ist *sis* wohl auch aus dem Türkischen ins Persische gelangt. Das Persische kennt *sīs* sonst hauptsächlich als „schnelles und flinkes Ross“ (was auf das akkadische und assyrische Wort für „Pferd“ zurückgeführt wird, s. Dihḫudā, Stichwort *sīs*). Die Herkunft von *sis* im Türkischen und der genaue Zusammenhang mit *sis* „Nebel“ sind noch zu klären.

Literatur

1. Primärliteratur

Atalay, Besim (Übers.) 1945. *Ettuhfet-üz-zekiyye fil-lûgat-it-türkiye*. İstanbul.

Birnbaum, Eleazar (Hrsg.) 1981. *The Book of Advice/King Kay Kā'us ibn Iskander: The Earliest Old Ottoman Turkish Version of his Ḳābūsnāme*. Duxbury, Mass.

[35] Sağol (1995: 137–138) zitiert *qula*, *qızıl qula* und *quru qula* im Osmanischen, nennt aber nicht den Beleg in Mercümek Aḥmeds *Qābūsnāme-Übersetzung*, obwohl sie diese nach T. Akçalı [Işıközlü]s unpublizierter Edition von 1966 ausgewertet hat.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Boratav, Pertev Naili 1954. Quatre vingt quatorze proverbes turcs du XVe siècle, restés inédits. In: *Oriens* (7.2): 223–249.

Ceyhan, Âdem (Hrsg.) 1997. *Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâmesi*. İstanbul. 2 Bde.

Delice, H. İbrahim (Hrsg.) 2003. *Hulasa: okçuluk ve atçılık: Kitâb fî-ilmi'n-nüşşâb, Kitâb fî-riyâzâti'l-hayl, Kitâb fî-ilmi'l-musâbaka/Hüseyin b. Ahmet el-Erzurumî*. İstanbul.

Gökyay, Orhan Şaik (Hrsg.) 2007 [1944]. *Kabusnâme/Keykâvus*. Mercimek Ahmed (Übers.). İstanbul.

Houtsma, Martijn Theodoor (Hrsg.) 1894. *Ein türkisch-arabisches Glossar: nach der Leidener Handschrift*. Leiden.

İzbudak, Velet (Hrsg.) 1936. *Atalar sözü*. İstanbul.

Pala, İskender (Hrsg.) 1991. *Hilye-i Saadet*. Ankara.

QN Anonym = *Qābūsnāme*. London, British Library, Or. 11281.

QN Aqqāḍıoġlı = Aqqāḍıoġlı (Übers.). *Qābūsnāme*. London, British Library, Or. 7320.

QN Şeyḫoġlı = Şeyḫoġlı Muṣṭafā (Übers.). *Qābūsnāme*. Kairo, Dār al-Kutub, Funūn mutanawwaʿa, Turkī, Mīm 22.

Rachewiltz, Igor de 1972 a. *Index to the Secret History of the Mongols*. Bloomington.

– (Übers.) 1972 b. The Secret History of the Mongols: Ch. 3. In: *Papers on Far Eastern History* (5): 149–175.

Rasûlid Hexaglot = Halasi-Kun, Tibor *et al.* (Übers.)/Golden, Peter B. (Hrsg.) 2000. *The King's Dictionary: The Rasûlid Hexaglot: Fourteenth Century Vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian, and Mongol*. Leiden/Boston (Handbuch der Orientalistik; 8.4).

Turan, Fikret (Hrsg.) 2001. *Eski Oğuzca satırarası tematik sözlük, Bahşayiş lügati*. İstanbul.

2. Sekundärliteratur

Bang, Willi 1918. Beiträge zur türkischen Wortforschung. In: *Túrán: folyóirat kelet-európai, elő-és belsőázsiai kutatások számára* (3): 289–310.

Bazin, Louis 1971. Note sur **angyïrt*, nom turco-mongol d'une variété de „canard". In: Lajos Ligeti (Hrsg.). *Studia Turcica*. Budapest: 55–59.

Berger, Hermann 1967. Türkische Pferdewörter bei einem Sanskrit-Lexikographen. In: *Indo-Iranian Journal* (10/2–3): 177–180.

Dankoff, Robert 2008 [1990]. Turkic Languages and Turkish Dialects According to Evliya Çelebi. In: *From Mahmud Kaşgari to Evliya Çelebi: Studies in Middle Turkic and Ottoman Literatures*. Istanbul: 259–276.

Dihḫudā = Dihḫudā, ʿAlī Akbar 1372–1373 [1993–1994]. *Luġatnāma*. Tihrān. 14 Bde. <http://www.mibosearch.com/>, zuletzt abgerufen am 22.07.2008.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

DLT = Dankoff, Robert/Kelly, James (Hrsg.) 1982–1985. *Türk şiveleri lügatı = Dīvānü Luġāt-it-Türk/Maḥmūd el-Kāşġarī; inceleme, tenkidli metin, İngilizce tercüme, dizinler*. Duxbury, Mass. 3 Bde.

Doerfer, Gerhard 1970. [Rezension:] *Altaistica*, (...). Jahrgang 18 (1969), Heft 3. In: *Ural-Altaische Jahrbücher* (42): 244–250.

– 1981. Materialien zu türk. *h-* (I). In: *Ural-Altaische Jahrbücher* (NF 1): 93–141.

DS = *Türkiye'de halk ağzından derleme sözlüğü*. Ankara, 1993[2].

Egorov, Vasilij G. 1964. *Ėtimologičeskij slovar' čuvaškogo jazyka*. Čeboksary.

Eisenstein, Herbert 1996. Überlegungen zu einer Darstellung der Rolle des Pferdes in der arabisch-islamischen Kulturgeschichte. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (86): 107–117.

Eren, Hasan 1999. *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*. Ankara.

Gürsoy-Naskali, Emine (ed.) 1995. *Türk kültüründe at ve çağdaş atçılık*. İstanbul.

Hauenschild, Ingeborg 2003. *Die Tierbezeichnungen bei Mahmud al-Kaschgari: eine Untersuchung aus sprach- und kulturhistorischer Sicht*. Wiesbaden.

Hazai, György/Tietze, Andreas (Hrsg.) 2006. *Ferec ba'd eş-şidde. Freud nach Leid. (Ein frühosmanisches Geschichtenbuch)*. Berlin. 2 Bde.

Jahn, Karl/Sinor, Denis (eds.) 1965. *Proceedings of the VIIth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference [PIAC], 29 August – 3 September 1964* ("The Horse in Ancient Altaic Civilization") = *Central Asiatic Journal* (10). Wiesbaden.

Kahane, Henry/Kahane, Renée/Tietze, Andreas 1958. *The Lingua Franca in the Levant. Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*. Urbana.

Kałużyński, Stanisław 1961. *Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache*. Warszawa.

Kortantamer, Tunca 1973. *Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Aḥmedī unter besonderer Berücksichtigung seines Diwans*. Freiburg i. Brsg.

Laude-Cirtautas, Ilse 1961. *Der Gebrauch der Farbbezeichnungen in den Türkdialekten*. Wiesbaden.

Lessing, Ferdinand D. 1995[3] [1960]. *Mongolian-English Dictionary*. Bloomington.

Mayrhofer, Manfred 1960. Mongolische Pferdewörter bei einem Sanskrit-Lexikographen? In: *Festgabe für Herman Lommel = Paideuma* (7, Heft 4/6): 274–276.

McCabe, Anne Elena 2006. *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine. The Sources, Compilation, and Transmission of the Hippiatrica*. Oxford/New York.

Meninski, Franciscus à Mesgnien 2000 [1680]. *Thesaurus linguarum orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae*. İstanbul, reprint. 6 Bde.

Miller, Roy Andrew 1975. Japanese–Altaic Lexical Evidence and the Proto-Turkic "zetacism–sigmatism". In: Louis Ligeti (ed.) *Researches in Altaic Languages. Papers Read at the 14th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Held in Szeged, August 22–28, 1971*. Budapest: 157–179.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

O'Beirne-Ranelagh, Elizabeth/Belton, Christina (Übers.) 1996. *The International Horseman's Dictionary: English, French, German, Italian, Spanish*. London.

Pekarskij, Ėduard K. 1945. *Yakut dili sözlüğü*. İstanbul.

Poppe, Nicholas 1975. Rezension: Gerhard Doerfer, Lautgesetz und Zufall, 1973. In: *Central Asiatic Journal* (19): 158–159.

R = Radloff, Wilhelm [= Radlov, Vasilij] 1893–1911 [1960]. *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Opyt' slovarja tjurksich naréčij*. St. Petersburg. 4 Bde. Photomechan. Nachdruck. 's-Gravenhage.

Sağol, Gülden 1995. Tarihî şivelerde at donları. In: Emine Gürsoy-Naskali (Hrsg.). *Türk kültüründe at ve çağdaş atçılık*. İstanbul: 126–146.

Schönig, Claus 2000. *Mongolische Lehnwörter im Westoghusischen*. Wiesbaden.

Sevortjan, Ėrvand V. 1974. *Ėtimologičeskij slovar' tjurkskich jazykov*. (Bd. 1). Moskva.

Solṭānī Gordfarāmarzī, ʿAlī 1987. Asb III: In Islamic Times. In: *Encyclopædia Iranica* (Vol. 2, fasc. 7): 731–736.

Starostin, Sergei/Dybo, Anna/Mudrak, Oleg 2003. *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. Leiden/Boston. 3 Bde.

Symeonidis, Charalampos 1973. Griechische Lehnwörter im Türkischen. In: *Balkan Studies* (14): 167–200.

Taube, Erika 2002. Was für ein Vogel ist der *angir*? In: Karénina Kollmar-Paulenz/Christian Peter (Hrsg.). *Tractata Tibetica et Mongolica: Festschrift für Klaus Sagaster zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden: 255–263.

Tietze, Andreas 2002. *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugatı. Sprachgeschichtliches und etymologisches Wörterbuch des Türkei-Türkischen*. (Bd. 1). Wien/İstanbul.

TMEN = Doerfer, Gerhard 1963–1975. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. Wiesbaden. 4 Bde.

TS = Aksoy, Ömer Asım/Dilçin, Dehri (Hrsg.). 1988[2]. *XIII. asırdan günümüze kadar kitaplardan toplanmış tanıklariyle tarama sözlüğü*. Ankara. 8 Bde.

ŬTIL = Akobirov, S. F. *et al.* 1981. *Ŭzbek tilining izohli luġati*. Moskva. 2 Bde.

UWB = Röhrborn, Klaus 1977–1998. *Uigurisches Wörterbuch: Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Wiesbaden. 6 Lieferungen.

Vámbéry, Hermann 1867. *Ćagataische Sprachstudien*. Leipzig.

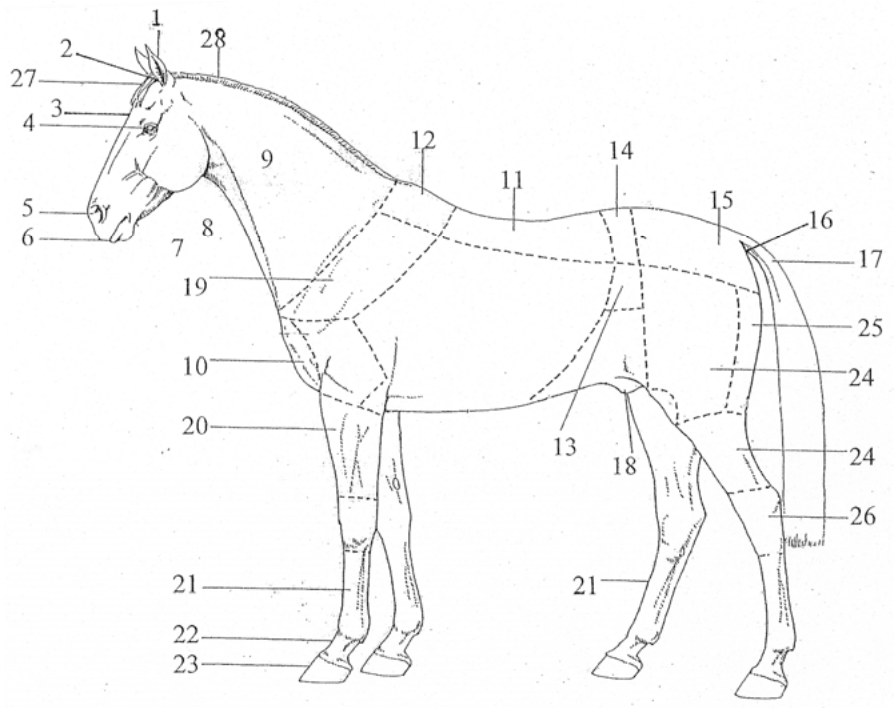
Vangǰil, Borǰigitai 1990. *Köke ǰula: Monggol ulamǰilaltu amidural-un toli*. [Qayilar (Hailar)] 1990.

Yonge, Charles Duke 1870. *An English-Greek Lexicon*. New York.

Zajączkowski, Ananiasz 1965. Das Pferd nach dem arabisch-kiptschakischen Glossar *ad-Durraṭ al-muḍī'a fī-l-luġat at-turkiyya*. In: Karl Jahn/Denis Sinor (eds.) 1965. *Proceedings of the VIIth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference [PIAC], 29 August – 3 September 1964* ("The Horse in Ancient Altaic Civilization") = *Central Asiatic Journal* (10). Wiesbaden: 333–338.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anhang 1:
Altanatolisch-türkische Bezeichnungen des Exterieurs des Pferdes



1. *qulaq* Ohr
2. *qulaq tözi* Ohrwurzel
3. *alın* Stirn
4. *göz* Auge
5. *burun* Nüstern
6. *dudaq (ḍudaq)* Lippe
7. *eŋek* Kinn
8. *boġaz; boġazlaġu* Kehle; Kehlkopf
9. *boyun* Hals
10. *ovur* (**omur*?), *gögüs* Brust
11. *arqa* Rücken
12. *omuz başı* Widerrist
13. *bıqın, bögür* Flanke
14. *bėl* Lende, (Rücken?)
15. *saġrı* Kruppe
16. *quyruq dibi* Schweifrübe
17. *quyruq* Schweif
18. *ülp* Rute, Schlauch
19. *yaġrın* Schulter
20. *el, öŋ ayaq* Arm, Vorderbein
21. *incük* Rohrbein
22. *bilek, ḫurda* (pers.), *ḫurda-gāh* (pers.) Fessel(gelenk)
23. *doynaq (ḍıynaq)* Huf
24. *bud, uyluq* Schenkel
25. *qıç* Hinterbacke
26. *ayaq, qıç ayaq* Bein, Hinterbein
27. *bürçek* Schopf
28. *yėli* (*yalı*?) Mähne

Weitere Körperteile:

baş Kopf
yüz, çehre (pers.) Gesicht
diş Zahn
kirpik Wimpern
deri Haut
tü Fell, Behaarung
saç Langhaar
ökçe Ferse
eyegü Rippe
daşaq, ḫāya (pers.) Hoden
göt After

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anhang 2: Altanatolisch-türkische Pferdefellfarben

schwarz, Rappe	*yaġız* (rötlich), *qara, demür renklü*
rot, Fuchs	*al, qan alca, ḫurmāyī* (pers.)
(rot)braun, Brauner	*ḍoru/ḍorı* (Mähne, Schweif und Beine sind schwarz), *ḫurmāyī ḍoru, ḍopraq renklü*
falb, gelb	*aŋır* (mon. ← tü.) rötlich-hellgelb, *qula* gelb-braun (Mähne, Schweif und Beine schwarz), *qurt qula, ṣaru*
grau	*demür qır, demür boz* (rötlich)
gefleckt, Schecke	*alaca, alaca ve bulaca, beste beste* (pers.), *sis*

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Natur und Mensch als Maßeinheiten in den Türksprachen

Ablet Semet, Berlin / Göttingen

> „Die Sprache ist nichts anderes, als das Komplement des Denkens, das Bestreben, die äußeren Eindrücke und noch dunkeln inneren Empfindungen zu deutlichen Begriffen zu erheben, und diese zu Erzeugung neuer Begriffe miteinander zu verbinden. Die Sprache muß daher die doppelte Natur der Welt und des Menschen annehmen, um die Einwirkung und Rückwirkung beider aufeinander wechselseitig zu befördern; oder sie muss vielmehr in ihrer eigenen, neu geschaffenen, die eigentliche Natur beider, die Realität des Objekts und des Subjekts, vertilgen, und von beidem nur die ideale Form beibehalten." (Wilhelm von Humboldt 1973: 8–9).

In jeder Zivilisation kennen wir das Bestreben nach Rationalisierung, also nach Vereinheitlichung ähnlicher Erscheinungen. Die Anzahl bestimmter Objekte, die wir in unserer Umwelt wahrnehmen, ihr Aussehen, ihre Farben und Formen, all das wollen wir beschreiben können. Wir wollen es sehr genau beschreiben können, um uns mit unseren Mitmenschen besser austauschen zu können. Das heißt aber auch, dass die geometrischen Maße der Objekte, ihr Volumen und ihr Gewicht auf eine Art und Weise bezeichnet werden müssen, die Vergleichbarkeit erlaubt.

Dies sind Fragen, wie sie im kaufmännischen Warenverkehr genauso auftauchen und zunehmend unverzichtbar sind wie in allen anderen kulturellen Bereichen. Das Verlangen nach einem zuverlässigen Maß und einer nachvollziehbaren Einheit vergleichbarer Objekte begegnet uns sowohl im Handwerk wie in der Architektur, Mathematik oder Astronomie sowie in allen anderen Wissenschaften und in den Künsten.

Das Maß ist eines der frühesten Werkzeuge, die der Mensch erfunden hat. Selbst so genannte einfache Gesellschaften benötigen für viele Tätigkeiten Hilfsmittel zum Messen, wie zum Beispiel beim Bau von Jurten und Häusern, bei der Herstellung von Kleidung oder beim Tausch und Handel von Lebensmitteln und Materialien.

Um hier eine Gleichwertigkeit von Tauschobjekten herstellen zu können, sind Zahlen und Maßeinheiten unverzichtbar. Dies gilt vor allem beim Kontakt und Austausch unterschiedlicher Kulturen.[1] Beim interkulturellen Handel der Türkvölker und Chinesen kann man davon ausgehen, dass irgendwann eine bestimmte

[1] Zu den Maßeinheiten im Alttürkischen vgl. Özyetkin 2003 mit ausführlicher Einleitung. Weiterhin geht Simone-Christiane Raschmann in ihren Publikationen auf die Maßeinheiten in den Orchon-Inschriften und altuigurischen Dokumenten ein. Hier sind auch die zahlreichen Studien von japanischen Wissenschaftlern wie N. Yamada, Dai Matsui und Takao Moriyasu zu erwähnen.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Länge Seide auf einer Rolle bestimmter Breite ein Maß gewesen sein muss, um z. B. den Gegenwert eines Pferdes festzusetzen. Diese Festsetzungen schlugen sich dann früher oder später in den jeweiligen Sprachen und Wertevorstellungen nieder.

Es ist nicht verwunderlich, dass den allerfrühesten Maßeinheiten Körperteile und Objekte aus der natürlichen Umgebung zugrunde lagen. Frühe babylonische und ägyptische Aufzeichnungen sowie Passagen aus der Bibel zeigen, dass die Länge zuerst anhand der Maße von Arm, Hand oder Fingern gemessen wurde. Die Zeit wurde nach den Umlaufzeiten oder Rotationsperioden von Sonne, Mond und anderen Himmelskörpern eingeteilt.

1. „Entlehnte Maße"

In den frühesten Inschriften der Türkvölker hingegen, d. h. bis etwa zum 9. Jahrhundert, dürfen wir in unserer Suche nach Maßeinheiten solch einfache Verhältnisse nicht erwarten. Die meisten uns bekannten Überlieferungen sind schlichte Grabinschriften, in denen aus nachvollziehbaren Gründen kein großes Bedürfnis nach Verwendung von Maßeinheiten bestand. Immerhin ist nach den bisherigen Forschungen von Talat Tekin unter *yol*, wörtlich*:* „Weg, Reise" die Bedeutung „mal" in der Kategorie *katlama sayıları* zu verstehen (Tekin 2003: 133). Unter *zaman zarfları* schreibt er: „die ursprünglichen Nomen *kün* „Tag" und *tün* „Nacht" werden allein als Adverb verwendet." (Tekin 2003: 141). Es ist dennoch anzunehmen, dass die mit der Natur so eng verbundenen Steppenvölker ihre Maßeinheiten aus der Natur und den eigenen Körperteilen entwickelt haben könnten.

Aus den altuigurischen Texten zum Beispiel, die zu mehr als 90 % aus anderen Sprachen übersetzt wurden, können wir eine Reihe von Maßeinheiten herauslesen, die zum Teil aus anderen Sprachen entlehnt worden sind. Die Gründe dafür liegen in dem Bedürfnis, Maßeinheiten, derer man im Kontakt mit anderen Völkern bedurfte, die aber in der eigenen Sprache noch nicht vorhanden waren, so einfach wie möglich (das heißt zum Teil „wörtlich") zu übernehmen. Zu solchen Maßeinheiten gehören meistens Begriffe für Raummaße und Gewichte. Auch die Islamisierung hatte einen bedeutenden Einfluss auf die Herausbildung neuer Maßeinheiten, zum Beispiel die Gewichte, Hohl-, Längen- und Flächenmaße wie auch die Währung (Hinz 1955).

2. Türksprachige Bildungen von Maßeinheiten

Hier stellt sich die Frage, ob die Türkvölker tatsächlich so wenige eigene Maßeinheiten hatten, wie in manchen Untersuchungen angenommen wird. Was haben sie beispielsweise für bestimmte Zeitabschnitte eines Tages verwendet? Welche Begriffe hatten sie für Zahlen-, Längen-, Flächen-, Hohl- und Gewichtsmaße?

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der Tat haben die Türksprachen nach dem 13. Jahrhundert durch intensiveren kulturellen, wirtschaftlichen und vor allem religiösen und ethnischen Kontakt und durch Austausch weitere Maßeinheiten entwickelt oder von anderen Sprachen übernommen. An dieser Stelle soll nicht von den Maßeinheiten in den einzelnen Türksprachen die Rede sein. Vielmehr wollen wir uns hier nur auf jene besonderen Maßeinheiten konzentrieren, die Mensch und Natur in den Fokus nahmen und dadurch die Besonderheiten bestimmter Lebensweisen verdeutlichen. Unter dieser Maßgabe lässt sich das tschagataische *Baburnāme* des Zahir ad-Din Muhammad Babur (1483–1530) als Beispiel für die tschagataischen Sprachvarianten betrachten, während für die modernen Türksprachen das Kasachische und das Uigurische als Referenz dienen sollen.

Die Sprache des *Baburnāme* liefert uns eine authentische Form der während des 16. Jahrhunderts gesprochenen mittelasiatischen islamischen *Türki*-Sprache, wobei die Einflüsse der „heiligen" Sprachen Persisch und Arabisch relativ gering ausgeprägt sind. Die sprachlichen Besonderheiten des Werks geben uns zudem weitere Auskünfte über die damaligen kulturellen und ethnischen Besonderheiten der Türken in Zentralasien. Es wäre zwar interessant, unter den vielen sprachlichen „Wundern" des Werks ein paar besondere Maßeinheiten herauszugreifen, in denen Menschen und Natur im Zentrum stehen, doch sollen in diesem Aufsatz einige Beispiele betrachtet werden, deren Ursprünge sehr weit zurückliegen, nämlich Längenmaße und Maßeinheiten für die Zeit.

3. Längenmaße (Länge, Höhe und Breite)

Neben vielen anderen Nomen kommen eine Reihe von Maßeinheiten aus dem Arabischen und Persischen im *Baburnāme* vor.

Qẹdem < arab. *qadam* „Schritt" pl. *,'aqdam* „Fuß" (etwa 0,30 Meter) (Wehr 1985: 1008a), wie zum Beispiel in dem folgenden Satz:

> *yeti-sekiz qadam yanıp edim kim yayaq üč kiši manga qatıldı* (*Baburnāme:* 107b).
> „Ich war sieben oder acht Schritte zurückgegangen, als die drei Männer, die zu Fuß gingen, zu mir aufschlossen."

„Schritt" ist eine der Maßeinheiten für Länge, und wir können sie in verschiedenen Formen in allen Türksprachen finden.

Kas. *adım, ayaq alıs*
Uig. *maŋdam, čamdam, qädäm*

In dem qarachanidischen Werk *Qutadgu bilig* von Yūsuf Ḫāṣṣ Ḥājib (11. Jh.) kommt das Wort zweimal in der Form *maŋım* (*maŋ-* „gehen" *–im*) vor:

> *küni bir maŋım ol tüni bir maŋım*
> *ilärür ölümkä kurıtur äŋim* (KB 1389)
> (Wörtlich: Der Tag ist ein Schritt, und die Nacht ist ein Schritt.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Er schickt [uns] zum Tod und vernichtet das Gesicht [„Schönheit", „Ruhm"]).
„Jeder Tag ist ein Schritt näher zum Tod. Er schickt uns in den Tod und vernichtet [unser] Ansehen."

Im Altuigurischen wurde *mañ* sowohl als Verb in der Bedeutung von „gehen" als auch als Nomen für die Maßeinheit, „Schritt", verwendet (Clauson 1972: 767a):[2]

iki yüz <u>mañ</u> yer „zweihundert Schritte" (Ht III: 755).

oq atım „arrowshot"

Im *Baburnāme*, 106b, wird der Ausdruck *oq atımı* als Maßeinheit verwendet. Er bedeutet die Länge eines Pfeilschusses.

bir <u>oq atımı</u> qavlap kelip edük kim yaġınıŋ čapqunčısıġa yettük

Ich übersetze diesen Satz wie folgt:

„Wir hatten die Länge eines Pfeilschusses zurückgelegt, als wir auf feindliche Reiter trafen, die genauso viele waren wie wir."

Die Verbindung *Nomen+Verb-Xm* ist auch eine der ältesten Strukturen für die Bildung der Maßeinheiten. In den Orchon-Inschriften finden wir eine ähnliche Wordbildung:

<u>süŋüg batımı</u> qarıg söküpän kögmän yïšıg toga yorıp qırqız bodunug uda bastımız (KT O 35).
Wörtlich übersetzt: „Wir haben *lanzenhohen* Schnee zerteilt, sind über den *Kögmän*-Berg gestiegen und haben die Kirgisen in ihrem Schlaf überfallen."

<u>süŋüg batımı</u> qarıg söküpän kögmän yïšıg toga yo[rıp] qurqız bodunug uda basdım. (BK O 26)
„Ich habe *lanzenhohen* Schnee zerteilt, bin über den *Kögmän*-Berg gestiegen und habe die Kirgisen in ihrem Schlaf überfallen."[3]

Nach den zahlreichen Belegen im Altuigurischen und Qarachanidischen können wir zeigen, dass die meisten Maßeinheiten damals diese Struktur aufwiesen. In den modernen Türksprachen ist diese Konstruktion nach wie vor sehr weit verbreitet.

Im Folgenden soll von den Längenmaßen *qarı* „Arm" und *yıġač* „Baum, Holz" die Rede sein.

yana bir Isfaradur. Kohpāya vāqi' boluptur. Aqar suları, safālıġ bağčaları bar. Marğīnānnıŋ ġarbjenūbı dur. Marğīnān bilä Isfara arası toquz <u>yıġač yol</u> dur. Sardiraxtīsı bisyār dur, valī bāğčalarıda aksar bādam diraxtı dur. Eli tamām Sart va fārsīgūy dur. Isfaranıŋ bir šar'ısıda janūb sarı puštalarnıŋ arasıda bir pārča taš tüšüptur, Sang-i āyīna derlär. uzunluqı taxmīnan on <u>qarı</u> bolġay, bulandlıqı ba'zı yeri <u>kişi boyı</u>, pastlıqı bazı yeri <u>kişiniŋ beličä</u> bolġay (*Baburnāme*: 3b)
„Weiterhin gibt es Isfara, das sich auf Hügeln befindet. Es hat fließendes Wasser und angenehme Gärten. Es liegt im Südwesten von Margilan. Die Strecke zwischen Margilan

[2] Bei Clauson fehlt die Bedeutung von *mañ* als Maßeinheit „Schritt". Für die Bedeutung „Schritt" siehe Özyetkin 2003: 200.

[3] Vgl. Tekin 2003b: 48–49: „*mızrak batımı* karı söküp Kögmän dağlarını aşarak Kırgız halkını uykuda (iken) bastım".

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> und Isfara beträgt neun *yıgač* (Baum oder Holz). [Isfara] ist eine von den antiken Städten. Dort sind viele Obstbäume, aber die meisten Bäume in ihren Gärten sind Mandelbäume. Alle ihre Bewohner sind Sarten und sprechen Persisch. Ein *šarʿî (*2.2 Kilometer*)* von Isfara in Richtung Süden, zwischen den Hügeln, ist ein Stein, den man Spiegelstein nennt. Seine Länge [des Steins] beträgt ungefähr zehn *qarı,* an manchen Stellen ist er so hoch wie die *Körpergröße eines Mannes*, an anderen etwa so schmal wie *die Taille eines Mannes*." (*Baburnāme*: 3b).

Das Wort *qarı* finden wir auch im Kasachischen in der Bedeutung von „Arm" (Abikän Uli 2005: 649b). Daher entspricht die Höhe des Felsens etwa acht bis neun Metern. Nach der englischen Übersetzung des *Baburnāme* von W. M. Thackston jr. ist ein *qarı* mit einem *yard* (0,9144 Meter) vergleichbar (Babur Mirza 1993: 7). Doch sollten wir hierbei die körperlichen Größenunterschiede der Völker nicht außer Acht lassen.

yıġač ist eine archaische Maßeinheit, die auch schon aus den altuigurischen Texten bekannt ist. In der persischen Variante des *Baburnāme* ist *yıġač* mit *farsang* übersetzt. Im *Dīwān Luġat at-Turk* können wir die Umrechnung von *Farsaŋ* und *yıġač* finden. Die Länge dieser Maßeinheiten unterscheidet sich nach der geographischen Lage*:* 6.240 Meter in Iran, 6.000–8.000 Meter in Afghanistan, doch sind bis zu 10.000 Meter im Gebrauch. In Zentralasien beträgt diese Länge zwischen fünf und acht Kilometern (Scholz/Vogelsang 1991: 122, 126). In der Türkei und Aserbaidschan versteht man unter dieser Maßeinheit eine Länge zwischen 6,4 und 7,4 Kilometern (Arat 2006: 737–738).

4. Maßeinheiten für Zeit

Im *Baburnāme* (95a) wurde die Zeiteinheit für drei Stunden mit dem indischen Wort *pahar* **„**Uhr**"** bezeichnet, das eine Teilung jeweils des Tages und der Nacht in Viertel bedeutet.

> *sulhgūna qılıp kečädin iki pahar bola yawušup edi kim Šayxzāda darvāzasıdın čıqıldı*
> „Wir vereinbarten einen Waffenstillstand, und ungefähr im zweiten *Viertel der Nacht* gingen wir durch das Schaychzada-Tor."

> *kečäniŋ üč paharı bolġan edi* (104b)
> „Es musste im dritten Viertel der Nacht gewesen sein."

Das altuigurische Wort *közät,* das eine „Doppelstunde" bezeichnete, ist eine Übersetzung des chinesischen *geng* und damit auch eine Übertragung der chinesischen Vorstellung, nach der die Nacht in fünf Doppelstunden eingeteilt war. Das Wort *közät* ist ein Ausdruck für „etwas im Auge behalten" (vgl. Clauson 1972: 758a).[4]

[4] Zum Thema der Einteilung der Nachtstunden s. Zieme 2007.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kommen wir nun zur Maßeinheit *köč* „Umzug, Migration“

köč ist die wichtigste Besonderheit der Steppenvölker. Sie wandern, um frische Weidegründe zu finden, sie ziehen um wegen Streitereien untereinander, oder sie wandern weiter, egal, ob sie beim Kampf gegen Feinde unterlagen oder auch gewannen. Wir können daher wohl vermuten, dass das Wort *köč* eine der ältesten Maßeinheiten bei den Türkvölkern ist.

Bei den noch existierenden nomadischen Türkvölkern oder einem Teil bestimmter Türkvölker, die noch immer ein nomadisches Leben führen, wird das Wort sehr oft verwendet, aber nicht nur als Nomen, sondern auch als Maßeinheit für Länge, wie bei den anderen verwandten Völkern, die aus den verschiedensten Gründen mobil sind.

In den früheren altuigurischen Brahmi-Texten kommt das Wort *köč* in der Form *köj* mit der Bedeutung „Nomadentum“ vor (von Gabain 1954: 24, 92).[5] Im *Dīwān Luġāt at-Turk* von Maḥmūd al-Kāšġarī (11. Jh.) kommt das Wort als Maßeinheit in der Bedeutung „kurze Zeit, eine Weile“ vor (Dankoff/Kelly 1982: I, 162).

Dazu gibt es auch ein Beispiel aus dem *Baburnāme*.

Xwāja Zaydtın tört-beš köč bilä Ġorband keldük. (125a)
„Von Khwaja Zaid kamen wir in vier oder fünf Biwaks nach Ghorband“.

Hier sehen wir das Wort *köč* für die Maßeinheit einer bestimmten Strecke. Hier könnten wir überlegen, wie viele Kilometer ein Pferd ungefähr zurücklegen konnte, bis es müde wurde. Anschließend wurde nach einer Pause weitergezogen. Um diese Frage zu klären, hilft uns der kasachische Ausdruck.

bir köš „ein Umzug (Tagesstrecke/Tagesdistanz)“, *eki köš* „zwei Umzüge (Tagesstrecken/Tagesdistanzen)“

Neben diesen Nominalverwendungen existieren noch andere Bezeichnungen der zurückgelegten Strecke:

qozı köš jär „Lämmchen-Umzug“, bedeutet eine kleinere Strecke

at šaptırım jär Strecke, die durch ein ausgewachsenes, starkes Pferd in vollem Galopp zurückgelegt werden kann, bis das Pferd müde wird (nach heutigen Maßstäben ungefähr 20–25 Kilometer).[6]

Neben *at šaptırım* sind noch *tay šaptırım* (“Fohlengalopp”, etwa 10–15 Kilometer) und *qunan šaptırım* (“Galopp eines 2–3 Jahre alten Pferdes, eines Hengstfohlens“, 15–20 Kilometer) in Gebrauch.

---

5 Clauson verwendet diese Belegstelle nur mit der Bedeutung „an hour“ nach dem Arabischen *al-sā'a* (vgl. Clauson 693a).

6 Für das obige Beispiel bedeutet das etwa 100–125 Kilometer.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zum Schluss seien anhand des modernen Kasachischen und Uigurischen noch einige Überlegungen hinsichtlich der Formen von Maßeinheiten dargeboten, mit denen wir zum Anfang unserer Betrachtungen zurückkehren.

1. Bestimmte Körperteile werden aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit Objekten in der Umwelt als Maßeinheiten verwendet wie z.B.:

Uig. *bir eġiz söz* „ein Wort" (wörtlich: ein – Mund – Wort)
Uig. *bir eġiz öy* „ein Zimmer" (ein – Mund – Zimmer / Haus)
Kas. *bir awız üy* „ein Zimmer" (ein – Mund – Zimmer / Haus)
Uig. *bir baš piyaz* „eine Zwiebel" (wörtlich: ein – Kopf – Zwiebel)
Uig. *bir baš sävzä* „eine Möhre" (wörtlich: ein – Kopf – Möhren)
Uig. *bir köz äynäk* „eine Fensterscheibe" (wörtlich: ein – Auge – Fenster)

Wie wir an dem folgenden Beispiel sehr schön sehen können, sind Vergleiche zwischen bestimmten Körperteilen und (Kultur-)Pflanzen oder Tieren stark kulturell bedingt:

Uig. *bir tuyaq qoy* „ein Schaf" (wörtlich: ein – Huf – Schaf)
Kas. *bir baš qoy* „ein Schaf" (wörtlich: ein – Kopf – Schaf)
Kas. *bir awız söz,* daneben auch *bir qulaq saw* "ein Wort" (wörtlich: ein – Ohr – Wort)

Noch deutlicher werden die Unterschiede beim Vergleich zwischen den deutschen und uigurischen Bezeichnungen:

Uig. *bir tiš samsaq* „eine Knoblauchzehe" (wörtlich: ein – Zahn – Knoblauch)

Der Grund dafür mag in der unterschiedlichen Beobachtungsweise von Tieren oder Naturerscheinungen liegen, aber auch, welchen Stellenwert man diesen in der jeweiligen Kultur zuordnete.

2. Mit jedem Körperteil können bestimmte Bewegungen ausgeführt werden, und diese Bewegungen werden mit bestimmten Verben bezeichnet. Diese Verben wiederum werden mit spezifischen Hilfskonstruktionen zu Maßeinheiten erweitert. Hier durch (*bir*) Objekt + Verb-*(X)m* + {Messobjekt}

Kas. *šay qaynatım šaq / waqit*	*(Tee – kochen – Zeit)* = die Zeit, die nötig ist, um Tee zuzubereiten	
Kas. *aš pıšırım*	Uig. *bir aš pišim*	*(*Altuig. *bir aš pišım)*
Kas. *at šaptırım*	(Pferd – Galopp)	
Kas. *tarı pıšırım*	(Medizin – kochen)	
Kas. *süt pıšırım*	(Milch – kochen)	

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die verschiedenen heute gültigen Maßeinheiten sind international erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts normiert worden. Mit Hilfe modernster Technik wurden selbst die winzigsten bzw. schwächsten Phänomene der Natur erfasst und messbar. Die Namensgebungen vieler Maßeinheiten nach Forschern und Entdeckern legen noch heute davon Zeugnis ab, sei es Newton, Celsius oder Ångström.

Die Erscheinungen, die ich in diesem Aufsatz präsentieren durfte, sind allerdings weniger Produkte eines ausgewiesenen Forschergeistes als sprachlich verfestigte Sinnbilder einer Weltaneignung und eines am alltäglichen Leben ausgerichteten Weltverständnisses nomadischer Steppenvölker. Dennoch hoffe ich, dass es mir gelungen ist, diese Phänomene trotz ihrer für uns zeitlich und kulturell bedingten großen Entfernung etwas näher zu bringen.

Abkürzungen

Altuig.	Altuigurisch
BK	Bilge Kaghan-Inschrift
BK O	Bilge Kaghan-Inschrift, östliche Seite
Ht III	Die alttürkische Xuanzang-Biographie III
Ht VI	Die alttürkische Xuanzang-Biographie VI
Kas.	Kasachisch
KB	Qutadgu Bilig
KT	Kültegin-Inschrift
KT O	Kültegin-Inschrift, östliche Seite
Uig.	Modernes Uigurisch

Literatur

Abikän Uli, Nurbäk 2005 [1985]. *Qazaqša-Hanzuša sözdik* [Kasachisch-Chinesisches Wörterbuch]. Ürümči.

Arat, Reşid Rahmeti 1947. *Kutadgu Bilig. I. Metin*. İstanbul.

Arat, Reşid Rahmeti 2006[2]. *Baburnâme*. Gazi Zahîreddin Muhammed Babur. İstanbul.

Bābur Mīrzā, Ẓahīruddīn Muḥammad 1993. *Bâburnâma*. Part 1–3. Chaghatay Turkish Text with Abul-Rahim Khankhanan's Persian Translation. Turkish Transc., Persian Ed. and Engl. Transl. Wheeler M. Thackston Jr. Cambridge, Mass.

Baburnâme (Vekayi) 2006[2]. Gazi Zahîreddin Muhammed Babur. Doğu Türkçesinden çeviren Reşit Rahmeti Arat. Önsöz ve tarihi özet Y. Hikmet Baydur. İstanbul.

Clauson, Sir Gerard 1972. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Dankoff, Robert/Kelly, James 1982–1985. *Maḥmūd al-Kāšγarī. Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luγāt at-Turk).* Cambridge, Mass. 3 vols.

Erdal, Marcel 2004. *A Grammar of Old Turkic.* Leiden/Boston (Handbuch der Orientalistik; 8.3).

Gabain, Annemarie von 1954. *Türkische Turfan-Texte VIII. Texte in Brāhmīschrift.* Berlin.

Hinz, Walter 1955. *Islamische Maße und Gewichte umgerechnet ins metrische System.* Leiden (Handbuch der Orientalistik; 1, Erg.bd. 1.1).

Humboldt, Wilhelm von 1973. Über die Natur der Sprache im Allgemeinen. In: ders. *Schriften zur Sprache*. Hrsg. Michael Böhler. Stuttgart.

Matsui, Dai 2004. Unification of Weights and Measures by the Mongol Empire as Seen in the Uigur and Mongol Documents. In: Desmond Durkin-Meisterernst *et al.* (eds.). *Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road.* Berlin: 197–202.

Moriyasu, Takao 1995. Notes on Uighur Documents. In: *The Memoirs of the Toyo Bunko* (53): 67–108.

Ölmez, Mehmet/Röhrborn, Klaus 2001. *Die alttürkische Xuanzang-Biographie III. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie von Gabain hrsg., übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden.

Ölmez, Mehmet (in Vorbereitung). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VI. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie von Gabain hrsg., übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden.

Özyetgin, A. Melek 2003. *Eski Türkçede "Ölçü"*. Mustafa Canpolat Armağanı. Aysu Ata/Mehmet Ölmez (Hrsg.). Ankara: 195–204.

Raschmann, Simone-Christiane 1995. *Baumwolle im türkischen Zentralasien. Philologische und wirtschaftshistorische Untersuchungen anhand der vorislamischen uigurischen Texte.* Wiesbaden.

Scholz, Günter/Klaus Vogelsang 1991. *Kleines Lexikon. Einheiten, Formelzeichen, Größen*. Leipzig.

Schuppener, Georg 2002. *Die Dinge faßbar machen. Sprach- und Kulturgeschichte der Maßbegriffe im Deutschen*. Heidelberg.

Semet, Ablet (in Vorbereitung). Dîvânü Lugâti't-Türk'te Ölçü ve Ölçme. In: *Doğumun 1000. Yılında Kaşgarlı Mahmūd ve Eseri Sempozyumu* İstanbul, 4.–7. September 2008.

Šinjaŋ uyġur aptomom rayonluq millätlär til-yeziq yizmiti komiteti luġät tüzüs bölümi (Hrsg.) 1990–1999. *Uyġur tiliniŋ izahliq luġiti* [Erklärendes Wörterbuch des Uigurischen]. Beijing. 4 Bde.

Tekin, Talat 2003 a[2]. *Orhon Türkçesi grameri*. İstanbul.

Tekin, Talat 2003 b. *Orhon yazıtları*. Ankara.

Wehr, Hans 1985[5] [1952]. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch–Deutsch*. Wiesbaden.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Yamada, Nobuo 1971. Four Notes on Several Names for Weights and Measures in Uigur Documents. In: Louis Ligeti (ed.). *Studia Turcica*. Budapest: 491–498.

Yūsuf Ḫāṣṣ Ḥājib 1983. *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig). A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Transl., With an Introd. and Notes by Robert Dankoff. Chicago.

Zieme, Peter 2007. Uighur Night Watch Songs. In: Liu, Jinbao (Hrsg.). *Zhuanxing qidi Dunhuang xue. Dunhuang Studies in the Transitional Stage*. Shanghai: 109–127.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

‚Mensch', ‚Mann', ‚Frau' in den modernen Türksprachen

Ayşe Tetik, Berlin

In der vorliegenden Untersuchung wird der Frage nachgegangen, wie die inhaltlichen Konzepte von ‚Mensch', ‚Mann', ‚Ehemann', ‚junger (unverheirateter) Mann', ‚Frau', ‚Ehefrau', ‚junge (unverheiratete) Frau' in den Standardvarianten der modernen Türksprachen ausgedrückt werden. Es handelt sich in erster Linie um eine strukturelle Analyse. Die untersuchten Türksprachen sind in drei Tabellen gemäß der Klassifikation von Schönig (1997 a, 1997 b, 1998 u. 1999) gereiht.[1] Als Bezugspunkt steht dabei das Alttürkische[2] am Anfang der Tabellen, es folgen die modernen Türksprachen beginnend mit den zentraltürkischen Subgruppen Oghusisch (Türkeitürkisch, Gagausisch, Aserbaidschanisch, Türkmenisch, Chorasantürkisch), Kiptschakisch (Karaimisch, Krimtatarisch, Kumückisch, Karatschai-Balkarisch, Tatarisch, Baschkirisch, Nogaisch, Kasachisch, Karakalpakisch, Kirgisisch), Südosttürkisch (Usbekisch, Neuuigurisch-Uigurisch) sowie Salarisch; danach folgen die Subgruppen, die die Randsprachen innerhalb der Türksprachen bilden: Gelbuigurisch, Südsibirisch (Altaisch, Schorisch, Tschulymtürkisch, Chakassisch, Tuvinisch und Tofalarisch), Lenatürkisch (Jakutisch, Dolganisch), Tschuwaschisch und Chaladsch, von denen die letzten drei die Non-Norm-Sprachen ausmachen. Für die Sammlung der Lexeme wurden die zweisprachigen Wörterbücher der jeweiligen Türksprachen in beide Richtungen verwendet (überwiegend Russisch-Türksprachlich). Die gesammelten Einträge wurden, wo möglich, anhand von einsprachigen Wörterbüchern insbesondere zur Feststellung des Bedeutungsspektrums des jeweiligen Lexems überprüft. Für Sprachen, für die keine Wörterbücher vorhanden sind, wurden die vorhandenen Untersuchungen nach dem jeweiligen Wortmaterial durchgesehen.[3]

Für den Begriff ‚Mensch' finden wir in den Türksprachen drei unterschiedliche Konzepte. Davon wird eines durch das türkische Erbwort *kiši* ausgedrückt. Das Etymon *kiši* findet sich zwar in den meisten Türksprachen, seine ursprüngliche Bedeutung dürfte aber am ehesten in den sibirischen Türksprachen erhalten sein. So bedeutet im Jakutischen *kihi* ‚Mensch, menschlich, Person, jemand, irgendje-

---

1 Ein Verzeichnis der im Text verwendeten Abkürzungen für die untersuchten Türksprachen ist im Anhang zu finden.

2 Die Angaben für das Alttürkische stammen aus DK III: 261; Clauson 1972; Zieme 1992.

3 Für Tofalarisch Rassadin 1971; für Dolganisch Stachowski 1993; für Salarisch Tenišev 1976 a, für Gelbuigurisch Tenišev 1976 b, für Chorasantürkisch Doerfer/Hesche 1998 sowie Tulu 1989. Die Angaben für das Tschulymtürkische hat mir Frau Valerija A. Lemskaja (Universität Tomsk) freundlicherweise aus ihrer Datenbank zur Verfügung gestellt. Das Mischär- und Fu-yü-Türkische konnten nicht berücksichtigt werden.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mand, fremd, Fremder‘ (JakRS; vgl. auch alt., šor., tuv. *kiži*, xak. *kʒi*, kar. *kiši*, dol. *kihi*). Es handelt sich hierbei um ein undifferenziertes Konzept zur Bezeichnung eines ‚menschlichen Wesens‘.[4] Eine geschlechtliche Spezifizierung ist durch das Etymon *kiši* nicht impliziert. So findet sich im Schorischen *kižige par-* ‚(einen Mann) heiraten‘ und *kiži al-* ‚(eine Frau) heiraten‘ (vgl. auch tuv. *kiži alïr-*, xak. *kʒi al-*, alt. *kiži alar-*, jak. *kihilääx* ‚verheiratet‘).[5] Das Etymon *kiši* dient mithilfe eines geschlechter-differenzierenden Attributs auch zur Bezeichnung von ‚Mann; männliche Person‘ (tkm., kar., özb., nuig. *är kiši*, kmk. *är giši*, krč.-blk. *ärkiši*, tat., bšk. *ir kěšě*, alt., čul., tuv. *är kiži*, xak. *ir kʒi*, jak. *är kihi*) und ‚Frau; weibliche Person‘ (kar. *qatïn kiši,* kmk. *qatïn giši*, kirg. *urga:čï kiši*, özb. *xåtïn kiši*, nuig. *xotun kiši*, sal. *qatyn kif*, alt. *üy kiži*, čul. *äpkiži,* xak. *ipčï kʒi*).

In den kiptschakischen Türksprachen ist die Bedeutung von **kiši* ‚Mensch, Person, jemand, Fremder‘ weitestgehend erhalten (vgl. tat., baš. *kěšě*; nog., kzk., kkp. *kisi*; krč.-blk. *kiši*). Für ‚Mensch‘ wird jedoch in den kiptschakischen Türksprachen, die im Gegensatz zu den sibirischen in den Einflussbereich des islamischen Kulturkreises gelangt sind, auch *adam* (← ar. *Ādam* ‚Mensch‘ (elliptisch aus ar. *ibnu Ādam* ‚Sohn Adams‘)) verwendet. Dieses Lexem trägt wie das Lateinische *homo* die Bedeutungen ‚Mensch‘ und ‚Mann‘ (vgl. tat., nog. *ädäm,* bšk. *äδäm*, krč.-blk., kzk., kkp., kirg. *adam*). Im Südwesttürkischen und Südosttürkischen ist daneben das Lehnwort *insan* (← ar. *insān* ‚Mensch, menschliches Wesen‘ vom Stamm *ʾanisa* ‚gesellig, freundlich, nett sein‘) verbreitet; es findet sich in den oghusischen Türksprachen, im Krimtatarischen, Karaimischen, Kumückischen sowie im Usbekischen und Neuuigurischen. Die unmarkierte Bezeichnung für ‚Mensch‘ wird hier von *insan* übernommen, während *adam* überwiegend in Redewendungen Verwendung findet, aber auch die Bedeutung ‚Ehemann‘ (tkm.), ‚Mann‘ (ttü., azr., gag., tkm., xrs., kar., krč-blk.) sowie ‚Gefolgsmann‘ (ttü.) trägt. Auffällig ist die Bedeutung von *kiši* im Aserbaidschanischen: ‚Mann, Mensch, Person, tapfer‘ (*jïnsÿä gadïnïn äksi, är, adam, šäxs, märd*) (vgl. AzrL). Kmk. *giši* trägt neben den Bedeutungen ‚Mensch, Person, jemand‘ auch die Bedeutung ‚Ehemann, Mann‘ (s. KmkRS: *giši*).

In krm., kkp., kirg. *adamzat* sowie özb. *ådamzåd* und nuig. *adämzat* ‚Menschensohn, Menschheit, Menschengeschlecht‘ liegt eine Entlehnung aus dem Persischen vor (← np. *ādami-zād* ‚Mensch‘, wörtl. ‚Sohn Adams‘) welches z.T. in Sprichwörtern Verwendung findet.[6] Im Krimtatarischen findet sich als weiterer Eintrag für ‚Mensch, Einwohner, Bevölkerung‘ *nufus* (← ar. *nufūs*, Pl. zu *nafs* ‚Selbst, Person, Wesen, Individuum‘).

---

4 Vgl. Clauson 1972: 752, der die Bedeutung von *kişi* im Alttürkischen folgendermaßen angibt: *‘man, person, human being’; without distinction of sex, often in contrast to animals and supernatural beings*.

5 Vgl. hierzu auch den fünften Eintrag zu *kěšě* in TatS: *Söygän yar, ir bulasï jaki dus yěgět*. (‚Geliebter, Freund‘).

6 So z. B. kkp. *tawdi, tastï suw buzar, adamzattï söz buzar;* kirg. *toonu, taštï su buzat, adamzattï söz buzat* ‚Berge und Steine werden durch Wasser zerstört, Menschen durch Worte‘.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Tschuwaschischen finden wir als Entsprechungen für ‚Mensch' *śĭn* und *etem*. Während es sich bei *śĭn* wohl um eine ältere direkte Entlehnung aus dem Neupersischen (← np. *ǧān* ‚Seele; Leben'; vgl. Scherner 1977: 28) handeln dürfte, wurde *etem* erst in jüngerer Zeit aus dem Tatarischen entlehnt (← tat. *ädäm* ‚id.'; a.a.O.:139). Scherner (ebd.) weist auf den feinen Unterschied zwischen *etem* ‚Mensch' und *śĭn* ‚id.', der sich im Sprichwort *Etem numay ta, śĭn sahal* – „Der Menschen (*etem*) sind viele, aber wenige sind menschlich (*śĭn*)" – zeige.

Tabelle 1 ‚Mensch'

	‚Mensch'
Alttürkisch	*kiši, yalŋuq, aδri butluġ*
Türkeitürkisch	*insan, adam, kişi*
Gagausisch	*insan, adam, kiši*
Aserbaidschanisch	*insan, adam*
Türkmenisch	*ïnsan, adam, kiši*
Chorasantürkisch	*a'dam*
Krimtatarisch	*insan, adam, kiši, nufus, adamzat*
Karaimisch	*adam, insan, kiši*
Kumückisch	*adam, insan, giši*
Karatschai-Balkarisch	*adam*
Tatarisch	*kĕšĕ, ädäm*
Baschkirisch	*kĕšĕ, äδäm*
Nogaisch	*ädäm, kisi*
Kasachisch	*kisi, adam*
Karakalpakisch	*adam, kisi, adamzat*
Kirgisisch	*kiši, kiši-kara, adam, adamzat*
Usbekisch	*insån, ådam, kiši, ådamzåd*
Neuuigurisch	*adäm, kiši, insan, adämzat*
Salarisch	*kiši, ātam*
Gelbuigurisch	*k'ysı, k'ysy*[7]
Altay	*kiži*
Schorisch	*kiži*
Tschulymtürkisch	*kiži, kizi* (M)
Chakassisch	*kĭži*
Tuvinisch	*kiži, o:l*
Tofalarisch	*kiši*
Jakutisch	*kihi*
Dolganisch	*kihi*
Tschuwaschisch	*śĭn, etem*
Chaladsch	*å:däm*

M = Meletsk

7 Transkription gemäß Tenišev 1976 b.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Bezeichnung des ‚männlichen menschlichen Wesens' wird in fast allen Türksprachen durch das türkische Etymon **är* wiedergegeben (jak., dol., kirg., tuv., xak., šor., čul., alt., sal., guig., özb., kirg., kkp., kzk., nog., baš., tat., krč-blk., kmk., kar., krm., xrs., tkm., ttü., čuv., xlǰ.). **är* trägt die Bedeutung ‚Mann', davon abgeleitet auch fast immer die Bedeutung ‚Ehemann'. Weitere abgeleitete Bedeutungen von **är* sind 'erwachsener Mann, reif, mutig, tapfer, unerschrocken, Held' (vgl. tat., bšk., nog., kirg., kkp., kzk., kmk., özb., azr.). So finden sich Sprichwörter und Redewendungen wie kirg. *ärdin ažalı ärdän* ‚ein Held stirbt durch einen Helden', tat. *ir yĕgĕt* ‚tapferer Mann', kkp. *er žetken qïz* ‚reifes Mädchen'.

In vielen Türksprachen hat daneben **erkäk* (‚male, masculine')[8] auch die Bezeichnung für ‚Mann' übernommen. Ausnahmen bilden hierbei die sibirischen Türksprachen, das Wolgakiptschakische, Karaimisch, Aserbaidschanisch und Chorasantürkisch.

Für das Aserbaidschanische ist auffällig, dass die Bedeutung ‚Mann' primär durch *kiši* wiedergegeben wird, während *är* die Bedeutung ‚Ehemann' und ‚tapfer, Held' trägt (*1. avradın ġanuni vä mähräm yoldaši olan kiši, zövǰ 2. sözündä möhkäm, märd; ġähräman, yigit, ġočaġ*; s. AzrL). Im Karaimischen, Kumückischen, Gelbuigurischen sowie Chakassischen erscheint als weitere Variante **ärän*.[9]

Für die Bezeichnung des männlichen Ehepartners finden sich neben **är* eine Reihe von Lehnwörtern. Das persische Lehnwort *qoǰa* (← pers. *xwa:ğa* ‚Herr') hat im Türkeitürkischen, Gagausischen und Krimtatarischen die Bezeichnung für ‚Ehemann' übernommen. Im Gagausischen findet sich weiterhin für ‚Mann' das persische Lehnwort *erif* (← pers. *harif* ‚Bursche, Kerl, Genosse, Kamerad; Nebenbuhler, Feind, Konkurrent'; vgl. Junker 1981: 247). Arab. *rafiq* ‚Gefährte, Begleiter, Kamerad' fand in der Bedeutung ‚Ehemann' Eingang ins Krimtatarische sowie Usbekische. Xrs. *näfär* leitet sich aus arab. *nafar*, Person, Individuum, einfacher Soldat, Gemeiner, Mann' ab; azr. *zövǰ* aus arab. *zauǧ* ‚Gatte, Ehemann' (s. Wehr 1985: 534).

Tat., nog. *kiyäw*, kzk., kkp. *küyew* sowie sal. *keju, kijo* etc. gehen auf Alttürkisch *küðe:gü:* ‚Schwiegersohn' zurück. Während das ttü. *bey* in der Bedeutung ‚Ehemann' von atü. *bä:g* ‚Fürst' abzuleiten ist, ist kzk. und nog. *bay* in dieser Bedeutung aus atü. *ba:y* ‚reich, reicher Mann' hervorgegangen (vgl. Clauson 1972:322, *be:g*, und 384, *ba:y*).

In den sibirischen Türksprachen finden sich neben den türkischen Lexemen einige Lehnwörter aus dem Mongolischen; so dürfte alt. *öbögön* ‚Ehemann' auf das mon. *ebügän* ‚alter, erfahrener Mann' (vgl. TMEN I: 109–110 und Lessing 1960: 290) zurückgehen. Es ist bei Radloff (I: 1312) als *öbögön* in der Bedeutung ‚der Alte, Greis; so nennen die Frauen ihre Männer, wenn sie zu Fremden sprechen, oder Freunde des Mannes, wenn sie zu seiner Frau sprechen' aufgeführt. Jakutisch *kär-*

---

8 Clauson 1972: 223: "*érkek* 'male, masculine', in antithesis to *kişi:* 'female', a generic term applied to men and animals".

9 Vgl. Clauson 1972: 232: "*eren* irregular Plur. of *er*; properly 'men', but as in the case of *oğla:n*, its true nature was forgotten quite early, and it was treated as a Sing."

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gän bedeutet ‚Ehemann', aber auch ‚Familie, Ehefrau' (s. Tab. 3) und ist von mon. *gergen* ‚Familienmitglieder, Ehefrauen' abzuleiten (s. JakRS; Lessing 1960: 379; Stachowski 1993: 145). Aus dem Mongolischen stammt auch krm. *aqay* (← wmmo. *aqa* ‚älterer Bruder', s. TMEN I: 133; mon. *axa* ‚older brother, senior, elder, older', s. Lessing 1960: 59, + Caritativsuffix auf *–y*).

Als Begriff für den ‚jungen (unverheirateten) Mann' hat sich in vielen zentraltürkischen Sprachen Alttürkisch *yigit* ("usually 'a young man, strong and vigorous'", vgl. Clauson 1972: 911, *yigit*) mit seinen jeweiligen Varianten erhalten (ttü., tkm., krm., tat., baš., kzk., kkp., kirg., özb., nuig., alt.).[10] In einigen Türksprachen sind davon semantische Ableitungen wie ‚heldenhaft, mutig' entstanden. So bedeutet im Türkeitürkischen *yi'it* ‚kräftig und beherzt, schneidiger, tüchtiger Kerl; Held; Jüngling, junger Mann' (s. Steuerwald, Eintrag zu *yiğit).* Vgl. hierzu auch die Bedeutungen von Tatarisch *yĕgĕt* ‚junger Erwachsener' (*yašüsmĕrlĕktän ölgĕrgänlĕk čorïna küčkän, buyga ž'itkän yaš' ir kĕšĕ*), ‚unverheirateter Mann' (*öyländrmägän, buydak ir kĕšĕ (törlĕ yaš'tägĕ)*), ‚heldenhaft, ehrenhaft' (*uŋganlïk, täväkkällĕk, yïyulïk, batïrlïk, namuslilikni bĕlděrä torgan maktau süzĕ bularak kullanïla.*). (S. TatS, Eintrag zu *yĕgĕt;* vgl. auch Baschkirisch *yĕgĕt.*)

Als weitere Lexeme dienen ttü., krm. *deliqanlï* (< *deli+qan+lï* = ‚von ungestümem Blut'); alttürkisch *ke:nç* ('the young', of human beings or animals'; vgl. Clauson 1972: 727, *ke:nç*) findet sich nur im Türkeitürkischen und Aserbaidschanischen als *gänč* wieder und bedeutet ‚junger Mann', dient aber auch als Adjektiv in der Bedeutung ‚jung'. Tkm., kmk. *yaš*, krč-blk. *ǰaš*, nog. *yas*, kkp. *žas* sind auf atü. *ya:š* ‚fresh, moist' (vgl. Clauson 1972: 975, *ya:ş*) zurückzuführen und tragen als erste Bedeutung ‚jung', davon abgeleitet ‚Jüngling'; bei čuv. *yaš* ‚jung, unverheiratet, Junggeselle' handelt es sich um eine Entlehnung von tat. *yäš'* ‚jung, unerfahren, frisch' (s. Scherner 1977: 154 u. TatS). Gag. *ergen* ‚Junggeselle, Bursche' ist von atü. *ärŋä:n* ‚bachelor'[11] abzuleiten. Während atü. *oġla:n* noch als Plural zu *oġul* diente,[12] hat es in einigen südwestlichen Türksprachen sowie dem Salarischen die Bedeutung ‚Jüngling, junger Mann' übernommen (azr., xrs. *oġlan*, tkm. *oglan*, kmk. *ulan*, sal. *oylän*). In den sibirisch-nordöstlichen Türksprachen (alt., šor., čul., xak., tuv., jak.) sowie dem Gelbuigurischen übernehmen die Varianten zu *oġul* diese Funktion.

Bei Aserbaidschanisch *ǰavan* und Chorasantürkisch *ǰävå:n* handelt es sich um eine Entlehnung des persischen *ǧavān* ‚jung, jugendlich, Jüngling, junger Mensch'

---

10 Bei čuv. *yĕkĕt* ‚Jüngling, Bursche' handelt es sich um eine Entlehnung von tat. *yĕgĕt* ‚id.' (s. Scherner 1977: 37).

11 S. Clauson 1972: 235: "*erŋe:n* 'bachelor'; possibly contraction of *eringe:n* 'one who is habitually lazy' fr. *erin-*."

12 Vgl. Clauson 1972: 83–84: "*oğul* 'offspring, child', originally of either sex, but with a strong implication of 'male child'; by itself it can mean 'son', but not 'daughter'; in the Plur. it might mean 'sons and daughters' but *oğul kız* would be the more normal expression. One of the very few Turkish words forming a Plur. in *–n*. Thus *oğla:n* was originally the Plur. and understood as such, but this fact was later forgotten and *oğul* came to mean 'son', and *oğla:n* 'boy' and later 'servant' or 'bodyguard'."

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(s. Junker 1981: 220). Xlǰ. *ǰå:yil* bzw. *ǰåhil* ‚Unwissender, Jüngling' (XlǰWB) geht auf arab. *ǧāhil* ‚unwissend, töricht, Tor, hemmungslos, zügellos, rücksichtslos, unzurechnungsfähig' zurück (Wehr 1985: 212).

Tabelle 2 ‚Mann'

	‚Mann'	‚Ehemann'	‚junger (unverheirateter) Mann'
Alttü.	*är, äräп*	*bäg*	*yigit, ärŋän*
Türkeitü.	*ärkäk, adam*	*koǰa, eš, bey*	*delikanlï, genč, yi'it*
Gagaus.	*adam, erkek, erif*	*koǰa*	*ergen*
Aserbaid.	*kiši, adam*	*är, zövǰ*	*ǰavan (oġlan), gänč (oġlan)*
Türkmen.	*erkek, adam, kiši, är kiši*	*är, yoldaš, adam*	*yaš yigit, yetginǰek oglan, yigdekče*
Choras.	*kiši, är, näfär, adam*	*á:r*	*oylan, ǰävå:n*
Krimtat.	*är, ärkäk, aqay*	*är, qodža, aqay, räfiq*	*deliqanlï, yigit*
Karaim.	*kiši, är(kiši), adam, äräп* (H, K), *ärjän'* (T)	*är, äräп* (H, K), *äryän* (T)	*yigit*
Kumück.	*är, är giši, äräп, ärkäk, giši*	*är, giši*	*ulan, yaš ulan, yaš*
Karach.-Balkar.	*ärkiši, kiši, adam, ärkäk*	*är, ärkiši*	*ǰaš, ǰaš adam*
Tatar.	*ir, ir kĕšĕ, ädäm*	*ir, kiyäw*	*yĕgĕt*
Baschkir.	*ir, ir kĕšĕ, ir-at*	*ir*	*yĕgĕt*
Nogai.	*är, ärkäk*	*bay, är, kiyäw*	*öspir, yas*
Kasach.	*erkek, er adam*	*er, erkek, küyew, bay*	*žigït*
Karakalp.	*er, erkek, kisi, adam*	*er küyew*	*žas, öspirim, žigit*
Kirgis.	*är, ärkäk kiši*	*är*	*žigit*
Usbek.	*är (kiši), ärkäk, kiši*	*är, rafiq*	*yigit*
Neuuigur.	*är, ärkäk, är kiši*	*är*	*žigit*
Salarisch	*är*	*keju, kejū, kijo, kiju; köĭ, kuĭ*	*avu, avo, avō, o, ō, avur, oylän, oylänuř*
Gelbuig.	*eren, ören*	*eréрzy, erepči*	*oyył*
Altaitürk.	*är kiži*	*öbögön*	*yi:t u:l*
Schorisch	*är*	*är*	*o:l, o:laq*
Tschulym.	*är kiži, ärgizi* (M)	*är*	*o:l*
Chakass.	*ir kĭzĭ, iräп*	*irĭ*	*o:l*
Tuvinisch	*är (kiži)*	*ašak*	*o:l*
Tofalar.	*er, e:r*		
Jakutisch	*är kihi*	*är, kärgän*	*uol, uol oġo, ädär (kihi)*
Dolgan.	*är*	*är*	
Tschuw.	*aršïn, ar*	*ar, upăška*	*kaččă, yĕkĕt, šamrăk, yaš*
Chaladsch	*här*	*här*	*ǰå:yil, ǰåhil*

T = Troki, H = Halitsch, K = Krim, M = Meletsk

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei den Bezeichnungen für ‚Frau' kommen in den modernen Türksprachen fast ausschließlich Tabubegriffe vor, deren überwiegender Teil aus anderen Sprachen entlehnt ist.

Das Alttürkische *xa:tun* findet sich mit seinen phonetischen Varianten im Oghusischen, Kiptschakischen und Südosttürkischen und hat im Türkischen ein Sinken der Bedeutung durchgemacht: ‚Gattin eines Chans, später: (einfache) Edelfrau und sogar (schlichtweg) Frau' (s. TMEN III: 132). In den sibirischen Türksprachen sowie dem Tschuwaschischen und Chaladsch ist es nicht belegt. Die Etymologie des Wortes ist strittig. Clauson (1972) leitet *xa:tun* von Sogdisch *xwt'yn*‚the wife of the lord, ruler' ab, welches wiederum im Sogdischen eine Ableitung zu *xwt'y* ‚lord, ruler' darstellt.[13] Nach Doerfer ist die sogdische Herkunft des Wortes unwahrscheinlich (TMEN III: 139). Atü. *xanï:m* (< *xa:n*) ‚ursprünglich: Fürstin, Gattin eines *xan*, auch Herrschersgattin; später: Dame, Frau (ehrende Anrede schlechthin)'[14] ist im ttü. *hanïm* und azr. *xanïm* als Bezeichnung für ‚Frau, Ehefrau, Dame' bewahrt. Karatschai-Balkarisch *üy biyče*, Baschkirisch *bise* und Nogaisch *pišä* sind ebenfalls von dem Begriff ‚Fürst' abgeleitete Bezeichnungen für ‚Frau' (< atü. *be:g* ‚Fürst' + Diminutivsuffix *–če*). Atü. *qatd (=qa't)* ‚Ehefrau'[15] könnte sich in čul. *qat* ‚id.' erhalten haben. Tuv. *kaday* ‚Gattin, alte Frau, Weib' hält Çağatay (1961: 17) für eine Verkürzung von *qatïn*, *xatun*.

Alttürkisch *karı:* ‚alt' hat im Aserbaidschanischen und Türkeitürkischen die Bedeutung ‚alte Frau' oder ‚Ehefrau' übernommen, während es z. B. im Türkmenischen die ursprüngliche Bedeutung ‚alt, Alter' (*garrï*) bewahrt hat; ‚alte Frau' wird im Türkmenischen durch *garrï ayal* wiedergegeben.

In den islamisch beeinflussten Türksprachen findet sich eine Reihe von arabischen Entlehnungen als Bezeichnung für die ‚Frau' bzw. ‚Ehefrau'. Das arabische *ʿaurāt*‚Scham, Schamteil, Blöße, schwache Stelle' wurde ins Westoghusische (gag. *avrad*, ttü. *avrat*, azr. *arvad*) entlehnt und hat die Bedeutung ‚Frau, Ehefrau' übernommen. Eine andere Entlehnung aus dem Arabischen liegt in kzk. *äyel*, kkp. *hayal*, özb. *ayål*, nuig. *ayal* vor (← ar. *ʿiyāl* ‚[zu ernährende] Familienmitglieder', Pl. zu *ʿayyil* ‚[zu ernährende] Familie, Haushalt'; s. Wehr 1985: 897). Uzb. *rafiqa* und nuig. *räpiqa* ‚Ehefrau' (← ar. *rafīqa* ‚Gefährtin, Freundin, Geliebte'; s. Wehr 1985: 897), kzk., kkp. *zayïp* (← ar. *ḍaʿīf* ‚schwach, zart, kraftlos'; s. a.a.O.: 751) sowie azr. *zövǰä* (← ar. *zauǧa* ‚Gattin, Ehefrau'; a.a.O.: 534) stammen ebenfalls aus dem Arabischen.

---

13 Vgl. die ähnliche Bildung im Deutschen: *Frau* < mhd. *vor(u)we* < ahd. *frouwa* < germanisch **frawjo:n* ‚Herrin', eine Femininbildung zu *frawjo:n ‚Herr' (s. Kluge 1989, Eintrag *Frau*).

14 TMEN III: 180. Die Etymologie des dazugehörigen Fürstentitels *xan ~ xayan* ist umstritten. Doerfer würde *xan ~ xayan* am ehesten als verschiedene Entlehnungen von ruanruan (aus sienbi) **xa'an* ansehen (TMEN III: 176).

15 Zieme (1992: 308) hält die Basis des Wortes *qa't* 'wife' für identisch mit *qa't* 'layer' und die Annahme von Çağatay (1961: 17), dass *qat* eine Abkürzung von *qatïn* sei, für nicht annehmbar.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In den südsibirischen Sprachen wird die Frau in ihrer Funktion als ‚Hausperson' bezeichnet; alt. *üy kiži*, šor. *äpči*, čul. *äpči, äpkiži(zi),* xak. *ipči kizi*. Das kirgisische *urga:či* geht auf Tschagataisch *urġačï* zurück, das wiederum etymologisch mit atü. *ura:ğu:t* ‚Frau' zusammenhängen dürfte (vgl. Clauson 1972: 218, *ura:ğu:t*; s. auch Çağatay 1961: 19).

Auffällig ist die Bezeichnung *kiši* für ‚Frau' im Chaladsch und Karaimischen, dabei dürfte es sich um einen Archaismus handeln. Im Alttürkischen muss zumindest für die älteren Perioden zwischen *kiši* ‚Mensch, Person' und *kisi* ‚Ehefrau' unterschieden werden, später ist wohl *kisi:* zu *kiši:* geworden (vgl. Zieme 1992: 305 u. Clauson 1972: 749, *kisi:*).

Für die ‚unverheiratete, junge Frau' ist das türkische Erbwort **qïz* mit seinen phonetischen Variationen in allen Türksprachen erhalten. Im Kirgisischen und Baschkirischen wird dazu ein Plural auf *kïz-kïrqïn* bzw. *qïδ-qïrqïn* gebildet. In einer Reihe von zentraltürkischen Sprachen, vor allem dem Kiptschakischen, dient ein Hendiadyoin, gebildet aus den Wörtern für ‚Frau' und ‚Mädchen', zur Bildung eines Oberbegriffs mit der Bedeutung ‚weibliche Personen'; siehe tkm. *ayal-gï:δ*, tat. *xatïn-qïz*, bšk. *qatïn-qïz*, nog. *xatïn-qïz*, kkp. *hayal-qïz*, kirg. *katïn-kïzdar*, nuig. *xotun-qïzlar.* Das Tschuwaschische *xerarăm* geht auf *xer* ~ *kïz* und *arăm* (< **ärim* ← ar. *ḥarīm* ‚geheiligter, unverletzlicher Ort; Harem; weibliche Familienmitglieder; (Ehe-)Frau') zurück.[16]

In den sibirischen Türksprachen stoßen wir auf Entlehnungen aus dem Mongolischen: alt. *ämägän(i)* ‚Ehefrau' (← mon. *emegen* ‚old woman, old wife'; vgl. Lessing 1960: 312), alt. *abaqay(i)*, šor. *abaqqay* ‚Ehefrau' (← mon. *abaġay*‚wife of a prince; lady'; a.a.O.: 3); jak., dol. *kärgän* ‚Ehefrau' (← mon. *gergen*; pl. zu *gergei* ‚id.'; a.a.O.: 379).

16 Scherner (1977: 57): „ar. *ḥaram* ‚verboten; heilig; Ehefrau; Heiligtum' > tat. *xäräm* ‚Harem; verboten, unrein' > čuv. *ḥaram* ‚nutzlos, vergeblich, umsonst' gegenüber čuv. *erem* ‚nutzloser Untergang' < tat. *äräm* ‚vergeblich, nutzlos'. Čuv. *arăm* ‚Frau' kann man kaum von ar. *ḥaram* s.o. ableiten, da ar. *a* der II. Silbe immer durch einen vollen čuv. Vokal (a oder e) vertreten wird. Eher ist an ar. *ḥarīm* ‚geheiligter, unverletzlicher Ort; Harem; weibliche Familienmitglieder; (Ehe-)Frau' zu denken, das noch heute bei den turkestanischen Arabern in der Bedeutung ‚Frauen' gebraucht wird."

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle 3 ‚Frau'

	‚Frau'	‚Ehefrau'	‚junge Frau'
Alttürkkisch	*ura:ġu:t, ešlär, xatu:n, xanï:m*	*qatd, kis, kisi:, kiši:, äwlüq*	*qï:z*
Türkeitürkisch	*kadïn, hanïm, bayan, avrat*	*karï, eş, hanïm*	*kïz*
Gagausisch	*kadïna, kadïn, karï, avrad*	*karï, avrad*	*kïz*
Aserbaidsch.	*ġadïn, xanïm*	*arvad, xanïm, zövǰä*	*ġïz*
Türkmenisch	*ayal, ayal-gï:ä*	*ayal*	*gï:ä*
Khoras.türk.	*xa'tïn*	*xa'tïn, xatun*	*ġïz, qïz*
Krimtatarisch	*qadïn, apay*	*apay*	*qïz*
Karaimisch	*qatïn kiši, kiši, qatïn, xatïn* (K)	*qatïn*	*kïz, qïz*
Kumückisch	*qatïn giši, qatïn, qatïn-qïz*	*qatïn*	*qïz*
Karatsch.-Balkar.	*tiširiw, qatïn*	*qatïn, üy biyče, üydegi*	*qïz*
Tatarisch	*xatïn, xatïn-qïz*	*xatïn*	*qïz*
Baschkirisch	*qatïn, qatïn-qïz*	*bisä, qatïn*	*qïä,qïä-qïrqïn*
Nogaisch	*xatïn, xatïn-qïz*	*xatïn, pišä*	*qïz*
Kasachisch	*äyel*	*zayïp, äyel, qatïn*	*qïz*
Karakalpakisch	*hayal, qatïn, hayal-qïz*	*hayal, zayïp, qatïn*	*qïz*
Kirgisisch	*urga:čï (kiši), katïn, katïnkïzdar*	*katïn*	*kïz, kïz-kïrkïn, urga:čï*
Usbekisch	*xåtïn, xåtïn kiši, ayål*	*xåtïn, rafiqa, ayål žwvån*	*qïz*
Neuuigurisch	*ayal, xotun, xotun-qïzlar*	*xotun, räpiqa*	*qïz*
Salarisch	*qatyn kif*	*keĭn, keĭne, keĭny, ke:m, ke:n* etc.	*q'yz, ana, a:na*
Gelbuigurisch	*šaždyy, šažtyy*	*k'elin*	*qyz, yyz, qys*
Altaitürkisch	*üy kiži*	*ämägän(i), üy(i), äž(i), abaqay(i)*	*kïs*
Schorisch	*äpči, (abaqqay)*	*abaqqay*	*qïs*
Tschulymtürk.	*äpči* (Tu), *äpkiži(zi), qat kizi* (M), *eney*	*qat* (M), *ärlïg äpči* (Tu)	*qïz, qïs*
Chakassisch	*ipči kizi*	*ipčĭ zi*	*xïs*
Tuvinisch	*xerä:žen*	*kaday*	*kïs*
Tofalarisch	*inei* (K.) *ênei* (Salb.), *ipti, e:pti* (K.), *epše* (Kar.)		*kas, kės, kes, kïs*
Jakutisch	*ǰaxtar*	*oyox, kärgän*	*kï:s*
Dolganisch	*ǰaktar*	*ǰaktar, kärgän*	*kï:s, kï:s ǰaktar*
Tschuwaschisch	*xĕrarăm*	*arăm, arlă arăm*	*xĕr*
Chaladsch	*kiši*	*kiši*	*qï:z*

Tu = Tutaly, M = Meletsk

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abkürzungsverzeichnis

alt.	Altaisch	kzk.	Kasachisch
atü.	Alttürkisch	mon.	Mongolisch
azr.	Aserbaidschanisch	nog.	Nogaisch
bšk.	Baschkirisch	nuig.	Neuuigurisch-Uigurisch
čul.	Tschulymtürkisch	özb.	Usbekisch
čuv	Tschuwaschisch	sal.	Salarisch
dol.	Dolganisch	šor.	Schorisch
gag.	Gagausisch	tat	Tatarisch
guig.	Gelbuigurisch	tkm.	Türkmenisch
jak.	Jakutisch	tof.	Tofalarisch
kar.	Karaimisch	ttü.	Türkeitürkisch
kirg.	Kirgisisch	tuv.	Tuvinisch
kkp.	Karakalpakisch	wmmo.	Westmongolisch
kmk.	Kumückisch	xak.	Chakassisch
krč.-blk.	Karatschai-Balkarisch	xlj.	Chaladsch
krm.	Krimtatarisch	xrs.	Chorasantürkisch

Literatur

AzrL = *Azärbayǰan dilinin izahlı lüġäti.* Bakı 1997.

BašS = *Slovar' baškirskogo jazyka. I–II.* Moskva 1993.

Castrén, Matthias Alexander. 1857. *Versuch einer koibalischen und karagassischen Sprachlehre.* St. Petersburg.

Clauson, Gerard 1972. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford.

Çağatay, Saadet 1961. Die Bezeichnungen für Frau im Türkischen. *Ural-Altaische Jahrbücher*. Bd. 33: 17–35.

ČuvRS = *Čuvašsko-russkij slovar'*. Moskva 1982.

DK = Dankoff, Robert/Kelly, James (eds./transl.). 1982–1985. *Maḥmūd al-Kāšyarī. Compendium of the Turkic Dialects: (Dīwān luγāt at-Turk).* Part I–III. Cambridge, Mass.

Doerfer, Gerhard/Hesche, Wolfram. 1998. *Türkische Folklore-Texte aus Chorasan*. Wiesbaden.

GagRS = *Gagauzsko-russko-moldavskij slovar'*. Moskva 1973.

JakRS = *Jakutsko-russkij slovar'.* Moskva 1972.

Junker, Heinrich F. J./Alawi, Bozorg 1981[4] [1965]. *Wörterbuch Persisch-Deutsch*. Leipzig.

KarRPolS = *Karaimsko-russko-pol'ksij slovar'.* Moskva 1974.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kluge, F. 1989[22] [1883]. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin/New York.
KkpRS = *Karakalpaksko-russkij slovar'*. Moskva 1958.
KmkRS = *Kumyksko-russkij slovar'*. Moskva 1969.
KrgRS = *Kirgizsko-Russkij slovar' I–II*. Moskva 1965.
Krmtat = *Krymskotatarsko-russkij slovar'*. Simferopol' 2005.
KzkRS = *Kazaxsko-russkij slovar'*. Almaty 1995.
Lessing, Ferdinand D. *et al.* 1960. *Mongolian-English dictionary.* Berkely/Los Angeles.
NogRS = *Nogaisko-russkij slovar'*. Moskva 1963.
Radloff, Wilhelm [=Radlov, Vasilij] 1960 [1893–1911]. *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Opyt' slovarja tjurksich naréčij.* St. Petersburg. 4 Bde. Photomechan. Nachdruck. 's-Gravenhage.
RAltS = *Russko-altajskij slovar'*. Moskva 1964.
Rassadin, Valentin I. 1971. *Fonetika i leksika tofalarskogo jazyka.* Ulan Ude.
RBašS = *Russko-baškirskij slovar'.* Moskva 1964.
RČuvS = *Russko-čuvašskij slovar'*. Moskva 1971.
RJakS = *Russko-jakutskij slovar'*. Moskva 1968.
RKarS = *Russko-karaimskij slovar': krymskij dialekt.* Simferopol' 2005.
RKkpS = *Russko-karakalpakskij slovar'*. Moskva 1967.
RKmkS = *Russko-kumykskij slovar'*. Moskva 1960.
RKrč-BlkS = *Russko-karačaevo-balkarskij slovar'*. Moskva 1965
RKzkS = *Russko-kazachskij slovar'*. Moskva 1954.
RNogS = *Russko-nogajskij slovar'*. Moskva 1956.
RTatS = *Russko-tatarskij slovar'*. Moskva 1984.
RTkmS = *Bolšoj russko-turkmenskij slovar'. I–II*. Moskva 1986/1987.
RTuvS = *Russko-tuvinskij slovar'*. Moskva 1980.
RUigS = *Russko-ujgurskij slovar'*. Moskva 1956.
RUzbS = *Russko-uzbekskij slovar'*. Moskva 1983.
RXakS = *Russko-xakasskij slovar'*. Moskva 1961.
Scherner, Bernd 1977. *Arabische und neupersische Lehnwörter im Tschuwaschischen. Versuch einer Chronologie ihrer Lautveränderungen.* Wiesbaden.
Schönig, Claus. 1997 a. A New Attempt to Classify the Turkic Languages. In: *Turkic Languages* I, (1): 117–133.
– 1997 b. A New Attempt to Classify the Turkic Languages. II. *Turkic Languages* I, (2): 262–277.
– 1998. A New Attempt to Classify the Turkic Languages. III. *Turkic Languages* II, (1): 130–151.
– 1999. The Internal Division of Modern Turkic and its Historical Implications. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.* Vol. 52 (1): 63–95.
ŠorRS = *Šorsko-russkij slovar'*. Novokuzneck 1992.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stachowski, Marek 1993. *Dolganischer Wortschatz*. Kraków.
Steuerwald, Karl 1998 [1972]. *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*. Istanbul (Nachdruck).
TatS = *Tatar tělěněŋ aŋlatmaï süzlěgě. I–III*. Kazan 1977.
Tenišev, Ėdchjam R. 1976 a. *Stroj salarskogo jazyka*. Moskva.
Tenišev, Ėdchjam R. 1976 b. *Stroj saryg-jugurskogo jazyka*. Moskva.
TkmRS = *Turkmensko-russkij slovar'*. Moskva 1968.
TMEN = Doerfer, Gerhard 1963. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. Bd. II (1965), Bd. III (1967), Bd. IV (1975). Wiesbaden.
Tulu, Sultan. 1989. *Chorasantürkische Materialien aus Kalāt bei Esfarāyen*. Berlin.
TuvRS = *Tuvinsko-russkij Slovar'*. Moskva 1955.
UygED = *An Uyghur-English Dictionary*. Washington 1992.
UigRS = *Ujgursko-russkij slovar'*. Moskva 1968.
UzbRS = *Uzbeksko-russkij slovar'*. Moskva 1959.
UzbS = *Tolkovyj slovar' uzbekskogo jazyka*. Moskva 1981.
Wehr, Hans 1985 [1952]. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden (5., neu bearb. u. erw. Auflage).
XljWB = Doerfer, Gerhard/Tezcan, Semih 1980. *Wörterbuch des Chaladsch* (Dialekt von Xarrab). Budapest.
XakRS = *Xakassko-russkij slovar'*. Moskva 1953.
Zieme, Peter. 1992. Some Remarks on Old Turkish Words for 'Wife'. In: *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (1987): 305–309.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.
Von (Fabel-)Tieren und Pflanzen

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zur Ikonographie des *dābbat al-arḍ*

Joachim Gierlichs, Berlin

Die Idee, sich mit der Ikonographie des „Tieres der Endzeit“ (*dābbat al-arḍ*) zu beschäftigen, geht zurück auf den „Fund“ einer figürlichen Darstellung, die als *al-Burāq* bezeichnet wurde, der jedoch die wesentlichen Merkmale fehlen, um eine solche Identifizierung zu rechtfertigen (s. Bernus Taylor. In: Kat. Paris 2001: 290, Kat.nr. 192).

Dies zeigt der Vergleich der Darstellung dieses Wesens auf einem Albumblatt in der Bibliothèque Nationale (Dep. des Estampes et de la Photographie, Inv. OD 264°) in Paris [Abb. 1] mit einer typischen Burāq-Darstellung, wie wir sie in dem Beispiel im *Kitāb-i Siyer-i Nebī* von Darīr aus Erzurum, entstanden 1003 H./1594–95, finden [Abb. 2]. Illustriert ist hier der *Mirʿrāj*, des Propheten Muhammad Auffahrt oder Reise in den Himmel, bei der er auf einem Mischwesen – als *al-Burāq* bezeichnet – reitet. Dieses Wesen besitzt den schlanken Körper eines Pferdes oder Mulis, einen menschlichen Kopf, unterschiedlich gestaltete Flügel und häufig einen Pfauenschweif.[1] Das illustrierte Manuskript der Prophetengeschichte, das insgesamt sechs Bände umfasst, ist heute auf mehrere Museen und Bibliotheken verteilt. Der dritte Band, aus dem die hier zitierte Miniatur stammt, befindet sich in der New York Public Library (Spencer, Turk. ms. 3).[2]

Bei der Darstellung in der Bibliothèque Nationale muss es sich folglich um etwas anderes handeln. Nach einigen Recherchen stieß ich auf ein Wesen, das als *dābbat al-arḍ* bezeichnet wird, das „Tier der Apokalypse“ oder “*beast of the earth*“. Es ist allen drei Buchreligionen, dem Judentum, dem Christentum und auch dem Islam[3], gemeinsam. Allerdings ist im Koran (Sure 27, Vers 82) nur sehr allgemein von einem Tier, das aus der Erde hervorkommt und zu den Menschen spricht, die Rede. Zu seiner äußeren Erscheinung werden keine Angaben gemacht.[4] Kaum detaillierter ist die Beschreibung im Neuen Testament bzw. in der Offenbarung des Johannes (XIII, 11): „Und ich sah ein anderes Tier vom Land aufsteigen; das hatte zwei Hörner gleich einem Lamm, und es redete wie ein Drache.“ (Zitiert nach der Zürcher Bibel).

---

1 Zur Ikonographie des Burāq siehe ausführlich Gierlichs 1995. Im Text verwendete Abkürzungen für Handschriftenfonds: TSM (Topkapı Sarayı Müzesi), B. (Bağdad Köşkü), H. (Hazine).

2 Zur Handschrift siehe Tanındı 1984: Taf. 38; zur Miniatur siehe Schmitz 1992: 238–254, IV.2, pl. XVIII (Farbtaf.).

3 Siehe Abel 1965: 71, der sich jedoch mit der Ikonographie erhaltener Darstellungen, die bislang kaum untersucht wurden, nicht beschäftigt.

4 Zur koranischen Vorstellung des Tieres der Endzeit siehe Andrae 1926.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die wenigen, bislang bekannten Darstellungen finden sich meines Wissens bis auf zwei Ausnahmen alle in illustrierten Manuskripten aus osmanischer Zeit, sind jedoch ikonographisch in zwei völlig unterschiedliche Typen zu scheiden. Während zum einen *grosso modo* eine gehörnte und geflügelte Giraffe (Typus A) wiedergegeben ist, stellt ein zweiter Typus einen riesigen geflügelten Dämon (Typus B) dar.

Typus A

In einer Kopie des *Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmi*ᶜ im Topkapı Sarayı Müzesi (B. 373, fol. 219 b)[5], die um 1600 entstanden sein dürfte, sehen wir ein weit überlebensgroßes Mischwesen, das sich als geflügelte Giraffe mit leopardenartig gefleckтem Fell beschreiben lässt [Abb. 3]. Es besitzt ein menschliches, ovales Gesicht mit einem langen Horn auf der Stirn, wie wir es bei Einhörnern dargestellt finden, sowie auffällig große, lappige Ohren. Die dreifarbigen Flügel sind ausgebreitet, an verschiedenen Stellen entwachsen dem Körper auch so genannte Flammenflügel. Zusätzlich zu den vier Extremitäten (Vorder- und Hinterbeine), die in gespaltenen Füßen wie bei einem Kamel enden, hat es zwei kräftige Arme mit großen Pranken. In der linken hält es einen langen, dünnen Stab mit einem großen, rückwärts orientierten Drachenkopf am Ende, während es seine rechte Hand einer Gruppe von Männern entgegenstreckt [Abb. 3a], die in der linken Bildhälfte versammelt sind. Der zuvorderst stehende, hellrot gewandete Turbanträger berührt mit seiner linken Hand den Arm des Wesens. Die Szene spielt in einer Berglandschaft, angedeutet durch verschiedenfarbige Felsen im Vorder- und Hintergrund. Um zu verstehen, was hier gemeint sein kann, müssen wir die folgende Darstellung betrachten.

Eine zweite Miniatur in einer anderen Kopie des gleichen Werkes, das in der Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi (T 6624) aufbewahrt wird (And 1998: 284, Farbabb.), ebenfalls um 1600 angefertigt, zeigt eine sehr ähnliche Darstellung [Abb. 4]. Wiederum sehen wir eine große Giraffe mit einem „Leopardenfell", großen Flügeln und kleineren Flammenflügeln, Kamelfüßen und zusätzlich zwei kräftigen Armen. Allerdings fallen auch einige Unterschiede ins Auge: so ist der Menschenkopf hier durch den Kopf einer Giraffe (?) und das lange Horn durch ein großes Geweih ersetzt worden. Außerdem lässt sich eine Veränderung an dem dünnen Stab konstatieren, der nicht in einem Drachenkopf, sondern in einem Tierkopf, wohl dem einer Giraffe, endet. Auch die Orientierung des Wesens hat sich geändert, es schreitet von links nach rechts auf eine Gruppe stehender Männer zu. Mit seiner linken Hand hält es einen Gegenstand, bei dem es sich um einen Ring oder ein Siegel zu handeln scheint, einem der Männer unmittelbar vor das Gesicht [Abb. 4a].

---

5 Vgl. die Farbabbildung bei And 1998: 285 (rechte Abb.); siehe auch Karatay 1961: No. 1965.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hier dürfte dargestellt sein, wie am Jüngsten Tage mit dem Siegel Salomons diejenigen gezeichnet werden, die als Ungläubige nicht ins Paradies eingehen werden. Während mit Moses' Stab die Gläubigen mit einem weißen Punkt markiert werden, der sich ausdehnt und schließlich das gesamte Gesicht erstrahlen lässt, werden die Ungläubigen mit dem Siegel an der Nase gezeichnet, und dieses Zeichen breitet sich aus, bis das ganze Gesicht schwarz wird (Abel 1965: 71; Sarıtoprak 1993: 394).

Im Gegensatz zu der zuvor besprochenen Miniatur sind hier weitere Personen abgebildet, d. h. es sind mehrere Gruppen (Gute und Schlechte), sowohl hinter dem Tier als auch hinter den Felsen, in der typischen Position von Beobachtern, zum Teil im Gestus des Staunens – den Finger am Mund – abgebildet.

Eine dritte Miniatur aus einer Kopie des *Aḥvāl-i Kıyāmet* [Abb. 5], die sich in der Süleymaniye Kütüphanesi (Hafid Efendi 139 [And 1998: 285, linke Farbabb.]) in Istanbul befindet und die wohl ebenfalls aus dem 17. Jahrhundert stammt, entspricht mit leichten Veränderungen der Darstellung im *Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmiᶜ* im Topkapı Sarayı Müzesi (B. 373), die als erste besprochen wurde [Abb. 3]. Die Veränderungen beziehen sich im Wesentlichen auf die Proportionen des Tierkörpers, der auf kürzeren Beinen steht und dadurch deutlich gedrungener erscheint. Auch der lange Hals ist geschrumpft und die Gestalt erinnert nur mehr entfernt an eine Giraffe. Das große, lappige Ohr ist zwar nach wie vor vorhanden, hebt sich hier aber – flach anliegend – kaum vom Kopf ab. Das im Verhältnis zum Kopf große, zweizackige Drachenhorn ist für verschiedene Fabelwesen belegt, wie z. B. für den mythischen Vogel Simurgh, der im *Shāhnāma* des Firdausī (um 1010 entstanden) eine bedeutende Rolle spielt.[6] Die beiden Attribute, die das Wesen in Händen hält, sind wiederum Stab und Ring; allerdings ist der Drachenkopf am Ende des Stabes so winzig klein, dass man ihn nur sieht, wenn man von seiner Existenz bereits weiß [Abb. 5a]. In der rechten Hand hält das Tier den Ring, nicht dargestellt ist jedoch die Gruppe der Männer. Damit fehlt der Adressat, d. h. die Gruppe von Personen, die gekennzeichnet werden soll; an ihre Stelle ist hier ein Baum getreten. Im Bildhintergrund sind fünf Männer – aufgeteilt auf zwei Gruppen – im Rede- und Staunensgestus dargestellt. Im Vergleich zu den beiden anderen Miniaturen können wir hier also Veränderungen sowohl beim *dābbat al-arḍ* als auch in der Bildkomposition insgesamt festhalten.

Die Kopie des *Majmaᶜ al-Gharā'ib*[7] (*Recueil de choses rares et précieuses* = „Sammlung ungewöhnlicher und kostbarer Dinge") in der Chester Beatty Library in Dublin (Ms. 9), die um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Indien (im sog. Moghulstil) entstanden sein dürfte, enthält eine Miniatur (fol. 64 v), die zusammen mit der Darstellung des Hundes der Siebenschläfer (im oberen Register) ein Wesen

6 Siehe z. B. das Blatt aus dem Schah Tahmasp-Manuskript (Tabriz, um 1530) in Museum für Islamische Kunst in Berlin, Inv. I. 5/77, siehe u. a. Gierlichs 1993: 17–20, Taf. 5.

7 Ursprünglich um 1555 von Muḥammad al-Muftī aus Balkh für den Herrscher Pīr Muḥammad Khān zusammengestellt, siehe Kat. Paris 2001: 57, Kat.nr. 35.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(im unteren Register) abbildet, bei dem es sich ebenfalls um eine Darstellung des *dābbat al-arḍ* handeln könnte [Abb. 6, 6a].

Wir sehen ein nach rechts ausschreitendes Tier mit menschlichem Kopf und großem Hirschgeweih (Kat. Paris 2001: 57, Kat.nr. 35). Auch der Körperbau entspricht am ehesten einem Hirsch, das gefleckte Fell gehört jedoch zu einem Leoparden. Der lang gestreckte Hals und die großen, lappigen Ohren sowie die gespaltenen Hufe (eines Kamels) erinnern noch an die zuvor gesehenen Darstellungen. Es fehlen jedoch die zusätzlichen Extremitäten, d. h. die menschlichen Arme, mit denen der Ring bzw. das Siegel und der Stab gehalten werden. Insofern hat hier eine deutliche Veränderung der Ikonographie stattgefunden.

Typus B

Völlig verschieden von den bisher betrachteten Beispielen ist der zweite Typus des *dābbat al-arḍ*, bei dem es sich um einen überlebensgroßen, frontal dargestellten, geflügelten Dämon, mit Stab und Ring bzw. Siegel in den Händen, handelt. Bislang sind mir drei Beispiele bekannt, von denen zwei aus *Fālnāme*-Manuskripten stammen, während die dritte Miniatur einen sog. *Fāl-i Ḳur'ān* im Topkapı Sarayı Müzesi (H. 1702) illustriert.

Das bekannteste *Fālnāme* ist das Weissagungsbuch des 6. Imam Jaʿfar al-Ṣadiq (gest. 148 H./745), von dem sich eine illustrierte, großformatige Kopie[8] des 16. Jahrhunderts (um 1550) – ohne die Abbildung des *dābbat al-arḍ* – in den Freer and Sackler Galleries of Art in Washington befindet. Berühmt ist die Darstellung der Nachtreise des Propheten auf seinem Reittier *al-Burāq* aus diesem Manuskript (Inv.-Nr. 86.0253 [Lowry/Nemazee 1988: 124–125, Nr. 31, mit Farbtaf.]).

Bei den beiden osmanischen Kopien handelt es sich um türkische Übersetzungen aus dem beginnenden 17. Jahrhundert, die sich in Istanbul (TSM, H. 1703 [And 1998: 284, Farbabb.])[9] bzw. in Dresden in der Sächsischen Landes- und Universitätsbibliothek (Eb 445)[10] befinden.

Vergleichen wir die beiden Dämonen miteinander, so fallen Gemeinsamkeiten und Unterschiede ins Auge: Die Darstellung im *Fālnāme* (TSM, H. 1703) ist deutlich dämonischer wiedergegeben [Abb. 7], dies belegen u. a. die übergroßen Reißzähne, die Halskette mit Drachenköpfen und die großen Drachenhörner auf dem Kopf. Der Dämon im *Fāl-i Ḳur'ān* (TSM, H. 1702) sieht dagegen viel menschlicher aus [Abb. 8]. Mit seinem langen Bart erinnert er eher an einen freundlichen Riesen, denn an ein dämonisches Endzeitwesen. Beide Gestalten sind mit einer Art

8 Die Größe der Blätter beträgt knapp 60 x 45 cm.

9 Zuerst publiziert von Esin 1960:10, Abb. 11.

10 Rührdanz 1984: 100–101, Nr. 29 (zur Handschrift allgemein, ohne Abb. des *dabbat al-arḍ*), 138–139, Nr. 44 (zu den türkischen Blättern); Rührdanz 1987, 47-49 (mit einer Beschreibung der Miniatur, aber ohne Abb.); eine Abbildung der Dresdener Miniatur in Rührdanz 1988, Tafel 11.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kurzem Rock[11] bekleidet und halten die schon vorher gesehenen Attribute – den Ring des Salomon und den Stab des Moses – in den Händen [Abb. 7a, 8a].[12]

Bei den Manuskripten, die Darstellungen des *dābbat al-arḍ* aufweisen, handelt es sich um Werke aus dem religiösen Kontext, wie *Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmiᶜ*, *Fālnāme* und *Aḥvāl-i Kıyāmet*. Hinzu kommen ein Beleg einer moghulzeitlichen Kopie eines *Majmaᶜ al-Gharā'ib*-Manuskriptes, sowie ein isoliertes Blatt, das wahrscheinlich im Iran der Qajarenzeit entstanden ist.

Dabei fällt auf, dass der Typus der geflügelten Giraffe mit Horn auf der Stirn nur in illustrierten Texten des *Miftāḥ Jefr el-Jāmiᶜ* sowie des *Aḥvāl-i Kıyāmet* nachzuweisen ist, während die Darstellung eines geflügelten Dämons auf *Fālnāme*-Manuskripte und eine als *Fāl-i Ḳur'ān* bezeichnete Handschrift beschränkt ist. Ob diese eindeutige Zuweisung bei einer systematischen Untersuchung, die bislang aussteht, allerdings Bestand haben wird, ist zurzeit nicht zu entscheiden.

Sollte es sich nicht um eine Zufälligkeit der Überlieferung handeln, stellt sich natürlich die Frage, warum zwei so unterschiedliche Darstellungstypen geschaffen und verwendet wurden. Um hierauf eine Antwort zu erlangen, müsste zunächst der Zusammenhang zwischen Bild und Text genauer untersucht werden. Eine solche Untersuchung steht jedoch noch aus und konnte hier nicht vorgenommen werden.

Interessant ist weiterhin, dass anscheinend Darstellungen des *dābbat al-arḍ* – weder im Typus der geflügelten Giraffe (Typus A) noch als Dämon (Typus B) – nicht in den zahlreichen, über Jahrhunderte entstandenen Kopien des *Ajā'ib al-Makhlūqāt* al-Qazwīnīs vorkommen. Sie tauchen auch nicht in al-Mustaufis *Nuzhat al-Ḳulūb* auf, in dem zwar vom einem *dabbe-i chahār-sar* die Rede ist, bei dem es sich aber offensichtlich um ein völlig anderes Mischwesen handelt.[13]

Dagegen finden wir – völlig unerwartet – eine Erwähnung des *dābbat al-arḍ* in Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme*.[14] Im zehnten Buch des „Fahrtenbuches", das Oberägypten, dem Sudan sowie dem geheimnisumwitterten „Land der Func" gewidmet ist, lesen wir nach der Beschreibung der Stadt Rümeyle (Rumayla):

---

11 Hier könnte ein bislang nicht untersuchter Bezug zur Ikonographie der Divs bestehen, die vor allem aus dem *Shahnama* bekannt sind. Häufig illustriert ist der Kampf des größten Helden des Epos – Rustam - mit dem sog. Weißen Div. Siehe zusammenfassend Gierlichs 1993, 34–35, Abb.: 64, Abb. 96.

12 Möglicherweise liegt hier eine (visuelle) Vermischung mit der Gestalt des Dajjal vor, hierzu sind aber weitere, ikonographische Untersuchungen nötig; zum Dajjal siehe Abel 1961: 76–77 sowie Yaman 2007.

13 Siehe Mode 1973: 252 (ohne Abbildung), der im Glossar ein *dabbe-i chahar-sar*, "ein vierköpfiges Untier der islamischen Sage, das im indischen Ozean lebt, Flügel besitzt und schreckliche Geräusche verursacht", erwähnt. Diese Beschreibung fußt (ohne Nennung der Originalquelle) auf al-Qazwīnī 1928: 52: „In the *Ajā'ibu-l-Makhlūqāt* it says that in the Indian Sea there is an animal with four heads and two wings, which makes a terrifying noise and eats the animals of the sea."

14 Probleme bei der Textrekonstruktion und Textedition mit kritischer Sichtung der *Seyāḥatnāme*-Editionen behandelt zusammenfassend Dankoff 2000.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„So zogen wir von Rümeyle wieder den Nil entlang nach Süden und gelangten nach vier Stunden zum Berg Dabbetü-l-Arz, [...]. Da war [...] nichts als steile weiße Felsen!

[Beschreibung des ungeheuerlichen Tieres *Dabbetü-l-Arz*]

Auf diesem Felsen steht auf vier Beinen eine weiße Marmorstatue von der Größe eines Elefantenleibes. Der langgestreckte Hals ragt wie eine Zypresse hoch zum Himmel empor. Der Kopf gleicht dem eines Menschen und hat ein überaus liebliches Aussehen, aber auf der Stirn hat es ein spitzes Horn. Das Haar ist gelöst, die Ohren ähneln denen eines Elefanten und hängen flach herab. Am Hals hat die Gestalt keine Mähne, und das Fell am Körper ist gefleckt wie bei einem Leoparden. Der Schwanz ist gefasert und ausgefranst, und die vier Füße sind gespalten wie bei einem Kamel. Die Enden sind mit Krallen bewehrt, und an der Schulter hat der Meister mit gewaltiger Hand zwei Flügel angebracht, dass es aussieht, als wolle das Tier sie öffnen und auf und davon fliegen." (Evliyā Çelebi 1991: 223).

Die im *Seyāḥatnāme* beschriebene "Kolossalstatue" stimmt fast wörtlich überein mit der Darstellung des *dābbat al-arḍ* in der Kopie des *Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmiᶜ* im Topkapı Sarayı Müzesi (B 373, fol. 219b), die um 1600 entstanden ist [Abb. 3].

Dieser unerwartete, interessante Fund wirft nun zwei Fragen auf: Hat Evliyā Çelebi illustrierte Kopien des *Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmiᶜ* gekannt und unter Umständen als Vorlage benutzt? Oder belegt diese weitgehende Übereinstimmung zwischen Text und Bild, dass wir hier die ursprüngliche Vorstellung des apokalyptischen Wesens vor uns haben? Beide Fragen lassen sich beim derzeitigen Forschungsstand nicht beantworten, können aber unter Umständen Hinweise für weitere Untersuchungen geben.

Zum Schluss möchte ich die Ergebnisse meiner Recherche kurz zusammenfassen:[15]

1. Die Beschreibungen zur Erscheinung des *dābbat al-arḍ* im Koran wie auch in der Bibel sind äußerst spärlich und bieten eigentlich keinen Ansatz für eine visuelle Ausgestaltung.
2. Eine eindeutige Textvorlage konnte noch nicht identifiziert werden, es finden sich aber weitergehende Beschreibungen in den Hadithen.
3. Die frühesten, bislang nachweisbaren Darstellungen des *dābbat al-arḍ* stammen aus der Zeit um 1600 und finden sich in osmanischen Handschriften aus dem religiösen Kontext.

[15] Erst nach Abschluß des Manuskriptes erschien der Band von Farhad, Massumeh; Bagci, Serpil und Mavroudi, Maria 2009: *Falnama, the book of omens: [published on the occasion of the Exhibition Falnama: The Book of Omens, October 24, 2009 - January 24, 2010]*. Washington, D.C. Die Arbeit beschäftigt sich ausführlich mit der Thematik Fālnāme, insbesondere mit den beiden im Topkapı Sarayı aufbewahrten Handschriften (TSM H. 1702, TSM H.1703), dem sog. „Dispersed Fālnāme" (Rekonstruktion der Handschriften und ihrer Miniaturen) sowie dem Dresdner Fālnāme (E 445).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Bei diesen Handschriften handelt es um folgende Texte:
   a. *Miftāḥ Jefr el-Jāmiᶜ Tercümesi*
   b. *Aḥvāl-i Kıyāmet*
   c. *Fālnāme*
   d. *Fāl-i Ḳurʾān*.
5. Ikonographisch können wir zwei sich deutlich unterscheidende Typen fassen:
   a. Typus A: geflügelte Giraffe
   b. Typus B: frontaler Dämon.
6. Unabhängig von diesen beiden Typen sind zwei Attribute kennzeichnend: der Stab des Moses und der Ring Salomons.
7. Unklar ist bislang, inwieweit die unterschiedlichen Darstellungen (Typus Giraffe und Typus Dämon) eindeutig bestimmten Handschriften zuzuordnen sind und inwieweit ein direkter Bild-Text-Bezug vorliegt.
8. Eine interessante, sehr enge Übereinstimmung zwischen einer Darstellung im *Miftāḥ Jefr el-Jāmiᶜ* und einer Textstelle bei Evliyā Çelebi (X. Buch) lässt sich nachweisen.

Literatur

Abel, Armand 1961 a. Al-Dadjdjāl. In: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition.* Leiden, II: 76–77.

– 1961 b. Dābba. In: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition.* Leiden, II: 71.

Al-Qazwīnī 1928 = al-Qazwīnī, Hamdullah al-Mustauf al-Qazwīnī. *The Zoological Section of the Nuzhatu-l-qulúb.* Ed., Trans. and Annot. John Stephenson. London.

And, Metin 1998. *Minyatürlerle Osmanlı İslam Mitologyası.* İstanbul.

Andrae, Tor 1926. Der Ursprung des Islam und das Christentum. Uppsala. Zitiert nach: Rudi Paret 1980. *Der Koran. Kommentar und Konkordanz.* Stuttgart/Berlin/Köln: 376.

Dankoff, Robert 2000. Establishing the Text of Evliya Çelebi's *Seyahatname*. A Critique of Recent Scholarship and Suggestions for the Future. In: *Archivum Ottomanicum* (18): 139–44.

Esin, Emel 1960. *Turkish Miniature Painting.* Rutland/Tokyo.

Evliyā Çelebi 1991 = *Ins Land der geheimnisvollen Func. Des türkischen Weltenbummlers Evliyā Çelebi Reise durch Oberägypten und den Sudan nebst der osmanischen Provinz Habeş in den Jahren 1672/73.* Übers./Erläut. Erich Prokosch. Graz/Wien/Köln.

Gierlichs, Joachim 1993. *Drache – Phönix – Doppeladler: Fabelwesen in der islamischen Kunst.* Berlin.

– 1995. Fabelwesen in der islamischen Kunst. Teil I – Al Burāq. In: *Spectrum Iran* (8/1): 8–28.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Karatay, Fehmi Edhem 1961. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu I*. İstanbul.

Kat. Paris 2001 = Bernus Taylor, Marthe/Jail, Cécile (ed.). *L'étrange et le merveilleux en terres d'Islam. Paris, musée du Louvre 23 avril – 23 juillet 2001*. Paris.

Lowry, Glenn D./Nemazee, Susan 1988. *A Jeweller's Eye. Islamic Art of the Book from the Vever Collection*. Washington.

Mode, Heinz 1973. *Fabeltiere und Dämonen. Die phantastische Welt der Mischwesen*. Leipzig.

Rührdanz, Karin 1984. *Orientalische illustrierte Handschriften aus Museen und Bibliotheken der DDR*. Berlin.

– 1987. Die Miniaturen des Dresdener „Fālnāmeh". In: *Persica* (12): 1–56.

– 1988. Türkische Miniaturen. Leipzig 1988.

Sarıtoprak, Zeki 1993. Dâbbetü'l-Arz. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (8): 393–395.

Schmitz, Barbara 1992. *Islamic Manuscripts in the New York Public Library*. New York/Oxford.

Tanındı, Zeren 1984. *Siyer-i Nebî. İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'ın Hayatı*. o. O.

Yaman, Bahattin 2007. Dini Kültürü Resimle İfadesi: Deccal Örneği. In: *Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ* (1): 139–155.

Zürcher Bibel. http://www.die-bibel.de/online-bibeln/zuercher-bibel/lesen-im-bibeltext/bibelstelle/offb/cache/eb3d37d82f/, zuletzt abgerufen am 11.3.2009.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Natur und Tierwelt in zwei frühosmanischen Werken

György Hazai, Budapest

In den letzten Jahren habe ich mich mit zwei Denkmälern des frühosmanischen Schrifttums intensiv beschäftigt. Beide nehmen in der Literatur der Epoche einen wichtigen Platz ein. Es handelt sich zum einen um die türkische Übersetzung des *Taẕkaratu'l-Awliyā* des bekannten Mystikers Farīduddīn ʿAṭṭār (fl. 12. Jh.), zum anderen um die bekannte Sammlung von Märchen bzw. Erzählungen eines unbekannten Autors unter dem Titel *Ferec baʿd eş-şidde*, die ebenfalls aus dem Persischen übersetzt wurde. Die bearbeitete Handschrift des ersten Werkes stammt aus dem Jahre 1341 und die Handschrift der Märchensammlung aus dem Jahre 1451. Beide Handschriften sind nach unseren heutigen Kenntnissen sehr alt und nehmen damit einen wichtigen Platz im altosmanischen beziehungsweise altanatolisch-türkischen Schrifttum ein. Diese Handschriften werden in der Orientalischen Sammlung der Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften aufbewahrt. Die erste Phase der Arbeit an diesen Handschriften wurde mit ihrer Veröffentlichung abgeschlossen.[1] Die geplante sprachhistorische Analyse der Texte dauert noch an.

Obwohl das ursprüngliche Ziel der Befassung mit diesen Texten rein sprachhistorisch war und geblieben ist, kann man sich der faszinierenden Wirkung des Inhalts beider Werke nicht entziehen. Die schöne Arbeitstagung zu Ehren von Frau Prof. Dr. Barbara Kellner-Heinkele bot mir eine ausgezeichnete Gelegenheit, meine bescheidenen Beobachtungen zusammenzufassen. Sie beziehen sich auf die Tierwelt und die Natur in den beiden Werken. Im Falle des Werkes von ʿAṭṭār handelt es sich um die Rolle und Funktion der Tiere im Leben der Heiligen. Das *Ferec baʿd eş-şidde* führt uns in eine Märchenwelt, in der die Natur, mit den dort lebenden Geschöpfen, eine ganz andere Dimension hat.

Teẕkeretü'l-evliyā

Die Tiere schätzen den asketisch lebenden Heiligen und pflegen eine besondere Liebe für ihn. Ein gutes Beispiel dafür bieten die Vögel.

---

1 *Ferec baʿd eş-şidde: Ein frühosmanisches Geschichtenbuch = „Freud nach Leid"*. 1–2. Hrsg. von György Hazai und Andreas Tietze. Berlin 2006 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Turkvölker; 5.1–2); *Die altanatolisch-türkische Übersetzung des Taẕkaratu'l-Awliyā von Farīduddīn ʿAṭṭār: (Edition der Handschrift der Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften)*. 1–2. Hrsg. von György Hazai. Berlin 2008 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Turkvölker; 6.1–2).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(194.A)

(15) Naḳl-dur kim *Maʿrūf*uŋ bir ḍāyısı varıdı, şehrüŋ nāyibidi. (194.B) (1) Bir gün gecerdi, [[*Maʿrūfi*$_o$ gördi kim]] *Maʿrūfi*$_o$ gördi$_o$ kim etmek yėr. Bir loḳma gendü (2) yėr, ve bir loḳma ite vėrür. Ḍāyısı eydür: utanmazmısın kim itile etmek (3) yėrsin? – dėdi. Eyitdi: gėrçeksin kim ben~daḫı utanduġumdań ötrü yėrveń – dėdi. (4) Pes *Maʿrūf* başın ḳaldurdı$_o$, havāda bir ḳuş ĝördi$_o$, ḳıġırdı. Geldi$_o$, *Maʿrūf*uŋ (5) ileyinde başcuġazın yüñi arasında gizledi. Ḍāyısı eydür: bu ne ḳuşdur kim (6) başın gizler? – dėr, ve yüzin göstermez? – dėr. *Maʿrūf* eydür: Ben Tangrıdań utanurvań, (7) bendeń bu utanur. Herkim Tangrıdań utana, dükeli ʿālem andań utanur – dėr. Ḍāyısı (8) ḥacīl oldı, gitdi.

***

(288.A)

(7) Naḳl-dur kim *Semnūn* bir gün mest olub maḥabbet sözlerin (8) söylerdi$_o$. Nāgāh bir ḳuşcuġaz havā yüzinden indi, geldi, *Semnūn*uŋ başına ḳondı$_o$. (9) Bir zamān durdı, andan omuzına ḳondı, andan ucdı, ḳarşusına ḳondı$_o$. (10) Bir zamān *Semnūn*a ḳarşu ḥayrān olub-dururdı. Pes ḳaynacuḳların yėre urdı$_o$, (11) ditredi, cān vėrdi.

***

(147.B)

(7) Naḳl-dur kim *Süfyān* ėŋen şefḳatlu-ıdı. Bir gün bāzār içindeń (8) ĝeçerdi$_o$. Gördi$_o$ kim bir bülbül ḳafeṣ içinde öterdi, ve sıçrardı, ve yārın (9) isterdi. *Süfyān*uŋ gönli añа baġlandı, dā'im ol ḳuşcuġaz ḳarşusına (10) varurdı, ḥayrān olub otururdı, ve anuŋ ünin işidürdi. Ve çünkim (11) *Süfyān* dünyādan gitdi, ve cenāze-sin ĝötürdiler, ḥalḳ aġlaşurdı, ol (12) bülbülçük gendözin götürürdi, cenāze-ye ururdı$_o$ ve zārl̲ıḳ ėdüb öterdi, (13) ve ḥalḳ añа baḳub aġlardı. Ve çün *Süfyān*ı defn eylediler, ol bülbülcük (14) sininden gitmezdi. Bir gün gördiler kim sin üstinde ölmiş, yatur. Anı daḫı (15) sin ṭopraġında defn eylediler.

***

(99.B)

(15) Ve çünkim anuŋ cenāze-sini götürdiler, (100.A) (1) gün ʿaẓīm ıssıyıdı: ḳuşlar geldiler ḳanat-ların gerdiler, anuŋ cenāzesine (2) gölge oldılar.

***

(257.B)

(15) Çünkim yudılar, cenāzesin getürdiler, giderler-idi, (258.A) (1) nāgāh bir aḳ gügercin havā yüzindeń indi ve cenāze kenārına ḳondı. Mürīdleri (2) ne~ḳadar kim yėŋleriyle anı$_o$ üşeleridi, uçmazıdı. Tā ol ḳuşcuġaz ḳudret (3) diliyile söyledi ve eyitdi: beni üşendürmeŋ kim ben çengelümi bunda (4) anuŋçün urdum kim ben~daḫı anuŋ himmetindeń bī-naṣīb olmayavan. Ve-eger (5) sizüŋ ġavġanuz degülmisse-idi, bir aḳ yėl geleceĝidi, bunuŋ cenāze-sin (6) havāya iledecegidi – dėdi.

***

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aber auch andere Tiere drücken ihre Bereitschaft zur Hilfe aus. Eine Schlange fächelt dem Heiligen in der Hitze kühle Luft zu.

(32.A)

(15) Naḳl-dur kim bir gün (32.B) (1) *Mālik* bir dīvār gölgesinde yatur-ıdı, bir yılan gelib nergis budaġıyıla anı üşelerdi$_{o}$.

***

Einen besonderen Platz nehmen die Löwen in den Geschichten ein. Auch sie leisten dem Heiligen Hilfe oder dienen als Gleichnis für die Ordnung in Gottes Schöpfung.

(310.B)

(3) Naḳl-dur kim anuŋ bir ḳız-ḳardaşı$_{o}$varıdı$_{o}$, anı yavlaḳ severdi. (4) Çünkim *Ebū Ḥamza Kaʿbe*ye gönildi, gördi$_{o}$ kim hīc nesne bile götürmedi. Bir (5) pāre gümiş anuŋ ḫırḳasınuŋ yaḳasına dikdi. Anuŋ andan ḫaberi yoġıdı$_{o}$. (6) Çünkim ayaġın ber(r)īyeye başdı, nāgāh hātifden bir ün işitdi$_{o}$ kim eydür: (7) Yā *Ḥamza*, utanmazmıssın kim ol Tangrı <kim> gögi senüŋ üstüŋde direksüz (8) dutar, ḳādir degülmidür kim senüŋ ḳarnuŋı ac(ıḳd)urmaya? Sen tecrīd ve tevekkül (9) ehli-ven, dėrsin, ḫırḳaŋda gümiş götürürsin – dėdi. *Ebū Ḥamza* çünkim (10) bunı$_{o}$ işitdi$_{o}$, feryād eyledi, gendözin aradı, ol gümişi gendüden (11) ırak eyledi, birez ilerü vardı. Nāgāh bir aġzı$_{o}$ açuḳ ḳuyu varımış, (12) ol ḳuyuya düşdi, ve aṅa hīc ziyān degmedi. Ve çünkim bir gün ve ikī$_{o}$ (13) gün gitdi, nefsi$_{o}$ taḳāżā eyledi, ve içinden eyitdi kim: «wa lā tulqū (14) bī-aydikum ilā-t-tahlikati», yaʿnī: gendü nefsünüzi tehlükeye gendü elüŋüzile bıraḳmāŋ! (15) Bileŋde aḳcāŋ ve bir kesek etmegüŋ yoḳdur, ac olursın, gėrü dön! (311.A) (1) – dėdi. *Ebū Ḥamza* eyitdi$_{o}$: ol gişi kim ḳuyu içinde helāk eylemedi, ḳuyudan (2) ḍaşra daḫı saḳlaya – dėdi, nefsine uymadı, gitdi$_{o}$ ve Ḥaḳ(ḳ)a$_{o}$ tevekkül eyledi. (3) Nāgāh giderken yine bir ḳuyuya düşdi. Bir arslan geldi$_{o}$, ve ip getürdi, (4) ve ol ḳuyuya sarḳıtdı. Elüŋ bu ipe yapış kim seni yoḳaru çekeyin – dėdi. (5) Pes ol ipe yapışdı, yoḳaru çıḳdı, ḳurtıldı. Ve hātifden bir āvāz işitdi$_{o}$: (6) çünkim sen bize tevekkül eyledüŋ, lācirem biz daḫı seni bir kimseneyile ḳurtarduḳ (7) kim ol cānlar helāk eyleyicidür – dėdi. Arslan yüzin yere sürdi (8) ve ḳuyruḳların buladı, gitdi.

***

(114.A)

(13) Naḳl-dur kim bir gün *Bāyezīd*e ṣordılar (14) kim: senüŋ şeyḫüŋ kimdür? Şeyḫ eyitdi: bir ḳarı ʿavret-dür. Eyitdiler: nėte? (15) Şeyḫ eyitdi: Bir gün vecd baŋa ġālib oldı. Ṣaḥrāda giderdüm, bir ḳarı ʿavrete (114.B) (1) uġradum, bir ḍaġarcuḳ un götürürdi. Eyitdi: bu ḍaġarcuġumı götüri$_{o}$-vėrġil! (2) – dėdi. Ben ḫod eyle olubdururdum kim gendözümi götürimezdüm. Bir arslana (3) işāret eyledüm: ol ḍaġarcuġı götüri-vėrdi. Ve ben dilerdüm kim (4) bu ḳarı beni bilmeye. Ben eyitdüm: yā ḳarıcuḳ, şehre varıcaḳ kimi gördüm, dėyesin? (5) Eyitdi: bir ẓālimi ve bir raʿnāyı gördüm – dėyem. Eyitdüm: nėte? Ḳarı eyitdi: bu (6) arslanı Tangrı yük götürmegiçünmi yaratdı? Eyitdi: yoḳ. Eyitdi: Çünkim (7) Tangrı anı yük götürmegiçün yaratmadı, ye neçün yük yükledürsin? Pes sen (8) ẓālim degülmisin? – dėdi. *Bāyezīd* eyitdi: gėrçeksin. Ḳarı eyitdi: Daḫı dilersin (9) kim şeher ḳavmı senüŋ arslan dutub yük urduġuŋ göreler, ve saṅa (10) ṣāḥib-kerāmet dėyeler. Bu iş~daḫı raʿnālıḳ degülmidür? *Bāyezīd* eyitdi: beli, (11) raʿnālıḳdur. Pes *Bāyezīd* aġladı ve tevbe ḳıldı, kerāmeti$_{o}$ ḳabūl ėtmezdi, (12) tā Tangrıdaṅ taṣdiḳ olmayınca.

***

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(268.B)

(13) Naḳl-dur kim *Ḳadisīye* şehrinüŋ ḳavm-ları bir gėce ün (14) işitdiler kim fulān dere içinde bir velī Hak velīlerinden arslan arasında ḳalubdur. (15) Varuŋ, anı buluŋ dėrdi. *Ḳādisīye* ḳavmı ėrteyedegin uyumadılar. Çünkim ṣabāḥ (269.A) (1) oldı, ol dereye vardılar, *Ebū l-Ḥasan-ı Nūrī*yi$_o$ gördiler kim arslanlar içinde (2) oturmış, namāz ḳılurdı. Ve arslanlar anuŋ yöresine ḥalḳa olub-dururlardı, (3) temen anı beklerler gibi$_o$. Çünkim bu ḳavum ėrişdi, arslanlar bu ḳavma ḥamle (4) ḳıldılar kim yırtalar. *Nūrī* birgez yėñiyile işāret eyledi, arslanlar pīşeye (5) girdiler. Bugez *Nūrī* ḳıyına vardılar, eyitdiler: bu ne ḥāl-dur? Eyitdi$_o$: Çünkim (6) bu şehre yaḳın ġeldüm, çoḳ zamānıdı kim nesne yėmedümidi. Ben eyitdüm: Bu (7) şeherde ḫurmāyıla etmek var ola – dėdüm. Pes yine peşimān oldum, ve gendü (8) gendözüme eyitdüm kim: henüz nefs ārzūsı-mı ėdersin? – dėdüm. Bu dereye geldüm (9) kim arslan-lar beni yırta-lar; bunlar ḫod beni yırtmadılar – dėdi.

***

(283.A)

(3) Naḳl-dur kim bir dervīş bir dere içinde giderdi. Nāgāh bir arslan (4) aŋa ḥamle eyledi. Çün geldi kim yırta-ıdı, ol dervīş *Raḳḳī* ḫırḳasındań (5) bir pāre ḍonına diküb-dururdı. Arslan anuŋ ḫırḳası pāre-sin gördi$_o$, geldi, (6) ol ḫırḳa'yı yaladı, ḳuyruġın buladı, gėrü döndi.

***

Die Tiere können oft auch als Übermittler himmlischer Botschaften dienen. In dieser Rolle erscheint zum Beispiel ein Hund, der den Heiligen Demut und Mildtätigkeit lehrt.

(108.A)

(11) Naḳl-dur kim bir gün (12) *Bāyezīd* mürīdleriyile ırımadan geçerdi$_o$. Yol-ları bir ḍar yėre uġradı, ve ḳarşudań (13) bir it gelüridi. *Bāyezīd* yoldan savuldı, yolı$_o$ ol ite tekellüf eyledi. (14) İt geldi, geçdi$_o$. Meger bir mürīdi *Bāyezīd*üŋ bu işe münkir oldı ve eyitdi$_o$: (15) İt-deń Ḥaḳ Taʿālā ādem-oġlanların mükerrem yaratdı. *Bāyezīd* ḫoẕ 'sulṭān el-ʿārıfīn'-dür. (108.B) (1) Bugün bunca ḥalḳ arasında ve mürīdler ve ʿāṣıḳlar bile-iken yolın bir ite īşār (2) eyledi, bu ne ḥāl-dur? – dėdi. *Bāyezīd* ol yigide eyitdi: Ė ʿāṣıḳ, çünkim (3) ol it ḳarşudan geldi, ḥāl diliyile baŋa eyitdi: ė *Bāyezīd*, benden ne (4) eksüklik geldi kim itlik derisini baŋa geyürdiler, ve senden ne artuḳlıḳ (5) geldi kim sulṭān-el-ʿārıfīn-lıḳ ḥilʿatın saŋa geyürdiler? – dėdi. Çünkim bu endişe (6) benüm sırruma yörendi, yolı aña tekellüf eyledüm – dėdi. Naḳl-dur kim bir gün (7) *Bāyezīd* ırамadan geçerdi, yine bir ite uġradı. İt baŋa deġmesün dėyü, geyesi-sin (8) ḳaldurdı. İt eyitdi: Ė *Bāyezīd*, eger tüsüm ḳurı-yısa, hīc ḥalāl saña (9) deġmez. Ve-eger yaşı-sam, bir bardaḳ ṣuyıla senünle benüm aramda ṣulḥ olur. Sen (10) ḍaşunı arıtmaḳ istersin, ammā içüni yėdi deŋiz ṣuyı$_o$ arıtmaya – dėdi. Ve (11) *Bāyezīd* eyitdi: Sen ẓāhir arısuzsın, ve ben bāṭını$_o$ arısuzvan. Gel, ikimüz bile (12) ḳarışalum, ola-kim cemʿiyet bereketinde ikümüz daḫı bile arı olavuz, ve mürdārlıġumuz (13) gide – dėdi. İt eyitdi: Yā *Bāyezīd*, sen benümle bir olumazsın, zīrā ben redd-i (14) ḥalḳ-van, ve sen ḳabūl-ı Ḥaḳsın. Herkim beni görürse, hiç dėr ve ṭaş urur, (15) ve herkim seni görürse, selāmu ʿaleyküm dėr, ḫürmet ėder. Ben bugün bulduġum (109.A) (1) süŋügi yarına ḳomazvan. Ve senüŋ şimdi$_o$ evüŋde bir küb buġdayuŋ vardur – dėdi. (2) *Bāyezīd* çünkim itdeń bu sözleri işitdi, aġladı$_o$ ve eyitdi: İlāhī, ben bir it (3) yoldaşlıġına lāyıḳ degülven, Ḫāliḳ yoldaşlıġına nėce lāyıḳ olam? – dėdi, aġladı$_o$. (4) Ve it sözleri aña yavlaḳ

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eṣer eyledi, ve ṭāʿatlarından nevmīẕ oldı. Eyitdi: (5) bārī varayın, bir zünnār ṣatun-alayın, ḳuşanayın – dėdi. Durdı bāzāra çıḳdı$_o$, (6) gördi$_o$ bir gevür elinde bir zünnār dutar. Eyitdi: neye satarsın? Eyitdi: biŋ ḳızıla (7) satarın, eksüge vėrmezin – dėdi.

***

(216.B)

(11) Naḳl-dur kim *Ḫøca ʿAlī-yi*$_o$ (12) *Suturgānī Şāḥ Şucāʿ-ı Kirmānī* türbesine geldi, ziyāret eyledi ve etmek üleşdürdi$_o$. (13) Bugez mescide girdi$_o$, ve ileyine ṭaʿām ḳodı, ve eyitdi: İlāhī, bu ṭaʿāma bir ḳonuḳ vėrbi~kim (14) bile yėye – dėdi. Nāgāh ḳapuya bir it geldi, *Ḫøca ʿAlī* ite ḥiç dėdi, ḳovdı. (15) *Şāḥ Şucāʿ* türbesindeń bir āvāz işitdi kim eydür: Ė *Ḫøca ʿAlī*, Tangrıdan ḳonuḳ dilerdüŋ. (217.A) (1) Ḳonuḳ ḳapuya geldi$_o$; neçün ḳovduŋ? – dėdi. *ʿAlī* derḥāl duru-geldi$_o$, ḳapudan ḍaşra çıḳdı$_o$, (2) çevre ol iti$_o$ maḥalle-lerde istedi. Bir bucaḳda buldı$_o$, gördi$_o$ kim yatur. Ol yėdügi (3) aşı getürdi, it öŋine ḳodı. İt ol aşa hīc naẓar eylemedi. *Ḫøca* (4) *ʿAlī* ḫacil oldı, tevbe eyledi, ḳaftān-ların çıḳardı, inṣāfa$_o$ geçdi. İt (5) eyitdi: ė *Ḫøca ʿAlī*, eger *Şāḥ(-ı) Şucāʿ* ḥürmeti olmayadı, görürdüŋ, ne işlere (6) uġrarduŋ – dėdi, ġāyib oldı.

***

Aber auch ein Hirsch kann eine himmlische Botschaft übermitteln.

(223.A)

(15) Naḳl-dur kim birġez *Ebū Ḥafṣ* yāranlarıyıla teferrüce ḍaġa$_o$ {çıḳdılar}. (223.B) (1) Ve anda söz düşdi, vaḳtı$_o$ ḫoş oldı$_o$. Öginde(n) geçdi kim eger şimdi$_o$ bir (2) ḳoyun olsa, bu yāranlara biryān eylesem, yėdürsem – dėdi. Derḥāl bir (3) geyicek ḍaġdań indi, geldi$_o$, başını *Ebū Ḥafṣ* dizinde ḳodı. Şeyḫ geyigi eliyile (4) urdı ve hayḳırdı: geyik ḳaçdı$_o$, gitdi. Mürīdler eyitdiler: bu ne ḥāl-dur? Eyitdi$_o$: (5) Şimdicek benüm gönlümdeń geçdi$_o$ kim eger bir ḳoyun olsa, bu yāranlara (6) yėdürsem – dėdümidi. Bu geyicek ḥāżır geldi$_o$, bildüm kim murād tamām oldı$_o$. Mürīdler (7) eyitdiler: Ḥaḳdań diledüŋ, vėrbidi. Ne-içün yine ḳovduŋ? – dėdiler. Eyitdi$_o$: Siz bilürmisiz (8) kim murād tamām eylemek ḳapudan ḍaşra ḳomaḳdur? Eger Ḥaḳ Taʿālā *Firʿavn*uŋ (9) eylügin dilermisse, anuŋ murādı$_o$ içün *Nīl* ırmaġın revān eylemeyedi, ve daḫı (10) ne~kim murādı$_o$ varısa, dünyede vėrmeyedi$_o$ – dėdi.

***

(320.B)

(7) Naḳl-dur kim *ʿAbdullāh-ı Ḥafīf* eydür: yiġitligüm ḥālında *Ḥicāz*a giderdüm. (8) *Baġdād* şehrine geldüm, ve *Cüneydı*$_o$ görmedin ber(r)īyeye girdüm. Bir ip ve bir ḳova (9) bile götürdüm. Yolda susuzlıḳ baŋa ġālib oldı. Bir ḳuyu gördüm, (10) vardum kim su çıḳaram. Gördüm kim bir geyicek başın ol ḳuyuya soḳmış, (11) su içer. Çünkim geyik gitdi, baḳdum, gördüm kim ḳuyununuŋ ṣuyı dibine (12) vardı. Ben bu ḥālı gördüm, müteḥayyir ḳaldum ve eyitdüm kim: *ʿAbdullāh* (13) mertebesinden bu geyik mertebesi artuġımış – dėdüm. Derḥāl hātifden āvāz (14) işitdüm kim eydür: geyik mertebesi anuŋçün artuḳdur kim anuŋ iʿtimādı (15) bize berk-dür, sencileyin ip ve ḳova götürmez – dėdi.

***

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In einer anderen Episode bringt ein Vogel dem *Z̲ā n-Nūn* die Botschaft, dass der Mensch auf Gott vertrauen soll, wenn es um die menschlichen Alltagsbedürfnisse geht.

(89.A)

(4) Gėrü döndi, gördi$_o$ kim bir ḳuşcuġaz ikĭ$_o$ gözleri görmez, (5) bir aġac budaġında oturur. *Z̲ā n-Nūn* öginde eyitdi: "bu bīçāre (6) ḳuşcuġaz ne içer ve ne yėr?" – dėdi. Pes ol ḳuşcuġaz uçdı, aġacdan aşaġa (7) indi, burnıyıla yeri ḳazdı$_o$: bir altun üsküre çıḳdı, içi ḍopḍolu sīsam (8) vardı$_o$. Ve ol sīsamdan yėdi ve yine yüziyle yėri ḳazdı: bir gümiş (9) üskere çıḳdı: içi ḍopḍolu gül. Sevindi, ol ṣudaṅ içdi, üskere-ler (10) belürsüz oldı. *Z̲ā n-Nūn* çünkim ol ḥāleti gördi$_o$, birgezden dünyāyı$_o$ (11) terk eyledi ve Taŋrıya tevekkül ḳıldı.

***

Oft wirken die Tiere bei den Wundern der Heiligen mit. Fische demonstrieren wiederholt ihre Bereitschaft, dem Heiligen zu Hilfe zu kommen.

(31.A)

(8) Ve bir nice-ler eydürler kim bir gün *Mālik* gemiye bindi$_o$. Su ortasına (9) varıcaḳ gemici ḥaḳ diledi. *Mālik* eyitdi: aḳcam yoḳdur. Ol~ḳadar urdılar (10) kim uṣṣı gitdi. Ve çünkim uṣṣı ġeldi, yine dilediler, ve eyitdiler: eğer (11) gemi ḥaḳḳı-nı vėrmezseŋ, ayaġuŋdaṅ aluruz seni, bu deŋize bıraġuruz – dėdi-ler. (12) Pes *Mālik* balıḳlara işāret eyledi. Her birisi sudan başın çıḳardı$_o$, (13) aġzından da birer ḳızıl altun dutarlar-ıdı. *Mālik* elin ṣundı, ikĭ$_o$ ḳızıl (14) aldı$_o$, gemiciye vėrdi$_o$. Ve cünkim gemici ol ḥālı$_o$ gördi, *Mālik*üŋ ayaġına düşdi$_o$.

***

(80.B)

(12) Naḳl-dur (13) kim bir gün *Dicle* ırmaġı ḳıyında oturub ḥırḳa-sın yamardı, ignesi (14) suya düşdi. Bir gişi anı göre-dururdı, eyitdi: Yā *İbr̲ā̲ḥīm*, pāz̲işāh- (15) -lıġı ḳoduŋ, geldüŋ, ḥırḳa yamarsın – dėdi. Ne iş başarduŋ? – dėdi. (81.A) (1) *İbr̲ā̲ḥīm* ṣuya işāret eyledi kim: iğnemi tėz getürüŋ! – dėdi. Deŋiz (2) içinde ne~ḳadar kim cānavarcuḳlar varıdı, her birisi bir altun [bir] (3) [altun] iğne aġzına dutub başların ṣudan ḍaşra çıḳardı-lar. Eyitdi$_o$: (4) benüm iğnem bular [ignem] deġül-dür, varuŋ, benüm iğnem getürüŋ! – dėdi. Bir (5) ża^{c}yıfca balıcaḳ sudan başın çıḳardı, *İbr̲ā̲ḥīm*üŋ igne-sin sunu- (6) -vėrdi. *İbr̲ā̲ḥīm* ol gişiye eyitdi: ol öŋdünki pāz̲işa̲hlıḳ yėgmidür, (7) veyā bu yėğmidür? – dėdi.

***

(90.A)

(1) Durdum, ol aradan deŋiz kenārına geldüm. Gördüm (2) kim bir bölük bāzirgānlar gemiye girürleridi. Ben daḫı bile bindüm. Gitdük, birḳac (3) günden ṣoŋra bir bāzirgānuŋ bir cevheri yavı$_o$-vardı. Gemi ḥalḳın birbir ister- (4) -leridi. Dükelisi ittifāḳ eyledi-ler kim *Z̲ā n-Nūn* aldı dėyü. Pes *Z̲ā n-Nūn*ı$_o$ dutdılar, (5) çoḳ dürlü ḫorlıḳ ėtdiler. Ve *Z̲ā n-Nūn* hīc dınmadı. Bugez ḳatı$_o$ incitdiler. (6) *Z̲ā n-Nūn* deñize baḳdı: ve dükeli deŋiz cānavarları başların ṣudan ḍaşra (7) çıḳardılar, her birisi aġzında bir cevher dutardı. *Z̲ā n-Nūn* ṣundı, birisin aldı$_o$, (8) bāzirgāna vėrdi. Gemi ḥalḳı çünkim ol kerāmeti$_o$ gördiler, ayaġına düşdiler (9) ve ^{c}öz̲ür dilediler. Bu sebebden ötrü añja *Z̲ā n-Nūn* dėdiler. *Z̲ā n-Nūn* dėmek (10) balıḳlar issi dėmek-dür. Ve anuŋ kerāmetleri meşhūrdur.

***

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der folgenden Geschichte trägt ein Kamel auf wundersame Weise das Gepäck des Heiligen.

(102.A)

(15) Ve naḳl-dur (102.B) (1) kim *Bāyezīd*üŋ bir devesi varıdı. Gendü zevādesini ve yoldaşları zevādesini (2) ol deveye yükledürdi. Bir gişi eyitdi: bu biçāre devenüŋ yüki aġırdur, baña (3) ẓulm ėder-ler – dėdi. *Bāyezīd* bu sözi işitdi, eyitdi: Ė yigit, yüki götüren (4) devemidür, yoḳsa ayruḳ nesne-midür? Bir deveye baḳ! – dėdi. Ol yigit deveye (5) baḳdı, gördi$_o$: yüki bir fırişte götürür, ve yük deve-den bir ḳarış yuḳaru durur, (6) deve-nüŋ yükdeń ferāġatı$_o$ var. Ol yigit anı gördi$_o$, dileridi kim *Bāyezīd*üŋ (7) aḥvālın ḥalḳa dėye, ve *Bāyezīd*i melāmat ėde. *Bāyezīd* eyitdi: gördügüŋ (8) söyleme! – dėdi.

***

Tiere übermitteln den Menschen die Nachricht vom bevorstehenden Tode eines Heiligen, die sie aus dem Himmel erfahren haben.

(86.B)

(13) Naḳl-dur kim *Bişr* dirliginde *Baġdād* şehri$_o$ içinde (14) ılḳı terslemezdi. Anuŋçün kim *Bişr* yalın ayaḳ yürürdi. Bir gün bir gişi (15) bāzār içinde ĝideridi, atı tersledi, atındań indi, feryād eyledi. Ve eyitdiler: (87.A) (1) saŋa ne geldi kim feryād ėdersin? Eyitdi: *Bişr-i Ḥāfī* dünyādan gitdi$_o$ (2) – dėdi. Eyitdiler: nėte bilürsin? Eyitdi: Atım tersledi – dėdi. Nėçekim ol (3) diriyidi, bu atım *Baġdād* şehri içinde veyā ırıma-larda ters bıraḳmadı. (4) Şimdi bildüm kim ol Tangrı ḥāşı dünyādan gitdi$_o$ – dėdi. Ṣordılar: (5) hem ol sāᶜatda naḳl eylemiş.

***

(189.A)

(4) Naḳl-dur kim *Sehel* bir gün mescidde otururıdı. Nāgāh bir (5) gügercin havā yüzindeń şeyḫ öñine düşdi$_o$. Şeyḫ eyitdi kim: *Şāh Şücaᶜ-ı Kirmānī* (6) öldi$_o$ – dėdi. Ol günüŋ tārīḫin yazdılar, tefaḫḫuş eylediler, şeyḫ dėdügi <gibi> oldı.

***

Wie in einigen der voraufgehenden Geschichten zu sehen war, können Heilige mit Tieren Gespräche führen. In der folgenden Geschichte richtet ein Esel das Wort an den Heiligen, der Mitleid mit dem Tier gezeigt hatte.

(272.A)

(1) Naḳl-dur kim ᶜO̲s̲mān debīristāna varurdı. Ve anuŋ (2) ardınca dört ḳul yürürdi: bir Rūmī, ve birisi Türkī, ve birisi Kişmīrī, (3) ve birisi Ḥabeşī. Ve altun divīt götürürlerdi$_o$. Bir gün ĝiderken kārvānsarāya (4) uġradı. Bir yaġır eşek gördi kim ża^{ᶜ}yıf olmış, ve arḳası yaġırındań ḳan (5) aḳardı. Ve ol eşek ḳaşınmaḳ ister-idi, ammā aġzı arḳasına ėrmezdi. ᶜO̲s̲mān (6) ol eşegi ĝördi, esirgedi, ḳul-larına eyitdi$_o$: sizler benüm nem olursız? (7) Eyitdiler: biz senüŋ ḳul-laruŋuz, ne buyurursaŋ, anı dutaruz – dėdiler. Eyitdi$_o$: imdi (8) beni severseŋüz, bu eşegi dutuŋ, arḳasını yuŋ! – dėdi. Pes ḳul-lar eşegi (9) yudılar, ve yaġrın tımarladılar. Ve ᶜO̲s̲mān başındań buşusını şeşdi, ol eşegi (10) ṣardı, ve gökcek tımarladılar. Pes ol eşek dile geldi$_o$, eyitdi: nėtekim (11) beni ḫoş dutduŋ, evliyālar seni ḫoş dut-

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sun – dėdi. Çünkim ʿOs̲mān eşekdeń (12) bu sözi işitdi, naʿra urdı, bīḫud oldı$_o$, düşdi$_o$, üc gün bīḫud yatdı. (13) Çünkim gendözine geldi$_o$, ḍuru-geldi$_o$, aġlayu *Yaḥyā bin Maʿād* ḳıyına geldi$_o$, atasındań (14) anasındań kesildi.

***

Der Drache erscheint in den Geschichten in zwei verschiedenen Funktionen. Er kann den Heiligen schützen, ihm aber auch vom Himmel eine Warnung übermitteln.

(7.B)

(1) Naḳl-dur kim *Manṣūr-ı <Ammār>* ikinci ḫalīfa-ıdı. Bir gėce vezīrine buyurdı: *Caʿfer-i* (2) *Ṣādıḳ*ı$_o$ getür, öldüreyim – dėdi. Vezīr çoḳ cahd eyledi ve eyitdi: Şol gişi (3) kim bir buçaḳda oturmışdur, ve ʿuzlet iḫtiyār ḳılmışdur, ve gendözin dünyādań (4) çeküb ʿibādete meşġūl-dur, ḫalīfaya ziyānı yoḳdur. Anı getürüb öldürmek (5) içinde ne fā'ide vardur? – dėdi. Ḫalīfa vezīr sözin işitmedi, *Caʿfer-i* (6) *Ṣādıḳ*ı$_o$ getürmege ḳul-lar vėrbidi. Ve ḫāṣeki-lerine ısmarladı: ḳaçan ol gelicek (7) ben tācımı başumdan götürem, şoloḳ sāʿat başını kesüŋ! – dėdi. Çünkī$_o$ (8) *Ṣādıḳ*ı getürdiler, *Manṣūr* anı gördügi sāʿat taḫtından aşaġa indi (9) ve ḳarşu vardı, *Ṣādıḳ*uŋ elin aldı, nehālisi üstine geçürdi, ve gendözi (10) ḳarşusına dizin çöküb edebile oturdı. Ve bu duran ḫāṣekī-ler ve vezīr- (11) -ler hep ʿaceblediler. Pes *Ṣādıḳ* eyitdi: Bende ne ḫācetüŋ vardur kim (12) beni oḳıduŋ? Ve ben Çalabum ṭāʿatına meşġūl olub-dururvan, kerem eylegil, (13) ayruḳ beni üşendürmeġil! – dėdi. Şoloḳ sāʿat ḫalīfa destūr vėrdi$_o$, (14) yüz dürlü aġırlamaḳlarıla ve ḫilʿatlarıla gėrü gönderdi. Ve ol gidicek ḫalīfa'yı (15) ditremek dutdı, ve ʿaḳlı şaşdı, yėre dü(ş)di, ʿaḳlısuz yatdı, ve üc (8.A) (1) günedegin başın ḳaldurmadı, ve üc günlik namāzı$_o$ ḳaldı. Ve ḳaçankim yine (2) ʿaḳlı geldi, vezīr aŋa ṣordı: saŋa ne geldi kim bu ḫāla düşdüŋ? (3) *Manṣūr* eyitdi: Ḳaçankim *Ṣādıḳ* ḳapudan girdi, bir ejdehā gördüm kī$_o$ (4) bile girdi. Bir dudaġı ṣuffa üstinde ve bir dudaġı ṣuffa altında-ıdı. (5) Baŋa ḫamle ḳıldı ve eyitdi: *Ṣādıḳ*ı üşendürmegil, yoḳsa seni bu oturduġuŋ (6) ṣuffayıla bile yudarın – dėdi. Ve ben ol ejdehā ḳorḳusından n~ėtdügüm (7) bilmedüm, ve yanına vardum, ʿöz̲ür diledüm, ve ʿaḳlum gitdi.

***

(67.B)

(2) Naḳl-dur kim bir gün ḳatı$_o$ sovuḳ oldı$_o$, zemherīr (3) günleriyidi, ġusl vācib oldı. Pes buzı$_o$ deldi, ġusl eyledi$_o$, ve ėrteyedegin (4) namāz ḳılurdı. İllā sovuḳ ḳatı$_o$ ḳoydı, şöylekim helāk-lik ḳorḳusı oldı. (5) Öginden geçdi$_o$ kim birez od varmıssa – dėdi. Ve bir eski kürki varıdı, (6) egnine bıraḳdı, teni ḳızdı, gözi uyḳuya vardı. Çünkim uyandı, gördi$_o$ kim (7) gün ḍoġmış. İşine peşīmān oldı. Baḳdı$_o$, gördi$_o$ kim kürki içinde bir (8) ej̲zehā yatur, her bir gözi bir üskere bigi ḳanın dönmiş. *İbr̲aḫīm* bildi kim (9) bu dükelisi od istedügindendür, ve sıcaḳ kürke girüb uyuduġındandur. Aġlamaġa (10) başladı. Ve ol ejdehā *İbr̲aḫīm* öŋinde yüzin yėre sürdi ve ġayib (11) oldı.

***

(113.B)

(3) Naḳl-dur kim *Ḳurrābī*-nüŋ inkārı varıdı$_o$. (4) Şeyḫe münkiridi, zīrā şeyḫden ʿacāyib işler görürdi: ol bīçāre-nüŋ (5) ḫavṣala-sına sıġmazıdı. Anuŋ inkārı şeyḫe maʿlūm oldı. (6) Bir gün *Ḳurrābī Bāyezīd* ḳıyına geldi, imtiḥānıla mes'ele buyurdı. ⌈Ol⌉ sāʿat (7) kī$_o$

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sordı, düşdi, ussı gitdi, üc gün bī-ḫuẕ yatdı. Dördünci (8) gün ussı geldi. *Bāyezīd* eyitdi: ne gördüŋ? Eyitdi: saña sorduġum (9) vaḳt, bir ejdehā aġzın açdı, beni yutdı. Ben ejdehā, ḳursaġında (10) yaturıdum. Ol ejdehā baña eydür: *Bāyezīd*e ayruḳ münkir olamısın? (11) – dėrdi.

***

Fehlt es den Heiligen an Speisen, so tragen Tiere das Nötige herbei.

(17.B)

(5) Gördi kim bir (6) ḳoyun bir ĝirde'yi aġzına dutmış gelür. Getürdi, *U̇veys* öŋine ḳodı$_{o}$. Pes (7) *U̇veys* eyitdi: yā ḳoyuncuḳ, bu girde'yi ayruḳ gişiden almış olasın. Ḳoyun Çalab (8) ḳudretinden dile geldi ve eyitdi: Yā Tangrınuŋ ḫaṣ ḳulı, ben~daḫı ol gişinüŋ (9) ḳulıvan kim sen anuŋ ḳulı-sın. Bu girde senüŋ rızḳuŋdur, Rezzāḳuŋ vėrdi$_{o}$ (10) – dėdi. Daḫı ḳoyun ġā'ib oldı.

***

(50.B)

(7) Naḳl-dur kim bir gün *Rābiʿa* ḫādımı iç yaġın ḍoġrardı kim (8) aş bişüre. Çoḳ zamānıdı kim aş aşlın görmedileridi. Soġan ḫācet (9) oldı. Ḫādım eyitdi: ḳonşudan dileyeyin – dėdi. *Rābiʿa* eyitdi: ben ʿahd (10) eylemişven kim ayruḳdan hīc nesne dilemeyeven. Bu söz içinde-yiken, havādan (11) bir ḳuş geldi, bir deste soġan arıdılmış cömlege bıraḳdı. *Rābiʿa* (12) eyitdi: mekirden īmīn deĝülven. Soġanıla yaġı bıraḳdı, etmegin ḳurula (13) yėdi. Naḳl-dur kim bir gün *Rābiʿa* aġlayu yola girdi ve ḍaġa giderdi. (14) Ve çoḳ geyikler ve ḍaġ cānavarları yöresine üşüb-dururlarıdı, ve *Rābiʿa*ya (15) naẓar ėderleridi, ve elin ayaġın yalarlardı. Nāgāh *Ḥasan-ı Baṣrī* çıḳa-geldi, (51.A) (1) ve *Rābiʿa*'yı gördi$_{o}$ kim geyiklerile oturur. Geyikler *Ḥasan*ı göricek ürkdiler, ḳaçdılar. (2) *Rābiʿa* yaluŋuz ḳaldı. *Ḥasan* melūl oldı, eyitdi: yā *Rābiʿa*, bunlar benden neçün (3) ḳaçarlar, ve senüŋle ėş olurlar? *Rābiʿa* eyitdi: sen bugün ne yėdüŋ? Eyitdi: iç (4) yaġın yėdümidi. Eyitdi: bunlaruŋ içleri yaġın yėmiş-sin; nėce ḳaçmasun-lar? – (5) dėdi.

***

(81.B)

(1) Naḳl-dur kim bir gün *İbr<u>a</u>ḫīm* bir bölük dervişlerile giderdi. (2) Bir odunlu yėre ėrişdiler, *İbr<u>a</u>ḫīm* eyitdi: bu gėce bunda olalum – dėdi. Od (3) yaḳdılar, birer kesek ḳuru etmek yėdiler. *İbr<u>a</u>ḫīm* namāza meşġūl oldı. Dervişlerüŋ (4) birisi eyitdi: eĝer etümüz olsa, bu od içinde bişürürdük – dėdi. *İbr<u>a</u>ḫīm* (5) namāzdan fāriġ oldı: Tanĝrım size et vėrbiye – dėdi. Yine namāza durdı. (6) Şoloḳ sāʿat bir gürüldü çıḳdı, gördiler kim bir arslan bir geyigi yırtmış, (7) ḳana bulaşdurmış, elinden boşandurmış; geldi, bu dervişler ḳıyında (8) düşdi. Birisi duru-geldi, geyiĝi boġuzladı. Şeyḫ namāzdan fāriġ oldı, (9) eyitdi: Ḥaḳ Taʿālā size ḥelāl et vėrbidi, yėŋ ve şükr eyleŋ! – dėdi.

***

Die Heiligen selbst schätzen und lieben die Tiere. Dies wird durch die folgenden Hundegeschichten demonstriert, in denen auch die Bescheidenheit der Heiligen gegenüber den Tieren zum Ausdruck kommt.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(27.A)

(15) Ve *Ḥasan* (27.B) (1) tevbe ḳıldı kim ayruḳ hiç mahlūḳdan gendözini yėg görmeye. Tā ḥaddı bir gün (2) bir uyuz it geçeridi. Eyitdi: İl̲ahī, beni bu ite bağışlağıl kim bu it benden (3) yüz derece yėgrekdür – dėdi. Bir gişi bu keleciyi$_o$ işitdi, meger *Ḥasan* eydür ola (4) kim, eger ben ṭamuya girürsem, bu it benden yėgrek-dür kim bu ṭamuya (5) girmez – dėdi.

***

(144.B)

(13) Naḳl-dur kim *Süfyān* (14) etmek yėridi, bir gendü ısırurdı, ve bir ite vėrürdi. Eyitdiler: neçün ʿavret (15) ve oġlanlaruñla yėmezsin, ve ite vėrürsin? – dėdiler. Eyitdi$_o$: Eger ite etmek vėrürsem, (145.A) (1) ėrteyedegin uyumaz, ve beni$_o$ saḳlar, yörenür. Eger ʿavrete ve oġlana vėrürsem, beni (2) ṭāʿatdañ yıġar – dėdi.

***

(194.A)

(15) Naḳl-dur kim *Maʿrūf*uŋ bir ḍāyısı varıdı, şehrüŋ nāyibidi. (194.B) (1) Bir gün gecerdi, [[*Maʿrūfi*$_o$ gördi kim]] *Maʿrūfi*$_o$ gördi$_o$ kim etmek yėr. Bir loḳma gendü (2) yėr, ve bir loḳma ite vėrür. Ḍāyısı eydür: utanmazmısın kim itile etmek (3) yėrsin? – dėdi. Eyitdi: gėrçeksin kim ben~daḥı utanduġumdañ ötrü yėrveń – dėdi. (4) Pes *Maʿrūf* başın ḳaldurdı$_o$, havāda bir ḳuş ĝördi$_o$, ḳıġırdı. Geldi$_o$, *Maʿrūf*uŋ (5) ileyinde başcuġazın yüñi arasında gizledi. Ḍāyısı eydür: bu ne ḳuşdur kim (6) başın gizler? – dėr, ve yüzin göstermez? – dėr. *Maʿrūf* eydür: Ben Tangrıdañ utanurvañ, (7) bendeń bu utanur. Herkim Tangrıdañ utana, dükeli ʿālem andañ utanur – dėr. Ḍāyısı (8) ḥacīl oldı, gitdi.

***

Dank der Hilfe eines Heiligen werden verloren geglaubte oder verstorbene Tiere ihren Besitzern zurückgebracht.

(148.B)

(8) Ve *Belḫ* şehrinde bir beg varıdı. Aña *ʿAlīy* (9) *ʿilm-i ʿĪsā* dėrleridi$_o$. Ol begüŋ bir iti$_o$ varıdı, yavlaḳ severdi. Megerkim (10) ol it yavu-vardı. Eyitdi(ler): *Şaḳīḳ* ḳonşıları ol iti$_o$ gizlediler – dėdiler. (11) Bir gişi geldi, *Şaḳīḳ* ḳonşısını dutdı, dögerdi, ve iti$_o$ tėz vėr! – dėrdi$_o$. (12) Ol gişi ḳaçdı$_o$, *Şaḳīḳ* evine girdi$_o$: beni ḳurtar! – dėdi. Ol gün *Şaḳīḳ* durdı, (13) bege vardı ve eyitdi$_o$: Bu gişiyi$_o$ üşendürmeŋ! İt benüm ḳatumda-dur; üc günden (14) şoŋra iti$_o$ size vėrem – dėdi. Ol gişiyi$_o$ ḳurtardı, durdı, evine ĝeldi$_o$. (15) Yavlaḳ ġuṣṣalu oturdı kim: neçün mühlet aldum? – dėdi. Ve çünkim üc gün geçdi$_o$, (149.A) (1) bir gişi itüŋ boynına ip daḳmış, ḳapudan içerü ĝivürdi. *Şaḳīḳ* anı gördi, (2) yavlaḳ sevindi, iti$_o$ aldı, beĝe iletdi, vėrdi$_o$ ve ḳurtıldı. Bugez dünyeden (3) küllī yüz döndürdi, ve tevekkül Tangrıya ḳıldı.

***

(269.B)

(14) Naḳl-dur kim bir gün *Nūrī* (15) giderdi, gördi kim bir yoḳsuluŋ eşegi ölmiş, yükni bıraḳmış. Ol yoḳsul (270.A) (1) aġlarıdı. *Nūrī* eşegi birĝez depdi, eyitdi$_o$: dur yoḳaru, ne yatıçaḳ yėridür – dėdi. (2) Eşek duru-geldi, ol miskīn yoḳsul sevindi, yükin yükletdi, işine

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

gitdi. (293.B) Naḳl-dur kim bir gün bir yoḳsul (7) eşegin yavu-ḳıldı-ıdı. Eyitdi$_o$ kim: bu şeherde Tangrınuŋ ḫāṣı$_o$ kim vardur? Eyitdiler (8) kim: *Ebū l-Ḥasan-ı Pūşengī* vardur – dėdiler. Ol yoḳsul yavlaḳ ʿāḳıl gişiyidi, geldi$_o$, (9) *Ebū l-Ḥasanı*$_o$ buldı, ve anuŋ etegine yapışdı, ve eyitdi$_o$: benüm eşegüm sen oġurladuŋ (10) – dėdi. Eyitdi$_o$: ė yigit, ben senüŋ eşegüŋ oġurlamadum, ve seni daḫı şimdi (11) gördüm – dėdi. Eyitdi$_o$: yoḳ, eşegüm sende-dür, vėr! – dėdi. Şeyḫ elin duʿāya (12) ḳaldurdı, eyitdi$_o$: İl<u>a</u>hī, bununŋ eşegin buñ̊a gėrü vėr! – dėdi, beni$_o$ bununŋ elindeń (13) al! – dėdi. Derḥāl bir gişi çaġırdı kim eşek kimüŋ-dür, gelsün! – dėdi. Yoḳsul (14) vardı$_o$, eşegin aldı$_o$. Andan ṣoŋra ol yoḳsul eyitdi$_o$: Yā şeyḫ, bilürdüm kim sen (15) benüm eşegüm oġurlamaduŋ. İllā benüm ġarażum olıdı kim sen bir nefs urasın, (294.A) (1) benüm hācetüm revā ola – dėdi.

***

Die überlegene Kraft eines Ochsen weiß der Heilige mit Humor anzuerkennen.

(156.A)

(12) Naḳl-dur kim bir gün *Ebū Ḥanīfe* ırımadan geçeridi$_o$. (13) Ḳarşudan bir öküz geldi. *Ebū Ḥanīfe* yoldań sapdı. Eyitdiler: yā imām, (14) bu perhīz neden-dür? Eyitdi$_o$: benüm ʿaḳlum var, anuŋ boynuzı var – dėdi.

***

Ferec baʿd eş-şidde

Die Helden des Märchens geraten auf eine Insel, die ihnen eine Vielfalt von Früchten, aber auch allerlei furchterregende wilde Tiere bietet.

(147.A)

Hele bir cezīreye ėrişdiler, (4) cıḳdılar, niʿmet(-i) vāfir buldılar: encīr ü ḫurmā, bādām u fınduḳ fustuḳ, neyşeker, daḫı bir dürlü yėmişler. (5) Gereklerince yėmişler. Gėce olıcaḳ cānavardan üşenüb aġac başına cıḳmışlar. Dünle gördiler ki dürlü (6) dürlü cānavarlar - her biri bir rengde vażʿda, bir ṣūretde – peydā oldılar.

***

Auf der Insel Lādān begegnen den Menschen Ameisen so groß wie Hunde.

(147.A)

Gėrü salına bindi, (10) başı aldı, bir ḍuşa gitdi, bir cezīreye yėtişdi ki aŋa *Cezīre-i Lādān* dėrlerdi. Ulu cezīre-dür. (11) Ṣandal u ʿūd anda biter. Güneş anda yėrden doġar, yėre batar. Ve ol cezīrede it gibi ḳarıncalar (12) olur; ādemīye ẓafer bulıcaḳ yėrler. Ṣandal gereklü olan gişi yazın bir yügrük ata binerimiş, bilesinde et (13) pāre-lerin alub ṣandaldın~yana segirdürimiş, gelen ḳarıncaya et bıraġurımış. Anlar ete meşġūl olıcaḳ (14) ol gişi varur, aġaca ʿalāmet eylerimiş. Kış olıcaḳ varurımış, ferāġatıla keserimiş.

***

Ein Wunderbaum, auf dem, Früchten gleich, Edelsteine wachsen, bleibt den Menschen verboten.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(191.B)

Ḫaber pādeşāha (3) yètişdi. Pādeşāh bindi, aġaclaruŋ üstüne geldi. Taᶜaccub ètdiler bunı ki her budaḳda salḳum (4) salḳum cevāhir ḫūşeleri kim her biri güher-i şeb-efrūz āvīḫte, rūşenlik vèrür. Cemāᶜat-ı mülūk u (5) ṣudūr u vezīr pādeşāha eyitdiler: "Bu güherler, bu aġaclar başında żāyiᶜdür. Buyur: ḫazīneye (6) varsun!" dèdiler. Pādeşāh eyitdi: "Maᶜāz-allāh! Benüm bu yèrde bu güherde ḥaḳ(ḳ)um yoḳdur" dèdi. (7) Yèrüŋ islerin getürdiler. Pādeşāh anlara eyitdi: "Milk-lerüŋüzdür; aġacı siz dikdüŋüz; bu (8) gevherlerüŋüzi götürüŋ!" dèdi. Eyitdiler: "Biz gevher toḫmın ekmedük, elma, armud, ḳaysı toḫmın (9) ekdük. Bu bize ḫarām-dur" dèdiler.

***

Riesige Wundervögel bringen den Märchenhelden auf eine exotische Insel.

(43.B)

Baġ icinde bir mürgizār gördüm: biŋ dürlü kül(l)i rengīn anda bitmiş. Anda bir ḳuş gördüm. Biŋ dürlü (9) naḳşı ṭavusı be-emr-i ḳuddūsī anuŋ aᶜżāsında eczāsında mevcūd ulu ḳuşıdı. Anuŋ (10) gibi ulu cānavar kimsene gördügi yoḳ.

Göŋlüme düşdi ki
bu ḳuşı dutam,
yaluŋuzlıḳda anuŋıla eglenem.
Bir uzun ip (11) buldum.
Bir ucında sırtmac baġladum.
Bir ucını bèlüme baġladum.
Ḳuşa dāne dökdüm.
Ḳuş dāne yèrken
sırtmac (12) ayaġına gecdi.
İpi cekdüm ki
ḳuş ḳatuma gele,
dutam.
İp berkindi,
ve cün ol ḳuş ipi duydı,
ḳalḳdı.
(13) Bir ayaġumı yère berkitdüm.
Fāyide ètmedi:
ḳuş ḳuvveti beni yerden ḳapdı.
Diledüm ki
anı bèlümden şeşem.
Yüksek (14) ḳalḳdı.
"Düşem" dèdüm,
şeşmedüm,
ipe berk yapışdum,
gendözüme eyitdüm:
"Sen ḳandanıduŋ,
seyyādlıḳ ḳandanıdı?
(15) Şeherden çıḳduŋ
[n.ġ.ā] każā ve ḳaderi defᶜ èdesin.
Bu dem zīrek ḳuş gibi iki ayaġuŋdan dutılduŋ"

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(16) dėdüm. Bu endīşede-yiken aşaġa baḳdum: ʿālem baŋa bir deŋiz gibi görindi; gözüm yumdum, zikre meşġūl oldum, gönlümi (17) ölüme baġladum. Nāgāh anı bilürem ki ayaġum bir aġac budaġına doḳundı. Gözüm acdum, gördüm ki bir ulu cezīreye (18) varmışuz. Coḳ dürlü yemiş aġacları var; arasında bir yüce aġac bitmiş. Ol aġac başında ol kuşuŋ (19) yuvası varımış; gelmiş, anda ḳonmış. Ben aşaġa salınmışam, aġac budaġına ayaġum doḳınduġı olımış. Cün ḥālı (20) eyle gördüm, arḳuncaḳ ipi bėlümden şeşdüm, aġacdan aşaġa indüm, cezīrede yüridüm. Hīc görmedügüm yemişler (21) buldum, yėdüm. Sovuḳ bıŋarlar, nāzük yėrler coḳ, ammā mūnis ve hemküsār yoḳ. Müteḥayyır olup-dururdum. Gece (44.A) (1) ėrişdi. Ol ḳuş bir ḳatı ünile caġırdı, andan ucdı, gitdi. ⌈Bundan⌉ ṣoŋra deŋizden bir acāyib cānavarlar cıḳdılar, (2) cezīreye daġıldılar. Ol cānavarlardan ḳorḳub cıḳdum, ḳuşuŋ yuvasında oturdum.

***

(244.B)

(16) Dört yaŋa baḳadururken gördi ki havādan bir ulu ḳuş indi. Dürlü reng üzerinde mevcūd ʿaceb ṣūret. (17) Otladı, su icdi, ḳalḳacaġı vaḳt revende gendüyi ḳuşuŋ ḳıc barmaġı üzerine berkitdi. Ḳuşuŋ (18) ḫaberi olmadı, ḳalḳdı, eṭrāf-ı ʿālemden bir ṭarafa vardı, cezīrede ḳondı. Revende gendüyi şeşdi, ol yėri daḫı (19) geregi gibi teferrüclendi. Yarındası gün ḳuş gėrü yuvasından yėre indi. Ḫirāmān salınuyürürken revende (20) gėrü ḳuşa dolaşdı, bayaġı yėrine geldi, ḳuş ḳonıcaḳ gendüyi şeşdi.

***

Der Held des Märchens, *Ferruḫ-rūz*, wird in einen Hirsch verzaubert.

(37.A–37.B)

Kişmīr ḳatına bir dilgīr mürġizāra (16) yėtişdi. Ol mürġ(i)-zārda bir bāġ var. Ol bāġda bir görkülü yüce ḳaṣr var. Ve ol bāġuŋ (17) ḳapusında bir yüce aġac bitmiş…
…(19) geyik ol bāġuŋ ḳapusındaṅ daşra geldi. Bileklerinde altun bilezükler,…
… öŋinde ürkmedin oturdı, aġladı. *Ferruḫ-rūz* taʿaccub eyledi. (21) Bir demden ṣoŋra bir bunuŋ gibi geyek daḫı cıḳdı, ol daḫı hemān ḥareketi gösterdi.
(2) Bu endīşede-yiken nāgāh yoḳaru manẓaraya baḳdı, gördi ki bir ṣanem durur…
Ol ṣanem i(n)di ḳaṣr öŋinde *Ferruḫ-rūz*ı ḳarşuladı, aldı, ḳaṣra cıḳdı.
Andan ol ṣanem *Ferruḫ-rūz*a ḫūb ʿibāretile söyledi:…
"Bugün bunda ḳonuġumuz ol! Biz bu yėrde yol üstünde ḳonuḳ [ṣ] maṣlaḥatıcün (9) otururuz"
Ardınca cāriyeler, ḳullıḳcılar ḫón getürdiler. Ḳız *Ferruḫ-* (10) *-rūz*a "Yėmek yėŋ!" dėyü tekellüf eyledi. *Ferruḫ-rūz* el ṭaʿāma uzatdı, bir loḳma aldı, aġzına ḳoydı. Yudacaġı vaḳt (11) ol pürfitne caġırdı: "Hey, geyek ol!" dėdi. Ḳudret-i Ḫudā *Ferruḫ-rūz* bir geyik ṣūretine girdi. (12) Ḳız eyitdi: "Bil u āgāh ol ki ol isteyü-geldügüŋ ḳız melik-i *Kişmīr* (13) ḳızıdur. Adı *Ferruḫ-nāz*dur. Ben melik-i *Kişmīr* vezīrinüŋ ḳızıvam. Adum *Mihir-efzā*dur. Ol seni geyik eyleyen benüm (14) ulu ḳız ḳardaşumdur. Adı *Ḥüsn-ārā-yı Cādū*dur. Ben olmasam, seni kimse anuŋ elinden alımazıdı.

***

In einem anderen Märchen belauscht ein Prinz das Gespräch einer Kuh und eines Esels.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(192.B–193.A)

Bir gün ev issi ʿavratıyla otururken bir gāv getürdiler. Gölük (15) yanında baġladılar. Gāvıla ḫar söze geldiler. Evvel ḫar gāva sordı: “Dihḳānıla ḥāluŋ nėce-dür?” (16) dėdi. Gāv eyitdi: “Enḥas-ı aḥvāldur” dėdi. “Her ṣabāḥ beni ṣaḥrāya iledür, boynuma boyınduruḳ (17) daḳar, namāz-ı şām vaḳtınadek yėr yararam. Cün namāz-ı şām eve gelürem, baŋa ol~ḳadar ʿalef vėrmezler ki (18) nīmsīr olam. Bu sebebden ḳatı fürūmānde-em, hīc cāre bilmezem, <ne> ėdinem” dėdi. Ḫar eyitdi: “Eger ben seni (19) birḳac gün āsāyiş ėdersem, nėce ola?” dėdi. Gāv eyitdi: “Ḥelāl-zādalıḳ ėtmiş olasın” dėdi. (20) Ḫar eyitdi: “Bu gėce yėm yėme! Ṣabāḥ seni şāgird yėm yėmemiş göre, ḥasta ṣana, ṣaḥrāya iletmeyeler. (21) Evde yėm vėreler: yėyesin, yatasın, bu bahāneye āsāyiş olasın” dėdi. Gāva bu ḫaber ḫoş (193.A) (1) geldi, güldi, ḫara duʿā ḳıldı. Bu maḳāmda melik-zāde cün bu muḥāvere’yi aŋladı, ol~daḫı (2) güldi. Ev is(s)ileri, er ü ʿavrat sebebsüz ḳonuġuŋ güldügini ʿayabladılar, eyitdiler: “Bize (3) gülersin: olamı?” dėdiler. “Ayruḳ bunda gülecek nesne yoḳ ancaḳ” dėdiler. Melik-zāde eyitdi: (4) “Zīnehār bu sözi söylemeŋ! Ḫāşā ki ben size gülem. Ben vaṭanumdan ırağam; baŋa ne gülmek (5) gerek!” dėdi. Andan şāgird geldi, ḫocaya eyitdi: “Gėce gāv ʿalef yėmemiş; bugün alup gitmek (6) anı olmaya” dėdi. Ḫoca eyitdi: “Gāv rencūrısa, ḳo dursun, ḫarı anuŋ yėrine ḳoş!” dėdi. (7) Eyle eyledi. Eşegi işe dutdılar, boyınına boyunduruḳ bıraḳdılar, yėr sürdürdiler. Gėce getürdiler, ḫarı (8) gāv yanında baġlayuḳodılar. Şehzāde gėrü ev is(s)ileri ḳatında otururken işidür ki gāv ḫara (9) eydür: “Hele ben acısam, acın. Ammā işlemekden biraz ḳurtuldum, diŋlendüm. Sen ne ḥāldaıduŋ?” (10) dėdi. Ḫar eyitdi: “Benüm bugün ḳatı vaḳtum ḫoşıdı. Bir mürġizārda-yıdum, otlarıdum, hīc iş (11) işlemedüm” dėdi. Gāv eyitdi: “Benüm ḫaḳ(ḳ)umda hīc söz gecdimi?” dėdi. Ḫar eyitdi: “Haā, gecdi” dėdi. (12) Eyitdi: “Ne işitdiŋ, eyit!” dėdi, yalvardı. Eyitdi: “Ḫoca ġulāmına eyitdi ki: ‘Gāv bu gėce yėmin (13) yėmezise, boġazla!’” dėdi [[dėdi]]. “Bu söz işidelden berü melūlem” dėdi. Gāv eyitdi: “Tedbīr nedür?” (14) dėdi. Ḫar eyitdi: “Tedbīr oldur ki ʿalef yėyesin. Ėrte şāgird seni ʿalef yėmiş bulacaḳ (15) olursa, nesneŋ yoġıduġın bilür, sürer, boyunduruġa iledür” Böyle dėyicek gāv tėz tėz ʿalefin (16) yėmege başladı, yėdi, āḫūrı yaladı: bir ṣaman cöpin ḳomadı. Şehzāde gine güldi. Ev (17) is(s)ileri ṭīre oldı-lar, eyitdiler: “Ė cüvān, bu ne bī-vezen, bīhūde ḫande-dür? Kime gülersin? (18) Utanmazmısın?” dėdiler. “Her gėce yoḳ yėre bizüm üstümüze gülersin” dėdiler. Şehzāde zübān-ı iʿtiẕārı (19) acdı vu eyitdi: “Maʿāẕallāh ki ben size gülem! Evet sizden gizlü bir ḥāl vardur; ben (20) aŋa gülerem” dėdi. Zen-i şūhere eyitdi: “Elbette şol gişiye sor: neden güldügini baŋa (21) maʿlūm eylesün! Ve-illā ben ḳahrdan ölürem” dėdi.

***

Eine Hexe gebietet über ein gewaltiges Heer von Tieren.

(101.B)

Andan *Şemse* durdı, (17) ḳaşar üzerine çıḳdı, naʿre urdı. Üni temām cezīre-ye işidildi. Baḳdum, gördüm: hezār hezār pīl ü peleng ü (18) gürg ü bebr ü hizebr ü ḫırs u ḫūk u şaġāl u rūbāh ol ḳaşruŋ yöresine cemʿ oldılar. Ben (19) ḳorḳdum, ḳacmaḳ istedüm. *Şemse* eyitdi: “Ḳorḳma! Bizüm cerimüz bulardur. Saŋa ḥidmet ėtmekcün gelüb-dururlar” (20) dėdi. Taʿaccub eyledüm. Andan *Şemse* baŋa eyitdi: “Dur yoḳaru, işde ḳapuda senüŋicün bir merkeb ḫāżırdur. (21) Bin, bu leşkerile şāh-ı *İrem* şehrine var, saŋa ol memleketi müsaḫḫar ėdivėrsünler!” dėdi. Durdum, ḳaşardan daşra (102.A) (1) çıḳdum. Gördüm: bir pīl gibi arslan apışmış-durur. Bindüm. Ol çendīn hezār cānavarlar yanumca yüridiler.” (2) [[e]] Bir laḥẓada *İrem* cezīresine yėtişdiler. Melik-i *İreme* ḫaber oldı. Melik buyurdı: silāḥa girdiler. Cādū leşkerile (3) ādemī leşkeri bir gün bir gėce ceng ėtdiler. ʿĀḳıbet ġalebe cādū leşkerinüŋ oldı.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Über Wunschbäume, Schlangen und eine altuigurische Erzählung

Peter Zieme, Berlin

Eine philologische Vorstellung wie die vorliegende berührt das Thema des Symposiums zwar nur wenig, doch will ich versuchen, einige aus Turfan stammende recht unscheinbare Fragmente vorzustellen, die wieder einmal unter Beweis stellen, dass im Uigurischen Königreich Einflüsse, zumal literarische, aus der ganzen Welt weiterentwickelt wurden. Das betrifft gleichermaßen die Erzählungsliteratur der Manichäer und, wie im vorliegenden Fall, der Buddhisten.

Einleitende Bemerkungen[1]

Die reiche erzählende Literatur Indiens ist bekannt, sie hat seit dem Beginn der indischen Studien einen wichtigen Stellenwert in der Forschung eingenommen, und insbesondere deren Beziehungen zum islamischen Raum und zu Europa haben immer wieder das Interesse der Forscher geweckt. Dass die verschiedenen Erzählstoffe auch eine große Wirkung nach Osten hin hatten, ist gleichermaßen gut erforscht.

Für die Jīmūtavāhana-Legende, deren Kern immerhin schon seit A. Weber auch mit der Perseus-Geschichte verglichen wird,[2] gilt das nicht, und W. Ruben stellte ausdrücklich fest: "Ausserhalb Indiens hat sich diese Geschichte nicht verbreitet." (Ruben 1944: 118). Dass er seine Ansicht ausgerechnet hinsichtlich der Überlieferung bei den Uiguren hätte revidieren müssen, hätte er gewiß gern hingenommen. Überdies wäre zu erwähnen, dass auch die mongolische Erzählungssammlung *Siditü kegür* auf den 25 Erzählungen des Leichendämons basiert (Lőrincz 1967). Die 25 Erzählungen des Totendämons sind ein Teil der *Bṛhatkathamañjarī* "Blütenkranz der Großen Erzählung" des Kṣemendra (11. Jh.), die allerdings auf einer älteren Sammlung (*Bṛhatkathā*) basiert.

Erzählstoffe wurden nicht nur von indischen Dichtern zu Dramen umgearbeitet, sondern auch von buddhistischen Autoren in vielfältiger Weise benutzt, umgestaltet und in neuen Erzählwerken überliefert. Die Legende des Königs Jīmūtaketu haben sowohl Harṣa (in seinem Drama *Nāgānanda*) im 7. Jh. als auch Somadeva (*Kathāsaritsāgara*) im 11. Jh. in ihren berühmten Dramen verwendet. Vor

1 Für die Durchsicht des Manuskripts und erhellende Hinweise danke ich Dr. Simone-Christiane Raschmann.

2 Weber 1878: 348: "Diese Erzählung (nml. Vikramacarita) [Löwenthron] trifft mit der Geschichte von Jīmūtavāhana zusammen, die ihrerseits allem Anschein nach auf der occidentalischen Sage von Perseus und Andromeda beruht." Vgl. Trencsényi-Waldapfel 1968: 123–125.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allem aber Kṣemendras *Bodhisattvāvadānakalpalatā*, ebenfalls aus dem frühen 11. Jh., ist interessant, wenngleich keines der genannten Werke als direkte Vorlage für die altuigurische Version in Frage kommen kann.

Die in der bisherigen Literatur vorherrschende Theorie, dass nur ein epischer Stoff in ein Drama umgestaltet werden konnte, greift M. Zin auf und kommt zu dem Schluss, dass im Falle des *Nāgānanda* die Sachlage umgekehrt ist:

> "Die vergleichende Untersuchung aller Wiedergaben der Jīmūtavāhana-Geschichte in bezug auf ihre Handlungsentwicklung bringt ein eindeutiges Ergebnis: Alles weist darauf hin, dass das Drama *Nāgānanda* eine logisch aufgebaute Einheit bildet, die in den anderen Versionen unvollkommen und fehlerhaft nachgeahmt ist." (Zin 2002: 157)

Die Tatsache, dass Harṣa aber selbst sagt, sein Drama beruhe auf einem Vidyādhara-Jātaka, nimmt M. Zin jedoch zum Anlass darauf hinzuweisen, dass das Motiv der Aufopferung eher der Mahāyāna-Tradition verpflichtet sei (Zin 2002: 160). M. Zin äußert sogar, dass möglicherweise der Name Jīmūtavāhana eine Schöpfung Harṣas sei, denn:

> "Wäre der Name des Jīmūtavāhana vor Harṣa bekannt gewesen, würde er sicher irgendwo im buddhistischen Schrifttum erwähnt sein; das Gleiche gilt auch für die gesamte Erzählung in der erstmalig in dem Drama überlieferten Form." (Zin 202: 160)

Des weiteren betrachtet sie die Frage, ob der Dramendichter die Legende erdacht hat, als offen, sie plädiert eher dafür, dass er "also wohl eine verlorengegangene buddhistische Erzählung bearbeitet" (Zin 2002: 160) hat.

Leider können die altuigurischen Reste nur unwesentlich zur Aufhellung beitragen, doch ist immerhin nicht auszuschließen, dass sie eher auf eine solche verlorene Erzählung zurückgehen denn auf die literarischen Bearbeitungen, die oben genannt wurden.

Die Erzählung beginnt damit, dass sich König Jīmūtaketu vom Wunschbaum einen Sohn erbittet, den er dann Jīmūtavāhana[3] nennt und dem er eine hervorragende Erziehung angedeihen läßt. Vater und Sohn geben ihre Reichtümer und das Hofleben auf, sie ziehen in die Einsamkeit des Malaya-Gebirges. Dort trifft Jīmūtavāhana Malayavatī, die Tochter des Königs der Siddhas, und heiratet sie. Später belauscht er eine Schlangenmutter, die darüber klagt, ihren Sohn Śaṅkhacūḍa dem Garuḍa opfern zu müssen. Daraufhin beschließt Jīmūtavāhana, sich selbst zu opfern, um das Leben der Schlangen zu retten. So stürzt er sich vom Berg herab. Der Vater ist in Sorge und macht sich auf den Weg, seinen Sohn zu

---

[3] Zur Namensgebung vgl. Zin 2002: 160: "*jīmūta* ist eine Bezeichnung für die Wolke und *vāhana* ist das Fahrzeug von Gottheiten. Jīmūtavāhana heißt also 'der, der eine Wolke als *vāhana* hat', was für den Hörer des Namens unter anderem bedeutet 'der, der die Wolke bringt'." Sie verweist in der Fn. 59 auf das *Suvarṇaprabhāsottamasūtra*, wo ein Junge, der Fischen in einem ausgetrockneten Teich hilft, Jalavāhana heißt. Dies wird im Text gedeutet als "einer, der Wasser trägt" und "einer, der Wasser gibt". In der alttürkischen Version wird nach der chinesischen Übersetzung der Name Jalavāhana resanskritisiert als *Udakanisyandin "jemand, der Wasser tröpfeln läßt".

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

retten. Im Sterben erzählt ihm Jīmūtavāhana vom Unheil der Schlangen. Als Garuḍa erkannte, dass sich ihm ein Bodhisattva geopfert hatte, bereut er und schwört, fortan keine Schlangen mehr zu fressen. Eine Göttin, deren Eingreifen bewirkt, dass alle wieder lebendig werden, bringt das Happyend.

Die Jīmūtavāhana-Erzählung in altuigurischer Version

Der Stoff der hier zu publizierenden altuigurischen Fragmente geht zweifellos auf die Jīmūtavāhana-Legende zurück. Unklar bleibt neben der bereits angedeuteten Herkunft auch die Frage, welchem Werk die Bruchstücke zugeordnet werden können. Wie es scheint, keiner der bekannten Erzählungssammlungen. Die Annahme, dass wir neben der *Daśakarmapathāvādānamālā* mit weiteren Erzählungssammlungen zu rechnen haben, stimmt gut zu der allgemeinen Tendenz, der uigurischen Hörer- und Leserschaft den Buddhismus anschaulich und hörbar nahezubringen.

Wie bei nicht wenigen Stücken läßt sich zunächst einmal feststellen, dass wir nur wenig wissen. Die Fundortsignatur T III M 148 des Fragments U 1923 verrät immerhin den Herkunftsort, nämlich Murtuk, sowie, dass es von der dritten Turfan-Expedition nach Berlin gebracht wurde. Über die Zeit der Entstehung oder der Abschrift lassen sich nicht mehr als Vermutungen äußern. Vom Äußeren her ist es ein ganz normales buddhistisches Blatt in dem beliebten Format der buddhistischen *pustaka*-Bücher. Die Schrift ist klar und deutlich und besticht durch ihre angenehmen Rundungen. Aus dem Vergleich von U 1923 und U 1944 kann die Blattgröße auf etwa 43 cm breit und etwa 18 cm hoch geschlossen werden. Das Schnürloch mit seinem Durchmesser von ca. 6 cm ist für dieses Blattformat beträchtlich groß, so dass oberhalb und unterhalb nur jeweils ein Wort Platz findet. Durchschnittlich stehen pro Zeile maximal fünf Wörter. Da bei U 1923 rechts das Ende des Blattes anzunehmen ist, kann man feststellen, dass vom Blattanfang, vergleicht man wiederum U 1943 mit U 1944, keine Zeile fehlt, auf jeder Seite eines Blattes standen also 24 Zeilen. Somit kann man vermuten, dass U 1923 ein fast vollständiges Blatt darstellt, bei dem nur auf der linken Seite der Rand und die mittig voran gesetzten Buch- und Blattangaben fehlen. Diese sind erhalten auf dem Fragment U 1944 (Zweites [Buch], [Blatt] neun), von dem allerdings nur jeweils die ersten 13 Zeilen noch existieren. Davon ausgehend kann man postulieren, dass es sich um ein mindestens zwei, vielleicht aber auch zehn oder mehr Bücher umfassendes Werk gehandelt haben muß. Das Fragment U 1942 ist noch zerstörter, wenngleich jeweils 15 Zeilen vorliegen. Da hier jedoch die Oberteile der Zeilen fehlen, ist die vollständige Wiederherstellung des Textes unmöglich. Die beiden Bruchstücke U 1135 a und U 1135 b sind Reste, deren Zugehörigkeit zu den übrigen Blättern nicht feststeht, sie können auch Teile weiterer Blätter der Handschrift sein. Insgesamt liegen relativ günstige Umstände vor, einen recht guten Text wiederzugewinnen, und diese Rekonstruktion möchte ich nun erst einmal präsentieren.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Folgt man den Fundortsignaturen, muß man zwei Gruppen feststellen: 1) U 1944 und U 1942 (hier: A und B) tragen die Signatur T II M 174, 2) U 1923, U 1135 a und U 1135 b (hier: C, D, E) firmieren mit T III M 148. Die Dukten beider Gruppen weisen sehr geringe Unterschiede auf, die Schrift auf den Fragmenten der ersten Gruppe macht einen fetteren Eindruck als diejenige der zweiten Gruppe. Doch wenn man die Schreibweise des initialen č betrachtet, besteht eher Grund zur Annahme, es handele sich um ein und dieselbe Abschrift. Angesichts der weitestgehend formalen Übereinstimmungen beider Gruppen auf zwei Abschriften zu schließen, ist nicht auszuschließen, aber auch nicht mit Sicherheit auszumachen.

Die von G. Ehlers (1982) und J. P. Laut (1989) edierten Fragmente Mainz 700 (T III M 194) und Mainz 757 (T III M 184) stammen zwar auch von der dritten Expedition aus Murtuk (= Bäzäklik?) und tragen ähnliche alte Signaturen, doch ist die Breite dieser Handschrift mit 60,2 cm um vieles größer.[4] Nach Laut ist es möglich, dass die Fragmente eine von der DKPM unabhängige Erzählungssammlung dokumentieren.[5] Da die hier behandelten Fragmente in ihrer Gestalt wiederum von dieser noch unbestimmten Erzählungssammlung abweichen, ist es möglich, dass Reste einer dritten Sammlung vorliegen.

Die Textfragmente

Die Reihenfolge, in die ich die einer Handschrift zugehörigen Fragmente hier stelle, ist willkürlich. Da nur in einem Fall Buch- und Blattangaben vorliegen, kann das einzige ordnende Prinzip nur der Kontext sein, der allerdings auch nicht ganz zuverlässig ist, da der Uigure mit erheblichen Zusätzen und eventuellen Veränderungen gearbeitet hat.

A. U 1944 (T III M 174)
(recto)
01 berzün tıtdačısı bolmazun :
02 munčulayu bo barča-ka bušı
03 bersär : muŋa nä ada tuda
04 kälgäy t[ep] tedi : ötrü b(ä)lgü
05 biltäči bilgä braman-lar elig
06 bäg-kä inčä tep
07 ötünti -lär : :
08 adın tınl(ı)g -lar-nıŋ
09 küsüšin artatmaz-lar :
10 özi-niŋ ät'özi isig özi

4 Es kommen weitere Fragmente in Betracht.

5 Laut 1989: 42: "Wir hätten es also mit einer, neben der uigurischen Daśakarmapathāvadānamālā (DKPAM), weiteren Sammlung von buddhistischen Erzählungen im Alttürkischen zu tun."

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

11 üzä tutyak-sız bolur-lar : :
12 kamag tınl(ı)g-larıg bir täg y(a)rlıkančučı
13 könjül-lüg [sakınč] tutar
(verso) ikinti tokuz :
01 küni kälsär : munuŋ utrukı
02 yürüntägin anta kılgay-biz :
03 munı üčün üdsüz sakınč
04 tutsar bolmagay tep bo
05 savıg äšidip elig bäg ulug
06 ögrünčlüg bolup :
07 braman -lar-ka
08 inčä tep tedi :
09 okšatı söz -lädiŋizlär
10 bahši-lar : nä üčün tesär :
11 mäniŋ oglum kičig ärkän
12 alku türlüg är ädrämin
13 barča [ ]q[k]ačan türk

Übersetzung

(recto) "[...] möge geben! Möge er nicht sein Verhinderer[6] sein! Jemandem, der so allen Almosen gibt, dem wird kein Leid und keine Gefahr zustoßen!" – So sprach (der König). Dann sprachen ergebenst die die Zeichen kennenden weisen Brahmanen zum König wie folgt: "Anderer Lebewesen Wünsche vernichten sie nicht. Mit ihrem eigenen Körper und ihrem Leben sind sie nicht verhaftet. Alle Lebewesen betrachten sie gleichermaßen mit barmherzigen [Gedanken]."
(Es fehlen 11 Zeilen)
(verso) Zweites [Buch], [Blatt] neun
"Wenn der Tag[7] [des Todes] kommt, werden wir ein dagegen gerichtetes Heilmittel machen. Wenn man dafür den Zeitlos-Gedanken einhält, wird es nicht sein![8]"
Als er diese Worte gehört hatte, wurde der König sehr froh und sprach zu den Brahmanen wie folgt: "Ihr habt wohl gesprochen[9], Meister! Warum? Als mein Sohn klein war, [eignete er sich] alle Mannes-Tugenden an, [und ...] als er [zu einem] starken [Jüngling herangewachsen war , ...]
(Es fehlen 11 Zeilen)

B. U 1942 (T III M 174)
(recto)
01 [ ]g
02 [ ] yu[u]l [y]ulak kıdıg
03 [-ınta] o[t]-lar ara hu-a

6 Unklar.
7 Eine weniger wahrscheinliche Alternative wäre *küni* "Neid".
8 Wörtliche Übersetzung, der Sinn ist mir nicht ganz klar. Der Begriff *üdsüz sakınč* scheint bisher nicht belegt zu sein.
9 Diese Ausdrucksweise ist mehrmals in der DKPM belegt. J. Wilkens übersetzt sie mit "recht sprechen", F. W. K. Müller mit "schicklich sprechen".

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

04 [ar]asınta[10] olurup bodis(a)t(a)v
05 [k]örür-lär ärti : :
06 [ ] bodis(a)t(a)v
07 [ ] olar-nı
08 [ ] anča-k(ı)y-a
09 [i]linmäk yapšınmak
10 [ ]in amru tınl(ı)g
11 [-larka] asıg-lıg tusu-lug
12 [bolu yar]l[ıkay]ur ärti antada [ba]sa
13 [ ] üd-lär //rd[ ]
14 [či]m[u]taketu e*l*ig [han]
15 [ ] tep [ ]
(verso)
01 -lar [ ]l[ ]
02 bulıt ičі[ntäki]
03 kalyaz-ta ulatı tag-l[ar-ka]
04 barıp agır satıglık ʾ[ot äm]
05 tiläp ävdip kältü[rüp]
06 y(a)rl(ı)g bušı [čı]
07 kiši-lär [-kä]
08 berür-r [ ]
09 antada ınaru čim[utaketu elig han]
10 kök kalık-ta [ ]
11 barıp malay gantam[a]t[e]
12 -ta u*l*atı tag-lar-da t[ ]
13 [altun kü]müš ärdini : [ ]
14 [ä]d[g]ü tatıglıg ʾ[ ]
15 [k]ayu in*č*[ip]

Übersetzung

(recto) [Nachdem sie sich am] Ufer des Baches inmitten der Gräser (?) und zwischen den Blumen niedergelassen hatten, sahen sie, [dass der] Bodhisattva [...]. Der Bodhisattva [... hat] sie [...]. [Die Lebewesen] ganz und gar[11] [... von den] Anhaftungen und Verstrickungen [wegführend (?)], geruht er ständig den Lebewesen nützlich [zu sein]. Danach [...] Zeiten [...] der König [Jī]m[ū]taketu [...] sagte [...]
(Es fehlen 9 Zeilen)
(verso) [Nachdem er] zu den in den Wolken befindlichen Bergen, beginnend mit [...] Kailāsa, gegangen war und sehr kostbare [Medizin (?)] gesucht und gesammelt hatte, brachte er sie und gab sie [...] armen bettelnden Menschen.
Von da an ging [König] Jim[ūtaketu zu ...] am Himmel, in den Bergen, beginnend mit Malaya, Gandhamādana, [suchte er Gold], Silber, Juwelen. [...] gute, liebliche [...] welche (?) nun [...]
(Es fehlen 9 Zeilen)

10 Hinweis von S.-Chr. Raschmann.
11 UW 133b "absolut, sehr".

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

C. U 1923 (T III M 148)

(recto)

01 [šan]k[ačuti] l[uu] :
02 [ür]kmäk-läyü
03 [bodisatav] tapa yakın kälip
04 [anta] yatıp bodis(a)t(a)v-ka
05 [inč]ä tep ötünti :
06 korkınčıg mäniŋ
07 yılan ät'öz[üm]
08 -in äsirgäp siziŋ
09 kašınčıg körklä ät'özüŋü[z]
10 -ni ämgätdim : amtı maŋa irinč
11 -käyü kšanti berü y(a)rlıkaŋ te[p]
12 tözün bodis(a)t(a)v eŋgin
13 šankačuti luu-nuŋ [ba]šıŋa
14 urup busanma oglum : maŋa
15 ulug asıg tusu kıltıŋ :
16 säniŋ uguruŋ-t[a] garudi :
17 luu-lar birlä ädgü ögli boltı :
18 yol[12] bir maŋa ulug ögrünč
19 sävinč ol tep tedi : anta
20 ötrü bodis(a)t(a)v kalın kuvragıg
21 okıp inčä tep y(a)rlıkadı :
22 amtı m(ä)n ölmiš-kä ükü[š]
23 busanmaŋ-lar : b[uyan] ädgü kı[lınč]
24 kılıŋlar bir ikinti birlä [ädgü]
25 köŋül-in eltišiŋ[13]

(verso)

01 -l[är]l[burhan]
02 kutın bulsar-m(ä)n ol [üdün]
03 sizlär-ni kop türlüg ä[mgäklär]
04 -[t]in kutgarıp mäŋülüg nirva[n]
05 [-ka] tägürgäy-m(ä)n : tep bo sav
06 [sö]zläyü tükädük
07 [-tä] t(ä)ŋri yerintäki
08 [täŋr]i-lär alkugun
09 [n]ä sadu sadu kılıp : bodis(a)t(a)v
10 [üz]ä hu-a čäčäk yagıtdı-lar :
11 [iki]n[14] ara arvıš-čı-lar bägi -i
12 [a]y t(ä)ŋri *mal*ay tag töpüsintä
13 [bo]dis(a)t(a)v yak[ının]ta kälip bodis(a)t(a)v
14 -nıŋ eligin tu[t]up tur oglum
15 saŋa ölüm yok : : :
16 yarınkı kün-tä tört

12 Oder: *ol*?
13 In kleinerer Schrift: *köŋül-in eltišiŋ*.
14 Lesung nicht absolut sicher.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

17 yertinčü yer suv üzä ärklig
18 čakravart elig han
19 bolgay-s(ä)n tep tedi : : :
20 anta ötrü tözün bodis(a)t(a)v
21 [u]rı[15] t(ä)ŋri-niŋ eligin tutmıš
22 [ü]čün : yana ot-lar küčindä
23 [čimutavah]ini baš-[lıg] b[a]rča
24 [tirig] boltı : turup čimutaketu elig[16]

Übersetzung

(recto) [Die Schlange Śaṅkhacūḍa] kam [furcht]sam (?)[17] [dem Bodhisattva] nahe, legte sich [dort] und sprach zum Bodhisattva ehrerbietigst: "Meines fürchterlichen Schlangenkörpers bin ich überdrüssig und ich habe Euren schrecklich[18] schönen Körper gequält. Jetzt aber habt Gnade mit mir und vergebt mir meine Sünde gnädigst!"
Der edle Bodhisattva legte seine Hand auf den Kopf der Schlange Śaṅkhacūḍa und sprach: "Hab keinen Kummer, mein Sohn! Du hast mir großen Nutzen erwiesen. Bei deiner Anwesenheit[19] wurden Garuḍa und die Nāgas Freunde. Das ist eine große Freude für mich."
Dann rief der Bodhisattva die große Gemeinde zusammen und geruhte zu sprechen: "Betrübt euch jetzt nicht so viel[20] ob meines Todes! Tut einander *puŋya*, gute Taten! Vertragt euch im Sinn! (verso) Wenn ich [die allerhöchste Buddha]schaft erlange, werde ich [dann] euch aus allen [Leiden] befreien und in das ewige Nirvāṇa hinüberführen."
Nachdem er diese Worte zu sprechen geendet hatte, machten alle im Himmelsland befindlichen [Götter] "Wie *sādhu sādhu*!" und ließen auf den Bodhisattva Blumen regnen.
Inzwischen kam der Fürst der Zauberer[21], der Mond-Gott, auf dem Gipfel des Berges Malaya dem Bodhisattva nahe, ergriff die Hand des Bodhisattva und sprach: "Steh auf, mein Sohn, für dich gibt es keinen Tod. Am morgigen Tag wirst du ein Cakravartin-König, mächtig über die vier irdischen Welt(teile), sein." (Vgl. Zin 2002:161, mit Verweis auf Mette 1997.)
Weil da der edle Bodhisattva die Hand des [Jünglin]g-Gottes ergriffen hatte und kraft der Heilkräuter wurden angefangen mit [Jīmūtavāh]ana alle [lebendig]. [Da] stand König Jīmūtaketu [...]

---

15 Im Vergleich mit Zeile 12 müßte man annehmen, dass ein anderes Wort gemeint ist, denn der Bogen des ersten Buchstabens sieht eher wie ein w aus. Dem Kontext gemäß muß es sich aber um dasselbe Wort handeln.
16 In kleinerer Schrift: *turup čimutaketu elig*.
17 Die Emendation zu *[ür]kmäkläyü* "furchtsam", sonst wohl nicht belegt, ist nur ein erster Versuch einer Deutung.
18 Im Sinne von "wunderbar".
19 Oder einfach: "durch dich"?
20 Ähnliche Wendung in Suv 636/16–17 *munčulayu üküš bulganma* "betrüb dich nicht so sehr!"
21 = *vidyādhara*, vgl. Zin 2002: 160–161.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

D. U 1135 a (T III M 148)

(recto ?)

01 [	]	[ ]
02 akru [	]	langsam [ ]
03 m(ä)n ymä [	]	ich auch [ ]
04 m(ä)n bušı [	]	ich Almosen[ ]
05 -ka bäg [	]	dem [...] Herr [ ]
06 m(ä)n sat[	]	ich verkau[fend]
07 -in ber[	]	[ ] geben[d]

(verso ?)

01 [	]	[ ]
02 [	]	[ ]
03 [	] nägü	[ ] wie
04 [	ä]rsär karšı	[...] was [...] betrifft, Palast (?)
05 [	b]ägärä	[ ] o Herr!
06 [	sö]zlädi :	[s]prach.
07 [	]	[ ]

E. U 1135b (T III M 148)

(recto ?)

01 [ ]l tim[	]	[ ] ?[ ]
02 [ ]gäy ozgay s(ä)n [	]	[...] wirst du [...] befreit werden [...]
03 [ ] igiŋ öŋ[äd	]	[...] deine Krankheit [möge] gehei[lt werden ...]
04 [t]edi-lär : [	]	[sie s]prachen [ ]
05 [bo sa]v äšidip [	]	[diese Worte] gehört habend, [...]

(verso ?)

01 [ ]g/zi a[	]	[ ]
02 [äši]dip elig tan[	]	[...] als er gehört hatte, der König [ ]
03 [ ]: kördi kı[	]	[...] er sah. [ ]
04 [ ]ig kılık k[	]	[ ] Charakter [ ]
05 [ ]in [	]	[ ]

Zum Verb eltiš-

Das Verb *eltiš-* hat bisher noch keine einleuchtende Übersetzung gefunden, obwohl R. R. Arats Interpretation als "nahestehen" (in TT VII 30/10) der richtigen Lösung sehr nahe gekommen ist, während er in TT VII 17/7 eine entgegengesetzte Übersetzung vorgeschlagen hatte: "streiten". M. Erdal (OTWF: 556) nennt Arats (und G. Clauson folgte ihm) Ansatz "not convincing". Unter der Annahme, dass "sich einander tragen" ja wohl auch "sich **ver**tragen" bedeuten kann, gewinnt der Satz TT VII 30/10 *yat kišilär saya yakın eltišmiš kišilär köŋüli takı täriŋ* eine einfache Deutung: "(Selbst) fremde Menschen sind dir nah, das Herz sich mit dir vertragender Menschen noch tiefer". Dass wirklich nicht "streiten" in Frage kommen kann, zeigt nun der folgende Beleg in einer Handschrift, deren Edition von J. Oda vorbereitet wird:

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

alku yıgmıš termiš äd tavarlar alkınmak tüplüg ärürlär
*tüšmäk yimrilmäk tüplüg ärür-lär ediz tikvi taglı basgukl*ı
amrašmıš eltišmiš ka kadaš adrılmak tüplüg ärürlär
ölüm tüplüg ärür inčip isig öz

"Alle angesammelten und zusammengetragenen Güter sind vergänglicher Natur.
Von Zerfall und Einsturz bedroht sind hohe, aufragende Berge und Höhen.
Einander sich liebende und verträgliche Verwandte müssen sich trennen.
Das ganze Leben nun ist mit dem Tod behaftet." (Vgl. Ehlers 1990.)

Literatur

Bosch, Frederik David Kan 1914. *De legende van Jīmūtavāhana in de Sanskrit-litteratuur*. Leiden, Diss.

Brockhaus, Hermann 1975. *Kathā-sarit-sāgara. Die Märchensammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kaschmir*. 1.–5. Buch. Nachdr. d. Ausg. Leipzig u. Paris 1839. Hildesheim [u. a.]

Chattopadhyay, Jayanti 1994. *Bodhisattva Avadānakalpalatā. – A Critical Study –*. Calcutta.

Clauson, Gerard 1972. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford.

Ehlers, Gerhard 1982. Ein alttürkisches Fragment zur Erzählung vom Töpfer. In: *Ural-Altaische Jahrbücher* NF 2: 175–185.

Ehlers, G. 1990. Kurzfassungen buddhistischer Legenden im Alttürkischen. In: Jens Peter Laut/Klaus Röhrborn (Hrsg.). *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung*. Wiesbaden: 1–14.

Erdal, Marcel 1991. *Old Turkic Word Formation*. I–II. Wiesbaden.

Hamilton, James R. 1986. *Manuscrits ouïgours du IXe–Xe siècle de Touen-houang*. 1–2. Paris.

Jülg, Bernhard 1866. *Kalmükische Märchen. Die Märchen des Siddhi-Kür oder Erzählungen eines verzauberten Toten. Kalmükischer Text, mit deutscher Übersetzung und einem kalmükisch-deutschen Wörterbuch*. Leipzig.

– 1869. *Die griechische Heldensage im Widerschein bei den Mongolen*. Leipzig.

Kerényi, Karl 1966. *Die Mythologie der Griechen, Bd. 2: Die Heroen-Geschichten*. München.

Laut, Jens Peter 1989. Die unerschütterliche Versenkung. Ein Fragment der alttürkischen buddhistischen Erzählliteratur. In: Ewald Wagner/Klaus Röhrborn (Hrsg.). *Kaškūl. Festschrift zum 25. Jahrestag der Wiederbegründung des Instituts für Orientalistik an der Justus-Liebig-Universität Giessen*. Wiesbaden: 38–51.

Mejor, Marek 1992. *Kṣemendra's Bodhisattvâvadānakalpalatā. Studies and Materials*. Tokyo.

Mette, Adelheid 1997. *Die Gilgitfragmente des Kāraṇḍavyūha*. Swisttal-Odendorf.

Monier-Williams, Monier 1899. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Oda, Juten 2003. Indian Buddhist Missions to Uighuristan, based on Chinese Sources. Appendix: Notes on an Uighur Manuscript with Brāhmī Passages. In: Sven Bretfeld/Jens Wilkens (Hrsg.). *Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001*. Wiesbaden: 25–43.

Ohnuma, Reiko 1998. The Gift of the Body and the Gift of Dharma. In: *History of Religions* 37: 323–359.

Pulleyblank, Edwin G. 1991. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver.

Röll, Josef H. 1989. *Der Vikramacarita. Eine Untersuchung zur vergleichenden Erzähl- und Märchenforschung unter besonderer Berücksichtigung der Motive*. Würzburg.

OTWF cf. Erdal.

Ruben, Walter 1944. *Ozean der Märchenströme. Teil I: Die 25 Erzählungen des Dämons (Vetālapancaviṃśati). Mit einem Anhang über die 12 Erzählungen des Dede Korkut*. Helsinki.

Suv =*Suvarṇaprabhāsa* = [*Sutra Zolotogo bleska: tekst uigurskoj redakcii* / izdali V. V. Radlov i S. E. Malov]. Osnabrück.

Takahata, Kanga 1954. Ratnamālāvadāna. *A Garland of Precious Gems or a Collection of Edifying Tales, Told in a Metrical Form, Belonging to the Mahāyāna*. Tokyo.

Tekin, Şinasi 1980. *Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule*. Berlin.

– 1980. *Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit. 1. HSIN Tözin Oqidtači Nom. 2. Die Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata Bodhisattva*. Budapest.

Trencsényi-Waldapfel, Imre 1968. *Die Töchter der Erinnerung. Götter- und Heldensagen der Griechen und Römer mit einem Ausblick auf die vergleichende Mythologie*. Berlin.

Weber, Albrecht 1869. *Kritisch-bibliographische Streifen auf dem Gebiete der indischen Philologie seit dem Jahre 1849*. Berlin.

– (Hrsg.) 1878. *Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums* XV. Leipzig.

Weller, F. 1987 [1923]. Kleine Beiträge zur Erklärung Fa Hsiens. In: ders. *Kleine Schriften*. Hrsg. von Wilhelm Rau. Stuttgart, 929–943. [= *Asia Major. Hirth Anniversary Volume,* [560]-574]

Zieme, Peter 1991. *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang. Studien zur alttürkischen Dichtung*. Budapest.

Zin, Monika 2002. Das Drama *Nāgānanda* und der Ursprung der Jīmūtavāhana-Legende. In: *Studien zur Indologie und Iranistik* 23: 143–163.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Drogen im *Bābur-nāme*

Ingeborg Hauenschild, Frankfurt a. M.,
und Claus Schönig, Berlin

Ẓahīruddīn Muḥammad Bābur – im Folgenden kurz Babur genannt – gehört väterlicherseits zur Familie der Timuriden und stammt mütterlicherseits von Tschinggis Khan ab. Geboren am 14. Februar 1483 (6. Muḥarram 888) im Ferghana-Tal in Zentralasien verstarb er nach einem abenteuerlichen und im wahrsten Wortsinn bewegten Leben am 26. Dezember 1530 (6. Ǧumāda I. 937) in Agra, nicht ohne zuvor vom eroberten Kabul aus die Grundlagen für das spätere Moghul-Reich in Indien gelegt zu haben. Wie so mancher Adlige seiner Zeit war Babur nicht nur des Lesens und Schreibens kundig, sondern zudem selbst als Schriftsteller tätig, sowohl auf dem Gebiet der Prosa wie auf dem der Poesie, in tschagataischer wie in persischer Sprache. Beides dokumentiert das *Bābur-nāme*, das auch eingestreute Gedichte des Autors aufweist.

Babur war durchaus praktizierender Muslim, jedoch gleichfalls ein Kind seines Milieus. Dieses Milieu hatte gerade auf dem Gebiet der Theologie bedeutende Gelehrte hervorgebracht, war aber über sein persisches Erbe mit der Kultivierung von Genüssen der verschiedensten Art vertraut, was in mehr als einem Fall zur regelmäßigen Übertretung islamischer Gebote führte; in erster Linie betroffen sind hier die Bereiche Sexualität, bildliche Darstellung von (menschlichen) Lebewesen und das Alkoholverbot (Drogenverbot, Rauschverbot).[1] Babur scheint sich auf die beiden letzteren Übertretungsformen beschränkt zu haben,[2] passiv-konsumierend, was das Bilderverbot betrifft, aktiv-konsumierend, was den Gebrauch berauschender Substanzen anbelangt.

Seit der Eroberung von Kabul bestimmten Alkohol und Rauschmittel das Leben Baburs; die Abfolge von *ičär künleri* (Trinktagen) und *ičmäs künleri* (Nicht-Trinktagen) war zu einer festen Einrichtung geworden. Šayx Zayn berichtet in seinen *Ṭabaqāt-i-bāburī*, dass stets am Samstag, Sonntag, Dienstag und Mittwoch getrunken wurde (Beveridge 1922: 447, Fn. 2); an den übrigen Tagen, den *ičmäs künleri*, wurden *maʿǰūn*-Parties gefeiert. Wenn Babur an einem Trinktag *maʿǰūn* dem Alkohol vorgezogen hat, verweist er mit der Anmerkung *maʿǰūn ixtiyār qïlïldï* ausdrücklich auf die Abweichung vom üblichen Rhythmus. Sowohl die manchmal im Exzess endenden Zechgelage wie die mehr besinnlichen *maʿǰūn*-Partys der *ičmäs künleri* waren Gemeinschaftserlebnisse, die den Teilnehmern inmitten einer frem-

1 Der interessierte Leser sei hier auf die umfangreiche Literatur zu diesen Themen verwiesen, besonders auch auf allgemein zugängliche Grundlagen- und Nachschlagewerke.

2 Wobei hier Baburs homoerotische Verliebtheit in Bāburī (f. 75 b) undiskutiert bleiben muss.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den und häufig beängstigenden Umgebung das Gefühl von Zusammengehörigkeit gaben und ihnen zumindest für einige Stunden eine heile Welt vorgaukelten.

Neben berauschenden Drogen gebrauchte Babur auch Heildrogen oder hat zumindest deren Verabreichung erwähnt. Den Hang zu Rauschdrogen behielt er bis zu seinem Tode bei, die Zechgelage nahmen hingegen ein jähes und endgültiges Ende, als er gelobte, das Alkoholverbot zu beachten. Im Folgenden wollen wir (zum Teil mit Hilfe von Baburs eigenen Worten)[3] einen kleinen Einblick in die Welt der Drogen und ihrer Anwendungsgebiete im Westturkestan der ausgehenden Timuridenzeit geben.

Rauschdrogen

čaġïr

Der Alkohol, sehr oft in der Form von *čaġïr* ‚(Trauben-)Wein', hatte trotz religiösem Verbot zumindest in dem (persisch geprägten) Segment der islamischen Kultur, dem Babur ebenso angehörte wie etwa die Osmanen, seinen festen Platz. Alkoholische Getränke waren verbreitet und mitunter auf eine Weise in die lokale islamische Zivilisation integriert, die es verdient, skurril genannt zu werden, wie etwa im Fall von Sulṭān Aḥmad Mīrzā, einem Onkel Baburs väterlicherseits (f. 18 b):

> *Ḥanafī maẕhablïġ pākeza-i iʿtiqād kiši edi. Beš vaqt-i namāznï be-tark ötär edi. Širb maḥallarïda ham namāznï tark bolmas edi.*
> ‚Er war ein hanafitischer, reingläubiger Mensch. Er verrichtete die fünf [täglichen] Gebete ohne Auslassung. Auch wenn er trank, ließ er das Gebet nicht aus.'

Diese unorthodoxe Form der Frömmigkeit ist einem Mann eigen, von dem es wenige Zeilen später anerkennend heißt (f. 18 b):

> *Gāhī kim ičkülükkä tüšär edi, yegirmä otuz kün ičär edi. Gāhī kim čaġïrdïn čïqar erdi, yana yegirmä otuz kün ičmäs edi. Bir olturġan bilä maǰlisda gāhī bir kečä kündüz olturur erdi. Yaxšï ičär erdi.*
> ‚Wenn er sich einmal zum Trinken niederließ, trank er zwanzig, dreißig Tage lang. Wenn er sich einmal vom Wein[-Gelage] erhob, trank er wiederum zwanzig, dreißig Tage nicht. Wenn er sich einmal niedergelassen hatte, saß er einen Tag und eine Nacht in der Gesellschaft. Er trank trefflich.'

Ähnlich, wenn auch mit anderer Zeiteinteilung, widmet sich ein anderer Timuride dem Alkohol, nämlich Sulṭān Ḥusayn Mīrzā, der dichtende Herrscher von Herat. Von ihm und seiner Umgebung erfahren wir (f. 164 b):

---

[3] Dabei erfolgt die Wiedergabe des tschagataischen Textes und seine Übersetzung im Hinblick auf die Edition von Thackston (1993), gegengelesen bei Beveridge (1905) und Mano (1995).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Avval taxt alġan maḥallda altï yeti yïl tāyib edi. Andïn songra ičkügä tüšti. Qïrq yïlġa yavuq, kim Xurāsānda pādišāh edi, heč kün yoq edi kim namāz-i pešïndin song ičmägäy. Vālī hargiz ṣabūḥī qïlmas edi. Oġlanlarï vä ǰamīᶜ sipāhiġa vä šahrīġa bu ḥāl edi.

‚Zuerst, als er den Thron bestieg, war er sechs, sieben Jahre enthaltsam. Dann wandte er sich dem Trinken zu. In den annähernd vierzig Jahren, die er Herrscher von Chorassan war, gab es keinen Tag, an dem er nicht nach dem Nachmittagsgebet trank. Aber er machte niemals einen Frühschoppen. Seine Söhne und alle seine Soldaten und Zivilisten verhielten sich (genau) so.‘

Diesen Herrscher konnte der regelmäßige Alkoholkonsum in der zweiten Tageshälfte nicht in Konflikt mit der Erfüllung seiner täglichen Gebetspflichten bringen, da ihm ein Gelenkleiden das Beten überhaupt verbot; das Fasten unterließ er aus ungenannten Gründen.

Die beiden Passagen mögen genügen, um sich ein Bild davon zu machen, wie weit und in welchem Umfang das Alkoholtrinken, vor allem das Weintrinken, an den Timuridenhöfen und in ihrem Umfeld verbreitet war. Im *Bābur-nāme* begegnen uns Trinkgelage von einem gewissen Moment an auf Schritt und Tritt (auch und wie gerade gesehen in den Biographien von Baburs Vorgängern und Ahnen); sie sind eine Form gemeinschaftlicher Zerstreuung, die oft von Gesang, Rezitation, Musik und Tanz begleitet werden. Selbst Frauen tranken Wein, wie wir es etwa von Qataq Begim, einer Frau Sulṭān Aḥmad Mīrzās, erfahren (f. 20 b). Dass dies allerdings nicht die Regel war, zeigt uns Baburs Wunsch, einmal eine Frau trinken zu sehen; deshalb lädt er auch eine gewisse Hulhul Änikä, die den Wunsch geäußert hatte, Wein trinken zu wollen, zu einem Gelage ein (f. 247 b).

Babur selbst kommt zum ersten Mal in Herat mit Wein in Berührung, als er seine Cousins Badiᶜuzzamān Mīrzā und Muẓaffar Mīrzā, beides Söhne von Sulṭān Ḥusayn Mīrzā, besucht. Als ihm eines Abends Muẓaffar Mīrzā Wein anbietet, gesteht Babur dem Leser ausführlich und in wohlgesetzten Worten, dass er selbst schon darüber nachgedacht und gerne schon Wein getrunken hätte, bisher aber nicht gewagt habe, diesen Rubikon zu überschreiten. Da er aber vorher im Hause Badiᶜuzzamān Mīrzās, des älteren der beiden Brüder, den ihm angebotenen Wein zurückgewiesen hat, will er nicht durch die Annahme des Angebots des jüngeren Bruders, das den ersten Schluck Wein in seinem Leben bedeutet, einen Affront gegen den älteren begehen. Man einigt sich darauf, dass ihm am nächsten Tag beide Cousins Wein anbieten werden und er dann akzeptieren wird (f. 189 a–b).

Damit beginnt für Babur eine Zeit voller Weinseligkeit. Von nun an sind seine Memoiren reich an Schilderungen von Weingelagen, oft in freier Natur. Eine der vielen Wein-Episoden sei angeführt (f. 246 a):

Sayyid Qāsim andaq mast edi kim iki nökäri tašvīš bilä at üstigä salïb orduġa yetkürdilär. Dust Muḥammad Bāqir andaq mast edi kim Amïn Muḥammad Tarxan vä Mastī Čubra bašlïġlar har nečä saᶜy qïlïb atlandur-almaslar. Bašïġa su quyarlar. Ham bolmas. Bu fursatta bir pāra Afġan paydā bolur. Amïn Muḥammad Tarxan čaġïr kayfiyyatida xayal qilur kim munï mundaq etib aldu(r)ġunča bašïnï kesib alïb ketärbiz. Bārī yüz mašaqqat bilä at üstigä salïb alïb kelürlär. Yarim kečädä Kabulġa keldük.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

‚Sayyid Qāsim war derart betrunken, dass zwei Gefolgsleute ihn mit Mühe aufs Pferd setzten und zum Heerlager brachten. Dust Muḥammad Bāqir war derart betrunken, dass sie unter Führung von Amīn Muḥammad Tarxan und Mastī Čuhra ihn mit keiner erdenklichen Mühe in den Sattel setzen können. Sie gießen ihm Wasser über den Kopf. Auch das nützt nichts. In dem Moment erscheint ein Trupp Afghanen. Amīn Muḥammad Tarxan schlägt im Weinrausch vor: „Bevor wir ihn so (von denen) ergreifen lassen, schneiden wir (selbst) seinen Kopf ab und nehmen den mit." Mit allen hundert Mühen setzen sie ihn aufs Pferd und nehmen ihn mit. Um Mitternacht kamen wir nach Kabul.'

Babur ist wohl klar, dass der Weingenuss eigentlich keinen Platz im Leben eines Muslims haben sollte, und so plante er auch, in seinem vierzigsten Lebensjahr dem Wein zu entsagen. Dieser Vorsatz kommt ihm eines Tages wieder zu Bewusstsein (f. 249 b):

Čun bu dağdağa bar edi kim qïrq yašda tāyib bolġay men, qïrq yašqa bir yïldïn azraq qalïp edi, ifrāt bilä ičilür edi.
‚Da ich mir vorgenommen hatte, das Trinken mit vierzig aufzugeben und es bis dahin weniger als ein Jahr war, wurde nun exzessiv getrunken.'

Wenn er nach dem Sonnenkalender gerechnet hätte (was deutlich nicht der Fall ist), hätte Babur den Alkoholkonsum 1523 einstellen müssen. Tatsächlich hört er aber erst am 25. Februar 1527 im indischen Sikri damit auf. Anders gesagt: geboren im Jahr 888 der islamischen Zeitrechnung wird er 933 abstinent (was aber auch keine vierzig Mondjahre macht).[4] Die zur Trinkausstattung gehörenden Gold- und Silbergefäße werden zertrümmert, die Bruchstücke an verdiente Leute und Derwische verteilt, der Wein wird ausgeschüttet und an derselben Stelle ein Brunnen gegraben sowie eine Armenherberge errichtet. Weiterhin ergeht ein Erlass, dass in Baburs Ländern niemand Wein trinken, herstellen, kaufen, verkaufen, transportieren oder einführen dürfe. Der Grund für diese radikale Maßnahme ist die in Baburs Heer umgehende Furcht vor dem Kampf mit Rana Sanga, d. h. mit dem Radschputenführer Rānā Sangrām Singh, der dann in der Schlacht von Khanwā besiegt werden kann.

Dieser Sieg ermöglicht die Weiterführung der Feldzüge in Indien; für Babur beginnt aber auch eine Zeit der Entbehrung und der Klagen. Seine Stimmung im Jahr nach dem Alkohol-Verzicht kommt in folgendem Vierzeiler, der in einem Brief an seinen Vertrauten Xwāǰa Kalān steht, gut zum Ausdruck (f. 360 b):

may tarkini qïlġalï parešān dur men / bilmän qïlur išimni u ḥayrān dur men / el barča pašemān bolur u tawba qïlur / men tawba qïlïp men u pašemān dur men.
‚Seit ich dem Wein entsagte, bin ich verwirrt / ich weiß nicht, was ich tue, und ich bin durcheinander / alle Leute bereuen und bekehren sich / ich habe mich bekehrt und bereue.'

Etwas später fährt er jedoch fort, er habe das Verlangen nach Wein überwunden, vielleicht als Folge der Beschäftigung mit der Übersetzung eines religiösen Werks.

4 Oder sollten die vierzig Lebensjahre als Metapher für „im fortgeschrittenen Alter" oder „ab dem vierzigsten Lebensjahr" dienen?

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schließlich lässt er sich noch zu einer kleinen Gemeinheit hinreißen und vermerkt (f. 361 a):

> *kim bilä ṣuḥbat tutqay siz? / kim bilä čaǧïr ičkäy siz? Agar hamṣuḥbat u hamkāsa Šer Aḥmad vä Ḥaydar Quli dur, xud bu tawbanïng xaylī iškālï yoqtur dep ārzūmandlïq bilä salām.*
> ‚Mit wem wollt ihr feiern? / Mit wem wollt ihr Wein trinken? Wenn eure Gesellschaft und Trinkgenossen Šer Aḥmad und Ḥaydar Quli sind, dann ist die Bekehrung nicht so schwierig ... damit und mit bestem Gruß.'

Soweit die abschließenden Worte eines ehemals passionierten Weintrinkers zu diesem Thema.

bōza

Nach Balfour 1885 (I: 426) bezeichnet *bōza* ein bierähnliches Getränk, das man aus Fingerhirse (*Eleusine coracana*), mitunter aber auch aus Mohrenhirse (*Sorghum bicolor*) gewinnt. Die beim Brauen und Fermentieren verwendeten Materialien sind regional verschieden; zur Erhöhung der berauschenden Effizienz wird *bōza* manchmal mit Drogen angereichert. Während des fünften Hindustan-Feldzugs fand in Baburs Lager am Tschinab ein Gelage statt, bei dem u. a. *bōza* konsumiert wurde:

> *Baʿzï ʿarāq, baʿzï bōza ičtilär, baʿzï maʿǰūn yedilär. Kemädin namāz-i xuftandïn kečräk čïqïp xargāhda ham azraqča ičildi.*
> ‚Einige tranken Arrak, andere *bōza* und einige aßen *maʿǰūn*. Wir verließen das Boot spät in der Nacht, aber im Zelt wurde noch eine Weile weitergetrunken' (f. 255 b).

Wie Babur f. 250 a–b berichtet, stellen die Einwohner von Badschaur, Swat und Kunar einen ungewöhnlich berauschenden *bōza* her, bei dem als *māya* eine Substanz namens *kīm* dient. Sie wird aus Pflanzenwurzeln und verschiedenen Drogen zubereitet, dann wie ein rundes Brot geformt, getrocknet und aufbewahrt. Die Beschreibung macht deutlich, dass Babur hier unter *māya* kein Gärmittel versteht, sondern eine Würze, die wie der Hopfen dem Bier eine herbe Note gibt. Baburs Lust auf *bōza* verging jedoch, nachdem er das äußerst bitter und unangenehm schmeckende Getränk gekostet hatte; gleichwohl befahl er dreien seiner Männer, davon zu trinken. Sie bekamen einen starken Rausch; einer wurde unglaublich redselig, ein anderer begann zu brüllen und benahm sich so ausfallend, dass er allgemein Unwillen erregte. Auslöser dieser Symptome dürfte eine dem *kīm* beigemischte Droge gewesen sein. Vermutlich hat es sich um die Samen des Stechapfels (*Datura metel*) gehandelt, deren Genuss sowohl zu einem übersteigerten Sprechbedürfnis wie zu Tobsuchtsanfällen führen kann.

ʿarāq

An starken alkoholischen Getränken kannte Babur zunächst nur den in seiner Heimat aus vergorener Stutenmilch hergestellten Kumyss, allerdings rein theore-

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tisch, da er bis 1506 strikt das Alkoholverbot beachtet hat. Mit dem Arrak wurde Babur während der Hindustan-Feldzüge vertraut; der Zeitpunkt lässt sich nicht genau festlegen, da es im *Bābur-nāme* zwischen 1508 und 1519 eine Lakune gibt. Babur erwähnt erstmals nach der Indus-Überquerung im Jahre 1519, dass in den Lagern neben den Weingelagen auch Arrak-Partys stattfanden. Auf Babur dürfte Arrak zunächst einen exotischen Reiz ausgeübt haben; jedenfalls zog er dieses Getränk zwischen 1519 und 1526, d. h. bis zur Einnahme von Agra, häufig dem Wein vor, der eigens aus Kabul herbeigeschafft werden musste, weil es in Hindustan damit schlecht bestellt war. Wegen der immens berauschenden Wirkung des Arraks kam es jedoch bei geselligen Umtrunken oft zu unschönen Szenen. Dies könnte erklären, weshalb der Arrak nach 1526 am Hof außer Mode war; möglicherweise passte der von allen Bevölkerungsschichten konsumierte Arrak aber auch nicht mehr zum Image eines Moghul-Herrschers.

Arrak wird in Indien aus Reis- oder Palmwein sowie aus den frischen bzw. getrockneten Blüten des Butterbaums (*Madhuca indica*) gebrannt. In seiner Beschreibung der indischen Flora konstatiert Babur, dass man aus *mahua*-Blüten Arrak destilliert, macht jedoch keinerlei Anmerkungen zu dessen ihm wohlbekannter Effizienz (f. 283 b). Desgleichen äußert er sich sehr unverbindlich über den aus dem Saft der Walddattelpalme (*Phoenix sylvestris*) gewonnenen Palmwein, von dem er lediglich sagt, dass nach einigen Tagen angeblich eine berauschende Wirkung eintritt (f. 285 a). Da Babur sich aber stets sehr genau informiert hat, dürfte ihm nicht entgangen sein, dass Palmwein zu Arrak destilliert wird.

Welche Auswirkungen ein *ʿarāq*-Rausch haben kann, schildert Babur f. 228 b:

> *Namāz-i xuftanġača kemädä ičip namāz-i xuftan kemädin mast-i ṭāfiḥ čïqïp atlanïp maśʿalnï eligimgä alïp daryā yaqasïdïn orduġača gaḥ atnïng bu yüzigä egilip gaḥ ol yüzigä egilip yakǰilaw čapïp keliptür men – ġarīb mast ekändür men. Tanglasïġa mundaq maśʿal alïp orduġača yakǰilaw kelgänimni šarḥ qïldïlar. Aṣlan xāṭirïmġa kelmädi. Üygä kelgändä xaylī istifrāġ qïliptur men.*
>
> ‚Wir tranken auf dem Boot bis zum Nachtgebet, verließen dann völlig berauscht das Boot und bestiegen die Pferde. Ich nahm eine Fackel in die Hand und galoppierte mit losem Zügel vom Flussufer zum Lager, wobei ich einmal nach dieser und einmal nach jener Seite des Pferdes schwankte. Ich muss unglaublich betrunken gewesen sein. Am nächsten Morgen erzählte man mir, dass ich im Galopp ins Lager gekommen wäre und dabei eine Fackel gehalten hätte. Ich konnte mich daran nicht erinnern; aber als ich zu meinem Zelt ging, habe ich mich heftig erbrochen.‘

Nach der Einnahme von Milwat fand im Lager ein Fest statt, bei dem nur Ghasni-Wein oder Arrak getrunken wurde (f. 260 a); es war eine wohl gelungene Party. Anders verlief ein Arrak-Gelage, das Babur f. 227 a–228 a beschreibt. Die Teilnehmer hatten sich morgens auf einem Boot teils am Bug, teils am Heck niedergelassen und tranken Arrak. Am späten Nachmittag wurde Babur und den Leuten, die mit ihm am Bug saßen, der Arrak zuwider, und man beschloss, *maʿǰūn* zu essen. Den Trinkern am Heck war dies entgangen; bei der Rückkehr ins Lager luden sie mehrere Krüge Arrak auf ihre Pferde, um Babur damit eine Freude zu machen. Entsprechend groß war die Enttäuschung, als sie merkten, dass nun

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

maʿǰūn gefragt war, denn eine *maʿǰūn*-Party verträgt sich nicht mit einem Trinkgelage. Babur, den ihre Fürsorge gerührt hatte, schlug vor:

> *ʿArāq ičärgä köngüllüg kiši ʿarāq ičsün. Maʿǰūn yergä köngüllüg kiwši maʿǰūn yesün. Hečkim birbirgä taʿarruḍ bilä guftugū qïlmasun.*
> ‚Wen es nach Arrak verlangt, der soll Arrak trinken. Wen es nach *maʿǰūn* verlangt, der soll *maʿǰūn* essen. Es sollen aber untereinander keine Wortgeplänkel aufkommen.'

Die Party wurde zunächst unter Wahrung der Formen fortgesetzt; dann begannen jedoch die Trinker, wüste Reden zu führen, die meist auf *maʿǰūn* und die *maʿǰūn*-Esser abzielten. Ihre Ausfälligkeiten waren schließlich so unerträglich, dass Babur die Feier abbrach.

maʿǰūn

Mit *maʿǰūn* wird ein als Rauschmittel, aber auch als Aphrodisiakum verwendetes Konfekt bezeichnet, dessen Grundbestandteil Haschisch ist, und zwar in Form von *bhang* oder *tschars*. Unter *bhang* sind die frischen bzw. getrockneten Blätter des Rauschhanfs (*Cannabis sativa* var. *indica*) zu verstehen, unter *tschars* das von den weiblichen Blütenständen abgesonderte Harz. Sowohl *bhang* wie *tschars* verkocht man mit Milch, *ghi* – einer Art Butterschmalz – und Zucker zu einer Latwerge, die nach Erreichen der nötigen Konsistenz auf eine Platte geschüttet und getrocknet wird. Das aus *bhang* hergestellte *maʿǰūn* enthält an weiteren Ingredienzien Mohnsamen, Stechapfelblüten, gepuderten Brechnusssamen, Gewürznelken, Muskatnüsse und -blüten sowie Safran. Auf der Basis von *tschars* verfertigtes *maʿǰūn* ist mit Opium, Mastix, Zimt, Aniskörnern, Kümmel und Kardamom vermischt (Balfour 1885, II: 799). Die hinzugefügten Gewürze dienen lediglich dazu, die Nebenwirkungen der Rauschgifte, bei Haschisch insbesondere Verstopfung, aufzuheben.

Haschisch erzeugt verschiedene Rauschstadien – Glücksgefühl, Zerfahrenheit der Gedankenfolge, Verlust von Raum- und Zeitempfinden, fixe Ideen, unwiderstehliche innere Impulse, Halluzinationen und schließlich Delirien. Die Intensität des Rausches hängt vom Wirkwert und der Dosis des Haschischpräparats ab, aber auch von der Disposition und vom Charakter des Konsumenten (Breckle/Koch 1982: 122). Es ist deshalb irreführend, wenn Thackston (1993, III: 810, Fußnote zu 7 b) *maʿǰūn* mit "a mildly narcotic confection" erklärt, zumal Babur in dieser Passage berichtet, dass sein Vater ʿUmar Šayx Mīrzā in den letzten Lebensjahren einen starken Hang zu *maʿǰūn* hatte und unter dessen Einwirkung häufig Bewusstseinsstörungen bekam (f. 7 b: *maʿǰūnīlïqda kala xušk bolur edi.*). An anderer Stelle vermerkt Babur, dass einer seiner Gefolgsleute nach dem Genuss von stark dosiertem *maʿǰūn* von zwei Männern gestützt werden musste, damit er sich aufrecht halten konnte.

Im *Bābur-nāme* gibt es keinerlei Indiz, wann Babur die berauschende Effizienz von *maʿǰūn* zu schätzen begann. Die erste Erwähnung von *maʿǰūn* ist f. 222 a unter dem 15.2.1519, d. h. vor der ersten Indus-Überquerung, belegt. Zu diesem

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeitpunkt war Babur aber bereits stark *maʿǰūn*-abhängig, wie die folgenden Tagebucheinträge zeigen. Man kann vermutlich davon ausgehen, dass er die Droge nach der Eroberung Kabuls (1504) für sich entdeckt hat. Der *terminus post quem* für seine *maʿǰūn*-Runden dürfte das Jahr 1508/09 sein, in dem er den *Bāġ-i wafā* bei Adinapur anlegen ließ. Eine entsprechende Dokumentation fehlt allerdings, da seine Memoiren – wie bereits erwähnt – zwischen 1508 und 1519 eine Lakune aufweisen. Der *Bāġ-i wafā* stellte für Babur ein Refugium dar, in dem er mit seinen Freunden und Waffengefährten bei Wein und *maʿǰūn* Entspannung gesucht hat. Babur vermerkt f. 252 a, dass er vom 25.11. bis zum 3.12.1525, d. h. zu Beginn des fünften Hindustan-Feldzuges, im *Bāġ-i wafā* auf das Eintreffen der von seinem Sohn Humāyūn geführten Armee gewartet hat und dass zur Ablenkung Trinktage (*ičär künleri*) sowie Nicht-Trinktage (*ičmäs künleri*) stattfanden.

Wenn Babur das Bedürfnis nach *maʿǰūn* überkam, lud er mitunter auch einige seiner engsten Vertrauten zu einem *maʿǰūn*-Essen im kleinen Kreis ein. Eine solch dringliche Einladung verfasste er einmal in *bayt*-Form:

> *Šayx u Mullā Šihāb u Xwāndamīr / keling üč üč iki iki bir bir*
> ‚Šayx und Mullā Šihāb und Xwāndamīr / kommt alle drei, oder zwei, oder einer'
> (f. 378 b)

Ohne Gesellschaft hat er sich offenbar nur selten den Freuden von *maʿǰūn* ergeben. Es bleibt festzuhalten, dass die von *maʿǰūn* handelnden Passagen sich niemals auf sexuelle Ausschweifungen, sondern stets auf psychisch motivierte Rauschzustände beziehen.

Maʿǰūn bewirkt nicht nur Glücksgefühle; es kann zudem beglückende Momente intensivieren. Anlässlich eines Ausflugs nach Laghman notiert Babur f. 248 a: *Bir zaman tüšüp maʿǰūn yep xazān sayrï qïlduk* ‚Wir stiegen für eine Weile ab, aßen *maʿǰūn* und sahen uns dann den Herbst an', d. h., dass mittels der Droge die herbstliche Farbenpracht der Bäume zu einem übersteigerten Sinneserlebnis wurde. Eine ähnliche Erfahrung machte Babur beim Betrachten der Frühlingslandschaft rund um Peschawar (f. 232 a–b):

> *Ġarīb gulzārlar maʿǰūnnākliktä tafarruǰ qïlïlïptur … Ordu yavuqïda bir bulandï üstidä olturup gulzār tafarruǰi qïlduk. Ṭarrāḥliq qïlġan dek bu tepäning altï tarafïġa bir daf'a sarïġ va bir daf'a arġawānī gul xaṭṭ-xaṭṭ musaddas šaklidä ačïlïptur. Iki ṭarafda gul azraq edi. Köz kār qïlġunča ušmundaq gulzār edi.*
> ‚Unter der Einwirkung von viel *maʿǰūn* sahen wir zu unserem Vergnügen ungewöhnliche Blumenfelder. … Wir saßen auf einer Anhöhe in der Nähe des Lagers und erfreuten uns an den Blumenfeldern. Wie regelmäßige Gruppierungen waren am Fuß des Hügels einmal gelbe und einmal purpurfarbene Blumen in Form eines Sechsecks angeordnet. Auf zwei Seiten gab es etwas weniger Blumen, aber so weit das Auge reichte, erstreckten sich Blumenfelder.'

Babur spricht an dieser Stelle zwar im Plural, kann jedoch nur seine eigenen Impressionen beschrieben haben, da sich im Rausch individuelle Vorstellungen manifestieren. Seine Schilderung dürfte allerdings lediglich ansatzweise die Realität

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wiedergeben; sie lässt eher auf Halluzinationen schließen, denn exakt die gleiche Farbkombination zog ihn im Frühjahr immer wieder zu einem Abhang unterhalb der Chwadscha Seyaran-Quelle, wo zu dieser Zeit die Judasbäume ihre purpurfarbenen und die Schnurbäume ihre gelben Blüten entfalteten.

Zum *maʿǰūn*-Genuss regte auch der Aufenthalt an einer Quelle oder an einem Wasserfall an – das fließende Element entsprach dem Entgleiten in den Rausch. Nach dem Besuch der Quellen von Firuzpur (f. 327 b) wurde *maʿǰūn* gegessen und ebenso beim Verweilen an der Quelle von Sarsawa. Als Tardi Beg Xāksār sich in Lobpreisungen über deren schöne Lage erging, sagte Babur spontan: „Sie soll dir gehören"; er fügt hinzu, dass Tardi Beg nur aus diesem Grund Sarsawa erhalten hat (f. 263 a–b), womit er indirekt eingesteht, dass es kein rationales Argument für diese Schenkung gab. Bei einem Halt an einer zwischen Bhasawar und Tschausa inmitten von Wiesen gelegenen Quelle wurde gleichfalls eine *maʿǰūn*-Party gefeiert. Da Babur von dem Ort entzückt war, ordnete er an, dass oberhalb der Quelle ein achteckiges Wasserbassin angelegt werden sollte. Tardī Beg, der einen starken *maʿǰūn*-Rausch hatte, wiederholte immer wieder, dass der Platz unbedingt einen Namen erhalten müsse, weil er ihn so sehr schätze. Daraufhin machte ʿAbdullāh Kitābdār den Vorschlag, ihn *Čašma-i pādišāhī-i Tardī Beg xoš karda* ‚von Tardī Beg gebilligte Königliche Quelle' zu nennen, womit er allgemeines Gelächter erntete (f. 328 a). Die Szene macht deutlich, in welch heiterer und gelöster Atmosphäre eine *maʿǰūn*-Runde stattfinden konnte. Ähnlich harmonisch verlief die Besichtigung eines Wasserfalls bei Gwalior (f. 343 b–344 a):

> *ābšārnïng üstidä olturup maʿǰūn yedük. Su yoqqarï barïp sunïng bidāyatïğača sayr qïlïp yanïp bir bulandī üstigä čïqïp muddatī olturduk. Sāzandalar sāz čaldïlar va gūyandalar nemä ayttïlar.*
> ‚Wir ließen uns oberhalb des Wasserfalls nieder und aßen *maʿǰūn*. Dann gingen wir stromaufwärts bis zur Quelle; als wir zurückkehrten, gingen wir zu einem Abhang und setzten uns dort eine Weile hin. Musikanten spielten auf ihren Instrumenten und Rezitatoren sagten Dinge auf.'

In dieser Episode fällt ein weiteres für den *maʿǰūn*-Rausch charakteristisches Moment auf, nämlich die Einbeziehung von Musik und Dichtung als Pendant zu der vom *maʿǰūnī* empfundenen Ausgeglichenheit und als Kommunikationsmedium innerhalb der *maʿǰūnī*-Gruppe.

Während der kriegerischen Aktivitäten in Hindustan waren Boote oder nahe dem Lager gelegene Inseln der Schauplatz von zahlreichen *maʿǰūn*-Partys, die vor allem der Zerstreuung dienten. Zum Verlauf einer Strafexpedition nach Tschandiri (1527) bemerkt Babur f. 331 b–332 a:

> *Tört-beš kün ol yüzdä bu yüzdä čerig eli ötkünča maks boldï. Bu nečä kündä payāpay kemädä olturup maʿǰūn yeyildi.*
> ‚Bis alle Truppen übergesetzt hatten, gab es an beiden Ufern einen Aufenthalt von insgesamt vier bis fünf Tagen. An diesen paar Tagen saßen wir ständig in den Booten und aßen *maʿǰūn*.'

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nicht anders verhielt es sich beim Ostfeldzug im Jahre 1529; da die Armee für die Durchquerung einer Ganges-Furt bei Dalmau längere Zeit benötigte, zog sich Babur inzwischen auf eine Insel zurück und aß *maʿǰūn* (f. 379 a). Einige Tage zuvor hatte er drei seiner Freunde zu einer *maʿǰūn*-Runde eingeladen; im Anschluss an das Treffen sah man sich einen Ringkampf an. Am nächsten Tag wurde wiederum *maʿǰūn* gegessen und gleichfalls ein Ringkampf goutiert. Babur notiert f. 363 a:

> *Muddattïn song kemä ičidä oq olturup maʿǰūn yedük … kemä bilä ol yüzgä ötüp kuštīgīrlarnï kuštīġa salduk.*
> ‚Wir saßen eine ganze Weile im Boot und aßen *maʿǰūn* … dann fuhren wir mit dem Boot auf die andere Seite und ließen die Ringer zum Kampf antreten'

und f. 366 b:

> *Kemägä kirip maʿǰūn yeyildi. Ordudïn yoqqarïraq bir aralda kemäni turġuzup pahlavānlarnï kuštīgä salduk.*
> ‚Wir kehrten zum Boot zurück und aßen *maʿǰūn*. Wir hatten das Boot an einer Insel oberhalb vom Lager angelegt und ließen die Ringer zum Kampf antreten.'

Wie die angeführten Passagen bezeugen, ist nun nicht mehr von musikalischen und lyrischen Ausklängen die Rede; stattdessen wurden die *maʿǰūnī* durch die Vorführung von Ringkämpfen wieder der Realität angepasst.

Babur wusste sehr genau, dass der Konsum von *maʿǰūn* kein harmloses Vergnügen war; dies bringt er an mehreren Stellen zum Ausdruck, wenn er davon spricht, dass die *maʿǰūn*-Sünde begangen wurde (*maʿǰūn irtikāb qïlïldï*). Er hat aber niemals auf die Droge verzichtet; einige Anmerkungen deuten eher auf eine zunehmende Toleranz hin, d. h., dass Babur zu immer stärker dosierten *maʿǰūn*-Konfekten greifen musste, um den gewünschten Rauscheffekt zu erzielen. Außerdem scheint er *maʿǰūn* als Stimmungsaufheller benutzt zu haben, denn er konstatiert f. 363 b, dass ihn das schlechte Wetter dazu gebracht hat, *maʿǰūn* zu essen. Desgleichen benutzte Babur *maʿǰūn*, um nach einer durchzechten Nacht seinen Kater zu bekämpfen (f. 243 a). Es ist Babur nicht entgangen, dass seine Reaktionen mitunter von *maʿǰūn* beeinflusst wurden. Obwohl er stets die Meinung vertrat, dass man niemand zum Trinken nötigen dürfte, befahl er unter der Einwirkung von *maʿǰūn* dreien seiner Männer, ein sehr bitter schmeckendes Hirsebier zu trinken, das ihm selbst zuwider war (f. 250 a-b). Ein ähnlich unfaires Verhalten erwähnt Babur f. 243 a:

> *Maʿǰūnnākliktä bir ḫanẓal keltürdilär. Darveš Muḥammad ḫaẓalnï körgän emäs edi. Men dedim kim „Hindūstānnïng hinduvānasï dur". Bir kirǰ kesip berdim. Raġbat bilä tišlädi. Axšamġača talxlïqï aġzïdïn ketmädi.*
> ‚Während wir im *maʿǰūn*-Rausch waren, brachte man eine Bittergurke. Derwisch Muḥammad hatte noch nie zuvor eine Bittergurke gesehen. Ich sagte „Dies ist die Wassermelone von Hindustan", schnitt eine Scheibe ab und reichte sie ihm. Er biss begierig hinein; bis zum Abend ging der bittere Geschmack nicht aus seinem Mund.'

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Damit hatte sich Babur einen sehr bösartigen Scherz erlaubt, denn die ungenießbaren Bittergurken werden als Abführmittel gebraucht.

Der Genuss von *maʿǰūn* konnte aber auch positive, nämlich kreative Reaktionen auslösen, wie die folgende Episode zeigt. Babur aß eines Morgens *maʿǰūn* und hörte dabei zu, wie Mullā Yārak eine selbst komponierte Weise spielte. Er hatte sich seit längerer Zeit nicht mehr mit Musik beschäftigt, empfand jedoch plötzlich einen unwiderstehlichen Drang zum Komponieren, der in einer Melodie nach *čārgāh*-Art seinen Niederschlag fand (f. 249 b).

kamālī

Mit *kamālī* wird ein Haschischkonfekt *par excellence* bezeichnet, denn afghanisch *kamālī* bedeutet wörtlich ‚hervorragend'. Es handelt sich offenbar um eine lokale Spezialität, da Babur f. 219 b erwähnt, dass Šāh Manṣūr, ein Anführer der Yusufzay Afghan, ihm dieses wohlschmeckende und sehr berauschende Präparat gebracht hat. Obwohl Babur ein Plätzchen in drei Stücke zerteilte und nur eine Portion davon aß, war die Wirkung im wahrsten Sinne des Wortes umwerfend – er konnte nach dem Abendgebet nicht in die Ratsversammlung gehen. Vermutlich wurde *kamālī* nicht wie *maʿǰūn* aus *bhang* oder *tschars* hergestellt, sondern aus *ganǰa*, das die dreifache Wirkung von *bhang* hat; mit *ganǰa* bezeichnet man die getrockneten, harzverklebten weiblichen Blütenstände des Hanfes. In welchem Ausmaß Babur dem Haschischgenuss vor allem nach der Einhaltung des Alkoholverbots gefrönt hat, ergibt sich aus der Anmerkung, dass in ‚diesen Tagen', d. h. nach 1526/27 zur Zeit der Abschlussarbeiten am *Bābur-nāme*, der Verzehr von einem ganzen *kamālī* vermutlich nur einen halb so starken Rausch hervorrufen würde.

safūf

Bei *safūf* handelt es sich nicht um eine Droge, sondern um eine Verabreichungsform, nämlich um Pulver. In dieser Form nimmt Babur ein Aufputschmittel zu sich, das er mit Gerstenpulver (*talqan*) vermischt konsumiert. Es sollte wohl als Stimmungsaufheller dienen, stieß Babur aber wegen seines Geschmacks ab (f. 339 a):

> *Gambīr suwïnïng yaqasïda tüšlänïp namāz-i pešïn andïn atlanïp yolda Mullā Rafiʿ yasaġan safūfnï kayfiyyat üčün talġan bilä čalïp ičtük. Bisyār badxwar ve be-maza boldï.*
> ‚Wir lagerten am Ufer des Gambir-Flusses zum Mittag, brachen nach dem Nachmittagsgebet auf und mischten und schluckten zur Hebung der Laune zusammen mit Gerstenpulver das *safūf*, das Mullā Rafiʿ hergestellt hatte. Es war sehr übelschmeckend und abstoßend.'

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heildrogen

afyūn

Mit *afyūn* ‚Opium' bezeichnet man den eingedickten Milchsaft, der durch das Anritzen der unreifen Fruchtkapseln des Schlafmohns (*Papaver somniferum*) gewonnen wird. Ebenso wie Haschisch hat sich Opium bei den Muslimen als Ersatzdroge für den verbotenen Alkohol eingebürgert. Es wird entweder geraucht oder gegessen; in Pillen- bzw. Konfektform eingenommenes Opium ist stets mit einer anderen Substanz vermischt, um die Effizienz zu erhöhen und Nebenwirkungen auszuschalten.

Obwohl Babur nur an zwei Stellen den Konsum von Opium erwähnt, steht zu vermuten, dass er in seinen letzten Lebensjahren diese Droge immer häufiger als Schmerzmittel verwendet hat.[5] Im April 1528 schwamm Babur in der Höhe von Bukhar über den Ganges und umgehend wieder zurück – eine sehr erstaunliche Leistung für einen 45jährigen Mann, dessen Gesundheit zudem angegriffen war. Als Babur f. 366 b noch einmal auf dieses Ereignis zu sprechen kommt, fügt er freimütig hinzu: *Ol kün afyūn yep edim* ‚An jenem Tag habe ich Opium gegessen'. Damit wollte er offenbar zum Ausdruck bringen, dass er die physischen Folgen des Unternehmens nur mit Hilfe von Opium verkraften konnte.

Unter dem 26./27.9.1528 vermerkt Babur (f. 340 a–b):

> *Ušbu kečä qulaqïmnïng tašvīši ǰihatïdïn – va māhtāb ham bā'is edi – afyūn ixtiyār qïldïm. Tanglasï afyūn xumārï bisyār tašvīš berdi. Xaylī qay kardam.*
> ‚Diese Nacht habe ich wegen meiner Ohrenschmerzen – oder auch wegen des Vollmonds – Opium bevorzugt. Am nächsten Morgen setzte mir der Opiumkater sehr zu und ich musste mich heftig erbrechen.'

Die von Babur geschilderten Symptome machen deutlich, dass er ein hoch dosiertes Präparat benutzt hat, um seine Ohrenschmerzen, die ihn in regelmäßigen Abständen heimsuchten, zu betäuben. Als weiteren Beweggrund führt er den Mondschein an, der nach östlichen Vorstellungen den Verlauf einer Krankheit und die psychische Befindlichkeit beeinflussen soll. Babur scheint Opium aber nur bei starken Schmerzen eingenommen zu haben, denn mit *afyūn ixtiyār qïldïm* ‚ich habe Opium bevorzugt' stellt er klar, dass er sich von einem anderen Mittel keine Schmerzlinderung erhofft hat.

Der therapeutische Gebrauch von (Ess-)Opium ist vor allem auch im Kontext der persischen Kultur zu sehen; in Iran wurde noch Ende des 20. Jahrhunderts Opium als eine Art Universalheilmittel verwendet (vom Haarausfall bis zum Magengeschwür), wobei die Rolle einer traditionellen Rauschdroge dem Rauch-Opium vorbehalten war.

---

[5] Es gibt keinen Beleg dafür, dass Babur ein Opiumesser war, sich also mit Opium berauscht hat. Zu seinem Gefolge gehörte allerdings ein gewisser Qāsim, der den Beinamen *tariyākī* ‚Opiumesser' hatte (f. 227 a).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wassermelone und Narzisse

Die Wassermelone (*ḫinduvāna*) wird Baburs Mutter (wenn auch erfolglos) nach Sitte des Landes Chorassan (*Xurāsān dastūrï bilä*, f. 156 b) als fiebersenkendes Mittel verabreicht. Therapeutisch wirksam sind bei Fieber die Samen der Wassermelone.

Ein anderes Antifebrilium ist die Narzisse (*nargis*), mit der man Babur anlässlich einer fiebrigen Erkrankung, ebenfalls erfolglos, behandelt hat (f. 236 a):

> *ādina küni aynïng yegirmä toquzïda badanïmda ïsïtma ḫarāratï ẓāhir boldï. Faṣd qïldïm. Kün aluš gāhī iki kün aša, gāhī üč kün aša ïsïtur edim. Har ïsïtqanda ġarq-i ʿaraq bolmaġunča ïsïtma qoymas edi. On, on iki kündin käyin Mullā Xvājaka mamzuǰ čaġïrnï nargis bilä berdi. Bir, iki qatla ičtim. Fāyida ham qïlmadï.*
> ‚Freitag, den 29., befiel ein Fieber meinen Körper. Ich ließ mich zur Ader lassen. Das Fieber kam alle zwei, drei Tage wieder. Wenn es einmal erschien, verschwand es nicht, bis ich ganz in Schweiß gebadet war. Zehn, zwölf Tage später gab mir Mulla Xwaǰaka etwas Wein mit Narzisse gemischt. Ich trank ihn ein, zwei Mal, aber er half nicht.‘

Zur Senkung des Fiebers benutzt man die Blüte oder die Zwiebel der Narzisse.

Pfeffer

Die Verwendung von Pfeffer (*murč*) zur Bekämpfung von eitrigen Abszessen ist eine Methode, die aus dem Lande Rūm, d. h. aus Anatolien, stammt (f. 364 a):

> *Payāgdin köčkän ayyāmda vuǰūdïmda ābla ǰarāḫatï paydā bolup edi. Bu yurtta bir Rūmī Rūmda imdi paydā bolġan muʿālaǰanï qïldï. Murčnï sufāl qazanda qaynattï. Jarāḫatnï anïng ïsïġ buxāriġa tuttum. Buxārï kamraq bola ïsïġ suwï bilä yudum.*
> ‚Auf dem Marsch von Payag bekam ich einen Abszess. Im Lager behandelte mich ein Anatolier, wie es jetzt gewöhnlich in Anatolien gemacht wird. Er kochte Pfeffer in einem irdenen Gefäß, und ich hielt den Abszess in den heißen Dampf. Als der Dampf weniger wurde, badete ich den Abszess zwei Stunden im heißen Wasser.‘

Bei der Wiederholung der Kur ist das Wasser dann wohl etwas zu heiß, denn Babur bekommt Brandblasen (f. 366 a).

Bittergurke

Die als Abführmittel verwendete Bittergurke (*ḫanẓal*) wurde bereits oben im Zusammenhang mit einer *maʿǰūn*-Party (allerdings nicht als Heildroge) erwähnt (f. 243 a).

Zum Ende

Damit endet dieser an der Hand von Babur unternommene Exkurs durch die spättimuridische Welt der Drogen und ihrer verschiedenen Anwendungsbereiche und -arten. Bei den Rauschdrogen können wir im Hinblick auf die heutige Situa-

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tion bei Alkohol- und Cannabisprodukten von gewissen Globalisierungstendenzen sprechen, wobei das Rauchen von Hanfpräparaten eine Neuerung darstellt. Babur schien jedenfalls diese Form von Haschischgenuss ebenso wenig zu kennen wie den Tabak, mit dem als Vehikel sich die Idee des Rauchens um den Globus verbreitet hat. Außerdem haben sich Opium und seine Derivate aus dem therapeutischen Bereich heraus weltweit fest als Rauschdrogen etabliert. Die Motive und Ereignisabläufe der Geschichten, die Rauschdrogenkonsumenten von der Art und Gesinnung Baburs zu erzählen wissen, sind offenbar im Verlauf der Zeit sehr stabil und ähnlich geblieben. Dies beruht einerseits auf einer gewissen Gleichartigkeit der Menschen, andererseits auf der chemischen Gleichartigkeit der jeweiligen Drogen. Doch bei allem Einsehen in naturwissenschaftlich teilweise recht einfach erklärliche Fakten bleibt ein gewisses Erstaunen über die Wirkmöglichkeiten bestimmter natürlicher Substanzen auf den Menschen sowie die Nachdenklichkeit über die Neigung des Menschen, Drogen zu sich zu nehmen, auch wenn keine medizinische Indikation vorliegt.

Literatur

Balfour, Edward 1885 [1857]. *The Cyclopedia of India and of Eastern and Southern Asia*. Vol. I–III. London.

Beveridge, Annette S. (Ed.) 1905. *The Bábar-náma.* Facsimile. London.

Beveridge, Annette S. 1922. *Bābur-nāma (Memoirs of Bābur).* Translated from the Original Turki Text of Ẓahiru'd-dīn Muḥammād Bābur Pādshāh Ghāzī. London.

Breckle, Siegmar W./Koch, M. 1982. Afghanische Drogen und ihre Stammpflanzen (III). Haschisch und Hanf. In: *Afghanistan Journal* (9/4): 115–123.

Mano, Eiji 1995 = *Ẓahīr al-Dīn Muḥammad Bābur*, *Bābur-nāma (Vaqāyiᶜ)*. Critical Edition Based on Four Chagatay Texts with Introduction and Notes by Eiji Mano. Kyoto.

Thackston, Wheeler M. 1993 = *Ẓahīruddīn Muḥammad Bābur Mīrzā*, *Bāburnāma.* Parts I–III. Turkish Transcr., Persian Ed. and Engl. Transl. Wheeler M. Thackston Jr. Cambridge, Mass.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Denn sie können ja nicht sprechen ...“

Ein frühes Beispiel gesetzlich verordneten, pathozentrischenTierschutzes in der islamischen Welt

Richard Wittmann, Istanbul

Der Tierschutz in der vormodernen islamischen Welt ist ein in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der zweitgrößten Weltreligion nach wie vor nur unzureichend behandeltes Themenfeld. Die zahlreich vorhandenen idealisierten Darstellungen des Mensch-Tier-Verhältnisses auf der alleinigen Grundlage von präskriptiven religiösen Texten des orthodoxen Islam der arabischen Welt sowie Schriften von islamischen Mystikern, lassen keine verifizierbaren Rückschlüsse zu auf den Stellenwert, der dem Schutz von Tieren zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen Herrschaftsbereichen des islamischen Kulturraums beigemessen wurde.[1]

Das Schrifttum zu religiösen Stiftungen des islamischen Rechts (*waqf*), die als Stiftungszweck sich der Verbesserung der Situation von Tieren widmen, andererseits, beschreibt zwar konkrete Maßnahmen zum Wohl von Tieren, von deren tatsächlicher Umsetzung man in der Regel wohl ausgehen darf; es handelt sich jedoch dabei um wohltätige Maßnahmen im Einzelfall, von denen nicht ohne Weiteres auf vorherrschende Haltungen in Bezug auf nichtmenschliche Lebewesen geschlossen werden kann. Das Vorhandensein von rechtlichen Normen, die den Umgang mit Tieren im Einzelnen verbindlich festschreiben, wird im Allgemeinen erst mit den Kodifikationen von Tierschutzbestimmungen als Straftatbestände bzw. in Form eigener Tierschutzgesetze nach dem Entstehen moderner Nationalstaaten in der muslimischen Welt im 20. Jahrhundert angenommen – wie dies auch in westlichen Staaten der Fall war.

Zwei knappe Bestimmungen in osmanischen Gesetzen des frühen 16. Jahrhunderts, auf die in diesem Beitrag näher eingegangen werden soll, beinhalten jedoch, nach Auffassung dieses Autors, bislang verkannte normative Regelungen von konkreten Maßnahmen zum Schutz von Tieren, die unsere Kenntnis vom Tierschutz in islamischen Gemeinwesen um eine bemerkenswerte Facette ergänzen, indem sich die konkreten Regelungen für zwei bedeutende osmanische Städte, Bursa und Istanbul, durch ihren erstaunlich „fortschrittlich“ anmutenden Charakter nach Form und Inhalt der Regelung auszeichnen.

---

[1] In den bedeutenden arabischen Werken zur Tierkunde, wie etwa dem *Kitāb al-ḥayawān* [Buch der Tiere] von al-Ǧāḥiẓ (781–868), dem *Kitāb ṭabāʾiʿ al-ḥayawān* [Buch von den Naturen der Tiere] von al-Marwazi (12. Jahrhundert) und dem *Kitāb ḥayāt al-ḥayawān* [Buch vom Leben der Tiere] von ad-Damīrī (1341–1405) werden Pflichten des Menschen gegenüber Tieren nicht thematisiert. Zu den Inhalten dieses Genres, s. Eisenstein 1998: 130–36.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Ameise des Propheten: Idealisierung und Verklärung der Tierliebe in der islamischen Tradition

Dominierend in der wissenschaftlichen Diskussion des Status von Tieren in der sehr textgebundenen Religion des Islam ist nach wie vor das Bild vom Tier in den autoritativen religiösen Schriften einerseits und die Verklärung der Tierliebe durch die Schriften von Mystikern andererseits.[2] Wie auch im Judentum und Christentum, gilt im Islam das im Buch Genesis zum Ausdruck gebrachte Prinzip der Verantwortung, die der Mensch für die Tierwelt innehat, da sie ihm von Gott seiner Verfügungsgewalt unterstellt wurde (Gen 1,28;9,2). Dies wird besonders deutlich in Koransure 22:65, in der es heißt, Gott habe seine gesamte Schöpfung dem Menschen unterstellt (*saḫḫara*). Der Mensch wird dadurch zu Gottes Stellvertreter und Sachwalter (*ḫalīfa*) auf Erden (Koran 2:30; 6:165).[3]

Während alle drei Buchreligionen von einer anthropozentrischen Weltsicht geprägt sind[4], so verfügt der Islam über eine spezifische Ausformung dieser Weltsicht, die sich in nicht unerheblichen Einzelfragen von derjenigen des Christen- und Judentums deutlich unterscheidet (Bousquet 1958: 33). Koransure 6:38 betont den für den Islam zentralen Gedanken einer Gemeinschaft aller Lebewesen, die Mensch und Tier gleichermaßen einschließt. Es heißt dort:

> Und es gibt kein Tier auf der Erde und keinen Vogel, der mit seinen Flügeln fliegt, ohne daß es Gemeinschaften wären gleich euch (Menschen). Wir haben in der Schrift (in der alles, was ist und sein wird, verzeichnet ist) nichts übergangen. Schließlich (w. Hierauf) werden (sie) alle zu ihrem Herrn versammelt werden.[5]

An anderer Stelle heißt es: „Vor Gott wirft sich (alles in Anbetung) nieder, was im Himmel und auf der Erde ist: ein jedes Tier und (auch) die Engel." (Koran 16:48). Sie loben dabei Gott, auch wenn sie dies in einer eigenen Sprache tun, die sich von der der Menschen unterscheidet (Koran 17:44; 22:18; 24:41). Hier lässt sich bereits eine Akzentverschiebung gegenüber den beiden anderen monotheistischen Buchreligionen erkennen, die in ihrer Glaubenslehre von einer prinzipiellen Überlegenheit und Andersartigkeit des Menschen gegenüber dem Tier ausgehen, was sich, worauf im dritten Teil dieses Beitrags noch näher einzugehen sein wird, auch auf das jeweilige Verständnis vom Tierschutz entscheidend auswirkt.

---

2 Die Monographie von Richard C. Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, sowie ein von Paul Waldau und Kimberley Patton herausgegebener Sammelband (beide 2006 erschienen) bilden durch ihre Berücksichtigung einer größeren Quellenvielfalt, die auch philosophische und literarische Texte sowie Werke der darstellenden Kunst in ihre Diskussion von Tierrechten im Islam einbezieht, insoweit eine Ausnahme zum vorherrschenden Trend, s. Foltz 2006; Waldau and Patton 2006.

3 Für eine Kritik am Konzept der Stellvertretereigenschaft des Menschen, s. Sheikh Idris 1990: 99–110.

4 Richard Foltz verweist jedoch zu Recht darauf, dass gläubige Muslime ihre Weltsicht wohl eher als „theozentrisch" bezeichnen würden, s. Foltz 2006: 15.

5 Die deutsche Textfassung folgt der Koran-Übersetzung von Paret 1996.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Besonders deutlich wird die große Ähnlichkeit von Tier und Mensch im Koran in der Aussage, dass auch Tiere Empfänger einer göttlichen Offenbarung sein können. So wurde etwa den Bienen folgendes offenbart: „Und Dein Herr hat der Biene eingegeben: Mach dir Häuser aus den Bergen und aus den Bäumen und aus dem, was die Menschen (w. sie) (an Reblauben oder Hütten) errichten!“ (Koran 16:68). Vereinzelt wurde die Vergleichbarkeit von Mensch und Tier als Adressat göttlicher Offenbarung in der Literatur so stark betont, dass aus diesem Umstand geschlossen wurde, dass der Mensch lediglich insofern einzigartig ist und sich vom Tier unterscheidet, als dass er über einen freien Willen verfügt, wodurch er – im Gegensatz zum Tier –, Verantwortung für sein Handeln trägt (Masri 1987: 4).

In der *Ḥadīṯ*-Literatur, den gesammelten Aufzeichnungen der Taten und Aussprüche des Propheten Mohammed, kommt demgegenüber noch wesentlich deutlicher zum Ausdruck, dass die islamische Tradition von einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit aller Lebewesen vor Gott ausgeht. Der jeweilige Wert eines *Ḥadīṯ*s als Bestandteil göttlicher Offenbarung wird innerhalb der sunnitischen *Ḥadīṯ*-Wissenschaft in der Regel nach der Authentizität der jeweiligen Überlieferung unterschieden nach „authentisch“ (*ṣaḥīḥ*), „gut“ (*ḥasan*) und „schwach“ (*ḍaʿīf*), wobei sechs *Ḥadīṯ*-Sammlungen als klassischer Kanon der *Ḥadīṯ*-Literatur allgemeine Anerkennung geniessen.[6]

So heißt es in einem *Ḥadīṯ*, das Buḫārī und Muslim aus dem Kanon der anerkannten Traditionen zugeschrieben wird und von at-Tabrīzī in seiner Zusammenstellung bedeutender Überlieferungen des Propheten, *Miškāt al-maṣābīḥ*, aufgeführt wird:

> Eine gute Tat an einem Tier ist so wertvoll, als ob einem Menschen Gutes getan würde. Dagegen ist eine grausame Tat gegenüber einem Tier genauso schlimm, als ob man gegenüber einem Menschen grausam wäre.[7]

---

6 Neben den beiden „gesunden” Sammlungen von al-Buḫārī (810–70, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*) und Muslim (817–75, *Ṣaḥīḥ Muslim*) finden auch die Kompilationen von Ibn Māğa (824–87, *Sunān Ibn Māğa*), Abū Dawūd as-Siǧistānī (817–89, *Sunān Abī Dawūd*), at-Tirmiḏi (824–92, *Cāmiʿ at-Tirmiḏī*) und an-Nasāʿī (830–915, *Sunān aṣ-ṣuġra*) allgemeine Anerkennung. Die nutzerfreundlichste Sammlung von weithin anerkannten sunnitischen *Ḥadīṯ*en findet sich als Teil einer Datenbank, die von der Muslim Students Association an der University of Southern California zusammengestellt wurde, s. (http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/). Falls nichts anderes angegeben, basieren die im Folgenden von mir auf Deutsch wiedergegebenen *Ḥadīṯ*-Zitate auf dieser englischen Textversion. Zur Thematisierung des Tierschutzes in schiitischen *Ḥadīṯ*-Sammlungen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, s. Foltz 2006: 18–19, 22–25.

7 Ḫaṭib at-Tabrīzī , Muḥammad b. ʿAbdallāh (st. 1337): *Miškāt al-maṣābīḥ*, 6:7:8:178. Eine englische Übersetzung des *Ḥadīṯ*-Werkes Tabrizis wurde von James Robson erstellt, s. Khaṭīb al-Tabrīzī , Muḥammad ibn ʿAbd Allāh: *Mishkat al-Masabih. English translation with explanatory notes by James Robson.* Vier Bände. Lahore: S. M. Ashraf, 1963.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Welch drastische Konsequenzen es nach sich ziehen kann, wenn einem Tier das Mitgefühl verwehrt wird, veranschaulicht eine weitere Überlieferung. Nach einem ebenfalls von Buḫārī und Muslim in mehreren, je nach Überliefererkette (*isnād*), minimal unterschiedlichen Varianten wiedergegebenen *Ḥadīṯ*, wurde eine Frau dem Höllenfeuer dafür ausgesetzt, dass sie eine Katze so lange einsperrte und an der Flucht hinderte, bis das Tier verhungert und verdurstet war.[8]

Als ʿAʾiša, die Frau des Propheten, in einem anderen Zusammenhang ein Kamel besteigt, ermahnt Mohammed auch sie, das Tier schonend zu behandeln.[9] Grausame Handlungen wie Schläge oder das Anbringen von Brandzeichen im Gesicht eines Tieres sind nach einem weiteren *Ḥadīṯ* auf das Strengste verboten.[10] Mohammed ermahnte seine Anhänger, ihre Tiere nur ihrer Bestimmung gemäß zu verwenden und sie nicht unnötig zu beanspruchen. Kamele dürften z.B. nicht als bloße Sitzgelegenheit auf dem Marktplatz verwendet werden, denn ihre Bestimmung läge darin, mit ihrer Hilfe an entfernte Orte zu gelangen, die sonst nur mit großer Mühe zu erreichen wären.[11]

Neben den verheerenden Folgen, die eine schlechte Behandlung von Tieren für den Menschen mit sich bringen kann, finden sich in den *Ḥadīṯ*-Sammlungen auch Beispiele für Belohnungen, die Gott vergibt bei einem besonderen Einsatz zum Wohl eines Tieres. So zeigt folgendes *Ḥadīṯ*, dass Mitgefühl für Tiere Muslimen auch Möglichkeiten eröffnete, von Gott einen Sündenerlass für vorangegangene Verfehlungen gewährt zu bekommen:

> Yaḥyā überlieferte mir von Malik aus Sumayy, einem *mawla* [Klient] Abū Bakrs, über Abū Ṣāliḥ as-Samman von Abū Hureyra, dass Gottes Prophet – möge Gott ihn beschützen und ihm Frieden bringen –, [folgendes] sagte: „Ein Mann war unterwegs und bekam großen Durst. Er fand eine Quelle, stieg hinab, trank und kam wieder heraus. Dort war ein Hund, der hechelte und vor lauter Durst Geröll fraß. Der Mann sagte zu sich: „Dieser Hund ist genauso durstig wie ich es war." So stieg er [erneut] zur Quelle hinab, füllte seinen Schuh mit Wasser, hielt ihn mit seinen Zähnen fest während er herauskletterte und gab dem Hund zu trinken. Gott dankte ihm und vergab ihm [seine Sünden]." Sie sprachen: „Prophet Gottes, steht uns ein Lohn zu für die Fürsorge für Tiere?" Er sagte: „Jeder erhält seinen Lohn [für Mitleid] gegenüber Allem, das eine feuchte Leber hat [d.h. für jedes Lebewesen]."[12]

---

8 *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* , „*kitāb badʾ al-waḥī* ": 1:12:712, „*kitāb al-ʿilm*": 3:40:552, 3:40:553, „*kitāb al-wuḍūʾ*": 4:54:535, 4:56:689; *Ṣaḥīḥ Muslim*, „*kitāb aṣ-ṣalāt*": 4:1975, 4:1976, „*kitāb as-salām*": 26:5570, 26:5573, „*kitāb al-birr*": 32:6345, 32:6346, 32:6348, „*kitāb al-tawba*": 37:6638, 37:6639.

9 *Ṣaḥīḥ Muslim*, „*kitāb al-birr*": 32:6275; *Sunān Abī Dawūd*, „*kitāb al-adab*": 41:4790.

10 *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* , 7:67:449.

11 *Miškāt al-maṣābīḥ*, 829.

12 *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* , „*kitāb al-ʿilm*": 3:40:551, 3:43:646; „*kitāb aṣ-ṣalāt*": 8:73:38. *Ṣaḥīḥ Muslim*, „*kitāb ṣifāt al-munāfiqīn wa aḥkāmihim*": 38:26:5577. Diese Überlieferung findet sich auch in der *Ḥadīṯ*-Sammlung von Mālik b. Anas (711–95, *al-Muwaṭṭāʾ*); s. dort: „*kitāb ṣifat an-nabī*": 49:10:23. Zwar zählt diese Sammlung nicht zu den autoritativen *Ḥadīṯ*-Sammlungen, sie wird jedoch ebenfalls von Muslimen zitiert, falls „appropriate" (Foltz 2006: 18).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Georges-Henri Bousquet sah in islamischen Offenbarungstexten wie diesem eine Verankerung des Barmherzigkeitsgedanken in der muslimischen Tradition in vergleichbarer Weise, wie er in der christlichen Glaubenslehre im „Gleichnis vom barmherzigen Samariter” (Lk 10,30–37) zum Ausdruck kommt – allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass die Rolle des Leidenden, dem Mitleid geschuldet ist, von einem Tier statt einem Mitmenschen eingenommen wird (Bousquet 1958: 41).

Neben der orthodoxen islamischen Tradition wird die von Gott gebotene Wertschätzung des Tieres durch den Menschen auch in der Literatur der islamischen Mystiker in zahlreichen Werken thematisiert. Von Farīduddīn ʿAṭṭār, dessen 1177 fertiggestelltes episches Gedicht „Die Konferenz der Vögel“ (*manṭiq aṭ-ṭayr*)[13] durch seine komplexe Zuschreibung menschlicher Charaktereigenschaften das wohl bekannteste Beispiel für die zentrale Bedeutung von Tieren in der islamischen Mystik darstellt, ist in der Übersetzung von Hellmut Ritter folgende Geschichte überliefert:

> Ein jünger Abū Saʿīd's schlägt mit dem stock einem hund aufs vorderbein. Der hund kommt heulend und winselnd zu Abū Saʿīd gelaufen und zeigt ihm das geschlagene glied. Der scheich stellt den ṣūfī zur rede. Der ṣūfī sagt: Er ist selber schuld; warum hat er mir das gewand beschmutzt! Der hund heult weiter. Der scheich spricht zum hund: Sag, was ich tun soll und verschiebe die abrechnung nicht bis zum gericht am jüngsten tag! Wenn du willst, so bestrafe ich ihn; denn du sollst zufrieden gestellt werden. Der hund spricht: Als ich das ṣūfigewand sah, das er trug, glaubte ich bestimmt, dass er mir nichts tun würde. Hätte er den soldatenrock getragen, so hätte ich mich vor ihm gehütet. Wenn Du ihn bestrafen willst, so zieh ihm das ṣūfigewand aus, damit man sich vor ihm in acht nehmen kann![14]

Diese Episode weist dem Tier eine primär symbolische Rolle zu als Mittel der Kritik und Beurteilung unterschiedlicher Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen des Menschen aus der Sicht des Sufi-Autors. Die Lektion, dass es einem Anhänger der islamischen Mystik nicht gut ansteht, ein Tier zu quälen, denn der „ṣūfi tötet und quält kein tier“, wie Hellmut Ritter es einmal auf den Punkt brachte, wird dem Leser durch ʿAṭṭārs Tiersymbolik erteilt (Ritter 1978: 325). Dieses Beispiel entspricht der wohl am häufigsten anzutreffenden Art der Heranziehung von Tierbeispielen in den Schriften der islamischen Mystiker, in denen Tiere verwendet werden „as symbols for particular human traits, or are entirely anthropomorphical actors in human-type dramas“. (Foltz 2006 a: 153).[15]

---

13 Eine deutsche Übersetzung des Werkes wurde 2008 von Katja Föllmer veröffentlicht, s. Farid ud-Din Attar: *Die Konferenz der Vögel. Aus dem Persischen übers. von Katja Föllmer*. Wiesbaden: Marix.

14 Zitiert bei Ritter 1978: 325–26. Die Kleinschreibung von Substantiven folgt Ritters Textvorlage.

15 Neben ʿAṭṭārs „Konferenz der Tiere” ist wohl Ǧalāl ad-Dīn Rūmīs *Maṯnawī-yi maʿnawī* das bekannteste Beispiel für die symbolhafte Verwendung von Tieren als Darsteller bestimmter, typisierter menschlicher Verhaltensweisen.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der Literatur der Mystiker findet sich aber auch eine andere Kategorie von Tiergeschichten, die zum einen in höchstem Maße sentimental sind, zum anderen dem Menschen jedoch schier undurchführbare Verhaltensweisen abverlangen, um Schaden von Tieren abzuwenden. In einem weiteren Text Farīduddīn ʿAṭṭārs finden sich diese beiden Elemente vereint und veranschaulichen die extremen, ja überspannten Anstrengungen, die von Seiten einiger islamischer Sufis im Interesse des Tierschutzes gefordert werden:

> ʿAlī verletzt beim gehen versehentlich eine ameise. Er ist darüber aufs äusserste bestürzt, weint und versucht, der ameise zurechtzuhelfen. Des nachts im traume bekommt er noch vorwürfe vom profeten zu hören: Er solle doch vorsichtig sein beim gehen, zwei tage lang sei der ganze himmel in traurigkeit gewesen wegen der ameise. Die ameise sei beständig mit dem lobe Gottes beschäftigt. ʿAlī befällt das zittern, aber schliesslich weiss ihn der profet damit zu trösten, dass er berichtet, die ameise selbst habe fürsprache für ihn eingelegt. (Ritter 1978: 326).

Diese Episode, die ʿAṭṭār aus dem Leben ʿAlī b. Abī Ṭālibs, des Vetters und Schwiegersohns des Propheten, schildert, dürfte wohl eine Weiterentwicklung und Verschärfung eines bekannten *Ḥadīṯ*s sein, in dem Gott einen seiner Propheten gescholten hat für die grundlose Zerstörung eines Ameisenvolkes. In der Überlieferung heißt es:

> Abū Hureyra berichtet, dass der Prophet Gottes – Friede sei mit ihm – einst sagte: „Eine Ameise biss einen [der früheren] Propheten und dieser befahl [daraufhin], dass das Ameisenvolk verbrannt werden sollte. Und Gott offenbarte sich ihm [mit den Worten]: „Wegen des Bisses einer einzigen Ameise hast Du ein ganzes Volk vernichtet unter den Völkern, die mein Lob verkünden."[16]

Vereinzelt wurde in der Forschung angemerkt, dass diese von islamischen Mystikern vertretene Radikalposition in Bezug auf den Schutz von Tieren nicht originär islamischen Ursprungs sei, sondern vielmehr auf Anleihen aus der hinduistischen Tradition zurückgehe (s. die Nachweise bei Ritter 1978: 328). Freilich darf man nicht davon ausgehen, dass religiöse Traditionen, seien sie nun Bestandteil des orthodox-islamischen Kanons oder Elemente der islamischen Mystik, einen Automatismus erzeugen könnten, wodurch sich auch der Umgang mit Tieren von Anhängern der jeweiligen Traditionen zwangsläufig nach ihnen richten würde (so auch Foltz 2006: 2).

---

16 *Ṣaḥīḥ Muslim*, „*kitāb as-salām*": 26:5567, 26:5568, 26:5569. *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, „*kitāb al-wuḍū*'": 4:54:536. *Sunān Abī Dawūd*, „*kitāb al-adab*": 41:5247. Ein großes Thema in der Thematisierung des Tierschutzes unter Vertretern der islamischen Mystik ist auch die Fürsorge für Katzen, s. hierzu: Schimmel 1983.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leber für hungrige Großstadtkatzen: Formen praktizierten Tierschutzes im Osmanischen Reich

Wenngleich das Gefühl der Verantwortung von Muslimen für die Tierwelt in muslimisch-religiösen Vorstellungen wurzelte, so wurde die Durchsetzung des Tierschutzes letztlich entscheidend gefördert durch besondere rechtliche Institutionen, die in islamischen Gemeinwesen zur Verfügung standen. Von zentraler Bedeutung war hierbei die Einrichtung der islamischen Stiftung (*waqf*), die es erlaubte, als Begünstigte einer einem wohltätigen Zweck gewidmeten Stiftung, eines *waqf ḫayrī*, auch Tiere einzusetzen. Die Einrichtung des *waqf* erfreute sich im Osmanischen Reich, wie auch sonst in der islamischen Welt, großer Beliebtheit, da sie dem Stifter neben der Umsetzung philantropischer Anliegen beträchtliche Steuereinsparungsmöglichkeiten sowie die Möglichkeit bot, das Vermögen vor Beschlagnahme zu sichern und den eigenen Nachkommen eine Existenzsicherung für die Zukunft zu schaffen, vor allem dadurch, dass die Nachkommen in der Stiftungsurkunde als besoldete Verwalter der Stiftung eingesetzt wurden.[17]

In den osmanischen Archiven der Türkei finden sich zahlreiche Stiftungsurkunden (*waqfiyye*), die Hinweise zu Formen des mittels *waqf* praktizierten Tierschutzes in Istanbul und Anatolien geben. Als einen der zahlreichen Stiftungszwecke der Stiftung von Mihrīmāh Sulṭān, der Tochter Sultan Süleymāns des Prächtigen (1520–66) und seiner vierten Frau Ḫürrem Sulṭān (Roxelana), am Marktplatz des Istanbuler Stadtviertels Üsküdar, bestimmte die Stifterin, dass jedes Pferd der in der Herberge der Stiftung (*ʿimāretḫāne*) übernachtenden Reisenden ein Säckchen mit Futter erhält (Konyalı 1976–77. Bd. 1: 445). Eine Stiftungsurkunde im Archiv des Generaldirektoriums für das Stiftungswesen in der Türkei besagt bezüglich einer vom berühmten osmanischen Hofbaumeister Sinān (1490–1588) zu Gunsten von Tieren errichteten Stiftung das folgende: „und er stiftete im Ort Ağırnas im Bezirk Kayseri einen Brunnen und ein Areal Land von 260 mal 160 *ẕirāʿ* Fläche, damit die zum Brunnen kommenden Tiere dort ihren Durst stillen und sich erholen können *(istiraḥat ideler)*.“ (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, 576, (7/1), 23–28).

Auch die 1585 von Hofbaumeister Sinān im Stadtteil Yedikule errichtete Stiftungsmoschee von Ḥāǧǧı Evḥad sollte hilfsbedürftigen Tieren zu Gute kommen: laut Stiftungsurkunde sollten dort jeden Tag 40 Stück Leber an herrenlose Katzen verteilt werden (Sungurbey 1993: 249). Das Derwischkloster von Scheich Evḥad im Istanbuler Stadtviertel Koca Mustafa Paşa verteilte seinem Stiftungszweck gemäß täglich zwei Stück Leber an Katzen, die „hier und dort verstoßen und vertrieben wurden”. (Ebd.)

---

17 Aus Kairo sind Stiftungsurkunden bekannt, in denen selbst nach mehr als 400 Jahren noch Nachfahren des ursprünglichen Stifters das Amt des Verwalters innehatten, s. Baer 1997: 283–84.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An zahlreichen Gebäuden der osmanischen Hauptstadt waren überdies Vogelhäuser angebracht, teils aufgrund einer formellen Stiftung, teils als formlose Wohltat. Besonders schöne gemauerte Vogelhäuser aus Ziegel lassen sich noch heute bewundern an verschiedenen Fassaden der neben dem Archäologischen Museum gelegenen osmanischen Münze (*ḍarbḫāne*) am Topkapı-Palast. An der Fassade der Yeni-Moschee und in den Innenhöfen der Fatih- und Beyazit-Moscheen sind ebenfalls noch Vogelhäuser aus osmanischer Zeit erhalten.

Die Institution des *waqf* war eine zentrale Einrichtung für die aktive Förderung des Wohls von Tieren im islamischen Gemeinwesen. Sei es nun in Form einer formellen Stiftung oder ohne ein solch offizielles Instrument, Akte der Fürsorge für Tiere durch die Bevölkerung des Osmanischen Reichs fanden häufig lobende Erwähnung in den Reiseberichten europäischer Reisender. Der Reisende Corneille Le Bruyn lobt in seinem 1732 in Den Haag erschienenen Reisebericht, dass die Türken ihre Wohltaten nicht auf die Menschen beschränkten, sondern sie auch Tieren zu Gute kommen lassen. In den Istanbuler Stadtvierteln Galata und Pera sei ihm aufgefallen, dass die Einwohner für trächtige Hündinnen und ihren Nachwuchs kleine Hütten aus Ziegeln errichteten, damit sie vor Regen und den Gefahren der Straße geschützt seien. Großzügige Menschen kämen jeden Tag vorbei, um Wasser und Futter für die Hundefamilie zu bringen (Bruyn 1732: 358–62).

Als in der Mitte des 17. Jahrhunderts Du Loir Istanbul bereiste, bemerkte er, dass die Istanbuler beim Metzger Leber und andere Fleischsorten erstanden, um sie auf den großen Plätzen der Stadt an die Katzen zu verfüttern. Ebenso berichtet er zusammen mit anderen Reisenden dieser Zeit von der weit verbreiteten Angewohnheit der Bevölkerung, Vögel, die in Käfigen feilgeboten wurden, ihren Verkäufern abzukaufen, nur um sie dann alsbald freizulassen (Du Loir 1654: 192–93). Dieser Brauch war auch im Istanbul des 19. Jahrhunderts noch so gang und gäbe, dass er die nichtmuslimischen Knaben zu einer ebenso originellen wie profitablen Geschäftsidee inspirierte, wie Doktor A. Brayer in seinem 1836 erschienenen Buch „Neuf années à Constantinople" schildert (Brayer 1836: 339). Die Kinder besorgten sich Käfige, die sie randvoll mit Vögeln füllten. Damit machten sie sich auf den Weg ins nächste muslimische Wohnviertel und paradierten mit ihren Käfigen vor den Muslimen auf und ab. Das Mitleid der Muslime ließ in der Regel nicht lange auf sich warten und so fand sich bald ein Käufer, der den „ungläubigen Kindern" eine gewisse Geldsumme anbot, um den eingesperrten Kreaturen ihre Freiheit zu schenken. Daraufhin öffnete der Knabe seinen Käfig, und die Vögel flogen der vermeintlichen Freiheit entgegen und erfreuten so das Herz des muslimischen Wohltäters. Tatsächlich aber handelte es sich um abgerichtete Vögel, die schnurstracks zum Wohnhaus der Knaben zurückflogen, um dann ein weiteres Mal von den Jungunternehmern in den Käfig gepackt und vor den muslimischen Befreiern paradiert zu werden.

In die Bewunderung, mit der europäische Reisende generell die Fürsorge der muslimischen Türken priesen, mischte sich allerdings häufig auch ein Gefühl der

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verwunderung und im Einzelfall auch Kritik, dass die gleiche Fürsorge nicht auch christlichen Sklaven und Kriegsgefangenen zuteil werde. Jean-Antoine Guer kritisiert in seinem 1747 in Paris erschienenen Buch über die Sitten und Gebräuche der Türken, dass es für die „Türken“ – gemeint sind hier die Angehörigen muslimischen Glaubens – ein schlimmeres Verbrechen sei, einen Hund in ihrer Obhut hungern zu lassen als einen Christen (Guer 1747: 369). Und auch der Priester Johannes, der eigens im 18. Jahrhundert mit dem Ziel des Freikaufs von christlichen Gefangenen nach Istanbul reiste, bemängelte, dass die Muslime es vorzögen, einen Vogel freizulassen, als einen in Ketten liegenden Sklaven. Sie glaubten, es sei auch dann noch als gutes Werk gerechtfertigt, Hunde zu füttern, wenn ihnen bekannt sei, dass auch arme Menschen an Hunger litten (Jehannot 1732: 316–17).

Derlei Wertungen in Reiseberichten sind gewiss mit großer Vorsicht zu handhaben, spiegeln sie doch bewusst oder unbewusst das Wertesystem des Ursprungslands von Reisenden wieder, die ihrerseits oft nur begrenzten Einblick in die rechtlichen und sozialen Verhältnisse ihres Aufenthaltslandes hatten. So mag man dem Priester Johannes hier entgegen halten, dass es in der islamischen Gesellschaft durchaus als verdienstvoll angesehen wurde, einen Sklaven freizulassen – wenn es auch ungleich kostspieliger und daher seltener war als das Freilassen eines Vogels –, und dass das Füttern von Tieren nach der koranischen Vorstellung, dass alle Lebenswesen prinzipiell gleichwertig sind, auch in Anbetracht von hungernden Menschen noch als verdienstvoll angesehen werden konnte in Abkehr von der christlich-theologischen Lehre von der unbedingten Höherwertigkeit menschlichen Lebens gegenüber dem Tier.

„Denn sie können ja nicht sprechen“: Erste gesetzlich verordnete Tierschutzmaßnahmen im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts

Neben freiwilligen Handlungen zur Fürsorge und zum Schutz von Tieren gab es im Osmanischen Reich aber bereits seit dem frühen 16. Jahrhundert gesetzliche Regelungen, die sich wichtiger Einzelaspekte des Tierschutzes annahmen und diesen gemäß dem Regelungsinhalt der Bestimmungen verpflichtend vorschrieben. Beide gesetzliche Bestimmungen sind Bestandteil zweier unter Sultan Bayezit II. (1481–1512) erlassener regionaler Kodifikationen zur Regelung der Marktaufsicht (*ḥisba*).

Im Gesetz zur Regelung der Marktaufsicht in Istanbul (*Qānūnnāme-i iḥtisāb-i İstanbūl el-maḥrūse*) vom 17.–26. Juni 1502 (*Evāsıṭ-ı Ẕilḥiğğe* 907) findet sich folgende Tierschutzbestimmung[18]:

[18] Topkapı R.1935 Vrk. 96/b, zitiert nach Akgündüz, Ahmet: *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı, 1990. 295.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Und sie [der Marktaufseher und seine Helfer] dürfen kein Lasttier mit verletzten Hufen zum Einsatz kommen lassen. Sie müssen die Hufe von Pferden, Maultieren und Eseln untersuchen und sich den Packsattel zeigen lassen. Sie dürfen keine zu schwere Last aufladen [lassen]; *denn die Tiere können [ja] nicht sprechen*.[19] Womit auch immer es im Argen liegt, sollen sie es den Eigentümer richten lassen. Wer sich widersetzt, muß der nötigen Strafe zugeführt werden. Und auch die Lastenträger dürfen keine zu schwere Last aufladen, achtet darauf!

Als Teil desselben Gesetzgebungsvorhabens Sultan Bayezits ist auch die Tierschutzbestimmung im zeitgleich erlassenen Gesetz zur Regelung der Marktaufsicht in Bursa (*Qānūnnāme-i iḥtisāb-i Bursa*) vom 17.–26. Juni 1502 (*Evāsıṭ-ı Ẕilḥiğğe* 907) zu sehen (Topkapı R.1935 Vrk. 43/b, zit. nach Akgündüz 1990: 209).[20] Es heißt dort: „Die Lastenträger dürfen keine Pferde ohne Hufeisen einsetzen und die Berglast nicht um das Doppelte überschreiten."[21]

Diese bislang kaum beachteten Textpassagen der *Qānūnnāme*s verdienen jedoch meines Erachtens näher betrachtet zu werden, da sie für ihren jeweiligen Regelungsbereich in gleich dreierlei Hinsicht ausgesprochen fortschrittlich waren. Hierdurch wurden im islamischen Kulturraum des Nahen Ostens bedeutende Teilaspekte des Tierschutzes, wenn auch nur punktuell, erstmals auf eine gesetzliche Grundlage gestellt, – mehr als 300 Jahre vor den bekannten Kodifizierungsprojekten für das islamische Recht in Ägypten, British India und im Osmanischen Reich während des 19. Jahrhunderts. Bemerkenswert ist aber vor allem der Normzweck der Regelung, der auf die Hilfsbedürftigkeit des Tieres abstellt und damit einen überaus modern anmutenden, bio- bzw. pathozentrischen Tierschutzgedanken vertritt, der sich unmittelbar am Wohl des Tieres orientiert. Hierdurch nimmt

---

„[Nr.] 58. *Ve ayağı yaramaz bârgiri işletmeyeler. Ve at ve katır ve eşek ayağını gözedeler ve semerin göreler. Ve ağır yük urmayalar; zira dilsüz canavardır. Her kangısında eksük bulunursa, sâhibine tamam etdüre. Eslemeyeni gereği gibi hakkından gele. Ve hammâllar ağır yük urmayalar; müteʿâref üzerine ola.*"

19 Hervorhebung so nicht im Original.

20 „[Nr.] 74. *Ve hamallar naʿlsuz at istihdâm etmeyüb ve dağ yükünün iki yükünden ziyâde götürmeye.*"

21 Enthielten die *Qānūnnāme*s generelle Normen zum Schutz von Lasttieren, so finden sich aus späterer Zeit Sultanserlasse (*fırmān*), die diese Bestimmungen weiter konkretisieren bzw. ergänzen. Hierzu seien drei Beispiele von Erlassen genannt, die zitiert werden bei Sungurbey 1993: 165–68:

1) İstanbūl bāb maḥkemesi, şerʿīye sicilleri, 128/ 92b:
[Anordnung] An den *Qāḍī* von Istanbul und den Marktaufseher (*iḥtisāb ağası*): „Wer Lasttiere den ganzen Tag ohne Futter und Wasser einsetzt, muss mit Strafe rechnen." (1722)

2) İstanbūl maḥkemesi, şerʿīye sicilleri, 25/ 251–2:
[Anordnung] An den *Qāḍī* von Istanbul: „Wegen Überladungsgefahr dürfen Pferde nicht mit Holzstämmen in einer Weise versehen werden, dass darauf eine ganze Familie zusammen zum Vergnügen herumreiten kann." (1766)

3) İstanbūl maḥkemesi, şerʿīye sicilleri, 1/ 97:
[Anordnung] An den *Qāḍī* von Istanbul und den Janitscharen-*Aġa*: „Zur Schonung der Lasttiere wird angeordnet, dass Lasttiere am Freitag nicht verwendet werden dürfen." (30. April 1806).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Gesetzeserlass neben seiner Bedeutung für die Herausbildung eines Tierschutzrechts im Osmanischen Reich auch eine weiterreichende Vorreiterrolle ein im gesetzlichen Schutz von Tierrechten in regionsübergreifender rechtshistorischer Hinsicht, da vergleichbare gesetzliche Regelungen im Westen in der Regel erst deutlich später anzutreffen sind.

Möchte man beurteilen, inwieweit die Tierschutzregelungen der beiden *Qānūnnāme*s geläufige Vorstellungen des islamischen Rechts widerspiegeln bzw. inhaltliche Neuerungen darstellen, so kommt den Rechtskommentaren islamischer Rechtsgelehrter in dem oft als Richter- oder Gelehrtenrecht charakterisierten islamischen Recht zentrale Bedeutung zu. Die klassischen Kompendien des islamischen Rechts sind nach Themen geordnet, die zum einen Fragen der korrekten Religionsausübung, wie etwa die pflichtgemäße Ausübung des Gebets, des Gebens von Almosen (*zakāt*), der Pilgerfahrt oder des Fastens angeht, zum anderen weltliche Fragen wie etwa Rechtsgeschäfte, Eheschließung, die Freilassung von Sklaven betreffen. Tiere werden im Rahmen dieser Rechtskategorien thematisiert, so dass sich ihre rechtliche Behandlung in der Regel in der Frage ihrer Nützlichkeit für den Menschen erschöpft, indem es zulässige Formen des Gebrauchs von Tieren etwa als Nahrungsmittel oder Jagdobjekt festlegt und nur am Rande Verpflichtungen des Menschen gegenüber dem Tier regelt.

Der schafitische Rechtsgelehrte ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām as-Sulamī (st. 1262) bildet mit seinem Rechtskommentar *Qawāʿid al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām* [Beurteilungsrichtlinien in Bezug auf Lebewesen] eine der raren Ausnahmen, in dem er hierin die Pflichten des Menschen gegenüber seinen Nutztieren festlegt.[22] Von Gelehrten der im Osmanischen Reich alleinige, offizielle Gültigkeit beanspruchenden ḥanafitischen Rechtsschule sind meines Wissens keine vergleichbaren Werke bekannt.[23]

Wie sieht es jedoch mit Vorbildern aus der Tradition der *Ḥisba*-Literatur aus?

Als Verantwortlichen für die Überwachung des gebotenen Umgangs mit Tieren bestimmen die *Qānūnnāme*s den islamischen Marktaufseher (*muḥtasib*). Der Marktaufseher übte ein originär religiöses Amt, das der *ḥisba*, aus, das ihn mit der Aufgabe betraute, das Gute zu fördern und Unheil abzuwenden (*amr bi'l-maʿrūf wa'n-nahy ʿan al-munkar*). Zu den Hauptaufgaben in der Praxis zählten dabei die Kontrolle von Maßen und Gewichten, die Zugangskontrolle zu bestimmten Berufen, die Überprüfung der Qualität von Waren, die zum Verkauf auf dem Markt bestimmt sind und die Einhaltung der öffentlichen Moral, Hygiene und Ordnung.

---

22 ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām as-Sulamī: *Qawāʿid al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*. Damaskus: Dār at-Ṭabbāʿ, 1992; Englische Übersetzung bei Mawil 2000: 45–6. Eine Auflistung der Pflichten des Menschen gegenüber seinen Nutztieren findet sich bei Foltz 2006: 34.

23 Für eine Auflistung von Tierrechten auf der Basis schiitischen Rechts, s. das Werk des zeitgenössischen Juristen Haschem Najy Jazayery: *Hemāyat az heyvānāt dar eslām* [Die Bedeutung der Tiere im Islam]. Qom: Dār as-Saqālin, 1379 [2000]: 107–09.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darauf, dass auch Aspekte des Tierschutzes als originäre Aufgabe dem *Muḥtasib* obliegen, verweist der Umstand, dass bereits das älteste noch erhaltene praktische Handbuch für Marktaufseher und ihre Gehilfen von ʿAbd al-Raḥmān b. Naṣr aš-Šayzarī mit dem Titel *Nihāyat ar-rutba fī ṭalab al-ḥisba* [Die größte Autorität in der Anwendung der *Ḥisba*] entsprechende Bestimmungen enthält.[24] Spätere bedeutende *Ḥisba*-Handbücher wie etwa die des Ägypters Ibn al-Uḫuwwa (st. 1338), *Maʿālim al-qurba fī aḥkām al-ḥisba*, bauten darauf auf und übernahmen einen Großteil des Inhalts, oder, wie bei Ibn Bassām im 14. Jahrhundert, selbst den Titel (aš-Šayzarī 1999: 13–14). Über den Autor, aš-Šayzarī, ist wenig bekannt außer, dass er in Syrien lebte und vermutlich aus der Stadt Šayzar stammt, falls die häufig mit ihm in Verbindung gebrachte Herkunftsbezeichnung (*nisba)* „aš-Šayzarī" tatsächlich dem Autor zu eigen war; über seinen Beruf – Ḥāǧǧī Ḫalīfa hielt ihn für einen Richter in Ṭabariyya (Tiberias)[25], während er für Ferdinand Wüstenfeld Mediziner in Aleppo war – besteht keine Einigkeit (Wüstenfeld 1840: 100).

Bezüglich des Umgangs mit Nutztieren schreibt das *Ḥisba*-Handbuch von aš-Šayzarī:

> They must not burden their animals with more than they can bear, drive them too fiercely when they are carrying loads, beat them too severely nor leave them standing in a courtyard with their loads on their backs. For the immaculate Islamic law has forbidden all these things. It is also their duty to fear God regarding the feeding and foddering of the animals; they should be given enough food to satiate them, not a trifling or negligible amount. (aš-Šayzarī 1999: 135).

Aus dem Vergleich mit den Regelungen der *Qānūnnāme*s wird deutlich, dass der Inhalt der Bestimmung sich nicht entscheidend von den entsprechenden Passagen im Handbuch von aš-Šayzarī unterscheidet, sondern lediglich eine Ausformung und Konkretisierung bestehender Traditionen darstellt. Die entscheidende Neuerung für das Amt des Marktaufsehers, die der Gesetzeserlass mit sich brachte, war vielmehr eine Frage, die mit dem Amt des *Muḥtasibs* zu tun hatte. Die gesetzliche Regelung bedeutete zum einen die Unterstellung des *Muḥtasibs* unter den Richter und seine damit verbundene institutionelle Einbindung in den staatlichen Verwaltungsapparat.[26] Die zweite grundlegende Neuerung ist, dass der Sultan als Souverän erstmals das Amt durch Kodifikation regelte, und es somit –

---

[24] Frühere Autoren, die sich mit der *Ḥisba* und dem *Muḥtasib* befassten, wie vor allem al-Māwardī (st. 1058) in seinen *al-Aḥkām as-sulṭāniyya* und al-Ghazālī (st. 1111) in seinen *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, befassten sich weniger mit der praktischen Ausübung der *Ḥisba* als mit ihren moralischen, juristischen und religiösen Grundlagen. Zur Einrichtung der *Ḥisba* in praktisch all ihren Aspekten, s. das Monumentalwerk von Cook 2000.

[25] Kâtip Çelebi (1609–57): *Kašf al-ẓunūn ʿan asāmī al-kutub waʾal-funūn. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum. Ad codicum Vindobonensium, Parisiensium et Berolinensis fidem primum edidit, Latine vertit et commentario indicibusque instruxit Gustavus Fluegel.* London: R. Bentley for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1835–58. 3: 510.

[26] Zum Wandel der *Ḥisba* als religiöser Pflicht zum staatlichem Amt s. Wittmann 2006: 108–28.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neben seiner Bedeutung als religiöser Pflicht – auch als hoheitliche, staatliche Aufgabe definiert. Für die konkreten Bestimmungen zum Schutz der Lasttiere bedeutet dies, dass sie erstmals formale Gesetzeskraft haben, anstatt eine lediglich moralische und religiöse Pflicht darzustellen.

Nur selten findet sich in Gesetzestexten selbst ein Hinweis darauf, welchen Zweck der Gesetzgeber mit der Regelung zu verfolgen beabsichtigt und welches Rechtsgut er hierbei für schutzbedürftig erachtet. Die Passage des Gesetzes über die Marktaufsicht in Istanbul stellt insofern einen außergewöhnlichen Glücksfall dar, da hier die Notwendigkeit der Regelung *expressis verbis* begründet wird damit, dass die Tiere nicht sprechen können. Die Tatsache, dass die Unfähigkeit, das eigene Leid artikulieren zu können, überhaupt erwähnenswert ist, setzt jedoch voraus, dass die Fähigkeit eines Tieres Leid zu empfinden, in diesem Fall sind es Lasttiere, grundsätzlich anerkannt und auch als ein Übel angesehen wird, das vom Menschen nicht toleriert werden darf. So selbstverständlich eine solche Annahme uns heute zu Recht erscheint, so war dies auch beträchtliche Zeit nach dem Erlass der *Qānūnnāme*s von Istanbul und Bursa für manch bedeutende europäische Philosophen keineswegs der Fall.

Für den Philosophen und Juristen Samuel von Pufendorf (1632–91), einen entschiedenen Vertreter des ganz auf den Menschen bezogenen frühneuzeitlichen Naturrechts, konnten nur Inhaber von Rechten ein Handeln des Menschen beanspruchen. Mangels menschlicher Vernunft waren Tiere nach dieser Ansicht nicht vertragsfähig, was als Voraussetzung der Rechtsinhaberschaft angesehen wurde und waren somit auch nicht Teil der Rechtsgemeinschaft mit dem Menschen (Pufendorf 1744, Bd. 1: 503–12).[27]

René Descartes' mechanistisches Weltbild beeinflusste auch seine Betrachtungsweise des Tieres. Nach Descartes' Auffassung handelte es sich beim Bewusstsein um ein vom physischen Universum losgelöstes Phänomen, das den Menschen mit dem göttlichen Bewusstsein verbindet. Alle nicht-menschlichen Lebewesen seien hingegen lediglich komplexe Maschinen ohne Seele, Geist oder Vernunft. Sie könnten zwar sehen und verfügten über einen Tastsinn und ein Gehör, hätten aber keinerlei Bewusstsein und seien daher nicht in der Lage, Schmerz oder Leid zu empfinden.[28]

Ein Umdenken und damit eine Abkehr von einem rein anthropozentrischen Verständnis vom Tier und seinen Rechten setzte erst ein mit dem Utilitaristen Jeremy Bentham (1748–1832). Für ihn war der Anknüpfungspunkt nicht die menschliche Vernunft, sondern die Leidensfähigkeit der Kreatur, wenn er schreibt:

---

27 Auch Immanuel Kant (1724–1804) gelangte zum gleichen Befund. Für ihn waren Tiere in römisch-rechtlicher Tradition nur vernunftlose Sachen, die keine Rechte innehaben konnten, s. Münch 1998: 13.

28 Descartes, René (1596–1650): *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason, and Seeking Truth in the Sciences.* Erstauflage 1637, zitiert bei Cottingham 1995: 188–192.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Der Tag wird kommen, an dem der Rest der belebten Schöpfung jene Rechte erwerben wird, die ihm nur von der Hand der Tyrannei vorenthalten werden konnten. Die Franzosen haben bereits erkannt, dass die Schwärze der Haut kein Grund ist, ein menschliches Wesen hilflos der Laune eines Peinigers auszuliefern. Vielleicht wird eines Tages erkannt werden, dass die Anzahl der Beine, die Behaarung der Haut oder die Endung des Kreuzbeins ebenso wenig Gründe dafür sind, ein empfindendes Wesen diesem Schicksal zu überlassen. Was sonst sollte die unüberschreitbare Linie ausmachen? Ist es die Fähigkeit des Verstandes oder vielleicht die Fähigkeit der Rede? Ein voll ausgewachsenes Pferd aber oder ein Hund ist unvergleichlich verständiger und mitteilsamer als ein einen Tag oder eine Woche alter Säugling oder sogar als ein Säugling von einem Monat. Doch selbst wenn es anders wäre, was würde das ausmachen? *Die Frage ist nicht: Können sie denken? Können sie sprechen? Sondern: Können sie leiden?*[29]

Im Gefolge Benthams konnte sich in der Philosophie durch die Erkenntnis, dass alle Lebewesen aufgrund ihrer Leidensfähigkeit Anspruch auf Schutz genössen, ein pathozentrisches oder sentientistisches Verständnis des Mensch-Natur-Verhältnisses zwar gegenüber dem bisher vorherrschenden Anthropozentrismus rasch durchsetzen; die konkrete Umsetzung dieser Vorstellung in gesetzlichen Regelungen zum Tierschutz verlief indes äußerst schleppend.[30] Als erstes Gesetz, das in der westlichen Hemisphäre Grausamkeit gegenüber einem Tier unter Strafe stellte, gilt gemeinhin der 1822 in Großbritannien erlassene „St. Martin's Act". Der vom Parlamentarier Richard Martin eingebrachte „Act to Prevent the Cruel and Improper Treatment of Cattle" brachte Martin den Spitznamen „Humanity Dick" ein und führte zwei Jahre später zur Gründung der weltweit ersten Tierschutzorganisation, der „Society for the Prevention of Cruelty to Animals", deren Gründungsmitglied er wurde. Neuere Forschungen haben jedoch bereits vereinzelt frühere Gesetzeserlasse aus dem 17. Jahrhundert zum Schutz von Last- und anderen Nutztieren in Irland und im puritanischen Neuengland nachgewiesen.[31]

Ein umfassendes Tierschutzgesetz wurde als erstes in Deutschland im Jahre 1933 mit dem Reichstierschutzgesetz erlassen.[32] Vor 1933 war die Misshandlung von

---

29 Bentham, Jeremy (1748–1832): *An Introduction to the Principles of morals and Legislation*. London: Printed for T. Payne, and son, at the Mews Gate, 1789. Zitiert bei Wolf 1990: 43–44.

30 Biozentrische Ansätze, wie die Tierschutzethik Albert Schweitzers, und physiozentrische Modelle gehen in der Anerkennung eines Schutzanspruches sogar noch weiter. Während die „moralische Reichweite" der biozentrischen Konzeptionen die gesamte belebte Umwelt umfasste, schloss die physiozentrische Version zusätzlich noch die unbelebte Natur mit ein. Zu den verschiedenen vertretenen Ansätzen im Einzelnen, s. Badura 1999: 38–62.

31 Ein irisches Gesetz von 1635, das das Rupfen von Schafswolle vom lebendigen Tier und spezielle Arten des Befestigens eines Pfluges am Körper eines Pferdes als grausame Handlungen untersagt, stellt nach Ansicht von Richard D. Ryder die älteste Tierschutzregelung in der westlichen Welt dar, s. Ryder 2000: 49. B. E. March wies darauf hin, dass auch die Puritaner der Massachusetts Bay Colony in Neuengland bereits 1641 ein Gesetz zum Schutz von Tieren vor grausamer Behandlung erließen, s. die Nachweise bei March 1984: 617.

32 Trotz seiner irreführenden Bezeichnung war der britische „Cruelty to Animals Act" von 1876 noch kein umfassendes Tierschutzgesetz. Hierzu und zur ersten US-amerikanischen Tierschutzbestimmung, dem „28 Hour Law" von 1873, das die Höchstdauer von Rindertransporten begrenzte, s. Silberman 1988: 161–67.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tieren in Deutschland als Ausformung eines noch anthropozentrisch verstandenen Tierschutzes nur dann mit Strafe bedroht, wenn eine Person „öffentlich oder in Ärgernis erregender Weise Tiere boshaft quält oder misshandelt“.[33] Trotz seiner höchst problematischen Entstehungsgeschichte und der Durchdringung mit nationalsozialistischem Gedankengut wurde mit dem Reichstierschutzgesetz erstmals das Wohl des Tieres selbst zum Schutzgut einer pathozentrisch verstandenen umfassenden Tierschutzgesetzgebung (Jütte 2002: 167–204).

Wie bei den Tierschutzbestimmungen in den beiden osmanischen *Qānūnnāme*s von 1502 waren es auch in den späteren westlichen Gesetzen zum Schutz von Tieren zunächst in erster Linie Nutz- und Lasttiere, die vor Misshandlung geschützt werden sollten, was die besondere Schutzwürdigkeit von Tiergattungen unterstreicht, die für die Menschen der Vormoderne in erster Linie Arbeitsmittel zur Existenzsicherung darstellten. Gegenüber dem frühen 16. Jahrhundert hat sich das Bewusstsein und der rechtliche Schutz von Tieren schrittweise entscheidend weiter entwickelt hin zu einer inzwischen praktisch flächendeckenden Einführung moderner Tierschutzgesetze – wenngleich dies geschah unter weitgehender Verkennung des rechtlichen Status, der Tieren im Recht und in den Traditionen der islamischen Welt zukommt.[34] Die Tierschutzregelungen in den osmanischen Gesetzen zur Marktaufsicht in Istanbul und Bursa zeichnen sich jedoch in gleich mehrerer Hinsicht durch ihren bahnbrechenden Charakter aus. Geprägt von den Vorstellungen, die sich in der islamischen Religions- und Rechtstradition zum Mensch-Tier-Verhältnis herausgebildet haben, stellen die *Qānūnnāme*s diese für den islamischen Kulturraum erstmals auf eine gesetzliche Grundlage. Durch ihren auf die Unfähigkeit der Tiere, Leiden selbst „zur Sprache“ zu bringen abstellenden Schutzzweck der untersuchten gesetzlichen Bestimmungen, nehmen diese aber über den konkreten osmanischen Kontext hinaus eine rechtshistorische Vorreiterrolle insofern ein, als diese bereits vor allen vergleichbaren gesetzlichen Regelungen im Westen pathozentrische Tierrechte anerkennen, deren alleiniger Geltungsgrund die Leidensfähigkeit der Kreatur darstellt.

Literatur

Attar, Farid ud-Din 2008. *Die Konferenz der Vögel.* Übers. Katja Föllmer. Wiesbaden.

Akgündüz, Ahmet 1990. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. Band 2. İstanbul.

Badura, Jens 1999. *Moral für Mensch und Tier. Tierschutzethik im Kontext*. München.

33 § 360 Nr. 13 Reichsstrafgesetzbuch vom 15. Mai 1871.

34 Die zeitgenössische Diskussion über Inhalt und Grenzen von Tierrechten wurde vor allem in Gang gesetzt durch die Arbeiten von Peter Singer (1975) und Tom Regan (1983). Aktueller Stand der Diskussion ist dabei unter anderem die Frage, ob Tiere auch vor Gericht einklagbare Rechte besitzen. Siehe hierzu: Dube 2008.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Baer, Gabriel 1997. The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteenth – Twentieth Centuries). In: *Islamic Law and Society* (4): 264–97.

Bousquet, Georges-Henri 1958. Des animaux et leur traitement selon le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. In: *Studia Islamica* (9): 31–48.

Brayer, A. 1836. *Neuf années à Constantinople, observations sur la topographie de cette capitale, l'hygiène et les moeurs de ses habitants, l'Islamisme et son influence; la peste, ses causes, ses variétés, sa marche et son traitement; la non-contagion de cette maladie; les quarantaines et les lazarets*. Paris/Londres/St. Pétersbourg.

Bruyn, Cornelis de 1732. *Voyage de Corneille le Bruyn au Levant, c'est-à-dire, dans les principaux endroits de l'Asie Mineure, dans les isles de Chio, Rhodes, Chypre, &c. De même que dans les plus considérables villes d'Egypte, Syrie, & Terre Sainte ...* La Haye.

Cook, Michael A. 2000. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, UK/New York.

Cottingham, John 1995. Art. Descartes, René. In: Ted Honderich (Hrsg.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford.

Dube, Rebecca 2008. The New Legal Hot Topic: Animal Law. In: *The Globe and Mail*, July 15.

Du Loir 1654. *Les voyages du sieur Du Loir, contenus en plusieurs lettres écrites du Levant, avec plusieurs particularitez qui n'ont point encore esté remarquées touchant la Grece, & la domination du Grand Seigneur, la religion & les moeurs de ses sujets. Ensemble ce qui se passa à la mort du feu Sultan Mourat dans le Serrail, les ceremonies de ses funerailles; & celles de l'avenement à l'Empire de Sultan Hibraim son frere, qui luy succeda. Avec la relation du siege de Babylone fait en 1639, par Sultan Mourat*. Paris.

Eisenstein, Herbert 1998. Mensch und Tier im Islam. In: Paul Münch/Rainer Walz (Hrsg.). *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. Paderborn/München u a.: 130–36.

Foltz, Richard C. 2006 a. *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Oxford.

Foltz, Richard 2006 b. 'This She-Camel of God is a Sign to You.' Dimensions of Animals in Islamic Tradition and Muslim Culture. In: Paul Waldau/Kimberley Patton (Hrsg.). *A Communion of Subjects. Animals in Religion and Ethics*. New York: 149–159.

Guer, Jean-Antoine 1747. *Moeurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique, avec un abregé de l'histoire ottomane*. Paris.

Haschem Najy Jazayery 1379 h./2000. *Hemāyat az heyvānāt dar eslām* [Die Bedeutung der Tiere im Islam]. Qom.

ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām as-Sulamī 1992. *Qawāʿid al- aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*. Damaskus; Englische Übersetzung bei Mawil Izzi Dien: *The Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge: 45–6.

Jehannot, Guillaume 1732. *Voyage de Constantinople pour le rachapt des captifs*. Paris.

Jütte, Daniel 2002. Tierschutz und Nationalsozialismus. Die Entstehung und die Auswirkungen des nationalsozialistischen Reichstierschutzgesetzes von 1933.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Berichte des Institutes für Didaktik der Biologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Suppl. 2: 167–204.

Kâtip Çelebi 1835–58. *Kashf al-ẓunūn ʿan asāmī al-kutub wa-al-funūn = Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum / ad codicum Vindobonensium, Parisiensium et Berolinensis fidem primum edidit, Latine vertit et commentario indicibusque instruxit Gustavus Fluegel.* Richard Bentley for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland. London.

Khaṭīb al-Tabrīzī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh 1963. *Mishkat al-Masabih.* Transl. With Explan. Notes James Robson. 4 Bde. Lahore.

Konyalı, İbrahim Hakkı 1976–77. *Âbideleri ve kitâbeleriyle Üsküdar tarihi.* İstanbul.

March, B. E. 1984. Animal Welfare, Animal Rights. In: *BioScience* (34/10): 615–20.

Masri, Al-Hafiz B. A. 1987. *Islamic Concern for Animals.* Petersfield.

Münch, Paul 1998. Tiere und Menschen. Ein Thema der historischen Grundlagenforschung. In: Paul Münch/Rainer Walz (Hrsg.). *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses.* Paderborn/München u. a.: 9–34.

Paret, Rudi 1996[7] [1962]. *Der Koran.* Stuttgart.

Pufendorf, Samuel Freiherr von 1744. *Sam. L. B. a Pufendorf De jure naturæ et gentium, libri octo. Cum integris commentariis virorum clarissimorum. Jo. Nicolai Hertii, atque Joannis Barbeyraci, accedit Eris scandica. Recensuit & animadversionibus illustravit Gottfridus Mascovius.* Frankfurt/Leipzig.

Regan, Tom 1983. *The Case for Animal Rights.* Berkeley.

Ritter, Hellmut 1978. *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār.* Leiden.

Ryder, Richard D. 2000. *Animal Revolution: Changing Attitudes toward Speciesism.* Oxford/New York.

Schimmel, Annemarie (Hrsg.) 1983. *Die orientalische Katze.* Köln.

Šayzarī, ʿAbd al-Raḥmān Ibn-Naṣr aš- 1999. *The Book of the Islamic Market Inspector. Nihāyat al-Rutba fi Ṭalab al-Ḥisba. (The Utmost Authority in the Pursuit of Ḥisba).* Transl. with an Introduction and Notes by Ronald Paul Buckley. Oxford/New York (Journal of Semitic Studies Supplement 9).

Sheikh Idris, Jafar 1990. Is Man the Viceregent of God? In: *Journal of Islamic Studies* (1/1): 99–110.

Silberman, Morton S. 1988. Animal Welfare, Animal Rights: The Past, the Present, and the 21st Century. In: *The Journal of Zoo Animal Medicine* (19/4): 161–67.

Singer, Peter 1975. *Animal Liberation: a New Ethics for our Treatment of Animals.* New York.

Sungurbey, İsmet 1993[2]. *Hayvan hakları. Bir insanlık kitabı.* İstanbul.

Waldau, Paul/Patton, Kimberley (Hrsg.). 2006. *A Communion of Subjects. Animals in Religion, Sciences and Ethics.* New York.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Wittmann, Richard 2006. The *Muḥtasib* in Seljuq Times. Insights from Four Chancery Manuals. In: *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* (7): 108–28.
Wüstenfeld, Ferdinand 1840. *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher.* Göttingen.
Wolf, Ursula 1990. *Das Tier in der Moral.* Frankfurt am Main.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4.
Menschen, Landschaft und Umwelt

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hungersnot in der Steppe

Mária Ivanics, Szeged/Budapest

Die erschreckenden Meldungen über Hungersnöte sind in den glücklicheren Teilen der Welt vor allem aus Nachrichtensendungen bekannt. Dafür werden meistens naturbedingte Faktoren und sozialpolitische Ursachen verantwortlich gemacht. Blickt man zurück in vergangene Jahrhunderte, sind die Quellenaussagen keineswegs so eindeutig und einhellig. Im Laufe der Geschichte wurden sowohl die sesshaften Ackerbauvölker als auch die wandernden Viehzüchter öfters von Hungersnöten heimgesucht. Infolge der umfänglichen Schriftlichkeit sind bei den Erstgenannten über solche tragischen hungerbedingten Geschehnisse genügend Informationen erhalten geblieben. Dagegen sind die großen Hungerplagen, von denen die Nomaden der Steppe betroffen waren, eher fragmentarisch dokumentiert. Sie wurden meistens nur dann überliefert, wenn sich europäische Reisende oder Gesandte in den von Hunger betroffenen Steppenregionen aufhielten. Über Hungersnöte im Kerngebiet der Steppe, im unteren Wolga-Gebiet, sind ab der Mitte des 16. Jahrhunderts türkische, russische und englische Quellen vorhanden. Dieses Quellengut bietet eine Gelegenheit, um die Gesetzmäßigkeiten der Entstehung, den Ablauf und die Folgen dieser Hungersnöte darzustellen. Einleitend möchte ich einen kurzen Überblick über die Typen und Formen der Hungernöte, die in der Steppe durch Naturkatastrophen ausgelöst wurden, bieten.

Typen naturbedingter Hungersnöte in der Steppe

Am häufigsten riefen Klimakatastrophen eine Hungersnot in der Steppe hervor: entweder blieb im Sommer der Regen aus, oder es gab im Winter zu viel Niederschlag in Form von übermäßig viel Schnee. In der sommerlichen Hitze kam das Großvieh aus Wassermangel massenhaft um, und dies führte schnell zu Hungersnöten. Um dem vorzubeugen, stand den jeweiligen Anführern der Steppenvölker – den Khanen, den Mirzen und den Biyen – das äußerst wichtige Recht zu, die Nutzungsrechte des Weidelandes und der Wassergewinnung zu verteilen. Der früheste Hinweis darauf ist in der „Geheimen Geschichte der Mongolen" erhalten geblieben, in der Ögedei Khan folgenden Ausspruch tut: „Weiter will ich der Bevölkerung Weidegebiete und Gewässer zuteilen [...] und in der Wüste (*čöl*) Brunnen graben und ummauern lassen." (Taube 1989: § 279.) Diese Praxis hat sich in jedem Staatsgebilde der Steppe eingebürgert. Die Brunnen wurden als wichtigste Bestandteile des Weidelandes betrachtet. In den Schenkungsurkunden (*mülkname*) der Khane der Krim wird zum Beispiel der Landbesitz oft zusammen mit den Brunnen belehnt (Laškov 1895: 87, No. 4). Die Wichtigkeit der Wasserversorgung wird im Khanat der Krim auch dadurch unterstrichen, dass Sklaven,

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die nicht verkauft werden konnten, systematisch zum Brunnengraben in der Steppe eingesetzt wurden (Broniewski 1867: 357).

Große Schneefälle konnten die Überwinterung des Viehbestandes besonders erschweren. Da keine Futtervorräte gesammelt wurden, musste das Vieh das Gras mit seinen Hufen aus dem Schnee kratzen, um mit diesem mageren Futter bis zum Frühling zu überleben. Je reichlicher der Schnee war, desto unsicherer wurde diese Form der Futtergewinnung. Für die nomadische Viehzucht brachte auch der allzu schnelle Eintritt des Frühlings Gefahren mit sich. Wenn das Vieh den Winter gut überstanden hatte und der Frühling mit Erwärmung und schneller Schneeschmelze eintrat, drohte die Gefahr, dass erneut auftretender Frost dem ganzen Viehbestand großen Schaden zufügte. *Yut* oder *cut* nannte man diese gefährliche Wettererscheinung. Das vom Herbst übrig gebliebene Gras lag dann unter dickem Eis, das vom Vieh nicht mehr mit den Hufen aufgebrochen werden konnte. Wenn der Frost einige Wochen andauerte, verendete das im Verlauf des Winters schon stark geschwächte Vieh mangels Futter schnell und eine Hungersnot stand bevor.[1] Es darf nicht vergessen werden, dass die muslimischen Religionsvorschriften das Verzehren des Fleisches verendeter Tiere verbieten und ihr Abschlachten streng regulieren. Wenn ein Tier der Nomaden einen tödlichen Unfall oder eine unheilbare Wunde erlitt, durfte es nur dann gegessen werden, wenn es rechtzeitig und vorschriftsmäßig ausgeblutet wurden konnte. Diese Regel wurde auch im Falle der von Hunger geschwächten Herden eingehalten. Aus einer Beschreibung aus dem Khanat der Krim aus dem 18. Jahrhundert ist uns bekannt, dass der Zustand eines geschwächten oder verwundeten Tieres scharf beobachtet wurde, um im entsprechenden Moment noch zugreifen und das Tier noch vor seinem natürlichen Verenden abschlachten zu können (Baron von Tott 1788: 235).

Es ist bekannt, dass auf der Steppe neben der Großviehhaltung auch Ackerbau betrieben wurde, obwohl nicht in dem Maße, das dadurch eine Hungersnot hätte vermieden werden können. Vor allem wurde anspruchslose und trockenresistente Hirse angebaut, die geröstet oder gemahlen mit Milch oder Wasser angemacht wurde. Der Ackerbau stellte nur eine mäßige Absicherung gegenüber einer Hungersnot dar, weil die Ernte oft durch Heuschreckenzüge vernichtet wurde. Die in Südosteuropa heimische Wanderheuschrecke, *Locusta migratoria*, brütete nämlich vor allem am Unterlauf des Donaugebietes und in den Wolgasteppen. Die Heuschrecken fraßen nicht nur die Felder, sondern auch Weiden und Gebüsch kahl und gefährdeten dadurch auch die Viehzucht. Aber es waren nicht nur die le-

[1] „Wenn im Frühjahr nach dem ersten Tauwetter plötzlich starker Frost eintritt und die dünne Schneeschicht sich in einer Nacht mit einer zolldicken Eiskruste bedeckt (diese Witterungserscheinung nennen die Kirgisen „ujut"), so ist das Vieh nicht im Stande, das Gras aus dem Schnee zu scharren und der Besitzer hat keine Möglichkeit, für seine Herde auf irgend eine Weise das nöthige Futter herbeizuschaffen; dann fallen oft, wenn die Kälte länger anhält, in wenigen Wochen Hunderttausende von Stücken Vieh, und ganze Districte, die in grossem Reichtume lebten, werden plötzlich arm, ja fast vollständig besitzlos." (Radloff 1884: 512).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

benden Heuschrecken, die großes Unheil bringen konnten: Heuschreckenschwärme konnten nämlich mit gutem Wind das Schwarze Meer überqueren. Nicht selten gerieten sie in ein Unwetter, und so landeten öfters nur ihre Überreste am Ufer. Der schon zitierte François Baron de Tott berichtet in seinen Schriften über die Türken und Tataren, dass die Strände des Schwarzen Meeres oft bis zur halben Wade mit Heuschreckenleichen bedeckt waren, deren Verwesung später zu Epidemien führte (Baron von Tott 1788: 226).

Soziale Ursachen von Hungersnöten und ihre politischen Folgen

Hungersnöte waren nicht nur auf Naturkatastrophen, sondern zumeist auf interne Kämpfe der Stämme zurückzuführen. Dieser Faktor wird anhand der Geschichte der Nogaier deutlich. Die Nogaier, ein kiptschakisches Turkvolk, gründeten in den 1480-er Jahren unter dem Namen Nogaier-Horde einen bedeutenden Stammesverband zwischen den Flüssen Emba, Yaik (Ural) und Wolga.[2] Der Stammesverband hatte seine Blütezeit in den dreißiger und vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts. Das Aufblühen war dem Pferdehandel mit Russland und dem Anzapfen der Zolleinnahmen von Astrachan zu verdanken. Da die nogaischen Pferde auf dem russischen Markt zu Zehntausenden verkauft wurden, verbanden die wirtschaftlichen Interessen den Anführer des rechten Flügels der Nogaier Horde, Mirza Ismail, der aus dem Pferdehandel beträchtliche Einnahmen erzielte, mit dem Moskauer Großherzogtum. Ismail verhielt sich deshalb neutral und leistete der von den Russen 1552 bedrängten Stadt Kazan keine Hilfe, so dass diese binnen kurzem an die russischen Angreifer fiel. Als Dank erhielten seine Händler für drei Jahre die Zollfreiheit in den russischen Gebieten.[3] Sein Bruder Yusuf *biy*, Anführer des linken Flügels der Nogaier-Horde, und seine Mirzen unterhielten dagegen politische und wirtschaftliche Beziehungen mit den transoxanischen muslimischen Zentren und wurden rasch des Zusammenspiels mit den Ungläubigen überdrüssig. Als 1554 auch in Astrachan ein prorussischer Marionettenkhan an die Macht kam, brach ein Bruderkrieg unter den Nogaiern aus, in dem Yusuf *biy* zu Tode kam. 1555 wurde Ismail mit russischer Unterstützung zum *bi*y gewählt. Er wurde aber von den Mirzen des linken Flügels nicht anerkannt. Die Feindseligkeiten der beiden Flügel dauerten über Jahre hinweg, die Agrarproduktion wurde durch die wechselseitige Zerstörung der Herrschaftsgebiete gelähmt. Die gewohnten Wanderrouten konnten nicht benutzt werden, weshalb die Tiere keine frischen Weidegebiete und Wasser zu sehen bekamen.

Die ersten Anzeichen einer Hungersnot waren bereits 1555 zu spüren, und die Bevölkerung floh von den bisherigen Weidegebieten massenweise unter den

---

2 Für die Geschichte der Nogaier siehe Trepavlov 2001.

3 Im Jahre 1534 brachten die Händler, die zu einer großen nogaischen Gesandtschaft des Sayyid-Ahmed Biy gehörten, 50 000 Pferde mit nach Moskau (Trepavlov 2001: 611).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schutz anderer nomadischer Herrscher. Da die Stärke eines Stammesverbands immer von der Anzahl der ihm unterstellten Völker abhängt, ist es die wichtigste Aufgabe des Anführers, ihre Abwanderung mit allen Mitteln zu unterbinden. Ismail war dazu nicht stark genug, und bat die Russen um Feuerwaffen, kleine Kanonen und Musketen sowie die Unterstützung des neben dem Astrachaner Marionettenkhan agierenden russischen Woiwoden, um die Flüchtlinge von der Überquerung der Wolga und dem Anschluss an den Khan der Krim abzuhalten (Trepavlov 2001: 288, 305). Ismail konnte aber nicht einmal seine eigenen Söhne, geschweige denn die Adelsfamilien daran hindern, auf die krimtatarische Seite der Wolga zu ziehen. Moskau hielt jetzt die Zeit für reif, sich Astrachan einzuverleiben. 1556 wurde die Stadt eingenommen, ohne dass ein einziger Schuss abgefeuert werden musste. Die Nogaier-Horde verlor dadurch ihre Einkommen aus den Zollerträgen der Stadt.[4]

Die zweite Gruppe der Nogaier-Föderation floh vor der Hungersnot Richtung Osten in das Kasachische Khanat. Da es in diese Richtung keine natürlichen Hindernisse gab, verließen große Gruppen die Horde. Die verbliebene und immer kleiner werdende Bevölkerung wurde zur leichten Beute der russischen Kosaken, weshalb die Gesandten Ismails ständig darauf drängten, Moskau solle die Angriffe der Kosaken verbieten. Die Situation wurde 1557 durch eine große Flut an den Flüssen Wolga und Yaik noch verschärft, da die Böden lange unter Wasser standen. Obwohl die Nogaier noch hätten fischen können, war der Fluss Wolga doch schon russisches Gebiet, wo das Fischereirecht der Nogaier durch den russischen Woiwoden der Stadt Astrachan im Interesse des Fiskus stark eingeschränkt wurde (Trepavlov 2001: 516). Die Hungersnot erreichte dann ihren Höhepunkt in den Jahren 1558 und 1559.

Im Juli 1558 traf Anthony Jenkinson, Vertreter der englischen Königin und der Londoner Moskowiter Handelskompanie, auf dem Weg nach Buchara in Astrachan ein. Er zeichnete ein realistisches Bild der Situation der Nogaier, die in der Hoffnung auf Hilfe in Scharen in die Stadt flüchteten, um sich ihren Feinden, den Russen zu ergeben. Viele tatarische Eltern boten für einen Laib Brot ihre Kinder zum Kauf an. Der Astrachaner Woiwode konnte aber die Hungerflüchtlinge nicht aufnehmen. Die Russen verkauften alle, soweit sie konnten, als Sklaven, Schwache und Kranke wurden aus der Stadt verjagt. Jenkinson sah überall unbeerdigte Leichen und schätzte die Verluste der Nogaier auf Hunderttausend Tote.[5] Diese Zahl ist gewiss übertrieben, aber sie kann wohl als Indiz für das Ausmaß der Katastrophe gewertet werden.

---

4 In der Mitte des 16. Jahrhunderts wurden die Handelsgüter in Astrachan noch nach der alten Tradition der Goldenen Horde verzollt: aus den Waren wurden je nach Sorten neun Stück (*tokuz*) genommen. Nach der russischen Eroberung der Stadt verlangte Ismail Biy Zweidrittel des Zolleinkommens von dem Zaren – ohne Erfolg (Trepavlov 2001: 523).

5 „And at my being at the said Astracan, there was a great famine and plague among the people, and specially among the Tartars called Nagayans, who the same time came thither

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In Moskau wusste man über die Hungersnot Bescheid, aber es gab unterschiedliche Auffassungen. Einige, so der Herzog Kurbskij, sah in der Hungersnot und der darauf folgenden Pest eine Strafe Gottes (Trepavlov 2001: 286). Die Zarenregierung war sich aber durchaus bewusst, dass die Weidegebiete entlang der Wolga sehr schnell von einem anderen Nomadenvolk in Besitz genommen werden würden, falls ihre Verbündeten sie nicht kontrollieren könnten. Deshalb nahmen die zu der Nogaier Horde geschickten russischen Gesandten neben finanzieller Unterstützung (*žalovanie*) Hirse, Roggen- und Weizenmehl und Honig auf ihren Wagen mit (Trepavlov 2001: 288). Dies konnte natürlich den Bedarf nicht decken. Da gemäß der nomadischen Auffassung ein guter Anführer seine Untertanen ernähren und kleiden musste[6], wandte sich Ismail getrost an den Zaren, und bat ihn um einige Schiffsladungen Brot und Getreide. Aus Moskau kam schließlich Hilfe in Form von Nahrung und Saatgut (Trepavlov 2001: 518). Der 1558 begonnene Livländische Krieg machte aber die weitere Unterstützung der Verbündeten unmöglich. Der Zar rief dann sogar die zur Bewachung der Wolgaübergänge bestellten Truppen zurück. Die Maßnahmen und Beihilfen des Zaren Iwan IV. reichten nur zum Überleben der Nogaier Elite. Die westlichen Ulus der Nogaier Horde wanderten wegen der Hungersnot und der Aussichtslosigkeit in das Khanat der Krim oder noch weiter, in litauisch-polnische Gebiete ab. Ihr Platz wurde im 17. Jahrhundert von den mongolischsprachigen Kalmücken eingenommen.

Jede Hungersnot ist an sich ein tragisches Ereignis. Die Große Hungersnot des Wolga-Gebiets von 1555–1560 wurde hier deshalb untersucht, weil anhand dieses Falls der Zusammenhang zwischen Hungersnot und historisch-politischen Abläufen dargestellt werden kann. Die erfolgreiche russische Politik hinsichtlich der Nogaier kann nämlich als eine wichtige Voraussetzung für den Ausbau der russischen Machtstellung im eurasischen Raum betrachtet werden (Bennigsen-Broxup 1992: 22). Für die Nomadenvölker war das Wolga-Gebiet, die Domäne

---

in great numbers to render themselves to the Russes their enemies, & to seek succor at their hands, their country being destroyed, as I said before: but they were but ill entertained or relieved, for there died a great number of them for hunger, which lay all the island through in heaps dead, and like to beasts unburied, very pitiful to behold: many of them were also sold by the Russes, and the rest were banished from the island. At that time it had been an easy thing to have converted that wicked nation to the Christian faith, if the Russes themselves had been good Christians: but how should they show compassion unto other nations, when they are not merciful unto their own? At my being there I could have bought many goodly Tartars' children, if I would have had a thousand, of their own fathers and mothers, to say, a boy or a wench for a loaf of bread worth six pence in England, but we had more need of victuals at that time then of any such merchandise. This Astracan is the furthest hold that this Emperor of Russia hath conquered of the Tartars towards the Caspian Sea, which he keepeth very strong, sending thither every year provisions of men and victuals, and timber to build the castle." (Jenkinson 1558: 454–455).

6 Eine der wichtigsten Aufgaben des Fürsten, die schon in den alttürkischen Inschriften betont wird (Köl Tegin: East, 29): „ I furnished the naked few people with clothes and I made the poor people rich and the few people numerous." (Tekin 1968).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der einstigen Khane der Goldenen Horde, von ausschlaggebender Bedeutung. Wer diesen Schlüsselraum kontrollierte, dem wurden auch die Herrschaftsrechte über die ganze Steppe zuerkannt. Aus dieser Überlegung heraus konnten sich die russischen Zaren sehr wohl für die Erben der Goldenen Horde halten und ein Recht auf Oberhoheit über die Nachfolgekhanate erheben.

Die Hungersnot auf dem Gebiet der Nogaier-Horde hatte neben der Konsolidierung der russischen Macht über das Wolgagebiet auch Folgen für die Geschichte eines geographisch weiter entfernten Territoriums. Die Geschichte Ostmitteleuropas war im 16. und 17. Jahrhundert vom Konflikt zwischen Habsburgern und Osmanen geprägt. Das Rückgrat der Reiterei der krimtatarischen Hilfstruppen, die an der Seite der Osmanen kämpften, bildeten eben die zahlreichen Nogaier, die nach der großen Hungersnot in die Krim abgewandert waren (Ivanics 2000: 302–310).

Das Schicksal der Nogaier veranschaulicht, wie die Hungersnot, ein durch gesellschaftlich-politische Gegensätze hervorgerufenes Phänomen, zum Werkzeug der Einflussnahme werden und zu einem Wandel der Herrschaftsverhältnisse beitragen kann.

Literatur

Bennigsen-Broxup, Marie (Ed.). 1992. *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance Towards the Muslim World*. London.

Broniewski 1867 = Opisanie Kryma (Tartariæ Descriptio) Martina Bronevskogo [Broniewski, Martin]. In: *Zapiski Odesskago Obščestva Istorii i Drevnostej* (6): 333–367.

Ivanics, Mária 2000. The Role of the Crimean Tatars in the Habsburg-Ottoman War (1595–1606). In: Güler Eren/Ercüment Kuran/Nejat Göyünç/İlber Ortaylı/Kemal Çiçek (Eds.). *The Great Ottoman Turkish Civilisation*. Istanbul: 302–310.

Jenkinson 1558 = *The Voyage of Master Anthony Jenkinson, made from the City of Mosco in Russia, to the City of Boghar in Bactria, in the Year 1558*: Written by Himself to the Merchants of London of the Muscovy Company. http://depts.washington.edu/silkroad/texts/jenkinson/bukhara.html, zuletzt abgerufen am 22.7.2007.

Laškov, Fëdor F. 1895. Istoričeskij očerk krymsko-tatarskogo zemlevladenija (Prodolženie). In: *Izvestija Tavričeskoj Učennoj Archivnoj Komissii* (22): 35–81.

– 1895. Sbornik dokumentov po istorii Krymsko-tatarskago zemlevladenija. In: *Izvestija Tavričeskoj Učennoj Archivnoj Komissii* (22): 82-115; 87, Dok. No. 4.

Radloff, Wilhelm 1884. *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*. Bd. I. Leipzig.

Taube, Manfred (Hrsg.). 1989. *Geheime Geschichte der Mongolen. Herkunft, Leben und Aufstieg Činggis Qans*. Leipzig/Weimar.

Tekin, Talat 1968. *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington, Indiana.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tott, François du [Baron] 1788 = *Baron von Tott's Nachrichten von den Türken und Tataren*. II. Teil. Frankfurt und Leipzig.
Trepavlov, Vadim V. 2001. *Istorija Nogajskoj Ordy*. Moskva.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mensch und Natur an der Südostgrenze der Türkei[1]

Barbara Flemming, Den Haag

Im vorliegenden Beitrag sollen Landschaft, Umwelt und Menschen in einer Gegend betrachtet werden, in der mehr als eine Sprache zu Hause ist.

Landschaft

Im äußersten Südosten der Türkei, zwischen dem 44. und 45. Längengrad, liegt der Grenz- und Hochgebirgslandkreis Şemdinli.[2] Die Berge sind hier zwei- bis dreitausend Meter hoch. Tausend Meter tiefer fließt der Hacıbey Suyu. Dieser Fluss könnte eines Tages die Außengrenze der Europäischen Union werden. Er fällt dem Ru Kuchuk und durch Vermittlung des Großen Zab dem Tigris zu. Beim virtuellen Besuch der entlegenen Region mit Google Earth stößt man auf Satellitenbilder unbestimmter Herkunft ohne Angaben zu Siedlungen.

Den Hacıbey Suyu beschrieb im Jahre 2006 Major Erdal Sarızeybek, später Oberst, so: „Er entspringt im Dreiländereck. Er schießt zunächst schnell, weiße Schaumflocken versprühend, nach Westen. Sobald er in die Gegend von Horyürek eintritt, wird er ruhig und fließt langsam erst nach Westen, dann nach Süden. Er zieht die Grenze zum Irak. Die Dörfler lieben den Fluss, er hat einen eigenen Fisch, und wenn Sie eine Handgranate hineinwerfen, liefert das ein Abendessen für eine zehnköpfige Familie. Die Soldaten lieben ihn – er kühlt sie in der erstickenden Hitze des Sommers. Auch die Terroristen lieben ihn; wenn sie von Hakurk aus in unser Land einsickern, überqueren sie diesen Fluss an einem Strick, von Gasto her. Da bauen sie ein Schattenzelt und erholen sich. Niemand stört sie – wenn Sie sie sehen wollen, müssen Sie die Kara Dağları übersteigen, an Karakoç vorbeigehen, und zwar nachts.“ Sarızeybeks Bericht über zwei Jahre Dienst in Şemdinli (1992–1994) ist auch eine Liebeserklärung – an die Natur und an die Einheimischen, vor allem an die Dorfschützer. General Pamukoğlu, der in der ganzen Provinz Hakkâri operierte, ließ im März 1995 eine Brücke aus Booten über denselben reißenden Hacıbey schlagen, die der Fluss erst zerschlug, die schließlich aber hielt und auch zum Rückmarsch der türkischen Truppen nach einer großen Operation im Nordirak diente.[3] Die Bäche, die die Provinz Hakkâri entwässern,[4] sammeln

---

1 In den vergangenen Jahren, seit Abhaltung des Symposiums „Die Wunder der Schöpfung. Mensch und Natur in der türksprachigen Welt“ im Jahre 2007, hat sich viel ereignet: zum Beispiel die politische Öffnung der türkischen Regierung gegenüber der Kurdenfrage und das Verbot der DTP (Demokratik Toplum Partisi) durch das Verfassungsgericht im Dezember 2009. Es kann sich hier nur um eine Momentaufnahme handeln.

2 Siehe Karte „Südostgrenze der Türkei“.

3 Erdal Sarızeybek 2006: 166; Osman Pamukoğlu 2004: 288–289, 295–296, 301–330.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich in den Flüssen Nehil, Avaşin (Rudbar-i Shin)[5] Şemdinli Çayı (Shemdinan)[6] und Hacıbey Suyu. Sie alle münden in den Großen Zab (Zapsuyu, Çığlı), der seinerseits in den Tigris fließt. Berge sind mehrnamig.[7] Die Dorfnamen wurden durchgängig türkisiert.[8] Aber die Einheimischen lieben ihre Saumpfade, *keçi yolları*, *patika*, Schmuggler und PKK-Kämpfer benutzen sie, und alle halten an den alten Ortsnamen fest. Diese muss auch das Militär kennen, das seine eigenen Schotterpisten anlegt und seinen eigenen Karten folgt.[9] Ende der 1930er Jahre erkundete der Geograph Hans Bobek den majestätischen Cilo Dağı und den Sat Dağı, „ein Gebirge von Zacken, Hörnern und Nadeln." (Bobek 1938: 152–162, 215–228.) Zehn Jahre später hat der Geologe Süleyman Türkünal (1915–1998) viele Ortsbezeichnungen auf seinen Karten festgehalten (Türkünal 1953).[10] Seit 2002 beschäftigt mich die Topographie der Südostgrenze der Türkei. Es muss erst ziemlich viel Material zusammenkommen, ehe man selbst etwas beitragen kann. Eine Ortsnamenkonkordanz ist jedenfalls angebracht. Der Jahreszyklus der Landwirtschaft ähnelte nicht unbedingt dem der PKK und des Militärs. Dies führte auch im Winter Krieg. Nach der Schneeschmelze, nach Regenfällen und Überschwemmungen konnte der Sommer zu militärischen Operationen genutzt werden. Darum gab es keinen Almauftrieb, die Yaylas waren geschlossen, das Fest des Schafscherens *Kuzu Kırpma Şenliği/Berxbir festivalı* im August fiel aus (*Çevre Raporu 2005*: 88).[11] Sarızeybek: „Einst gab es grüne Yaylas, die Schafe grasten und hatten Lämmer im Frühling. Die Bienen flogen mutig im Hochgebirge umher, ihr Honig hieß *kara kovan balı*.[12] Dazu aß man trockene Walnüsse. Abends trank man eiskalten Ayran. Wer jetzt Walnüsse ernten will, riskiert unter Beschuss von Hubschraubern zu geraten." Der Transport der Schafherden[13] ist ein eigenes trauriges Thema.[14]

---

4 Eine Zusammenschau bietet *Çevre Raporu 2005*.

5 Im Oktober 2007 wurde in der türkischen Presse der Fluß bei Dağlıca „Avaçin" genannt. Er heißt auch Rudbar-i Shin, Avarobaşin, Oramar Çayı, Dağlıca Vadisi oder Beyderesi (daher *aux noms multiples* bei S. Türkünal 1953: 32, Fußnote 10).

6 Der Shemdinan, Şemdinli Deresi oder Şemdinli Çayı (den Pamukoğlu „Küçük Zap" nennt) vereinigt sich mit dem Avaşin in Nordirak unterhalb von Sutuni; so verstärkt, mündet der einstige „Avaşin Çayı" als Rubar-ı Shin bei Suriya in den Großen Zab.

7 *Çevre Raporu 2005*: 44 enthält eine Liste der Berge und Erhebungen in der Provinz.

8 Die Inbesitznahme der Landschaft wird systematisch seit 1956 durch die *Ad Değiştirme İhtisas Komisyonu* betrieben; vgl. Öktem1997: 15–16; Sanders 1997.

9 Ein junger Veteran des Kurdenkrieges sagte: „Ich kenne die Namen der Berge nicht, sie haben andere Namen, ihre örtlichen Namen *yöredeki isimleri* ändern sich auf den Militärkarten." (Mater 2001, Kap. 29: 170).

10 Die Arbeit ist in Hütteroth 1982: 77 unbeachtet geblieben.

11 Im August 2005 fand das Fest noch statt, im August 2006 fiel es aus; *Yeni Özgür Politika* 21.8.2006.

12 Zur Bienenzucht *Çevre Raporu 2005*: 112f. Die Nachfrage nach dem Honig *Karakovan balı* war groß; er wurde von Mesut Ege vertrieben *(Milliyet* 29. Juli 2007).

13 *Çevre Raporu 2005* über die Einfuhr von Tieren aus Irak und Iran. Schafe (und anderes) wurden eingeführt gegen türkische Textilien. Klein- und Großvieh *küçük ve büyük baş hayvan* kam massenhaft illegal ins Land (Sarızeybek 2006: 34, 39).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Die Natur ist wundervoll, einzigartig." (*Doğa harikadır, eşsiz bir manzaradır bu*. Sarızeybek 2006: 94).[15] Die Gletscher schienen ewig. Einige Soldaten hatten noch nie Schnee gesehen. „Im Winter geht hier gar nichts."[16] „In der Schlacht ist der erste Feind nicht der Feind", so General Pamukoğlu, „sondern die Natur" (Pamukoğlu: 184)[17]. „Eisig und feindselig" umringte die wilde Szenerie der Kurdenberge schon die kleinen Dörfer, in denen bis vor neunzig Jahren Nestorianer als Clansleute lebten (Chevalier 1985).[18] Sie hatten Hängebrücken über den Zab. Die Berge haben sich äußerlich nicht verändert, außer dass gelegentlich eine Trasse frei gesprengt wird.[19] Im Winterkrieg Januar 1994 erstiegen Truppen nachts den verschneiten Karanlık (Kato, Kokobuland?). Man fand in drei riesigen Höhlen eine Ministadt der PKK. Alles wurde zum Einsturz gebracht, die Explosionen hörte man bis Hakkâri. Über der Berçelan Yaylası (oberhalb von Koçanıs) sollen von Hubschraubern giftige chemische Stoffe abgeworfen worden sein.[20] Dies führt uns zum Thema Umwelt.

Umwelt

Um diese kümmert sich die geltende Verfassung. Sie sieht auch den Schutz der Wälder vor (*ormanların korunması*) – der *orman* untersteht dem Staat. Im Westen des türkischen Staatsgebietes wird über Umwelt und Luftverschmutzung diskutiert.

---

14 Nahit Eruz, der in seiner Zeit als Oberinspektor des Zoll- und Monopolministeriums Anatolien bereiste, schildert in „Nächtliche Düfte", in Turan 2005: 230–236, die Ankunft eines Güterzuges aus Tatvan mit achthundert halbtoten Schafen in Çobanbey an der syrischen Grenze; die Männer halten ihre Knüppel bereit.

15 Ein junger Veteran in Mater 2001: 110/2001a: 173 sagte (auf die Nachbarprovinz Şırnak bezogen): „Wenn man die Minen los wäre, könnte man hier ein Zentrum für Bergsteiger machen, Trekking, Rafting wären denkbar. Ich kann sagen, daß ich die Gegend dort liebe ..." Die Bergwelt begeisterte auch Thomas Fuller (2004), von dem zwei Artikel im Oktober 2004 in der *International Herald Tribune* erschienen. *Çevre Raporu 2005*: 57–64, zeichnet ein Zukunftsbild der touristischen Erschließung zur „Schweiz der Türkei".

16 Eindrücke von der Natur in Hakkâri finden sich verstreut in den hier (Fußnote 4) schon zitierten Kriegserinnerungen heimgekehrter Soldaten, aufgezeichnet in Mater 2001/2001a.

17 Das türkische Heer sieht diese Geographie mit feindlichen Augen. *Yeni Özgür Politika*, 29. September 2004.

18 Hauser 1979: 40 zeigt, wie Karl May (*Durchs wilde Kurdistan*, 1881) dem Bericht von Sir Austin Henry Layard „topographisch außerordentlich präzise" folgt.

19 „Eine abrupte Bergwand im Süden von Çukurca gehörte bereits zur Republik Irak", aber türkische Pioniere hatten „eine zusätzliche Trasse freigesprengt, die den türkischen Interventionstruppen, die in dieser Zone regelmäßig die PKK-Guerilla verfolgten", erlaubte, unmittelbar auf Dohuk vorzustoßen. Straßen wurden eigens für Panzer gebaut. So sah Peter Scholl-Latour (2001: 52) im August 1998 Çukurca und Umgebung.

20 Einer Kommission der Menschenrechtsvereinigung (*İnsan Hakları Derneği*) wurde der Zugang zur Berçelan Yaylası verwehrt. Im Wald starben Wildtiere; Schäfer berichteten von verendeten Schafen. *Doğaya büyük bir zarar veriliyor* hieß es in *Yeni Özgür Politika*, 29. September 2004.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für die muslimischen Intellektuellen, die Barbara Pusch befragt hat, ist der Mensch *eşref-i mahlukat*, das heißt, nach Qazwini, *ashraf al-haywanāt wa khulāsat al-makhlūqāt*, „das Lebewesen von höchstem Rang und die Quintessenz der geschaffenen Dinge." (Giese 1986: 147.)[21] Seine Verantwortung gegenüber der Welt ist ihm von Gott aufgetragen. Das Umweltproblem ist ein Problem der verhassten Moderne, des Westens.[22] Dörfer setzten sich gegen die Goldminen auswärtiger Firmen zur Wehr.[23] Das AKP-Ministerium für Umwelt und Wald hat einige Projekte auf den Weg gebracht. Gewiss hat sich im Westen der Türkei eine neue Sensibilität für die Natur entwickelt. Auch an der Südostgrenze bricht sich dieses Bewusstsein Bahn (*Çevre Raporu 2005*, passim; *Yeni Özgür Politika*, 29.9.2004).[24] Nur sind es hier die „Operationen zur inneren Sicherheit" (*iç güvenlik harekâtı*) (Sarızeybek 2006: 79),[25] die Mensch und Tier in der offenen Feldflur (*kırsal*) gefährden, wo mit Haubitzen (*obüs*) und Mörsern (*havan*) geschossen wird und beide Seiten Minen legen. Manchen kurdischen Rekruten trifft es nicht weit von seinem Heimatort.[26] Sprengfallen, neuerdings über Funk- bzw. Handysignale gezündete Bomben, zielen auf das Militär. Es sterben Gendarmen, Schäfer, Maultiere und wilde Tiere. Das Militär setzt neuerdings Minenhunde ein (*mayıncı köpekler*). Durch die „Gewohnheit", aus Sicherheitsgründen Wälder anzuzünden (*orman yakma geleneği*),[27] verenden ungezählte Tiere. Dörfer werden in die militärische Sicherheitszone einbezogen und

---

21 Zu Qazwinis „Wundern der Schöpfung" neuerdings Syrinx von Hees 2002. Für das Zitat aus dem arabischen Grundtext und für den Hinweis auf Leif Stenberg 1996 danke ich Frau Professor Remke Kruk.

22 „Die Sonderstellung des Menschen wird auch mit dem Begriff *eşref-i mahlukat* (edelstes Geschöpf) zum Ausdruck gebracht. Aufgrund dieser Sonderstellung wird dem Menschen eine bestimmte Verantwortung gegenüber der Welt auferlegt ..." Muslimische Intellektuelle nehmen das Umweltproblem als ein *neues* Problem wahr, für das die Moderne den Sündenbock abgibt (Pusch 1997: 71, 75–81; 82, 107f., 175).

23 Siebzehn Dörfer kämpften gegen eine mit Zyanid arbeitende Goldmine in Ovacık im Bergama-Tal, für die die Regierung in Ankara, sich über ihre eigenen Gesetze hinwegsetzend, im Frühjahr 2002 eine Sondergenehmigung erteilt hatte. Das Dorf İnay, İlçe Eşme, Vilayet Uşak, kämpfte gegen die Goldmine Kışladağ. Im Juli 2007 urteilte das oberste Verwaltungsgericht (*Danıştay*), dass die positive Umweltbewertung, die das Umweltministerium abgegeben hatte, rechtswidrig war, worauf das Dorf die sofortige Schließung der Mine forderte (*Sabah* 16.7.2007).

24 Der Texilfabrikant Sabri Özel (geb. 1964 in Şemdinli) plädierte dafür, die noch vorhandenen Wälder vor dem Abbrennen *yakma* und Kappen *kesme* zu retten; Yuksekovahaber.com, Zugriff 11. November 2006.

25 Zum asymmetrischen Krieg (*gayri nizami harp taktik ve tekniği*) vgl. Pamukoğlu 2004: 46, 316, 320.

26 Der Infanterist (*Piyade Er*) Kasım Beler starb im Juni 2007 durch eine Minenexplosion im Bestler-Tal (Şırnak), er wurde in seinem Heimatdorf Andaç (zu Uludere, Şırnak) unter kurdischen Totenklagen bestattet (*Hürriyet* 27. Juni 2007).

27 „*Öyle ki, artık her operasyonda bu yakma işini bir gelenek haline getirdiler.*" *Yeni Özgür Politika*, 29. September 2004. Ein Foto des „aus Sicherheitsgründen" (*‚Güvenlik' gerekçesiyle*) brennenden Şapatan Geçidi im Landkreis Şemdinli druckte *Yeni Özgür Politika* am 23. August 2005 ab. „Der Soldat zündet das Gestrüpp an" (Mater 2001a: 145).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zum Sperrgebiet *Yasak Bölge* erklärt.[28] Wasser zur Bewässerung von Pflanzen und für die Tierversorgung kann von der Gendarmerie abgestellt werden. Im Winter fürchtet man in der Stadt die Wölfe, die aus den Bergen herunterkommen. Dass man Bären schützen soll, leuchtet nur wenigen ein. Dem Vilayet Hakkâri fehlt noch ein National- oder Naturpark, in dem sich etwa Murmeltiere (*dağ sıçanı*) und Gemsen (*alp keçisi*) aufhalten könnten.[29] Im Herbst 2004 soll ein Leopard (*plınk* < *pelenk*) gesichtet worden sein, der seit Jahrzehnten in freier Natur ausgestorben war. Aus Sorge um den schönen Kaukasus-Leoparden (Panthera pardus ciscaucasica) wurden in Berlin im März 2006 Umweltberatungen geführt (Roland Knauer, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10.3.2006). Öffentlichen Spott erntete die sprachpolitische Umbenennung (Ent-Armenisierung) einiger Tiere: das Wildschaf, Ovis armeniana, hieß seitdem Ovis orientalis gmelinii (Christiane Schlötzer, *Süddeutsche Zeitung*, 7. März 2005; Hasip Kaplan, *Yeni Özgür Politika*, 11. März 2005).[30] Aus der Flora werden Eichenarten (Quercus aegilops) und immer wieder die geschützte Schachblume oder Kaiserkrone, Fritillaria imperialis (*ters lale*), hervorgehoben.[31] Noch reinigen Bäche und Flüsse die Gegend. So im Talgrund des Großen Zab, wo stinkende und qualmende Abfallhalden das Ufer kilometerlang verseuchten (Scholl-Latour 2001: 51). Abwässer aus der Kreisstadt Yüksekova belasteten den Nehil, der eine weite Hochebene (Yüksekova) bewässert. Die Stadt Hakkâri führte im Juli 2006 *çöp*-Kontrollen durch, um die Müllsäcke (*poşet*) an bestimmten Tagen abzulegen (*Sabah*, 16.7.2006). Um den kurdischen Bürgermeister von Hakkâri zu beschämen, ließ ein Kommandant seine Soldaten demonstrativ Müll einsammeln (*Sabah*, 26.9.2006, mit Fotos).

Mensch und Sprache

Womit wir bei den Menschen sind. Im Landkreis Şemdinli, wie auch sonst in der Provinz Hakkâri, sind viele Dörfer leer, aus „Sicherheitsgründen". Das Projekt „Rückkehr ins Dorf" konnte nicht vorankommen.[32] Die befristet, meist zwei Jah-

---

28 Das Foto einer militärischen Verbotstafel, Kemerli, Boyunyaka und Anılmış in der Provinz Şırnak betreffend, ist in *Yeni Özgür Politika*, 19.6.2007, abgedruckt.

29 *Çevre Raporu 2005*: 26 führte Gemsen, Hasen, Bären, Wildschweine, Wölfe und Füchse auf. Zu den weiten Sumpfwiesen des Nehil, ein Paradies für einheimische Vögel und Zugvögel, vgl. ebenda 56 und 69. Einen *Milli Park* oder *Tabiat Parkları* gab es in der Provinz nicht, wohl aber wurden zwei Erholungsgebiete angelegt (*Çevre Raporu 2005*: 15, 50).

30 Der Rotfuchs (Vulpes vulpes kurdistanica) wurde in Vulpes vulpes, ein Reh (Capreolus armenius) in Capreolus cuprelus capreolus umbenannt. Zeitungen steuerten noch ein Reptil namens Timon princeps kurdistanicus bei.

31 *Çevre Raporu 2005*: 99–100, mit farbigem Foto.

32 Die Zahl der Binnenvertriebenen (IDP = *Internally Displaced Persons*) wurde in der Türkei auf 355.800 bis 1 Million geschätzt (*Der Fischer Weltalmanach 2007*, Frankfurt 2006: 28). Die Dorfbewohner sind in die Kreis- und Großstädte gezogen, manche sind auch in den Nordirak geflüchtet. Mehrere tausend hielten sich als Flüchtlinge im Camp Makhmour auf, wo sie vom UNHCR (Flüchtlingskommissariat) betreut wurden. Der türkische Staat forderte

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

re, anwesenden Beamten sind türkischsprachig. *Kaymakams*, Staatsanwälte und Schulinspekteure, Ärzte und Hebammen werden abgeschirmt und gehen in Militärbegleitung ihrer Arbeit nach. Sie verwalten die örtliche Bevölkerung, die vier größeren Kurdenstämmen angehört (Khumaru [Humaro], Zarza, Herki und Gerdi) und bei der es sich um Bürger handelt, Staatsangehörige, *vatandaş*, wenn man will „Türken, die eine nichttürkische Sprache sprechen", manchmal boshaft „Pseudo-Bürger" *sözde vatandaş* benannt. Das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben dieser Menschen in ihrer Heimat hat Lale Yalçın-Heckmann eindrucksvoll beschrieben (Yalçın-Heckmann 1991; Strohmeier/Yalçın-Heckmann 2003: 221–228). Sie bekommen ihre Anweisungen auf Türkisch. Städtische Dienstleistungen dürfen nicht mehrsprachig angeboten werden. Bürger, die kein Türkisch können, dürfen mit Dolmetschern vor Gericht erscheinen. In Kommunalwahlen wählt die Bevölkerung ihre Bürgermeister. Die Provinz Hakkâri hat keine Grenz- und Zollstation nach dem Nordirak (Esendere führt nach Iran). In der Zeit des verdienten Valis Orhan Işın wurde der Wunsch vorgetragen, zwei Orte, Üzümlü am Großen Zab (Kreis Çukurca) und Derecik (Kreis Şemdinli) zu Grenz- und Zollstationen zu erklären.[33] Für die kurdischen Clansleute[34], Bauern, Schäfer, Pilzsammler und Dorfschützer und die nachts einsickernden *PKK*-(*HPG*)-Leute gilt die Grenze nicht, aus der Şemdinli fast zur Gänze besteht (zum kurdischen Nordirak, zu Iran). Der Schmuggel über den Hacıbey wurde zeitweise unterbunden.[35] Bataillone der Gebirgsjäger- und Kommandobrigade und der 21. Taktischen Grenzbrigade der Gendarmerie (Yüksekova) bilden eine starke Militärpräsenz. Spezialisten unter den Gendarmen können Kurdisch. Sie verwenden Überläufer *itirafçı* als *haber elemanı* und V-Männer. Die türkischen Offiziere verwenden Dolmetscher. Schließlich die Dorfschützer.[36] Es sind „glänzende Leute", *pırıl pırıl insanlar*, sagt unser pensionierter Oberst. Es tut ihm leid, dass er ihnen im Namen des Staates befehlen musste, sich zu bewaffnen.

Ich habe Schulinspektoren erwähnt und fange nochmals bei der Kreisschuldirektion (*Milli Eğitim Müdürlüğü*) an, weil man sich über ihr Wirken am ehesten etwas zu sagen getraut. Die Inspektoren (*müfettiş*) sorgen dafür, dass die Staatsbürger ihrer Schulpflicht nachkommen. Die in den Dörfern tätigen Volksschul-

seit Jahren die Rückführung dieser Personen in die Türkei. Zum Thema „Internal Displacement" vgl. Yıldız 2005, Jongerden 2007.

33 2005 hieß es, Derecik sei bereits Grenzpforte, wenn auch nicht offiziell. Der Unternehmer Sabri Özel forderte in dem in Fußnote 24 zitierten Interview am 11. November 2006 für Hakkâri Grenzstationen, nämlich Derecik und Üzümlü, mit anständiger Zufahrtstraße. Das sorge für Handel und legale Einkünfte und würde den Schmuggel überflüssig machen.

34 Zu 120 Clans vgl. www.etext.org/Politics/Arm.The.Spirit/Kurdistan/Articles/family-clans.txt, datiert 2.11.1994.

35 Sarızeybek 2006: 129-130 berichtet, der Stammeschef und DYP-Abgeordnete Hakkı Töre habe dem Schmuggel ein Ende gemacht.

36 Das *Geçici Köy Koruculuğu Sistemi*, kurz *Koruculuk (GKK)*, wurde eingeführt durch Gesetz vom 26.3.1985 und ein Dorfgesetz. Seitdem unterstehen die Dorfschützer als Marginalgruppe der Streitkräfte der Gendarmerie.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lehrer – viele von ihnen wohnten in der Gendarmeriewache (für Sarızeybek waren sie Helden)[37] – bringen türkische Fahnen ins Dorf und singen die Nationalhymne mit den Kindern. Der Staat hat den Kurden die Grundschule *İlköğretim Okulu*[38] und Internatsschulen YİBO gebracht,[39] in denen schulpflichtige Kinder in der türkischen Sprache unterrichtet werden, besonders Mädchen im Rahmen der erfolgreichen Kampagne „Auf Mädchen! In die Schule!" *Haydi kızlar okula*. Anfang Oktober 2004 sollten zwanzig junge Mädchen, die drei Jahre an einer Berufsschule (*Endüstri Meslek Lisesi*) von Hakkâri eine Berufsausbildung erhalten hatten, nach Deutschland geschickt werden, wie ihr Direktor bekannt gab.[40] Der Lehrerberuf steht auch zentral in Ferit Edgüs Buch über Hakkâri[41] und im dazugehörigen Film.[42] Die dargestellten Personen sind naturgemäß fast nur Nichttürken. Ferit Edgü, der übrigens kaum Ortsnamen gibt, konnte sich nicht erlauben, von „Kurden" und „Kurdisch" zu sprechen.[43] Also unterrichtet sein Lehrer „seine

---

37 „Außer den Soldaten ging niemand in die Dörfer. Ich habe niemand getroffen, der in der Vilayet- und Kreisverwaltung Dienst tat, der in die Dörfer ging; ausgenommen die Lehrer, ausgenommen die Gesundheitsleute (*sağlıkçı*). Die Lehrer sind Heilige, Helden. Für ein Gehalt von ein paar Kuruş kamen sie still in ihre Schulen, unterrichteten so gut es ging, lebten mit den Dörflern. Die Aktionen, die bei den Terroristen eine Zeitlang Mode geworden waren, diese heldenhaften und heiligen Landeskinder *vatan evlatları* zu ermorden, hatte die Lehrer ziemlich erschreckt und eingeschüchtert. Mehrere Lehrer wohnten im Karakol, wenn es in dem Dorf eines gab. Für die Gesundheitsleute war die Arbeit etwas leichter. Sie kamen mit dem Militär ins Dorf und kehrten mit dem Militär in die Kreisstadt zurück." (Sarızeybek 2006: 38).

38 Lehrende und Lernende der Mehmetçik-Basın İlköğretim Okulu von Kamışlı und der Dorfschule von Uğuraçan wurden durch Spendenaufrufe bekannt. Kamışlı wurde von Reportern des *Sabah* besucht (29.10.2007); um Uğuraçan kümmerte sich die *Milliyet* (5.11.2007).

39 *Çevre Raporu 2005*: 124–132 enthält Listen von Grundschulen in den Landkreisen Hakkâri Merkez (50), Çukurca (12), Yüksekova (115) und Şemdinli (73) sowie von *Liseler*, Pensionen, *YİBO* und Gesundheitsstationen. Eine erfolgreiche *YİBO (Yatılı İlköğretim Bölge Okulu)* war die von Köprülü (19 Kilometer von Çukurca); hier unterrichteten 13 Lehrer die schulpflichtigen Kinder von 15 Dörfern. Die Gebäude waren neu und musterhaft; es fehlte nur an Büchern (Çapraz 2008).

40 Die Kosten übernahm der Verein *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (ÇYDD)*. Deutschkurse wollten sie auch bald belegen. Die Schülerinnen dankten der Vorsitzenden des *ÇYDD*, Frau Professor Türkan Saylan, und freuten sich: „... *Aileler bizleri örnek alıp kızlarını okula göndersin. Bizler Almanya'ya gitmekle erken evlendirilmekten de kurtulduk" diye konuştu*. (*Hürriyet*, 1.10.2004).

41 Ferit Edgü (geb. 1936): *O* (1977) bzw. *Hakkâri'de bir mevsim*, aus dem Türkischen übertragen von Sezer Duru, *Ein Winter in Hakkari*, Zürich 1987, und von Gertrude Durusoy, *Une saison à Hakkari*, Paris 1989. Peter Scholl-Latour, der Stadt und Provinz Hakkâri im August 1998 besucht hat, zitiert verschiedentlich aus dem Buch (Scholl-Latour 2001*:* 19–35, 45–52, 57–65).

42 Der Film *Hakkari'de bir mevsim* wurde 1982 gedreht und 1983 uraufgeführt. Regisseur (*yönetmen*) war Erden Kıral. Das Buch (*senaryo*) schrieben Ferit Edgü und Onat Kutlar (1936–1994); Hauptdarsteller war Genco Erkal. Der Film wurde 1983 verschiedentlich ausgezeichnet, unter anderem mit dem Silbernen Bären der Berliner Filmfestspiele.

43 Man konnte dafür ins Gefängnis kommen, memoriert Hasan Cemal, führender Kolumnist der *Milliyet*, in der *International Herald Tribune* am 23.7.2004.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigene Sprache", und er lernt auch „ihre Sprache", auch wenn das dem Inspektor nicht recht ist (Edgü 1977, *Hakkâri'de bir mevsim*, Kap. XII „İlk Ders", Kap. LXIII „Müfettiş"). So war es vor dreißig Jahren. Jetzt sind wir wohl in einer Übergangsphase von der kategorischen Leugnung (*denial*)[44] zur Anerkennung einer kurdischen „Identität" (*kimlik*). Der Vorgang, der etwa siebzig Jahre andauert, wird noch Stoff zu mancher Untersuchung abgeben (Somer 2004). Ankara ließ bekanntlich einige Stunden kurdischer Programme im Staatsfernsehen und kurdische Sprachkurse zu.[45] Auf Inspektionsreisen sprechen Minister Türkisch, kurdischstämmige Abgeordnete und örtliche Funktionäre Kurdisch mit der Bevölkerung. In der türkischen Literatur sind seit einigen Jahren bedeutende Veränderungen zu beobachten. Als Beispiel sei die Geschichte „Der Spielkamerad" von Ahmet Ümit genannt.[46] Die Protagonisten, der türkische Hauptmann Eşref und der kurdische Kämpfer Cemşid, unterhalten sich über Funk. Cemşid sagt in einwandfreiem Istanbuler Türkisch: „Ich bin Kurde, ich kann nur kein Kurdisch. Ich bin eben von der Türkischen Republik assimiliert worden."[47]

Lernen und Lesen

Wie weit man mit dem Lehren und Lernen gekommen ist, zeigt sich in den landesweiten Zulassungsprüfungen ÖSS (*Öğrenci Seçme Sinavı*). Im Juli 2007 hat ein Emrah Gündüz aus Kilimli köyü, Yüksekova (an der iranischen Grenze), als Erster aus Hakkâri die Zulassung zur Universität errungen. „Nirgends werden so dringend Lehrer gebraucht wie hier", sagt der Zwanzigjährige, der aus „Sicherheitsgründen" lange Extrajahre für die Schule gebraucht hat, und der nie über Van hinausgekommen ist.[48] Ohne öffentliche Schulen – Sabri Özel, der Unternehmer, hat ein privates *Lise* gestiftet – ohne kostenlose Schulbücher und andere Bücher, ohne Buchhandlungen würden die Bemühungen der Lehrer ohne Wirkung bleiben. Ich kann das Thema nicht verlassen, ohne an zwei Buchhandlungen zu erinnern. Die erste ist fiktiv und gehört dem einzigen Nichtmuslim in Ferit Edgüs Hakkâri-Buch. Es handelt sich um einen älteren Assyrer, dessen Mut-

---

44 Zu *denial* und *blanket of silence* vgl. Pope 1997: 251f., 265; Erzeren 2007. Die türkische Bevölkerung sei homogen: mehr als 90 % seien Türken, hatte Professor Orhan Tuna in seinem Beitrag „Türkei" für das *Handwörterbuch der Sozialwissenschaft* (1959: 417) behauptet.

45 Das TRT sendete pro Woche fünf Stunden Radio und vier Stunden Fernsehen in Kurmancı und Zaza (Rainer Hermann, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19.7.2005). In Diyarbakır fand 2005 ein privater *Kürt Dili Kursu* statt.

46 Deutsch in Turan 2005: 237–262. Über Ahmet Ümit (geb. 1960 in Gaziantep) als Kriminalschriftsteller s. Börte Sagaster 2007: bes. 52f.

47 „Kurds doomed to be culturally assimilated" (Pope 1997: 256). Zur Assimilierungspolitik vgl. Yegen 2007.

48 Er war mit 362 Punkten der Letzte, der 2.937ste, in der Türkei. „Dass Hakkâri immer Letzter ist, ist eine Schande für die Türkei .... Wir verdienen das nicht. Wir haben es nötig, nicht bemitleidet, sondern verstanden zu werden. Wir sind nicht dumm. Warum sollen wir die Letzten sein?" (*Sabah* 16. Juli 2007).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tersprache (*ana dil*) sogar genannt wird: *Süryanice*. Dieser Assyrer, also Nestorianer, gibt dem Lehrer zehn Bücher, darunter einen Qazwini. So liest unser Lehrer im verschneiten Dorf „Pir" in zweitausend Meter Höhe aus den *Aca'ib al-makhluqat* das Kapitel über die Dattelpalme (*hurma ağacı*), den gesegneten Baum, der nur in muslimischen Ländern wächst (Edgü 1977, *Hakkâri'de bir mevsim*, Kap. XXXII „Kazvinî Hurma Ağacını Anlatıyor").[49] In der Stadt wird unterdessen ein Anschlag auf den Buchladen verübt. Wie die paar fremdartigen, fremdsprachigen Bücher des Assyrers statt Neugier und Wissensdurst Verdacht und Misstrauen wecken, wie sie verbrannt werden, erzählt Ferit Edgü (1977, Kap. LXI „Kentte bir gün"). Ihm verdanken wir die Geschichte jener fiktiven Buchhandlung von Hakkâri. Die zweite, reale Buchhandlung *Umut* (Hoffnung) in Şemdinli wartet noch auf ihren Dichter oder Romanautor. Die Täterfiguren sind Personen, die für den Geheimdienst der Gendarmerie agieren. Einer wirft eine Handgranate. Ein Unbeteiligter stirbt, einer wird verwundet. Der Laden wird verwüstet, wiederhergestellt. Hauptfigur ist der Inhaber der Buchhandlung; am 21. Juli 2007 war er in der ARD zu sehen.[50] Weitere Figuren: ein Staatsanwalt, der mit Dienstenthebung bestraft wird; die Bevölkerung, die die Täter gestellt hat; die Zivilrichter, die sie verurteilten, und die Militärrichter, die sie auf freien Fuß gesetzt haben[51]; schließlich der Ministerpräsident, der Respekt für die Identität der Einheimischen einforderte, indem er erklärte, dass es in der Türkei eine „übergeordnete Identität" aller Staatsbürger gebe, das Land aber ein Mosaik vieler ethnischer „Unteridentitäten" sei (Seufert 2006; Güsten 2007; Grigoriadis 2007). Ich schließe hier vorläufig und widme dies meiner lieben Freundin und Kollegin Barbara Kellner-Heinkele, der wir so viel verdanken.

Literatur

Bobek, Hans 1938. Forschungen im zentralkurdischen Hochgebirge zwischen Van- und Urmia-See (Süd-Ost-Anatolien und West-Azerbaidschan). In: *Petermanns geographische Mitteilungen*: 152–162; 215–228.

Bruinessen, Martin van 1996. *Violations of Human Rights in Turkish Kurdistan. Report of a Fact-finding Mission of Pax Christi ... to Newroz 1993*. Amsterdam.

Chevalier, Michel 1985. *Les montagnards chrétiens du Hakkari et du Kurdistan septentrional*. Paris.

49 Zur Dattelpalme vgl. Giese 1986: 132-135.

50 In einem Dokumentarfilm des ARD Europamagazins der Redakteure Michael Matting und Gunnar Köhne.

51 Zwischenbericht in *Der Fischer Weltalmanach 2007*, Frankfurt 2006: 483–484; das Verfahren vor dem Militärgericht Van sollte am 6. Juni 2008 weitergeführt werden; die Feldwebel brauchen wegen der Entfernung ihrer neuen Einsatzorte nicht an der Verhandlung teilzunehmen.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Çapraz, Erkan 2008. Köprülü kitap bekliyor. *yuksekovahaber.com* 17.03. http://www.yuksekovahaber.com/news_detail.php?id=7083, zuletzt abgerufen am 30.03.2008.

Çevre Raporu 2005 = Hakkâri Valiliği, *Hakkâri 2005 yılı il çevre durum raporu*, Hakkâri 2006. www.cedgm.gov.tr/icd_raporlari/hakkari05.pdf, zuletzt abgerufen 01.04.2008.

Edgü, Ferit 1977. *O. Roman*. İstanbul.

– 2002[5] [1977]. *O. Hakkâri'de bir Mevsim*. İstanbul.

– 1987. *Ein Winter in Hakkari*. Übers. Sezer Duru. Zürich.

– 1989. *Une saison à Hakkari*. Übers. Gertrude Durusoy. Paris.

Erzeren, Ömer 2007. Vielsprachigkeit als separatistisches Verbrechen. *Qantara.de* 12.07. http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-468/_nr-778/ihtml, zuletzt abgerufen 02.04.2008.

Der Fischer Weltalmanach 2007. Frankfurt 2006.

Der Fischer Weltalmanach 2008. Frankfurt 2007.

Fuller, Thomas 2004. Minefields Loom as Turks Await EU. *International Herald Tribune*, 28 October.

– 2004. On Turkey's fault lines. *International Herald Tribune*, 29 October.

Giese, Alma 1986. *Al-Qazwînî. Die Wunder des Himmels und der Erde.* Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet. Darmstadt.

Grigoriadis, Ioannis N. 2007. *Türk* or *Türkiyeli*? The Reform of Turkey's Minority Legislation and the Rediscovery of Ottomanism. In: *Middle Eastern Studies* (43/3): 423–438.

Grothusen, Klaus-Detlev (Hrsg.) 1985. *Türkei. Südosteuropa-Handbuch Band IV*. Göttingen.

Güsten, Susanne 2007. Kurdenpolitik der türkischen Regierungspartei AKP. Zwei Schritte vor, einer zurück. *Qantara.de.* http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-297/_nr-79/-p1-/ihtml?, zuletzt abgerufen am 02.04.2008.

Hauser, Hans 1979. *Die Kurden. Stiefsöhne Allahs*. Berlin.

Hees, Syrinx von 2002. *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes*. Wiesbaden.

Hütteroth, Wolf-Dieter 1982. *Türkei.* Darmstadt.

– 1985. Geographische Grundlagen. In: Klaus-Detlev Grothusen (Hrsg.). *Türkei. Südosteuropa-Handbuch Band IV*. Göttingen, 13–26.

– /Höhfeld, Volker 2002. *Türkei: Geographie, Geschichte, Wirtschaft, Politik.* Darmstadt.

İçişleri Bakanlığı İller Müdürlüğü 1969. *Köylerimiz*. Ankara.

Jongerden, Joost 2007. *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds. An Analysis of Spatial Politics, Modernity and War*. Leiden/Boston.

Joseph, John 2000. *The Modern Assyrians of the Middle East. Encounters with Western Christian Missions, Archeologists, and Colonial Powers*. Leiden.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kaya, Semiran 2007. Türkentum als Ideal. *Qantara.de* 04.02. http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-297/_nr-58/ihtml, zuletzt abgerufen 02.04.2008.

Köy Köy Türkiye. Yol atlas. 1/400.000. İstanbul 2004.

Köylerimiz'in adları. İstanbul 1928. NINO (Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten) (Fotokopie).

Mater, Nadire 2001[5] [1998]. *Mehmedin kitabı. Güneydoğu'da savaşmış askerler anlatıyor*. İstanbul.

– 2001. *Mehmets Buch. Türkische Soldaten berichten über ihren Kampf gegen kurdische Guerillas*. Übers. Johannes Cassar. Frankfurt.

– 2005. *Voices from the Front: Turkish Soldiers on the War with the Kurdish Guerrillas*. Transl. Ayse Gul Altinay. New York.

OtoAtlas Türkiye. Karayolları haritası 1/600.000. İstanbul 2004.

Öktem, Kerem 2008. *Creating the Turk's Homeland: Modernization, Nationalism and Geography in the Late 19th and 20th Centuries*. http://www.hks.harvard.edu/kokkalis/GSW5/oktem.pdf, zuletzt abgerufen am 02.04.2008.

Pamukoğlu, Osman 2004. *Unutulanlar dışında yeni bir şey yok. Hakkâri ve Kuzey Irak dağlarında askerler*. İstanbul.

Pope, Nicole and Hugh 1997. *Turkey Unveiled. Atatürk and After*. London.

Pusch, Barbara 1997. *Über den antimodernistischen Umweltdiskurs in der Türkei. Muslimische Intellektuelle und Grüne im Vergleich*. Frankfurt/Wien.

Sagaster, Börte 2007. Mord „Alaturka". Der türkische Kriminalroman seit 1990. In: *Der Deutschunterricht* (LIX/2): 50–56.

Sanders, J. C. J. 1997. *Assyrian-Chaldean Christians in Eastern Turkey and Iran. Their Last Homeland Re-charted.* Hernen.

Sarızeybek, Erdal 2006. *Şemdinli'de sınırı aşmak!...* Ankara.

Scholl-Latour, Peter 2001. *Allahs Schatten über Atatürk. Die Türkei in der Zerreißprobe*. Berlin 1999. München.

Selby, Bettina 1993. *Beyond Ararat. A Journey through Eastern Turkey*. London.

Seufert, Günter 2006. Tabuisierung der Minderheitenfrage. *Qantara.de* 22.02. http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-468/_nr-484/ihtml?PHPSESSID=5, zuletzt abgerufen am 03.04.2008.

Somer, Murat 2004. Turkey's Kurdish Conflict: Changing Context and Domestic and Regional Implications. In: *Middle East Journal* (58): 235–253.

Stenberg, Leif 1996. *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund.

Strohmeier, Martin/Yalçın-Heckmann, Lale 2003. *Die Kurden. Geschichte, Politik, Kultur*. München.

Tuna, Orhan 1959. Türkei. In: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaft*. Bd. X. Göttingen: 417.

Turan, Tevfik (Hrsg.) 2005. *Von Istanbul nach Hakkâri. Eine Rundreise in Geschichten*. Mit einem Nachwort von Erika Glassen. Zürich.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Türkünal, Süleyman 1953. *Géologie de la région de Hakkâri et de Başkale (Turquie)*. Thèse présentée à la Faculté des Sciences de l'Université de Genève pour obtenir le grade de docteur ès sciences géologiques et minéralogiques. Ankara.

Yalçın-Heckmann, Lale 1991. *Tribe and Kinship among the Kurds*. Frankfurt a. M.

Yegen, Mesut 2007. Grenzen der Assimilierungspolitik. Aus dem Türkischen von Monika Carbe. *Qantara.de* 21.02. http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-468/_nr-697/ihtml, zuletzt abgerufen 02.02.2008.

Yıldız, Kerim 2005. *The Kurds in Turkey: EU Accession and Human Rights*. With a Foreword by Noam Chomsky. London.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die landwirtschaftlichen Erfolge der koreanischen Zwangsumsiedler in Usbekistan

Adolat Rakhmankulova, Taschkent

Es gibt viele Studien zum Problem der deportierten Völker in der UdSSR.[1] Trotzdem bleibt die sozioökonomische Lage der Deportierten in den Umsiedlungsorten (vgl. Bruhl 1999; ausführlich Kim 2000), unter anderem in Usbekistan (siehe die Arbeiten von Kim 1993; Kim 1999; Rahmankulova 2001, 2005, 2007; Khan 2006), nur wenig erforscht. Auch der Beitrag der deportierten Völker zum sozioökönomischen, wissenschaftlichen und kulturellen Leben der Republik Usbekistan wurde bisher kaum untersucht, und dieses Thema ist bisher als Forschungsproblem kaum erkannt. Dabei sind zum Beispiel folgende Themen von großem Interesse: der Anbau von Reis und Kenaf (eine einjährige Faserpflanze aus der Hibiskus-Familie, die in Zentralasien für die Textilindustrie angebaut wird) neben Baumwolle durch die Koreaner, der Anbau von Treibhauskulturen durch die Krimtataren und der Tabakanbau der Meschet-Türken in Usbekistan. Vertreter dieser Völker leisteten einen bedeutenden Beitrag nicht nur zur Landwirtschaft, sondern auch zu anderen Bereichen des wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Lebens Usbekistans.

In meinem Beitrag möchte ich die Leistungen dieser Völker in der Landwirtschaft am Beispiel der Koreaner thematisieren, die im Jahre 1937 vom Fernen Osten nach Usbekistan zwangsumgesiedelt wurden.

Archivdokumente zeigen, dass bis zum 10. November 1937 in den Bezirken und Städten der Usbekischen SSR 16.307 koreanische Familien (insgesamt 74.500 Personen) angesiedelt wurden (*CGA RUz,* F. 837, Op. 32, D. 593, L. 91). Die Ansiedlung verlangte nach der Lösung vieler Probleme, unter anderem der sehr schwierigen Wohnungsverhältnisse. Die Koreaner gründeten Kolchosen und waren vor allem in der Landwirtschaft tätig. Der Rat der Volkskommissare der Usbekischen SSR stellte am 11. Oktober 1937 in seinem Beschluss Nr. 1546 „Über die Koreaner" Bewässerungsflächen für die koreanischen Siedlungen zu Verfügung, „vor allem durch die Abschaffung einer Reihe von Sowchosen und Hauswirtschaften".[2] Letztlich entstanden auf den bereit gestellten bewässerten Landflächen der Republik (etwa 17.368 Hektar) 6.929 Höfe, was 74,5 % aller Hö-

---

1 Siehe beispielsweise: Conquest 1960, Hoffman 1974, Nekrich 1978, Češko 1988, Vormsbecher 1988, Parsadanova 1989, Bugaj 1992, Milova 1992, Poljan 2001, Eisfeld 1995, Pohl 1999, Williams 2001 und andere Autoren.

2 Die neu gegründeten Kolchosen bekamen Land von den aufgelösten Sowchosen, ferner von Abteilungen der Arbeitsversorgung, den individuellen Höfen und teilweise aus staatlichen Landbeständen.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fe der umgesiedelten koreanischen Kolchosbauern ausmachte. In Usbekistan, die Karakalpakische ASSR eingeschlossen, siedelten in 48 neuen und 148 alten Kolchosen 10.210 Familien. Die genannten koreanischen Familien wurden im Großen und Ganzen bis zum Beginn der Saatkampagne im Jahr 1938 untergebracht (*CGA RUz,* F. 837, Op. 32, D. 1228, LL. 45–46).

> „Gleichzeitig mit der Organisation der koreanischen Kolchosen verliefen Flurbereinigungsarbeiten unter sehr schweren Bedingungen. Bekannt ist, dass bis zum Ende der 1930er Jahre alle besseren Bewässerungsflächen in Usbekistan für die Baumwollwirtschaft genutzt wurden. Die koreanischen Kolchosen jedoch konzentrierten sich auf den Reisanbau. Deswegen gab es eine einzige Möglichkeit, sie mit Land zu versorgen: ihnen Flächen zuzuweisen, die für den Baumwollanbau ungeeignet waren. Dies waren Neulandflächen, Schilfgebiete und Auen an den Ufern der Flüsse Čirčik, Syrdar'ja und Amudar'ja. Oft handelte es sich um versumpfte Böden, weswegen man für ihre Bestellung erhöhten Kraftaufwand und finanzielle Mittel benötigte." (Kim 1993: 42–43).

Neben der Neuorganisation ihrer Wirtschafts- und Wohnverhältnisse mussten die Koreaner also große Arbeit leisten, um versumpfte Altbrachen sowie mit Riesengras und Schilf bewachsene Neulandflächen zu erschließen und für die Landwirtschaft nutzbar zu machen, indem sie diese Landflächen meliorierten.

In Mittelasien und Kasachstan spielten die Koreaner eine besondere Rolle sowohl in der Verbreitung des bewässerten Reisanbaus als auch in der Erschließung des Neulands. Um das Neuland zu entsalzen, baute man zunächst bewässerten Reis an. Dann säte man das einjährige Süßgras *žugara* (Sorghumhirse), und erst nach einigen Jahren war der Boden für Baumwolle bereit. Nicht zufällig spielten in vielen großen Reisbetrieben Mittelasiens und Kasachstans die Koreaner von den 1930er bis zu den 1990er Jahren eine bedeutende Rolle. In der Regel leiteten sie Reisanbaubrigaden oder Reisanbauabteilungen in Kolchosen mit vielen Wirtschaftszweigen. Viele koreanische Reisexperten nahmen an der Verbesserung vorhandener und der Züchtung neuer Reissorten teil.

Usbekistan war in den 1930er Jahren eine der wichtigsten Republiken der UdSSR, in der Reis angebaut wurde. Es verfügte über 45 % aller Reisflächen der Sowjetunion, der Plan für die Reisernte wurde jedoch in den Jahren 1935–36 nicht erfüllt. Der Beschluss des Rats der Volkskommissare und des Zentralkomitees (ZK) der Kommunistischen Partei Usbekistans vom 19. August 1936 sah vor, bis 1942 die Hektarerträge von Reis auf 40 Dezitonnen zu steigern und die Reisanbauflächen von 62.000 Hektar im Jahr 1937 auf 85.400 Hektar im Jahr 1942 zu erweitern (*Socialističeskaja rekonstrukcija sel'skogo chozjajstva*, 1937–6: 12; Kim 1993: 47–48). Für die Erfüllung dieses Plans wurden die koreanischen Umsiedler herangezogen, da sie im Reisanbau gute Kenntnisse und Erfahrung vorweisen konnten. Die Reisernte Usbekistans betrug im Jahre 1940 510.613 Dezitonnen[3], was eine Steigerung gegenüber dem Jahr 1939 um 177.000 Dezitonnen darstellte (Kim 1970: 24). Die koreanischen Umsiedler versuchten mit enormem Kraftauf-

[3] Eine Dezitonne entspricht 100 Kilogramm.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wand in den Jahren 1937 bis 1940 die Basis für ihre wirtschaftlich-technische Tätigkeit sowie für ihre Wohn- und Lebensverhältnisse zu schaffen. Es entstanden große Zentren der Landwirtschaft, in denen die Koreaner den Reisanbau betrieben, worin sie bald bemerkenswerte Erfolge erreichten.

Hier ist zu berücksichtigen, dass die Umsiedler verpflichtet waren, sich an der Lösung der Aufgaben zu beteiligen, die die Zentralorgane für die Entwicklung aller Sparten der Volkswirtschaft vorgaben. Mit dem Einkommen der Umsiedler sollten einige Probleme entschärft werden, unter anderem die Versorgung der Landwirtschaft – vor allem im Baumwollanbau – mit Arbeitskräften. In Übereinstimmung mit den Beschlüssen des Wirtschaftsrates vom 26. Juni 1939 (Nr. 614–120-C) sowie des Rates der Volkskommissare und des ZK der Kommunistischen Partei Usbekistans vom 14. August 1939 (Nr. 427-C) „Zum Abschluss der wirtschaftlichen Organisation der koreanischen Umsiedler" war geplant, 650 koreanische Familienbetriebe aus den Reihen der Arbeiter und Angestellten, die noch keinem Betrieb oder keiner Behörde Usbekistans unterstanden, zur Erschließung der Altbrachen in die Hungersteppe zu schicken (*CGA RUz*, F. 314, Op. 1, D. 6, LL. 143; D. 4, LL. 35–36).

Während des Zweiten Weltkrieges wurden die Koreaner, wie auch andere Bevölkerungsgruppen in Usbekistan, für den Umbau der Wirtschaft zu Kriegszwecken mobilisiert. Sie gingen an die so genannte „Arbeitsfront" und arbeiteten in den Fabriken und Werken der Republik sowie in den von West- und Zentralrussland nach Usbekistan evakuierten Betrieben, ferner auch in den Kohlegruben nahe der Stadt Angren im Achangarantal, auf den Ölfeldern des Ferganatals, beim Bau des Farkhad-Wasserkraftwerks, des Hüttenwerks in der Stadt Bekabad und anderswo. Um die neu erschlossenen Landflächen, auf denen Baumwolle, Reis, Obst und Gemüse angebaut werden sollten, mit Wasser zu versorgen, entschied die Regierung der Republik im Jahre 1942, den Nordtaschkenter Kanal zu bauen. Tausende von Kolchosarbeitern aus den Bezirken Nižnij Čirčik, Srednij Čirčik und Verchnij Čirčik des Taschkenter Gebiets wirkten am Bau des Kanals mit – darunter auch die koreanischen Kolchosbauern. Dass die Koreaner für den Bau des Hüttenwerks in Bekabad herangezogen wurden, bezeugt unter anderem die Anordnung Nr. 4726 des Staatlichen Verteidigungskomitees vom 5. Dezember 1943:

> „Die Hauptverwaltung für die Aufstellung und Komplettierung der Truppen der Roten Armee, namentlich der Genosse Smorodinow, soll in der Usbekischen Sozialistischen Sowjetrepublik 2.500 wehrpflichtige Koreaner mobilisieren und sie zum 1. Januar 1944 an die Arbeit beim Aufbau des ‚Usbekischen Hüttenwerks' schicken." (Knyševskij 1994: 58.)

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass in all diese Arbeiten auch die indigenen Ethnien einbezogen waren, ebenso die später eingetroffenen Zwangsumsiedler aus der Krim und dem Kaukasus.[4]

[4] Wie die Arbeit der nach Usbekistan deportierten Völker organisiert wurde, bleibt einer selbständigen Studie vorbehalten.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wegen des Krieges veränderte sich das Verhältnis zwischen den Saatmengen landwirtschaftlicher Kulturen. Das Lebensmittelproblem spitzte sich zu: man musste Lebensmittel für die Front, für die eigene Bevölkerung und für die von den Frontgebieten evakuierten Menschen bereitstellen. Dies führte zur Vergrößerung des Getreide-, vor allem des Reisanbaus. Dabei waren auch neue Kulturen zu erschließen, zum Beispiel Zuckerrüben und Kenaf. Auch der Anbau von Obst und Gemüse musste erhöht werden. Aber wie in den Vorkriegsjahren spielte die Baumwolle die Hauptrolle in der Landwirtschaft Usbekistans.

Während des Krieges erzielten die koreanischen Kolchosen, beispielsweise „Polarstern" (*Poljarnaja zvezda*) und „Leuchtturm des Nordens" (*Severnyj majak*), große Erträge von Reis und anderen landwirtschaftlichen Kulturen. Der Leiter der Abteilung für Organisations- und Ausbildungsarbeit im ZK VKP(b) B. Kozlov berichtete dem Sekretär des ZK VKP(b) Malenkov:

> „In der überwiegenden Mehrzahl ist die organisatorisch-wirtschaftliche Lage der koreanischen Kolchosen zufrieden stellend. Die Kolchosbauern sorgen gut für die Saat. Die Ernteerträge von Baumwolle und vor allem von Reis sind hoch. Die Staatsverpflichtungen, die die landwirtschaftlichen Lieferungen betreffen, werden pünktlich eingelöst." (*RGASPI*, F. 17, Op.122, D. 99, L. 42.)

Der Kolchos *Poljarnaja zvezda* im Bezirk Mittleres Čirčik erwirtschaftete zum Beispiel 40,1 Zentner Reis pro Hektar, was das zweitbeste Ergebnis in der gesamten Republik ausmachte (*Istorija Uzbekskoj SSR*. T. 4, 1968:105).

Nach Kriegsende wurden alle Arbeitsressourcen für den Wiederaufbau und die Entwicklung der Wirtschaft der Republik mobilisiert. Am 2. Februar 1946 verabschiedete der Rat der Volkskommissare der UdSSR den Beschluss „Über Maßnahmen für die Wiederherstellung und den weiteren Aufbau des Baumwollanbaus in den Jahren 1946 bis 1953 in Usbekistan". Die Tagung des Obersten Rates der Usbekischen SSR verabschiedete am 30. August 1946 das „Gesetz über den Fünfjahresplan für den Wiederaufbau und die Entwicklung der Volkswirtschaft der Republik in den Jahren 1946 bis 1950". Die Hauptaufgabe bestand in der Entwicklung des Baumwollanbaus. In Übereinstimmung mit dem „Gesetz über den Fünfjahresplan" gehörten für die koreanischen Kolchosen der Baumwollanbau und der Anbau anderer technischer Kulturen zu den wichtigsten Aufgaben. Diese Anordnung aus den zentralen Machtorganen bewirkte in den koreanischen Kolchosen eine grundlegende Umstrukturierung in Bezug auf die landwirtschaftlichen Kulturen. Auf Kosten der Reisanbauflächen vergrößerten sich die Baumwollplantagen; der Baumwollanbau spielte nach und nach die Hauptrolle in den koreanischen Kolchosen.

An allen Erfolgen der Landwirtschaft Usbekistans lässt sich der Beitrag der koreanischen Kolchosen feststellen, die zu den Hauptlieferanten von Reis in der Republik geworden waren. Der Kolchos *Poljarnaja zvezda* beispielsweise erschloss während der vier Kriegsjahre 1.080 Hektar Neuland; die Anbaufläche des Kolchos wurde um das Fünfeinhalbfache vergrößert und die Saat von Baumwolle und Reis verzehnfacht (Kim 1965: 233). Der Vorsitzende des Kolchos, Kim Pen

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hva, erhielt zweimal die Auszeichnung „Held der sozialistischen Arbeit". Im Staatlichen Taschkenter Gebietsarchiv befindet sich ein die damalige Zeit schillernd charakterisierender Brief von Kim Pen Hva auf eigenem Briefbogen:

> „Der Vorsitzende des Kolchos ‚Poljarnaja zvezda' des Molotov-Dorfrats im Bezirk Srednij Čirčik, der Abgeordnete des Obersten Rats der Usbekischen SSR
>
> ---
>
> 3. Mai 1948
> *DIENSTBERICHT*
> an den Rat für die Angelegenheiten der Kolchosen im Gebiet Taškent
> Genossen VOLKOV.
> Ich danke Ihnen herzlich für die Gratulation anläßlich meiner Auszeichnung mit dem Regierungstitel ‚Held der sozialistischen Arbeit'.
> Ich verspreche Ihnen, in Zukunft noch intensiver für den Erfolg der sozialistischen Landwirtschaft zu arbeiten.
>
> KIM PEN HVA [=Unterschrift]"
> (*Gosudarstvennyj archiv Taškentskoj oblasti* ..., F. 680. Op. 1, D. 53, L. 83.)

Auch in anderen Bereichen der Landwirtschaft profilierten sich die Koreaner in Usbekistan, zum Beispiel beim Anbau von *kenaf* – einer einjährigen Faserpflanze aus der Familie Hibiskus, die in Zentralasien für die Textilindustrie angebaut wird. Die Kenaferträge betrugen in den 1920er und 1930er Jahren lediglich 10 bis 15 Dezitonnen pro Hektar. Die koreanischen Kolchosen jedoch, die den Kenafanbau in Usbekistan quasi monopolisiert hatten, konnten in den frühen 1950er Jahren 70 bis 80 Dezitonnen pro Hektar erwirtschaften (Šin 2003).

Die neu aufgefundenen Materialien im Staatlichen Archiv des Gebiets Surchandar'ja zeigen, dass die Kenntnisse und Erfahrung der Koreaner im Reisanbau auch noch in den 1960er Jahren auf den neu erschlossenen Landflächen benötigt wurden. So begann man im Jahre 1961 – nach dem Beschluss des ZK der Kommunistischen Partei Usbekistans und des Ministerrats der Usbekischen Republik sowie nach den Beschlüssen des Gebietskomitees Surchandar'ja der KP Usbekistans und des Exekutivkomitees Surchandar'ja – mit der Anlage neuer Felder am Fluss Amudar'ja im Bezirk von Termez[5], auf denen unbehandelter Reis (*šala*) und andere Nutzpflanzen angebaut wurden. Von 1961 bis 1964 wurden im Tal des Amudar'ja drei neue Kolchosen – „Funke" (*Iskra*), „Grenzsoldat" (*Pograničnik*) und „Morgenröte" (*Rassvet*) – gegründet, die sich vor allem auf den Reisanbau spezialisierten. Damit diese Kolchosen ständig mit Arbeitskräften versorgt waren, beschlossen die Gebietsbehörden alljährlich die Umsiedlung einzelner Höfe. Diese Umsiedlung erfolgte auf eine so genannte Einladung der Kolchosverwaltungen aus dem Gebiet Surchandar'ja sowie aus anderen Gebieten. Von 1961 bis 1965 wurden 1.370 Höfe in die Reis anbauenden Kolchosen umgesiedelt[6], die

---

5 Der Bezirk Termez befindet sich im Gebiet Surchandar'ja im Süden Usbekistans.

6 In den genannten Kolchosen siedelten sich koreanische Familien aus dem Gebiet Taškent an, so dass die ethnische Zugehörigkeit der Kolchosmitglieder koreanisch war.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

insgesamt 3.234 arbeitende Familienmitglieder zählten. So gingen 750 Höfe (mit 1.692 arbeitsfähigen Bauern) in den Kolchos *Iskra*, 439 Höfe (mit 1.098 arbeitsfähigen Bauern) in den Kolchos *Pograničnik* und 181 Höfe (mit 455 arbeitsfähigen Bauern) in den Kolchos *Rassvet* über (*Gosudarstvennyj archiv Surchandar'inskoj oblasti* ..., F. 474, Op. 1, D. 136, LL.: 7–8).

Für die Erschließung neuer Landflächen, die Durchführung von Bewässerungsarbeiten, den Einkauf von landwirtschaftlichen Geräten, von Baggermaschinen, Pumpenanlagen sowie von Transportmitteln und anderem machten die Kolchosen lang- und kurzfristige Anleihen bei der Staatsbank, die den Kolchosen ein Darlehen unter bestimmten Bedingungen und mit einer bestimmten Rückgabefrist gewährte. In den ersten Jahren ihrer Gründung blieb die Rentabilität der koreanischen Kolchosen niedrig. Im Kolchos *Iskra* zum Beispiel sanken beispielsweise die Hektarerträge von š*ala* von 46,8 Dezitonnen im Jahr 1961 auf 22,9 Dezitonnen im Jahr 1964; die Bruttoernte von š*ala* sank in der genannten Zeitperiode um 1.908 Tonnen (a.a.O.: L. 7). Die Rentabilität der Kolchosen betrug 1964 insgesamt 68,4 % gegenüber 119,3 % im Jahr 1960. Der Grund für diese schlechte Produktivität der koreanischen Kolchosen zu jener Zeit war der Umstand, dass die Erschließung der Länder für den Reisanbau sowie den Anbau anderer Kulturen ohne Erkundungs- und Projektierungsarbeiten und in der Regel von den Kolchosen selbst durchgeführt wurde. Für die Organisation von Planungsarbeiten und eine vollständige Durchführung von Bewässerungs- und Meliorationsarbeiten auf den neuen Landflächen hatten die Kolchosen keine genügende technische und finanzielle Basis (z. B. erfolgte die Wasserzufuhr mit Hilfe von Pumpen aus dem Amudar'ja). Aber die Situation dieser Betriebe änderten sich in den nachfolgenden Jahren zum besseren und die koreanischen Kolchosen erzielten gewisse Erfolge bei der Erschließung von Landflächen für den Anbau von Reis und anderen landwirtschaftlichen Kulturen.

Abschließend lässt sich sagen, dass die umgesiedelten Koreaner die neuen Landflächen für den Anbau landwirtschaftlicher Kulturen erschlossen und dabei hohe Ergebnisse erreichten – trotz landschaftlicher und klimatischer Unterschiede zwischen ihrem Heimatland und den Umsiedlungsgebieten, trotz fehlender ökologischer Bedingungen für ihre traditionelle Landwirtschaft und unzureichender finanzieller und technischer Basis. Waren die Koreaner in ihren ersten Deportationsjahren gezwungen, Landflächen für ihre Wirtschaft zu erschließen und ihr neues Leben am Ort der Deportation zu organisieren, siedelten sie in den 1960er Jahren freiwillig im Amudar'ja-Tal, wo es an Arbeitskräften mangelte: denn sie waren selbst an dieser Region interessiert. Indem die Koreaner Neuland erschlossen und Erfolge in der Landwirtschaft erzielten, leisteten sie einen bedeutenden Beitrag für die Wirtschaft der Republik Usbekistan.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Brul', Viktor 1999. Deportirovannye narody v Sibiri (1935–1965 gg.). Sravnitel'nyj analiz. In: I. L. Ščerbakova (Hrsg.). *Repressii protiv sovetskich nemcev. Nakazannyj narod.* Moskva: 95–117.

Bugaj, Nikolaj F. (Hrsg.). 1992. *Iosif Stalin – Lavrentiju Berii: 'Ich nado deportirovat'.* Moskva.

Češko, Sergej V. 1988. Vremja stirat' „belye pjatna". In: *Sovetskaja ėtnografija* (6): 3–15.

CGA RUz = Central'nyj gosudarstvennyj archiv Respubliki Uzbekistan. F. 837, Op. 32, D. 593, L. 91.

– F. 837, Op. 32, D. 1228, LL. 45–46.

– F. 314, Op. 1, D. 6, LL. 143; D. 4, LL. 35–36.

Conquest, Robert 1960. *The Soviet Deportation of Nationalities*. London/New York.

Eisfeld, Alfred/Herdt, Viktor (Hrsg.) 1995. *Deportation, Sondersiedlung, Arbeitsarmee: Deutsche in der Sowjetunion 1941 bis 1956.* Köln.

Gosudarstvennyj archiv Surchandar'inskoj oblasti Respubliki Uzbekistan, F. 474, Op. 1, D. 136, LL. 7–8.

Gosudarstvennyj archiv Taškentskoj oblasti Respubliki Uzbekistan, F. 680. Op. 1, D. 53, L. 83.

Hoffman, Joachim 1974. *Deutsche und Kalmyken 1942–1945.* Freiburg.

Istorija Uzbekskoj SSR. 1968. V 4-ch tomach. T. 4. Otv. red. Aminova R. Ch. i drugie. Taschkent.

Khan, V. S. 2006. K istoriografii isučenija kobondi. In: *Istoriografičeskaja nauka v Usbekistane: dostiženija i problemi razvitija. Materialy istoriografičeskich čtenij – 2004.* Taschkent.

Kim, G. N. 2000. *Korjo Saram. Istoriografija i bibliografija.* Almaty.

Kim P. G. 1993. *Korejcy Respubliki Usbekistan. Istorija i sovremennost'.* Taschkent.

Kim, P. N. 1970. *Dejatel'nost' Kommunističeskoj partii Uzbekistana po organisacionnochozjajstvennomu ukrepleniju korejskich kolchozov (1937–1941 gg.).* Avtoreferat na soiskanii učenoj stepeni kandidata istoričeskich nauk. Taschkent.

Kim, Syn Hva 1965. *Očerki po istorii sovetskich korejcev.* Alma-Ata.

Kim, V. D. 1999. *Pravda – polveka spustja.* Tashkent.

Knyševskij, Pavel N. 1994. Gosudarsvennyj komitet oborony: metody mobilizacii trudovych resursov. In: *Voprosy istorii* (2): 58.

Milova, O. L. (Hrsg.). 1992. *Deportacija narodov v SSSR (1930–1950-e gg.). Materiali k serii "Narody i kul'tura".* Vyp. XII. T. 1. Moskva.

Nekrich, Alexander M. 1978. *The Punished Peoples.* New York.

Parsadanova, Valentina S. 1989. Deportacija naselenija iz Zapadnoj Ukrainy i Zapadnoj Belorussii v 1939–1941 gg. In: *Novaja i novejšaja istorija* (2): 26–44.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pohl, J. Otto 1999. *Ethnic Cleansing in the USSR, 1937–1949.* Westport, CT/ London.

Poljan, Pavel M. 2001. *Ne po svoej vole… Istorija i geografija prinuditel'nych migracij v SSSR.* Moskva.

Rakhmankulova, Adolat Kh. 2007. Das „Kontingent der koreanischen Aussiedler" oder „Gäste" in Usbekistan (Über Archivdokumente zur Geschichte der deportierten Koreaner). In: *30th Anniversary Conference of Association for Korean Studies in Europe (AKSE). Proceedings.* Dourdan, France, April 16–20: 202–205.

– 2005. Iz istorii korejskich pereselenčeskich kolchozov v Uzbekistane (na osnove dokumentov archivov Uzbekistana). In: *Newsletter of Korean Studies in Central Asia* (3/11): 74–92.

– 2001. Dokumenty Central'nogo gosudarstvennogo archiva Respubliki Uzbekistan po istorii deportacii narodov v Usbekistan v 1930-e gody (na primere korejcev). In: *Izvestija koreevedenija Kazakhstana* (8): 77–85.

RGASPI = Rossijskij gosudarstvennyj archiv social'no-političeskoj istorii, F. 17, Op.122, D. 99, L. 42.

Shin, B. N. 2003. Korejskaja obščina Uzbekistana – naibolee krupnaja v stranach SNG. *Ferghana.ru,* 08.04.2003. http://www.ferghana.ru/article.php?id=1547, zuletzt abgerufen 10.01.2007.

Socialističeskaja rekonstrukcija sel'skogo chozjajstva. 1937-6: 12.

Vormsbecher, Gugo G. 1988. Nemcy v SSSR. In: *Znamja* (10): 193–203.

Williams, Brian G. 2001. *The Crimean Tatars. The Diaspora Experience and the Forging of a Nation.* Leiden.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vom Salzsumpf zum Vogelparadies

Das geplante Biosphärenreservat „Nuratau-Kyzylkum“ in Uzbekistan

Brigitte Heuer, Berlin

Blickt man vom höchsten Gipfel des uzbekischen Gebirgszugs Nuratau[1] (einer von mehreren Ausläufern des südlichen Tienshan-Hochgebirgsmassivs[2], die sich nach Westen in die Wüste Kyzylkum hinein erstrecken) nach Norden, so bietet sich ein phantastischer Ausblick. Auch wenn der *Chajat Boši*[3] mit gerade einmal 2.169 Meter Höhe eine leicht zu erwandernde Hochgebirgserhebung darstellt, so glaubt man sich doch auf dem Dach der Welt und in einem paradiesischen Naturzustand. Vor uns fallen in Wellen die Hügel des Nordnuratau steil zur vorgelagerten Ebene (einem Teil der Kyzylkum) hin ab, dahinter dehnt sich ein riesiges türkisfarbenes Meer aus, das den ganzen Horizont ausfüllt. Nur schwach erahnt man im Dunst hinter der ungeheuren Wasserfläche die kazachischen Steppen, die sich mehr als tausend Kilometer nach Norden erstrecken. Menschen und menschliche Behausungen, die sich in den tief eingeschnittenen und lang gezogenen schmalen Tälern des Gebirges weiter talabwärts verstecken, sieht man von hier oben nicht, höchstens auf Beutefang kreisende Steinadler oder die seltenen Bartgeier, vielleicht auch frei laufende Pferdeherden.

Dieses Idyll ist jedoch nicht so ungetrübt, wie es auf den ersten Blick erscheint. Es ist auch keine naturgegebene Wildnis – wenn es denn überhaupt noch unberührte Natur gibt. Die Täler des Nurataugebirges stellen vielmehr eine uralte Kulturlandschaft dar, welche die Menschen der Natur abgerungen haben, indem sie sich durch möglichst optimale Nutzung vorhandener geographisch-klimatischer Bedingungen und Ressourcen ihre angepassten Lebensgrundlagen geschaffen haben. Der erwähnte riesige See, der Ajdarkul, dessen Fläche gegenwärtig größer als die des Bodensees ist, existiert erst seit weniger als einem halben Jahrhundert und seine Existenz ist nicht zuletzt auch verbunden mit der übermäßigen Wasserentnahme aus den Flüssen Zentralasiens zu Zwecken der enormen Ausdehnung des wasserintensiven Baumwollanbaus seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts,

---

1 Uzb. *Nurota tizmasi* (benannt nach der Stadt Nurota), im *vilojat* (Provinz) Džizaq, ca. 230 Kilometer südwestlich von Taškent (Luftlinie), ca. 75 Kilometer nördlich von Samarkand und 70 Kilometer südlich der kazachischen Grenze. Tadž. *qatorkūhi Nurota*, russ. *Nuratinskij chrebet*. Die deutsche und englische Bezeichnung „Nuratau“ wurde wohl in Analogie zu den nahe gelegenen kleinen Gebirgszügen Aktau, Karatau, Pistalitau gebildet (uzb. *togh*– Berg).

2 Zur Einteilung und Abgrenzung der zentralasiatischen Gebirgsketten bestehen unterschiedliche Auffassungen (vgl. Stöck 1996 5 f.)

3 Uzb., in etwa „Gipfel von Chajat,“ einem Dorf unterhalb des Berges.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

welche zum Austrocknen und fast völligen Verschwinden des Aralsees führte[4], des einst viertgrößten Binnengewässers der Welt, – eine ökologische Tragödie Zentralasiens, die zum Symbol für eine der größten Umweltkatastrophen in neuerer Zeit und für menschliche Hybris wurde (Stadelbauer 1996: 428 ff., National Biodiversity Strategy 1998: 98, Micklin 2006: 546–554, Sehring 2007).[5]

Das Gebiet, von dem hier die Rede ist, soll in nächster Zukunft den Status eines UNESCO-Biosphärenreservats (BR) erhalten – so hoffen noch immer BewohnerInnen, Umweltschützer, ProjektinitiatorInnen und NGOs. Das Nuratau-Kyzylkum-Biosphärenreservat wäre damit das zweite seiner Art in Uzbekistan (nach dem in den Bergen östlich von Taškent gelegenen Čatkal-Biosphärenreservat) und das fünfte in Zentralasien.[6] Die Anfänge beziehungsweise der Kernbereich des neuen Schutzgebiets reichen weit in die sowjetische Zeit zurück und sind schon ein halbes Jahrhundert alt: im Jahre 1960 wurde hier zunächst ein Landschaftsschutzgebiet (russ. *zakaznik*), und 1975 ein Naturschutzgebiet (*zapovednik*)[7] mit einer Fläche von ca. 260 Quadratkilometern geschaffen, in dessen Kernzone wirtschaftliche Nutzung und Siedlungen nicht vorgesehen sind: das Naturschutzgebiet Nuratau.[8]

Das Thema Umgang des Menschen mit der Natur in der Sowjetunion wird oft assoziiert mit den unvorhergesehenen, lang anhaltenden zerstörerischen Folgen des Machbarkeitswahns, der in Phasen der sowjetischen Geschichte dominierte (vgl. Stadelbauer 1996, Kap. 5.4: 408 ff.). Es galt, Natur zu erobern und für den Menschen nutzbar zu machen. Natürliche Gegebenheiten wurden als domestizierbar, planbar und als beliebig belastbar wahrgenommen, als eine leere Projektionsfläche, die der Mensch nach dem Prinzip der „Umgestaltung der Natur" (*peredelka prirody*) formen könne (ebd.: 409). Doch gab es gleichzeitig auch zu sowjetischen Zeiten den Naturschutzgedanken, der noch in die vorsowjetische Ära zu-

4 Auf vielen aktuelleren Karten ist der Aydarkul noch nicht zu finden. Einen Eindruck von den Ausmaßen dieses Sees im Vergleich zum geschrumpften Aral bietet die Karte „Usbekistan. Administrative Übersicht" in *Zentralasien-Analysen* 37 (2011): 6 (URL: http://www.laender-analysen.de/zentralasien/pdf/ZentralasienAnalysen37.pdf; 28.01.2011).

5 Das rasante Verschwinden des Sees ist dokumentiert in farbigen Satellitenaufnahmen der Jahre 2000, 2005, 2008 und 2009, die nunmehr drei kleine Seen als Reste des Aral zeigen. Lediglich 8 % des ehemaligen Wasservolumens waren im Jahre noch 2009 erhalten (Ist der Aralsee schon verloren? *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16. Sept. 2009). Der Syrdar'ja versickert als armseliges Rinnsal etwa 80 Kilometer vor seiner ehemaligen Mündung in der Wüste und illustriert auf traurige Weise das uzbekische Sprichwort „Wo das Wasser endet, endet die Erde".

6 Tabellarische Übersicht der Naturschutzgebiete mit unterschiedlichem Status in Uzbekistan (Stand 1998) und Erläuterungen zu den Schutzkategorien s. *National Biodiversity Strategy* 1998: 45 u. 119 ff.

7 Gebiet mit höchster Schutzstufe; der Status ist mit einem deutschen Naturschutzgebiet mit strikten Auflagen vergleichbar.

8 Offizielle Bezeichnungen: uzb. *Nurota [togh-jonghoq] davlat qŭriqchonasi*, tadž. *Mamnū"gohi davlatii Nurato*, russ. *Nuratinskij orecho-plodovoj gosudarstvennyj zapovednik*, engl. *Nuratin/Nuratau Mountain Wallnut Reserve*. Eine schematische Farbkarte des geplanten Biosphärenreservats einschließlich des ursprünglichen Schutzgebiets von 1960 ist zu finden unter: http://www.abasayyoh.com/country/places/nuratau_bioreserve.jpg (20.10.2010).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rückreicht. Die Idee, bestimmte Landschaften und Naturräume vor weiterer anthropogener Einwirkung zu bewahren, das Verschwinden von Arten und Biotopen zu verhindern, verbreitete sich schon im Russischen Reich, und bereits im Revolutionsjahr 1917 wurden erste Schritte in diese Richtung getan. Laut Stadelbauer wurde in der Sowjetunion eine „sehr fortschrittliche Umweltschutzgesetzgebung entwickelt" (Stadelbauer 1996: 429), an deren Umsetzung es freilich oft haperte und welche die großen Umweltschäden aufgrund gravierender Eingriffe in den Naturhaushalt nicht verhindern konnte – eine schwerwiegende Erblast des „roten Imperiums" auch in den zentralasiatischen Transformationsländern. In sowjetischer Zeit wurden Umweltbelastungen und -gefahren lange Zeit unter Verschluss gehalten und durften nicht öffentlich thematisiert und diskutiert werden. Erst in der Spätphase und insbesondere während der Perestrojka entstanden Umweltgruppierungen, und Schriftsteller und Journalisten wandten sich dem Topos der gefährdeten Natur zu. Der Mythos von der erfolgreichen und gefahrlosen „Umgestaltung der Natur" wurde zunehmend entlarvt und die bedrohliche Gefährdung der Lebensgrundlagen der Menschen offen angeprangert (so am Beispiel Zentralasiens Seljunin 1989).

Dessen ungeachtet hatte die Sowjetunion bei der Ausweisung von Schutzgebieten theoretisch einen recht hohen Anspruch, der auch internationalen Maßstäben, wie den später von der UNESCO entwickelten Konzepten, entsprach. Das UNESCO-Programm „Man and Biosphere" (verabschiedet 1970), das weltweit die Schaffung von Biosphärenreservaten (BR) vorsieht, wurde auch von der Sowjetunion ratifiziert. Einige zentralasiatische Nachfolgestaaten, u. a. Uzbekistan, haben sich dem Biosphären-Programm angeschlossen.

Hauptziel bei der Schaffung eines *zakaznik* im nördlichen Nuratagebirge der Sowjetrepublik Uzbekistan im Jahre 1967 und bei der Ausweisung des Gebiets als *zapovednik* im Jahre 1975 war der Schutz des anderenorts durch intensive Bejagung schon ausgerotteten endemischen Kyzylkum- oder Severzov-Wildschafs (*Ovis ammon severtsovi*, auch Argali genannt) sowie der Erhalt der jahrhundertealten Kulturlandschaft mit ihren genetisch wertvollen Walnusswäldern und der vielfältigen Flora und Fauna, die sich durch das Zusammentreffen unterschiedlicher geographischer Regionen (Pamir-Alai-Gebirgssystem und Kyzylkum-Wüste) herausgebildet hat. Viele der endemischen oder seltenen Pflanzen und Tiere sind im „Roten Buch" Uzbekistans eingetragen. Ursprünglich bestand die typische Vegetation der höher gelegenen Berghänge aus Zeravšan-Wacholder (Arča – *Juniperus saravschanica*) und anderen Nadelbäumen. Schon in antiker Zeit wurden diese Wälder abgeholzt. Heutzutage sind nur noch wenige Restexemplare von riesigen Wacholdern und Lebensbäumen (*Biota orientalis / Thuja orientalis*) erhalten, die auch als „Heilige Bäume" verehrt werden, an die man Wünsche symbolisierende Stofffetzen knüpft (Aleynikova-Tsoy 2005). Die Berghänge sind großteils durch Überweidung völlig frei von Vegetation, doch sieht man in der eigentlichen Kern- oder Schutzzone des *zapovednik*, wie sich die Natur regenerieren kann und allmählich

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Hänge zurückerobert. In den Talniederungen dominieren anthropogen beeinflusste Ökosysteme: Obstbaum- und Waldgarten mit Walnüssen (*Juglans regia*) und Aprikosen, an Hängen blühen im Frühjahr Mandelbäume und Pistazien. Die Walnusswälder in Zentralasien werden als Relikte aus dem Tertiär angesehen, die in dieser Periode der Erdgeschichte weitaus größere Flächen bedeckten. Aufgrund veränderter klimatischer Bedingungen konnten sie sich jedoch nur in den ausreichend feuchten Talzonen halten. Hier hat sich in den voneinander isolierten Tälern eine große genetische Vielfalt herausgebildet, bereichert durch von Menschen eingeführte, weitere Arten.[9] Überhaupt ist Zentralasien Herkunftsgebiet vieler unserer europäischen Obstsorten und ein wichtiges genetisches Reservoir.

Wegen der Trockenheit des Nuratau-Nordhangs musste auch in früheren Jahrhunderten mit dem kostbaren Wasser sorglich umgegangen werden. Kleine Wasserläufe wurden über weite Strecken entlang der Hänge und aquäduktartig um Felsvorsprünge herum in kunstvoll aus Schiefergestein geschichteten, mit Lehm abgedichteten Kanälen geführt und für die Bewässerung tiefer gelegener Felder nutzbar gemacht. Einige der Kanäle funktionieren bis heute, und an den Hängen kann man noch immer aufgelassene Kanäle an den Reihen von Maulbeerbäumen erkennen, welche die ausgetrockneten Wasserläufe säumen. Die Wasserzuteilung war und ist streng geregelt.

Die menschlichen Siedlungen im Nuratau lagen ursprünglich fast ausschließlich an den Hängen – der Talboden mit fruchtbarem Land war dem Obst- und Gemüseanbau vorbehalten. Eine wichtige Nahrungsgrundlage bildeten die erwähnten Walnüsse, die bis heute für die Dörfler als Wintervorrat Bedeutung haben. Im Sommer zog ein Teil der Familien wegen der Hitze ein wenig tiefer in die Waldgärten in den Tälern oder begab sich auf die höher gelegenen kleinen Sommerweiden; dort stellten sie getrocknete Früchte und Milchprodukte in Trockenform als Wintervorrat her.

Zwar ist die Region, abgesehen von den fruchtbaren Gebirgstälern, insgesamt dünn besiedelt und liegt heute fernab der Hauptverkehrsadern Uzbekistans, doch verliefen auch hier uralte Handelsrouten der Seidenstraße (Muminov 2008: 957 f.), die das Ferghana- mit dem Zerafšantal verbanden oder weiter nach Westen führten. Das Gebirge bildete außerdem eine natürlich Barriere gegen die von Norden und Osten immer wieder in die fruchtbaren Ebenen Mawarannahrs (Transoxaniens) mit ihren reichen Oasenstädten wie Buchara und Samarkand drängenden Nomadenstämme der Steppen (Karmyševa und Peščereva 1964: 7).

Historisch gesehen gehörten der Nordhang des Nuratau und der südliche Südhang zu Samarkand, die uralte Stadt Nurota am Nordende des Gebirges und der nördliche Südabfall zu Buchara. Der nordöstliche Nuratau ist überwiegend von ethnischen Tadžiken bewohnt, die Ende der 90er Jahre kompakt in noch 15 Dör-

[9] In Südkyrgyzstan an den nördlichen Vorgebirgen des Ferghanatals existieren noch heute sehr viel größere Bestände an Walnusswäldern.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fern siedelnd etwa 7.000 Personen ausmachten (Beshko u. a. [1999]: 39), während der Südnuratau von Uzbeken sowie Turkmenen[10] und die den nördlichen Bergen vorgelagerte Halbwüste von Viehzucht treibenden Kazachen besiedelt ist. In den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts sollen es noch mehr tadžikische Dörfer gewesen sein; doch wegen der „freiwilligen" Umsiedlung von BewohnerInnen in die neu erschlossenen Baumwollanbaugebiete in der südlichen Hungersteppe (uzb. *Mirza-čöl*) am Syrdar'ja zwischen Džizaq und Taškent um die Stadt Pachtakor (uzb. „Baumwollanbauer") wurden Dörfer aufgegeben. Ein Teil der Zwangsumgesiedelten kehrte später zurück.

Zur Herkunft dieser relativ isolierten ethnischen Gruppe gibt es verschiedene Abstammungsmythen, zusammengetragen von den sowjetischen Ethnologinnen Karmyševa und Peščereva (1964: 7–10; siehe auch Ševjakov 2000, II: 19 ff.). Die beiden Forscherinnen haben 1959 und 1960 in den Dörfern gelebt, Befragungen durchgeführt und Wirtschafts- und Lebensweisen der BewohnerInnen beschrieben – eine vom ideologischem Ballast jener Zeit relativ freie Studie, deren Schwerpunkt auf der vorsowjetischen Ära liegt. Die meisten BewohnerInnen sind damals wie heute zweisprachig (tadžikisch-uzbekisch), viele verfügen auch über Russischkenntnisse. Eine genaue Bestandsaufnahme des tadžikischen Dialekts dieser Sprachinsel[11], der zumindest phonetisch stark turkisiert ist[12], wurde jedoch bisher – soweit der Autorin bekannt – nicht vorgenommen. Aufgrund der vielfältigen Kontakte der Bevölkerung mit ethnischen Uzbeken sowie auch Kazachen ist anzunehmen, dass der Dialekt der Nuratautäler ebenfalls lexikalisch, morphologisch und syntaktisch, ähnlich wie die nordtadžikischen Dialekte in Tadžikistan und im uzbekischen Teil des Ferghanatals, stark turksprachlich beeinflusst ist[13] und womöglich im Sinne Doerfers ebenfalls als „Turksprache in statu nascendi" angesehen werden kann (Doerfer 1967: 57 f.). Allerdings enthält Rastorguevas umfassende Bestandsaufnahme der tadžikischen Dialekte, auf die sich Doerfer stützt, keinen Verweis auf die im Nordnuratau gesprochene Mundart (Rastorgueva 1964).[14] Nach

---

10 Eigenbezeichnung *uzbek-turkman*, vgl. ausführlich dazu Ševjakov 2000, I: 2 f.

11 Die nächsten TadžikischsprecherInnen leben in der Stadt Nurota am nordöstlichen Ende des Nuratau (historisch ein Vorposten des Emirats von Buchara) sowie südlich der Bergketten von Nuratau, Aktau, Kojtaš und Karatau in den zum *vilojat* Samarkand gehören *tuman*s (Rayons).

12 Beobachtung der Verfasserin während der Bereisungen in den Jahren 1996, 1997, 1998 und bei einem Kurzbesuch 2005.

13 Johanson weist darauf hin, dass der lange und intensive türkisch-iranische Sprachkontakt in Westturkestan weniger stark asymmetrisch ist, als in anderen Sprachkontaktzonen. „Hier haben enge ausgeglichenere Beziehungen, u. a. zahlreiche sprachlich gemischte Lebensgemeinschaften, verbreitete qualifizierte Zweisprachigkeit der beiden Gruppen und sprachlichen Einfluß in beiden Richtungen bewirkt." (Lars Johanson 1992. Strukturelle Faktoren in türkischen Sprachkontakten, Stuttgart: 11 (=173) (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main; Bd. XXIX, Nr. 5)).

14 Vgl. z. B. die umfangreiche Kartierung der Mundarten in Rastorgueva 1964: 163–182.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Karmyševa und Peščereva weist die in den tadžikischsprachigen Dörfern des Nuratau gesprochene dialektale Variante starke Ähnlichkeiten mit dem Samarkander Dialekt auf (Karmyševa und Peščereva 1964: 7), den Rastorgueva zur nördlichen Gruppe der tadžikischen Mundarten zählt (Rastorgueva 1964: 156).

Die Höherstufung der 1960 etablierten Schutzzone durch Schaffung des Staatlichen Nuratau-Schutzgebiets mit einer Fläche von 17.750 Hektar im Jahre 1975 hatte damals zur Folge, dass die örtliche Bevölkerung einen Teil ihrer Waldgärten und Sommerweiden aufgeben und dort das Ernten von Walnüssen, Sammeln von Feuerholz und die Tierhaltung und Jagd einstellen musste. Wirtschaftliche Aktivitäten waren nur noch in der so genannten Pufferzone erlaubt, was nachvollziehbar ein nicht ganz harmonisches Verhältnis der Anwohner zum Naturschutzgebiet zur Folge hatte, denn Menschen wurden aus ihren angestammten Wirtschaftsräumen vertrieben, um allein die Natur zu schützen. Allerdings wurden einige Ortsansässige als Ranger angelernt und im *zapovednik* beschäftigt. Doch insgesamt wurde nicht berücksichtigt, dass nachhaltiger Schutz natürlicher Vielfalt und natürlicher Ressourcen nur funktionieren kann, wenn die Menschen, die in solchen Gebieten oder in ihrer Nähe leben, den Naturschutzgedanken akzeptieren, wenn sie in die Planung und Pflege von Schutzgebieten einbezogen sind und wenn sie die Chance haben, soweit ihre Lebensgrundlage gerade in den zu schützenden Gebieten liegt, andere Einkommensmöglichkeiten zu erschließen.[15] Ein solcher Ansatz, der eine diversifizierte und von unten getragene wirtschaftliche Entwicklung der ländlichen Bevölkerung einschließt, kam verstärkt nach der Unabhängigkeit Uzbekistans durch die Idee der Schaffung eines Biosphärenreservats im Nuratau zum Tragen.

Schon gegen Ende der Sowjetära wurde deutlich, dass die Biodiversität der Region und der Erhalt der alten Kulturlandschaft bedroht sind. Traditionelle Landnutzung und überlieferte kulturelle Praktiken änderten sich unter sowjetischem Einfluss: im Zuge von Kollektivierung und Umsiedlung, des Verfalls der kunstvollen Bewässerungsanlagen, der Verdrängung der traditionellen Gartenkulturen und des Niedergangs des lokalen Handwerks ging vieles von den tradierten Überlebensstrategien und Ressourcen verloren, die Bevölkerung wurde abhängig von Beschäftigung in Staatsbetrieben (Sovchozen), subventionierten Gebrauchsgütern und Energie (vgl. Stöck 1996: 115 f., Beshko u. a. [1999]: 55 f.). Verbesserte Lebensbedingungen, z. B. die ausreichende medizinische Betreuung, hatten außerdem die Bevölkerung anwachsen lassen und verstärkten den Druck auf die natürlichen Ressourcen.

Der paternalistische Staat, der seine BürgerInnen versorgte und relative Sicherheit gab, ging mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion weitgehend unter. Einkommensmangel und Verteuerung von Lebensmitteln zwangen zur Umorien-

[15] Auch in vorsowjetischer Zeit bot die Subsistenzwirtschaft nicht allen ein Auskommen, über saisonale Wanderarbeit berichten schon Karmyševa und Peščereva 1964: 15 ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tierung und führten zu einer weitgehend auf extensiver Viehwirtschaft (hauptsächlich Schafe und Ziegen) mit zu hohen Beständen basierenden Subsistenzwirtschaft mit der Folge noch stärkerer Überweidung, die eine akute Bedrohung der Biodiversität, Desertifikationsprozesse und Störung des Wasserhaushalts nach sich zog. Wilderei und lizensierter oder auch illegaler Abschuss der geschützten Severzov-Wildschafe durch zahlungskräftige (westliche) Jagdtouristen oder hochrangige Regierungsbeamte konterkarierten den Naturschutzzweck[16] (Stöck 1996:104, Beshko u. a. [1999]: 25–26). Das Wegfallen subventionierter Energielieferungen führt(e) vermehrt zu Abholzung, welche die Bodenerosion und die Degradierung der Hänge verschärft. Der Druck auf die natürlichen Ressourcen hatte stark zugenommen: „Pressure on vulnerable areas of the Nuratau Range is thus mounting and the sustainability of local livelihoods is in danger in the short to medium term." (UNDP Uzbekistan 2000: 10).

So suchten schon in den ersten Jahren der Unabhängigkeit die Mitarbeiter des Schutzgebiets und die in den zuständigen Verwaltungen Tätigen (Staatliches Komitee für Naturschutz und Staatliches Komitee für Forstwirtschaft)[17] gemeinsam mit den BewohnerInnen nach neuen Lösungen, um Naturschutz und ländliche Entwicklungsziele nachhaltig zu integrieren. Im Jahre 1993 unterzeichneten die Regierungen Uzbekistans, Kazachstans und Kyrgyzstans mit dem Naturschutzbund Deutschlands (NABU) Protokolle über die Unterstützung von Modellregionen für ökologisch und sozial verträgliche Entwicklung, für die Einrichtung von Biosphärenreservaten entsprechend dem Sevilla-Programm (1995) der UNESCO (vgl. Stöck 1996: 4, 149 ff.).

Seit 1992 bereits arbeiteten Studierende und WissenschaftlerInnen aus Uzbekistan und Deutschland im Naturschutzgebiet Nuratau zusammen und erweiterten das Wissen um die naturräumliche Beschaffenheit und die sozioökonomischen Verhältnisse der Region. Man kann wohl sagen, dass selten das Projekt eines Biosphärenreservats so umfassend durch langjährige, intensive ehrenamtliche Vorarbeiten unterstützt wurde (Stöck 1996, Beshko u. a. [1999]). Von deutscher Seite kam die Initiative vor allem von Studierenden aus Halle und Dresden sowie Berlin und mündete in die Gründung der Projektgruppe „ProNuratau" im NABU, die viele Bereisungen in das Projektgebiet durchführte (siehe Michel u. Stöck 1995, Stöck 1996, Heuer 1997 u. 1998, Heuer und Michel 2000). Um die Bevölkerung einzubeziehen, ohne deren Akzeptanz neue Ansätze nicht realisiert werden können, wurden zwecks Information über die Notwendigkeit vermehrter Anstrengungen zum Naturschutz auch im Sinne des dauerhaften Erhalts ihrer Existenzbasis von „ProNuratau" kleine Broschüren in Tadžikisch, Uzbekisch und

16 Von den Lizenzen profitierten weder Ortsansässige noch das Naturschutzgebiet, sondern die oberen Behörden.

17 Russ. *Goskompriroda* und *Goskomles*, deren Interessen allerdings nicht immer kongruent waren. Seit etwa 2000 ist für das Naturschutzgebiet nur noch das *Goskomles* zuständig.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Russisch herausgegeben, und durch wissenschaftliche und journalistische Publikationen wurde der internationale Bekanntheitsgrad der Projektregion erhöht.[18]

Die Republik Uzbekistan ist 1995 der Internationalen Biodiversitätskonvention beigetreten und ist bemüht, die daraus resultierenden Verpflichtungen in praktische Maßnahmen umzusetzen. Mit Unterstützung von Seiten der Entwicklungsorganisation der Vereinten Nationen (UNDP) wurde 1998 eine Nationale Biodiversitätsstrategie erarbeitet, welche die Hauptprobleme bei der Erhaltung der natürlichen Ressourcen in Uzbekistan benannte, die vor allem aus der ungehemmten, ökologisch schädlichen Ausweitung des Agrarsektors in der sowjetischen Zeit resultieren (National Biodiversity Strategy 1998, Kap. I.8 „Threats to Biodiversity": 32 ff.). Der weitere Ausbau von Schutzgebieten in Kombination mit der Förderung ländlicher Entwicklung in Form von Modellprojekten mit Vorbildcharakter wurde beschlossen.

Das geplante uzbekische Biosphärenreservat „Nuratau-Kyzylkum" fügt sich in diesen Rahmen gut ein, entsprechend dem umfassenden, integrierten Ansatz des UNESCO-Programms „Man and Biosphere" würde es als ein solches Modell für den Erhalt der Biodiversität in Uzbekistan funktionieren und wertvolle repräsentative Naturräume einschließen. Es würde nicht nur das Gebiet des bisherigen *zapovednik* umfassen, sondern den engen Zusammenhang von Nuratau-Gebirgssystem im weiten Sinne (Nuratau, Kojtaš, Karatau und Aktau) und der Kyzylkumwüste berücksichtigen, einschließlich des Ajdarsees, von dem eingangs die Rede war, und der zugehörigen Dünen und ökologisch wertvollen Feuchtgebiete.

Hätte sich Sven Hedin bei einer seiner Erkundungsreisen in Zentralasien am Ende des 19. / Anfang des 20. Jahrhunderts auf den eingangs erwähnten höchsten Kamm des Nurataugebirges, den *Chajat Boši* begeben, wäre am Horizont jenseits des Nordabfalls des Nuratau und der Ausläufer der Kyzylkum keineswegs ein See von den Ausmaßen des Ajdarkul in sein Blickfeld geraten, wie er einleitend beschrieben wurde, sondern eine Salzpfanne: lang gestreckte Salztonerdegebiete und Salzsümpfe, je nach Jahreszeit auch kleinere Salzseen (vgl. Stöck 1996: 17 f.). So zeigt eine Karte Turkestans in einem der Forschungsberichte Hedins aus dem Jahre 1903 unter der Bezeichnung *Tas Kani* eine lang gezogene bogenförmige Ausdehnung von Salzsümpfen von ca. 180 Kilometer Länge nördlich von Džizaq bis etwa auf die Höhe der Stadt Nurota, die wesentlich schmaler als der heutige See Ajdar ist, der sie nun bedeckt (Hedin 1903, abgedruckt bei Stöck 1996: 18). Der alte Schulatlas meines Großvaters aus dem Jahre 1884[19] verzeichnet an Stelle des heutigen Ajdarkul und des Tuskankul ebenfalls eine Linie schmaler, lang gezogener Sümpfe und kleinerer Seen als *Tus-Kane*, ein Name, der

[18] Im Auftrag des Rundfunks Berlin-Brandenburg (RBB) wurde 1999 ein Dokumentarfilm über die „Gebirge im Wüstenwind" gedreht und an Weihnachten 1999 im RBB-Fernsehen gezeigt.

[19] Stielers Schul-Atlas. Vollständig neu bearbeitet von Dr. Hermann Berghaus, Gotha: Justus Perthes, 1884, 63. Auflage, Tafel 25 „Vorderasien".

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bereits auf die geologische Beschaffenheit, den Salzgehalt der Böden und Seen, hinweist und die iranisch-turksprachige Prägung des Siedlungsraums spiegelt.[20] In Berichten russischer Kolonialbeamter um 1914 findet sich die Bezeichnung *Ajdar šör* (uzb. Salzboden).[21] In späteren Beschreibungen bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts ist weiterhin die Rede von Salzsümpfen (russ. *solonec*), welche Teile der Arnasajniederung ausfüllen.[22]

Doch 1992 nahm der von Menschen geschaffene Ajdarkul bereits eine Fläche von 2.230 Quadratkilometern ein (Stöck 1996: 19), also das mehr als das Vierfache der Fläche des Bodensees. Der See ist nun mit dem südöstlich gelegenen Tuzkansee durch einen schmalen Zulauf verbunden; die vielen kleinen Seen im Arnasaj sind ebenfalls mit dem Ajdar verbunden. Insgesamt hat das Ajdar-Arnasaj-Seensystem eine Ost-West-Ausdehnung von ca. 200 Kilometern erreicht. Sein Wasserspiegel ist im Verlauf der letzten 20 Jahre um acht Meter gestiegen.

Wie kam es zur Entstehung dieses umfangreichen Seensystems? Ein Blick auf die Landkarte zeigt, dass zwischen dem Aralsee und dem etwa 600 Kilometer entfernten Ajdar keinerlei natürliche Verbindung besteht.[23] Dennoch könnte man zugespitzt formulieren, dass ein Teil des Wassers, welches dem Aralsee entzogen wurde, da es ihm in den letzten Jahrzehnten durch den Syrdar'ja nicht mehr zugeführt wurde, zur Bildung des Ajdarkul beigetragen hat. In den 60er Jahren wurde am Unterlauf des Syrdar'ja nördlich von Taškent und bereits auf dem Gebiet der Republik Kazachstan[24] zu Bewässerungszwecken der riesige Šardarastausee (kaz. *Šardara su bögeni*)[25] gebaut. In den Jahren 1969 und 1970 wurde bei drohenden Überschwemmungen des Syrdar'ja im Frühjahr wiederholt Wasser aus dem Šardarareservoir abgeleitet und gelangte aufgrund des Gefälles in das niedrig gelegenere Arnasaj. Auch in den Folgejahren wurde, wenn erforderlich, die Senke als Überlaufbecken benutzt, insbesondere aber in viel größerem Umfang seit Anfang der

---

20 Uzb. *tuz* – Salz; tadž.-pers. *kon* – Quelle, (Ort mit reichem) Vorkommen, Fundstelle.

21 Für diesen Hinweis danke ich Dr. Wolfgang Holzwarth (Berlin / Halle).

22 Der Ausdruck Arnasajsenke oder -niederung (engl. *Arnasoy depression*) ist etwas redundant, da uzb. und tadž. *soj* (russ. entlehnt *saj*) ein (Berg-)Flüsschen bzw. das Tal eines Flüsschens, eine Schlucht etc. bedeuten. Ähnliche Verdoppelungen finden sich in den verwendeten Bezeichnungen Ajdarkulsee, engl. *Lake Ajdarkul* (von uzb. *kŭl* – See) oder auch Kyzylkumwüste (uzb. *qum* – Sand).

23 Siehe Hinweis auf eine anschauliche Karte, Anm. 4.

24 Zu Zeiten der Sowjetunion spielten solche Republikgrenzen bei der Wirtschaftsplanung kaum eine Rolle: so wurde beispielsweise vernünftigerweise das Ferghanatal als wirtschaftgeographische Einheit betrachtet und die Infrastruktur entsprechend geplant. Heute sind aus Republikgrenzen im Bestand der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken Grenzen souveräner Staaten geworden. Die Konflikte um die wichtige Ressource Wasser zählen zu den zentralen Streitpunkten zwischen diesen Staaten, denn es geht um Ernährungssicherheit, Baumwollproduktion und Energie; sie müssen in regionaler Kooperation gelöst werden, die jedoch nur zögerlich in Gang kommt (vgl. Giese und Sehring 2006, Sehring 2008).

25 Uzb. *Čordara suv ombori*; gelegentlich auf Karten auch *Čardar'ja*; russ. *Čardarinskoe vodochranilišče*.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

90er Jahre (Beshko u. a. [1999]: 10 f.), als sich das Wasserregime der beteiligten Staaten änderte. Vermehrt wurde im Winter Wasser zwecks Energieerzeugung aus dem Toktogulreservoir in Kyrgyzstan abgelassen (Kudrjašov 2004). Im Jahre 1994 wurde dem Ajdar mit 9,2 Kubikmetern mehr Wasser zugeführt, als dem Aral durch den Syrdar'ja (8,9 Kubikmeter) (Beshko u. a. [1999]: 11). Der starke Anstieg des zufällig entstandenen Sees vernichtete Viehzuchtbetriebe, wertvolles Weideland, Straßen, Dämme und eine Eisenbahnlinie, aber auch historische Stätten und Artefakte (Muminov 2008: 957).

Außerdem ist Drainagewasser aus den Bewässerungsflächen der früheren Südlichen Hungersteppe in die Niederung abgeleitet worden, anstatt es wieder den Flüssen – und letztlich dem Aral – zuzuführen. Aus den Salzsümpfen und kleinen Salzseen entstand so ein großes zusammenhängendes, stabiles Seensystem mit Feuchtgebieten in den Uferzonen, das im Laufe der Jahre als Brutplatz für Vögel und Rastplatz für Zugvögel immer mehr an Bedeutung gewonnen hat[26] – im Maße, wie große Teile des Aralsees verloren gingen und damit die Vogelwelt ein Refugium verlor. An Stelle der seit langem ausgetrockneten südlichen Uferzone des Aral (*Priaral'e*) sind nun die ähnlich strukturierten Feuchtgebiete am Ajdarkul und Tuzkane zu wertvollen Biotopen geworden. Am Tuzkane wurde 1997 ein Landschaftsschutzgebiet (*zakaznik*) eingerichtet, um die Ruhe- und Weideplätze von Zugvögeln zu schützen.

Im Zuge der Verlandung des Aral kam in der Region auch der Fischfang zum Erliegen. Da der Salzgehalt des Ajdarkul nicht so stark ist, hat man hier verschiedene geeignete Fischarten ausgesetzt, aus denen sich im Laufe der Jahre reiche Fischbestände entwickelt haben.

Das geplante Biosphärenreservat würde durch Einbeziehung der Halbwüste und des Ajdarkul-Arnasaj-Seengebiets eine Fläche von ca. 10.750 Quadratkilometern und etwa 41.000 EinwohnerInnen umfassen (UNDP Uzbekistan 2000: 20, 17).[27] Verwaltungsmäßig gehört dieses Gebiet zu drei verschiedenen Provinzen (*vilojat*) – Džizaq, Navoij und Samarkand –, was die Koordinierung der Vorbereitungsarbeiten nicht erleichtert(e). Ein erster Schritt auf dem Weg zur Schaffung des Biosphärenreservats war die erfolgreiche Antragstellung beim Programm „Global Environmental Facility" (GEF) des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP), welches Umweltschutzprojekte in Entwicklungsländern finanziert. Das GEF Medium-Sized Projekt (MSP) „Establishment of the Nuratau-Kyzylkum Biosphere Reserve as a Model for Biodiversity Conservation in

---

[26] Uzbekkino: The World of Birds (Aydar-Arnasay Floods). DVD. www.discoverybookshop.com (DVD Summary. *Discovery*, 2008, pp. 70–71). S. auch: http://www.discovery-central-asia.com/archive/2007/summer2007/sm7.htm (10.06.2008). Auch die Klimaerwärmung trägt zur zunehmenden Bedeutung dieses Rastgebiets bei: sie ermöglicht Zugvögeln, nördlicher als bisher zu überwintern.

[27] S. Zonierungsplan des geplanten Biosphärenreservats in Bellamy / Marmazinskaya 2007: 18, sowie auch: http://www.abasayyoh.com/country/places/nuratau_bioreserve.jpg (20.10.2010).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Uzbekistan" (UNDP 2000) sollte die Grundlagen für die Ausweisung des neuen Biosphärenreservats legen. Es wurde 2001–2007 mit einem Budget von 895.000 US-$ implementiert. Hauptziel war:

> „To conserve the globally important biodiversity, landscapes and cultural assets of the Nuratau Mountain Range and adjacent Kyzylkum Desert and to provide a model for protected area development in Uzbekistan / the region." (UNDP 2000: 2)

Zu den einzelnen Teilkomponenten und erwarteten Ergebnissen des MSP gehörten (vgl. UNDP 2000): Erarbeitung eines Zonierungsplans (Kern-, Puffer- und Entwicklungszonen) und eines integrierten Managementplans für das BR, Ausarbeitung des administrativen und rechtlichen Rahmens für ein funktionierendes BR, Demonstration und Erprobung von gemeinschaftsbasierten Ansätzen einer alternativen, nachhaltigen Ressourcennutzung (Pilotprojekte: Forstwirtschaft, Viehhaltung, Fischfang, Öko- und Jagdtourismus), Umweltbildung unter Erwachsenen und in Schulen, Einrichtung eines Besucherzentrums am Verwaltungssitz des Naturschutzgebiets in Foriš. Eine partizipative Vorgehensweise, die schon seit 1995 immer stärker verfolgt wurde, war integraler Bestandteil des MSP.

Das GEF MSP „Establishment of the Nuratau-Kyzylkum Biosphere Reserve (...)" wurde im Jahre 2007 laut unabhängiger Evaluation insofern mit positivem Ergebnis abgeschlossen, als (fast) alle Projektkomponenten im Allgemeinen erfolgreich umgesetzt wurden (Bellamy und Marmazinskaya 2007: Annex 7 „List of Project Achievements", 80 f.). Es wurde sogar als bestes Projekt des Jahres 2006 im Entwicklungsprogramm von UNDP Uzbekistan hervorgehoben, und es hieß: „Jetzt wartet das gesamte Team von Wissenschaftlern und Enthusiasten ungeduldig auf die offizielle Entscheidung, dem Nuratau-Kyzylkum-Biosphärenreservat einen staatlichen Status zu geben."[28] (N. N. 2007). Allerdings ist bis heute (2010) das neue, wesentlich erweiterte Schutzgebiet (BR) nicht formell durch die Regierung der Republik Uzbekistan etabliert und die notwendigen Dokumente auf Einrichtung eines Biosphärenreservats sind von Seiten Uzbekistans nicht bei der UNESCO in Paris eingereicht worden, obwohl im Rahmen des Projekts alle dafür nötigen Unterlagen schon lange erarbeitet wurden. Auch der Entwurf einer Verordnung für das Ministerkabinett der Republik Uzbekistan, die das vergrößerte Naturschutzgebiet in Kraft setzen würde, ist bereits lange vor Abschluss des Projekts vorgelegt worden.[29] Über die Gründe dieser Verzögerung lässt sich nur spekulieren, sie werden nicht offen benannt oder begründet[30] – offenbar ist die Regierung mit gewichtigeren Angelegenheiten beschäftigt oder misst einer nachhaltigen Entwicklung doch nicht jene Priorität zu, wie sie in der „Nationalen Strate-

---

28 Das Reservat hat jedoch noch nicht den Status eines UNESCO-BR, solange der Antrag nicht von der uzbekischen Regierung bei der UNESCO eingebracht und dort positiv entschieden ist.

29 S. „Road Map for the Establishment of the Nuratau-Kyzylkum Biosphere Reserve (NKBR)" [April 2001 bis Februar 2007]. In: Bellamy und Marmazinskaya 2007: 18, Tab.

30 Gespräch mit langjährigen Mitarbeitern des *zapovednik*, Taškent, Dezember 2008.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gie zur Erhaltung der Biodiversität" von 1998 hervorgehoben worden war (National Biodiversity Strategy 1998: 1, 3 ff.). Eine Rolle bei der bislang ausstehenden Entscheidung mag auch spielen, dass die eigentliche Projektimplementation – also die offizielle Schaffung eines Biosphärenreservats und sein kontinuierliches, nachhaltiges Management – mit dauerhaft höheren Kosten, die im Staatshaushalt ausgewiesen werden müssen, verbunden ist.

Es soll hier zum Schluss noch auf zwei Unterprojekte des GEF MSP eingegangen werden, die offenbar recht Erfolg versprechend angelaufen sind: die Aufforstungsmaßnahmen und das Ökotourismuskonzept.

Mit dem Aufforstungsprojekt sollten Ansätze erarbeitet werden, wie die Bodenerosion gestoppt und der Verschlechterung des Wasserhaushalts entgegengewirkt werden kann. Zugleich lässt sich dadurch die Versorgung mit Bau- und Feuerholz für den Eigenbedarf und den Verkauf verbessern, und die (Re-)Kultivierung von Obst- und Nussbäumen sowie Setzlingen und das Sammeln von Heilpflanzen können ebenfalls zusätzliche Einkommensquellen erschließen. Fehlende Eigentums- beziehungsweise Verfügungsrechte sind jedoch ein strukturelles Problem der Landwirtschaft in Uzbekistan. Obwohl Land teilweise privatisiert wurde, bestimmt der Staat mittels bestimmter Mechanismen weiterhin in starkem Maße zentralistisch über die landwirtschaftliche Produktion. Bäuerinnen und Bauern sind in ihrer Entscheidungsfreiheit, was sie anbauen möchten und für welche Märkte sie produzieren, häufig stark eingeschränkt und haben daher nur eine begrenzte intrinsische Motivation, den landwirtschaftlichen Output zu verbessern oder sorglich und nachhaltig zu wirtschaften. Forstwirtschaft ist generell weiterhin staatlich reguliert: Pachtverträge werden laut Gesetz nur für ein Jahr vergeben und nur für degradierte Flächen. Das im Rahmen des GEF-Projekts in Dörfern des Nordnuratau durchgeführte Rekultivierungs- und Aufforstungsprojekt hat jedoch wichtige Hinweise auf notwendige Bedingungen gegeben, unter denen die Degradierung von Waldgebieten aufgehalten oder sogar völlig entwaldete Hänge wieder erfolgreich aufgeforstet werden könnten.

> „Unsustainable resource use can often be explained by the undesirable separation of ownership responsibilities from user rights. As such, deforestation in Uzbekistan can be reversed, at least in part, by aligning these rights and responsibilities. This means giving rural households more of a stake in forestry resources, by strengthening their rights to those resources." (Slay and Volkov 2008: 5)

Obst- und Nussanbau und insbesondere Forst- bzw. Holzwirtschaft müssen mit längeren Planungszeiträumen rechnen als beispielsweise Gemüseanbau. Im Pilotprojekt wurden neue Formen von Pachtverträgen mit der Staatlichen Forstverwaltung getestet, die den PächterInnen einen längeren Nutzungszeitraum (bis zu 10 Jahren) und einen größeren Eigenbehalt an den erwirtschafteten Erträgen garantieren[31], und es wurde Training angeboten, um verloren gegangenes Wissen zu

[31] Siehe Tabelle der geschätzten Einkommenseffekte für die Pächter, Slay and Volkov 2008: 7.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reaktivieren. Das Subprojekt wurde als gemeinschaftsbasiertes konzipiert, schon ein Jahr nach Projektstart (2004) zeigten sich konkrete positive Entwicklungen, und die bisherigen Erfahrungen wurden in 2008 vorsichtig positiv bewertet:

> „The project's initial results strongly suggest that more secure land tenure, improvements in local knowledge about good forestry practices, and better marketing of forestry products, could be keys to reforestation in Uzbekistan." (Slay and Volkov 2008: 6)

Akzeptanz und Resonanz scheint auch das Subprojekt „Development of communities and sustainable livelihoods" gefunden zu haben, das durch einen Mitarbeiter des Deutschen Entwicklungsdienstes unterstützt wurde und weiterhin Finanzierung durch diese Organisation bekommt sowie durch das Institut für Internationale Zusammenarbeit des Deutschen Volkshochschulverbands (das in Taškent ein Büro unterhält). Dieser „community-based ecotourism" ist das erste Projekt seiner Art in Uzbekistan: „sanfter Naturtourismus", in Gang gebracht nicht durch große Investoren, sondern durch hartnäckige Initiative von Umweltschützern und Ortsansässigen. Viele Reiseunternehmen propagieren inzwischen die Kombination einer Bildungsreise in die Hauptstadt Taškent sowie zu den alten historischen Zentren Buchara und Samarkand und ihren beeindruckenden islamischen Baudenkmälern mit „ecological and ethnographic tourism", also mit einigen Tagen Erholung in den ruhigen, idyllischen Tälern des Nuratau und geführten Wanderungen oder auch einem kleinen Badeurlaub und Übernachtung in einer Jurte am Ajdarkul. Mittlerweise wurden mindestens neun Gästehäuser im Nuratau sowie die erwähnte Jurtenunterkunft errichtet. Die Besitzer der kleinen, im traditionellen Stil aus Stein oder Lehm gebauten Gästehäuser haben sich in der Selbsthilfeorganisation *Tabiati Foriš* (tadž., Natur von Foriš) zusammengeschlossen, um ihr Marketing zu verbessern und Training für die BesitzerInnen und Bergführer anzubieten. Die Assoziation verfügt über einen Internetauftritt mit Abbildung der Gästehäuser, einer Fotogalerie, einer Liste seltener Vogelarten und Informationen über Land, Leute und Klima sowie Regeln für den Ökotourismus und mit Buchungsmöglichkeit über das Internet.[32]

Ausblick

Verschiedene Szenarien, wie sich die Situation des noch nicht realisierten Nuratau-Kyzylkum-Naturschutzgebiets gestalten könnte, wurden durchgespielt (Bellamy und Marmazinskaya 2007: VII, 40, 42). Sollte das Gebiet offiziell den Status eines Biosphärenreservats erhalten, dürfte seine Zukunft mit einiger Wahrscheinlichkeit gesichert sein. Im gegenteiligen Fall bleibt abzuwarten, ob die bisherigen Entwicklungsimpulse auf lange Sicht selbsttragend und nachhaltig sein werden. Dem Gebiet wird möglicherweise nicht mehr so viel nationale und internationale Aufmerk-

32 *Secret hideaway just off the silk road – Why to visit?* URL: http://nuratau.com.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

samkeit zuteil werden, und Ressourcen werden spärlicher fließen, mit Konsequenzen für die Einhaltung des Naturschutzes, für die Biodiversität der Region.

Nicht absehbar ist, wie stark sich der globale Klimawandel in Zentralasien auswirken wird: als Schmelzen der Pamirgletscher einerseits, zunehmende Wasserverknappung und stärkere Bodendegradierung andererseits, um nur einige Phänomene zu nennen (s. Giese / Sehring 2006: 2 f.; Perelet 2010: 10 ff.). Solche Prozesse werden mit Sicherheit Folgen für die empfindlichen Ökosysteme des Nuratau und für das zufällig durch den Menschen geschaffene Ajdar-Arnasaj-Seensystem haben, das eine gewisse Frischwasserzufuhr benötigt, um sein Wasserniveau zu halten und nicht zunehmend zu versalzen – sonst würde ihm dasselbe Schicksal wie dem Aral drohen (vgl. Nurbaev o. J.: 2). Zunächst ist allerdings durch das Abschmelzen der Gletscher auch ein weiterer Anstieg des Wasserniveaus in den Seen denkbar, in Form von anhaltend großem Abfluss aus dem kyrgyzischen Oberlauf des Syrdar'ja und wegen Überfüllung des Šardarastaubeckens. Eine neuerliche Ausdehnung der Seen würde weitere Anbau- und Weideflächen zerstören, die in Uzbekistan außerordentlich knapp sind, aber auch wertvolle Brutplätze, und sie entzöge dem austrocknenden Aralsee die so dringend benötigte Wasserzufuhr. An diesem Beispiel wird noch einmal deutlich, wie immens wichtig für die Zukunft Zentralasiens ein länderübergreifendes, regionales Wassermanagement ist.

Bevölkerungsdruck, Wasser- und Landmangel, fehlende Beschäftigungs- und Einkommensmöglichkeiten, welche immer mehr Menschen in Uzbekistan veranlassen, als ArbeitsmigrantInnen in Russland, Kazachstan und anderen Ländern mit höherem Lebensstandard ihr Heil zu suchen (Heuer 2010), sind Probleme, die in absehbarer Zeit virulent bleiben werden, vermutlich wird es sogar zu mehr sozioökonomischen Spannungen und Konflikten kommen. Umso wichtiger ist es, durch Pilotprojekte wie das beschriebene Nuratau-Kyzylkum-Biosphärenreservat eine nachhaltige Entwicklung einzuleiten, die sorglich mit den vorhandenen knappen Land- und Wasserressourcen umgeht und die zur Armutsreduzierung beitragen kann. Es stimmt hoffnungsvoll, dass in Uzbekistan ein Projekt „von unten", durch eine Nichtregierungsorganisation und unter Beteiligung der unmittelbar Betroffenen mindest teilweise realisiert wurde (mit Blick auf den Projektkontext und die politisch-administrativen Bedingungen Uzbekistans kein leichtes Unterfangen) und die ländliche Bevölkerung in diesem Prozess Eigeninitiative entwickeln, ihre Kompetenzen erweitern und ihre Lebensbedingungen ansatzweise verbessern konnte.

Literatur

Aleynikova-Tsoy, Elmira 2005. Biota of Majerum. Madžerumskaja biota. In: *Uzbekistan Airways* (3): 94–97 [13 Abb.].

Bellamy, Jean-Joseph/Marmazinskaya, Natalya 2007. *Terminal Evaluation Report of the UNDP-GEF Project „Establishment of Nuratau-Kyzylkum Biosphere Reserve Pro-*

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ject as a Model for Biodiversity Conservation in Uzbekistan". erc.undp.org/evaluationadmin/downloaddocument.html?docid=259, zuletzt abgerufen am 15.09.2009; http://www.undp.uz/projects/project.php?id=45, zuletzt abgerufen am 15.09.2009.

Beshko, Natalya Yurevna/Chernogayev, Evgeniy/Kayumov, Bakhtior/Michel, Stefan u.a. o.J. [1999]. *Summary Report for GEF MSP „Establishment of Nuratau-Kyzylkum Biosphere Reserve as a Model for Biodiversity Conservation in Uzbekistan*". ProNURATAU c/o NABU-RV Halle/Saalkreis. Halle [hektogr.].

Brombacher, Michael, unter Mitarbeit von Thorsten Harder/Stefan Michel 2009. Naturschutz in Zentralasien. Weg vom Katastrophenimage – hin zu strukturierten Ansätzen. In: *Zentralasien-Analysen* (21): 2–7. http://www.laender-analysen.de, zuletzt abgerufen am 3.06.2010.

Doerfer, Gerhard 1967. *Türkische Lehnwörter im Tadschikischen*. Wiesbaden.

Giese, Ernst/Sehring, Jenniver 2006. *Regionalexpertise – Destabilisierungs- und Konfliktpotential prognostizierter Umweltveränderungen in der Region Zentralsien bis 2020/2050.* Gießen/Berlin. http://www.wbgu.de/wbgu_jg2007_ex05.pdf, zuletzt abgerufen am 18.10.2008.

Hedin, Sven 1903. *Im Herzen von Asien.* Bd. II. Leipzig. [Zit. bei Stöck 1996: 17 f.]

Heuer, Brigitte 1997. Ökologie und nachhaltige Entwicklung im Nuratau-Gebirge – soziale und wirtschaftliche Probleme einer Mikroregion in Uzbekistan. In: *Berliner Osteuropa-Info* (8): 42–43.

– 1998. Ecology and Sustainable Development in the Nuratau Mountains. Social and Economic Problems of a Micro-region in Uzbekistan. In: *Labyrinth. Central Asian Quarterly* (5/1): 38–40.

– 2010. Harte Zeiten für Arbeitsmigranten. Auswirkungen der globalen Rezession auf die Arbeitsmigration und die Rücküberweisungen. In: *Zentralasien-Analysen* (29): 2–6. http://www.laender-analysen.de, zuletzt abgerufen am 3.06.2010.

– /Michel, Stefan 2000: Uzbekistan: Das Biosphärenreservat „Nuratau-Kyzylkum" nimmt konkrete Gestalt an. In: *Berliner Osteuropa Info* (15): 68–71. http://www.oei.fu-berlin.de/media/publikationen/boi/boi_15/21_heuer_michel.pdf, zuletzt abgerufen am 08.10.2007.

– (Mitarbeit) 1996 (Abschnitt 11, 12, 15): s. Stöck, Matthias 1996.

Karmyševa, B. Ch./Peščereva, E. M. 1964. Materialy ėtnografičeskogo obsledovanija Tadžhikov Nuratinskogo Chrebta. In: *Sovetskaja ėtnografija* (1): 6–21.

Kudrjašov, Andrej 2004. Mir dikoj prirody Uzbekistana v tekuščem veke možet značitel'no izmenitsja. *Fergana.ru* 19. Juli. http://ferghana.ru, zuletzt abgerufen am 18.05.2007.

– 2004 a. Buduščee vodoemov Uzbekistana: usychanie Arala priostanovilos'; Ajdarkul' perepolnen; v Ferganskoj doline planiruetsja sozdanie novych vodochranilišč. *Fergana.ru* 16. August. http://ferghana.ru, zuletzt abgerufen am 18.05.2007.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Michel, Stefan/Stöck, Matthias 1995. Umwelt und Entwicklung im Nuratau. In: *scientia halensis* (4): 39–40.

Micklin, Philip 2006. The Aral Sea Crisis and Its Future: An Assessment in 2006. In: *Eurasian Geography and Economics* (47/5): 546–567.

Muminov, I. T. 2008: Reconstruction of Commercial Ways and Silkroad in Nuratau Area. In: *The International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences* (XXXVII), Part B 5. Beijing: 957–962. http://www.isprs.org/proceedings/XXXVII/congress/5_pdf/166.pdf, zuletzt abgerufen am 10.04.2010.

National Biodiversity Strategy Project Steering Committee, GEF und UNDP 1998. *Republic of Uzbekistan. Biodiversity Conservation. National Strategy and Action Plan*. Taškent.

N. N. 2000. Uzbek Environment Chief Calls for Action over Aral Sea Feeder Rivers. Excerpts from Report by Uzbek TV on 19th Febuary. *Uzbekistan Daily Digest*, 22. Februar. http://www.eurasianet.org/resource/uzbekistan/hypermail/200002/(...), zuletzt abgerufen am 25.07.2008.

N. N. 2007. Lučšim proektom PROON v Uzbekistane priznano sozdanie Nuratau-Kyzylkumskogo biosfernogo rezervata. *Fergana.ru* 29. Januar. http:///ferghana.ru, zuletzt abgerufen am 13.02.2007.

„Nuratinskij zapovednik" 1990. In: E. E. Syroečkovskij (otv. red.). *Zapovedniki Central'noj Aziii*. Moskva: Sp. 233–245.

Nurbaev, D. D. o. J. *Change in Water Resources of the Aydar-Arnasay Lake System as a Result of Changing Priorities of Water Reservoirs in the Syrdarya Basin*. http://www4.gvsu.edu/coler/geography/CAC/Abstracts/NurbaevDD.doc, zuletzt abgerufen am 19.09.2008.

Perelet, Renat 2010. Climate Change and Water Security: Implications for Central Asia. In: *China and Eurasia Forum Quarterly* (8/2): 173–183.

Rastorgueva, Vera S. 1964. *Opyt sravnitel'nogo izučenija tadžikskich govorov.* Moskva.

Sehring, Jenniver 2007. Die Aralsee-Katastrophe. Ein Nachruf auf das Krisenmanagement. In: Manfred Sapper et al. (Hrsg.). *Machtmosaik Zentralasien. Traditionen, Restriktionen, Ambitionen*. Bonn: 497–510 [=*Osteuropa* 8–9, 2007].

– 2008. Mehr als ein technisches Problem: Wassermanagement in Zentralasien. In: *Zentralasien-Analysen* (8): 2–8. http://www.laender-analysen.de, zuletzt abgerufen am 15.09.2008.

Seljunin, Vasilij 1989. Vremja dejstvij. In: *Novyj mir* (5): 213–241.

Ševjakov, A. I. 2000. Ėtničeskaja istorija. O korennom naselenij Nuratinskich gor i prilegajuščich rajonov (Materialy polevych issledovanij 1988–1999 gg.). Teil I, II. *Vostok. Afro-aziatskie obščestva: Istorija i sovremennost'* 3: 18–33; 4: 17–35.

Slay, Ben/Volkov, Alexey 2008. Reforestation in Uzbekistan: Lessons from Nuratau. In: *Development & Transition* (9): 5–7. www.developmentandtransition.net, zuletzt abgerufen am 23.06.2008.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stadelbauer, Jörg 1996. *Die Nachfolgestaaten der Sowjetunion. Großraum zwischen Dauer und Wandel*. Darmstadt.

Stöck, Matthias 1996. *Vorstudie für die Einrichtung eines UNESCO-Biosphärenreservats „Nuratau-Gebirgssystem und angrenzende Kyzylkum-Wüste" (Republik Uzbekistan, Viloyat Džizak, Navoi und Samarkand)* (Vorgelegt im Auftrag und in Zusammenarbeit mit ProNuratau im Naturschutzbund Deutschland e.V. von Matthias Stöck, Halle/Saale, Mimeo 1996).

UNDP Uzbekistan 2000. *GEF/UNDP Medium-sized Project Brief: Establishment of the Nuratau-Kyzylkum Biosphere Reserve as a Model for Biodiversity Conservation in Uzbekistan*. http:www.gefonline.org, zuletzt abgerufen am 23.06.2008.

UNDP Uzbekistan 2009. *Establishment of the Nuratau-Kyzylkum Biosphere Reserve as a model for Biodiversity Conservation in Uzbekistan*. Projects database http://www.undp.uz/projects/project.php?id=45, zuletzt abgerufen am 15.09.2009.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

The Interrelation of Nature and Man in the Spiritual Tradition of the Mongols*

Elena V. Boykova, Moscow

Since olden days the Mongols have had a tradition of love and reverence for the Mother Nature, for the flora and fauna of their native land. For centuries the Mongols lived in harmony with the environment and traditionally supported the balance between Nature and Man. The moderate economic needs of the Mongols, boiling down, as a rule, to provide for the subsistence level only, did not conflict with nature.

In the 12th century the Mongols created their first game parks in the area of present-day Ulaanbaatar, and in the 13th century the rules of interaction of man with nature were included into the basic law of the Mongols, the *Ikh Zasag* (*Yasa*) for the first time.[1] One of the basic demands of that law was respect for the land and caution in dealing with natural resources. There were norms and regulations, according to which Mongolian kins and *aimag* had their own lands and hunted on their own territories, and encroaching on other grounds could lead to mutual quarrels and lawsuits. In the traditional culture of the Mongols the ruler's right of possession of land meant something more than simply joint property, as the patrimonial territory was considered as sacred, belonging not only to the living members of the family, but also to those who had already died, right down to their mythological primogenitor (Drobišev 2004: 468). For the Mongolian nomads pastures and cattle were of primary importance, which explains the respectful attitude towards them. Furthermore, the Mongolian leaders paid close attention to nomadic cattle breeding. Anyone who spoilt pastures by burning them, for instance, was executed. Severe as is may seem, this punishment shows that the Mongols thought of future generations, endeavouring to leave unchanged, fertile lands to them. Cruelty to horses was punished with the same severity.

The Mongols valued water as a source of life, and accordingly, the *Ikh Zasag* laid down serious penalties fort the desecration of a river or a well. For example, washing or doing the laundry in a river was forbidden.

Another Mongol custom was not to touch the ground and the water that was associated with the worship of the sky and the earth, the sun and the moon. It was prohibited to drink water from one's cupped hands or to immerse one's

* The research was supported by the Russian Foundation for Humanities (project № 06-01-02106a).

1 For a discussion of the debate on the *Yasa*, see David Morgan. The "Great Yasa of Chinggis Khan" Revisited. In: Reuven Amitai and Michal Biran (eds.): Mongols, Turks, and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary Word. Leiden 2005, 291-308; the citation is on p. 297.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hands in water. There were also strict regulations regarding wild animals. As John of Plano Carpini wrote, it was forbidden to kill them with a spear or to touch birds' eggs and the wounding of animals was to be avoided.[2] Hunting was permitted at the proper time, for certain needs or out of vital necessity. Thus, the correct use of natural resources became one of the most ancient traditions of the Mongols. The banning rules of the *Ikh Zasag* are preserved to this day in the form of established customs: People are not allowed to hunt during the reproduction period of the animals concerned, and they are to refrain from removing a bird's nest. Furthermore, hunting is to begin with an adult barren buck rather than with the first animal encountered.

The underlying idea of all these prohibitions and penalties inflicted for the infringement of the laws regarding land-tenure and the use of natural resources was to prevent crimes against nature and society, to teach people to respect their native soil and to feel responsible for it. Due to the inevitability of punishment various interdictions and regulations regarding man's interaction with nature finally turned into a binding norm of behaviour, beyond simple formality. The laws of the 13th century concerning man's attitude to nature and its protection can be compared to modern ecological thinking.

The *Ikh Zasag* deeply penetrated into people's life, and it became a tradition to protect the environment. One of the purposes of the law was harmonization of the relations between nature and man.

Harmony in the relations between nature and man led to harmony in relations among people. Plano Carpini, who visited Mongolia in the 13th century, paints an idyllic picture:

> "Fights, brawls, wounding, murder are never met with among them. Nor are robbers and thieves who steal on a large scale found there; consequently their dwellings and the carts in which they keep their valuables are not secured by bolts and bars. If any animals are lost, whoever comes across them either leaves them alone or takes them to men appointed for this purpose." (Mission to Asia 1966: 14–15)

The Mongols passed on traditions of nomadic civilization in their original form from one generation to the next. The correct use of natural resources is one of the ancient norms and traditions of Mongolian society, fostering love and respect for the native soil and nature.

As the ecological tradition of Mongolia consists in acknowledging the sacrality of the territory, populated it with landscape spirits and creating a system of interdictions for their protection, the Mongols, as well as the peoples of most of the Eastern countries, opted for an adaptive, rather than a destructive attitude to nature (Misson to Asia 1966: 13–14). The focus on nature was dominant in the development of the spiritual culture of the Mongols and their cults. Contacts

[2] "(...) to touch or kill young birds, to strike a horse with a bridle (...)." Cf. Mission to Asia 1966: 11.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

with nature and land went beyond plain usage and connected man with the environment spiritually.

The Mongols never challenged the environment, did not place themselves above nature, but felt a special relationship with it, in spite of the fact that it is, perhaps, more hostile than in most places. Due to the harsh climate the natural complexes are highly vulnerable, and the ecological systems are fragile and slow in restoring themselves. In Mongolia, nature can make life very hard, which explains the natives' special character – their unpretentiousness, their ability to quickly adapt themselves to new circumstances, their benevolence, their openness to the world, and their contemplative attitude. This opposition – harsh nature versus human kindness – is characteristic of Mongolia.

In Mongolia nature is an enigma, which has always astonished and does not cease to astonish those who see it for the first time. As a rule, Europeans initially find the natural environment in Mongolia depressing, due to the monotonous scenery, the extreme variation in temperature, the lack of water, etc. The Russian merchant Ivan Kudinov, who travelled to Mongolia, described his first impressions of the country as follows:

> "Spring will be over, floods will be over and all water in Mongolia will dry up to the last drop. Frequently the need for a drink of water makes the travellers divert far from the direct way, to find a well… With the disappearance of water Mongolia itself grows dead; juicy grass… burns down under parching beams of the sun; lots of birds, living in Mongolia at the wet period, depart mainly to Siberia and the northern part of China, and only the Mongols, these children of the desert, reconciled with all misfortunes, rocking on the backs of their camels, despite heat and thirst, cross the steppe in various directions, looking for more convenient pastures for their suffering cattle." (Kudinov 1887: 76–77)

But after a few days of travelling in the countryside he seems to have been enraptured by the landscape and atmosphere, as his complete change of tone shows: "These pensive mountains, these transparent woods, as if made of lace, that cover these mountains, this silence, this air…" (Kudinov 1887: 158–159). As we can see, the magic of the nature in Mongolia exerted its influence not only on the natives, who loved and respected it, but also on foreigners.

For centuries, nature practically did not change in Mongolia, and the mode of life remained the same. It was rather stable and constant up to the beginning of the 20th century, when Mongolia began to be influenced by European culture.

In Mongolia, where cattle-breeders were content with the steppe and semi-deserted pastures, the respectful and reverential attitude of man to the lands that nurtured him and to his natural environment as a whole had become a major principle of life. The traditional balance between man and environment in the region was preserved until the 20th century, since when considerable changes in the life of the inhabitants took place. Many Mongols now prefer to live in cities, depriving themselves of the possibility of a permanent dialogue with nature. Until recently, the technical and technological development in Mongolia as a whole

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

was rather slow and did not influence the environment noticeably. However, with the rapid industrial development towards the end of the 20th century the situation began to change.

Yet even though the traditional ecological balance in Mongolia has suffered, mainly as a result of prospecting and exploitation of minerals, the country remains an example of the successful interaction between man and nature, where man does not thoughtlessly use nature for his purposes, but coexists with it.

To this day, large parts of the territory of Mongolia have more or less been preserved in their original form. As a result, the relations in the system "man – nature" remain harmonious. In modern Mongolia much is done for the preservation of nature. Nature remains a moral landmark for the Mongols, teaching and helping them to live and survive.

Up to the middle of the 20th century the order of priority in the interrelation between man and nature in Mongolia was as follows: first Nature and then Man. Today, it would be more correct to say that Man takes precedence over Nature, even though nature still plays an extremely important role in the spiritual tradition of the Mongols.

Bibliography

Drobišev, Ju. I. 2004: Ėkologiceskie aspekty tradicionnyj kul'tury mongol'skich narodov. In: *Čelovek i priroda v duchovnoj kul'ture Vostoka*. Moskva.

Kudinov, I. 1887. *V čužich krajach. Putešestvie po Mongolii i Kitaju*. Moskva.

Mission to Asia 1966. *Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. Ed. Christopher Dawson. New York.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

The "Rites of Passage" Among the Azerbaijani Turks: Traditional Beliefs and Rituals Linked to the Birth of a Child

Rufat Sattarov, Berlin

The term "rites of passage" was introduced into scholarly literature by the French ethnographer Arnold van Gennep (1873–1957). In his book *Les Rites de Passage*, published in 1909, he used this term to describe ceremonies attached to such significant transitional stages in man's life as conception, birth, puberty, marriage, and death (van Gennep 1960). This paper will examine basic features of the rites of passage linked to childbirth, which are peculiar to the Azerbaijani Turks living in the Republic of Azerbaijan.

Introduction

The rites of passage among the Azerbaijani Turks are distinguished by specific historical, religious, and cultural peculiarities. Of special importance in this regard are the rites connected to childbirth. Traditionally, having many children has been one of the most distinguishing features of Azerbaijani families.[1] Even during the Soviet period it was not uncommon to see names of Azerbaijani women on the lists of so-called heroine mothers (*materi-geroini*) – the title conferred upon mothers of ten children or more by the Soviet authorities.[2]

To this day, in the majority of Azerbaijani families girls are brought up with the idea of being "brides" already from their early years. They have almost no childhood, no personal model of life, and they are denied the free choice in matters of love – "they are born to start a new healthy family" (Kuliev 2002: 44). That is why one of the problems an Azerbaijani woman fears most after the wedding is to discover that she is sterile.[3] Among the common people a sterile woman (or man) is called *sonsuz* (lit. "without end"). A family without children is considered to be unfortunate, and it is often said about such a family:

---

1 For a comparative perspective on this subject see Firshtein 1978.

2 According to 1978 data, this title was conferred upon 19.911 Azerbaijani women ("Qəhraman Ana" 1979); in 1990, 194 women were granted the title "heroine mother" and 7.301 received the decoration "glory of motherhood" (*Azərbaycan Respublikası Dövlət Statistika Komitəsi* 1991: 17).

3 Notwithstanding "enlightening" Soviet influence, among the common people sterility is still mainly associated with women and rarely with men.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

onlara Allahın qəzəbi gəlmişdir
(The punishment of Allah has befallen them.)

Folk wisdom has brought forth the following proverb on this matter:

balalı ev – bazardır, balasız ev – mazardır
(A household with children is like a bazaar, a household without children is like a grave. Vəliyev 1985: 104)

As a rule, if a young woman cannot conceive during thirty to forty days after the consumption of the marriage, it is said about her: *gəlin qırxa düşüb* or *gəlin çilləyə düşüb* (the bride has fallen into the forty days' period). The forty days' period (*qırx*) referred to here is another Azerbaijani life cycle ritual, namely the period of mourning for a deceased person (Sattarov 2009). Thus, the meaning of the phrase *gəlin qırxa düşüb* is that the woman has fallen into a period of mourning, *i.e.* that she is unable to conceive a child. That is why different precautions are taken among the relatives of a newly married woman to prevent her from meeting people who are observing the forty days of mourning, known as *qırxlı* (lit. "those keeping the forty days' mourning"). The same precautions are taken with respect to people who have just visited a place where someone has died (Həvilov 1991: 218).

There is a number of traditional methods aimed at curing cases of sterility among women.[4] For instance, help is sought by visiting *pirs* – local holy places such as graves of saints, holy trees, stones or other objects of veneration considered to possess magical power.[5] Another common recommendation is that a sterile woman should take seven stones from seven different springs and wash them in order to get pregnant (Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 38). In many cases female witch doctors specialising in the treatment of sterility are approached for help as well. These witch doctors take their clients either to a local mosque or a cemetery and perform a ceremony known as *çillə kəsmək* (lit. "cutting the forty days' period", see Həvilov 1991: 218).

The birth of a child

Once a woman is pregnant, she is treated with great respect by her relatives and neighbours. It is commonly believed that her every wish should be fulfilled. For instance, if a person eats something in the presence of a pregnant woman, she is to be given the same food.[6] The sex of the future child is not only a matter of

4 The French ethnographer Henri Massé has pointed out that among some Persians, for instance, a woman fearing sterility would swallow the foreskin of a recently circumcised child (Massé 1954: 7).

5 For more details on beliefs in supernatural forces among the Azerbaijani Turks, see Sattarov 2007.

6 The same tradition is mentioned by Massé with regard to the Persians: "if a pregnant woman comes in while a meal is in progress, she must be invited to join immediately" (Massé 1954: 9).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

concern to the pregnant woman, but to all her close relatives. Preference is usually given to a male child. This can partly be explained by the traditional role of boys as helpers and providers of the family in contrast to girls, who sooner or later will leave the paternal home. According to traditional Azerbaijani belief there are various methods of determining the sex of a future child. One advice is that a pregnant woman should spread her shawl in the proximity of turtles: if a turtle crawls onto her shawl, she is expecting a boy (Həvilov 1991: 218). It is also believed that if a future mother wants to have a boy, she should recite a special prayer over a sweet pomegranate in the early stages of her pregnancy and then eat one grain of this fruit per day. This is to be continued during the first four months of pregnancy.[7] According to another belief, if a pregnant woman looks at someone while the child is moving in her womb, the child will resemble that very person.[8] However, if she is looking at an animal, it is said that her child will inherit features of the animal in question.[9] In order to avoid all these complications, a pregnant woman is advised to close her eyes when the child moves inside her womb (Həvilov 1991: 219).[10]

Azerbaijanis regard the birth of a child with a sacred reverence. Accordingly, many superstitions are linked to this event. For example, even if a baby is about to be born, family members abstain from buying anything for it before the actual birth. Buying things in advance is considered to be a bad omen that can lead to negative consequences such as the sudden death of the baby at birth or health defects. When something has already been bought for a yet unborn baby, the purchased gift is to be sold for a symbolic price to a close relative with the intention of redeeming it once the child is born.

Precautions against the influence of the "evil eye" (Az. "*göz*", "*nəzər*") and people able to cast such looks (*bədnəzər*) are also given special importance on the part of many Azerbaijanis. For instance, in some rural areas it is a tradition for women having difficulties during childbirth (*çətin doğan*) to jump across a fire in order to be cleaned from the possible influence of the "evil eye" (Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 56). It is also common to put coal under the pillow of such a woman in order to drive off evil spirits (*ibid.*: 57). However, a complicated birth is mostly associated with the influence of a supernatural creature known as *hal*[11],

7 Here we can observe traces of the Islamic belief as reflected in the *Hadith*, according to which the sex of an unborn child is not established before the end of the fourth month of pregnancy (Sattarov 2001). Among the Anatolian Turks eating pomegranates during pregnancy is thought to make the future child clever and nice (Serebryakova 1980: 171).

8 The same belief can be observed among the Anatolian Turks (Serebryakova 1980: 170).

9 For example, children can be born with hair on their body or with a harelip.

10 Massé wrote that in (Iranian) Azerbaijan "it is believed that if a pregnant woman accepts something to eat from a person, her child will resemble this person; thus she must be bewaring of strangers" (Massé 1954: 12).

11 Massé traces the history of this name back to the Turkish word "*al*" (red). According to him this explains a custom among the Persians not to bring anything red into the room of a woman in labour. In Iran *hal* is considered to be a blond-haired creature, which torments

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hal anası (mother-*hal*) or *hal arvadı* (woman-*hal*). In Azerbaijani folk tradition *hal* is an evil spirit of great height (Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 78) that lives by or in the water (Izmailova 1980:57) and appears in the guise of a young woman with bird-like legs and big breasts, which she carries on her shoulders while walking (Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 78). Sometimes this evil spirit is described as a woman with big black eyes (*ibid.*).[12] According to folk belief, the *hal*'s main task is to cause trouble to women in labour and to their children. It enters the room of the woman in question and frightens her with its ugly appearance until she loses consciousness. Then the *hal* takes out the heart and liver of the woman and puts them into water, which is thought to be the main cause of a woman's death during childbirth. In order to bring the woman back to consciousness, her relatives usually pull her ears, pinch her, and slap her cheeks in order to frighten the *hal* (Pashaev 1998: 134). Sometimes a piece of fresh meat is placed on the back of a woman in labour as a precaution against the *hal* (*ibid.*). Other precautions against this evil spirit include placing a knife or another iron object under the bolster of a woman in labour, crying loudly, firing a rifle, and tying a woolen cord (*sicim*) around the bed (Izmailova 1980: 57; Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 78). If all these measures appear to be ineffective, it is said that the *hal* is trying to take the woman away. In this case, one of the woman's relatives is to go to a nearby river and "cut" the river with a dagger before the *hal* "washes" the woman's organs in it (Pashaev 1998: 134). Furthermore, a basin with water is to be placed near the woman in labour.[13] It is believed that sometimes a newborn child can also be harmed by the *hal* (it can even die), if the latter feeds the baby with its milk (Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 78). If the birth ends successfully for mother and child, a certain amount of money or food is to be distributed among needy people as a sign of thankfulness to God (Həvilov 1991: 219).

In rural areas, where to this day births take place at home, only a limited circle of the woman's relatives is present during this event, including her mother, her elder sister, and her mother-in-law. Generally speaking, men are not permitted to attend the birth. The pregnant woman is taken to a separate room, her arms and legs are coloured with henna, a sign of luck and happiness, and a special prayer (*dua*), intended to ease the pains of childbirth and written on a piece of paper, is placed on the back of the woman. Traditionally, after the delivery, the exhausted woman is served a special dish known as *quymaq*. It is made of wheat fried in butter, honey or sugar, and cinnamon or other spices – ingredients aimed at providing the woman with power and energy.

---

women in labour, removes their liver and devours it (Massé 1954: 22). Among other Turkic peoples this creature is known as *albasty*, described as a young woman who can also take the shape of an old woman, a yellow dog, a yellow cow, or a snake (Chvyr' 1983: 124).

12 In the Şamaxı region it is described as a woman resembling a man with blond hair (Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 78).

13 For the same tradition among the Persians see, for example, Massé 1954: 23.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In some Azerbaijani regions honey and butter are spread on the newborn child's tongue.[14] After the birth, the umbilical cord is traditionally buried by one of the mother's close relatives (usually a sister). In the past, the umbilical cord of a female baby used to be buried either at the threshold of the entrance door or in any corner inside the house, so that the newborn girl would be the mistress of a home one day (*evdar olsun*). The umbilical cord of a male baby was buried in a stable or in a mosque for the boy to become the head of a household (Həvilov 1991: 220). In the Bərda region, after a baby is born, the mother is not allowed to see it for one day, because it is thought that the mother's milk will turn bitter if she does.[15]

The period of qırxı (forty days)[16]

For a period of forty days after the birth, known as *qırxı* or *çillə*, the mother and her baby usually stay in the house of her parents. There is a belief that during this time she may not knead dough, prepare food, cook bread, or perform other household tasks (Həvilov 1991: 220). During the *qırxı* period, the mother and the newborn child do not appear in public, and only very close relatives are allowed to see them. In particular, people in mourning are advised not to visit a newborn child. All these precautions are taken in order to avoid the possible influence of the "evil eye".[17] If, nevertheless, someone does come to visit, the mother is to bring the newborn child from its room to show it to the guest. It is not acceptable to let a guest into the child's room in order to avoid the influence of the "evil eye". Sometimes visitors are stopped at the entrance door and asked to pass under the newborn baby that is held up by the mother. Another tradition prescribes taking a newborn baby outside for a moment and bringing it in when guests enter the house (Həvilov 1991: 220). In the Tovuz region, for instance, bread is used in order to neutralise the influence of the "evil eye". With this aim in mind, a piece of bread is held above the head of a guest when he enters the house (Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 53).

As a rule, if a child cries for a long time, it is considered to be under the influence of the "evil eye". There are many folk methods to treat the "evil eye". One tradition prescribes that mothers should sprinkle a handful of salt on the head of the child three times and then throw the salt into the fire, uttering one of the following spells:

---

14 For a comparison with traditions among the Uzbeks, see Firshtein 1978: 193.

15 Personal archive of the author, file "Life cycle rituals" (1999–2001).

16 The symbolic significance of the first forty days after childbirth is characteristic of many Muslim peoples. In Central Asia, for example, this period is also known as *chillya* (Chvyr' 1983: 124).

17 Massé, citing Isaac Adams, states that in the Iranian region of Urmia girls were not taken out of the house for forty days and boys for three months (Massé 1954: 30, citing I. Adams, *Persia by a Persian*. London, 1906: 191).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hər kimin sənə nəzəri dəyibsə, gözlərini daş etdim!
(I have melted the eyes of everyone whose evil eye has fallen on you!)

Sənə gözü dəyənin gözlərini bu duzla oda atdım!
(With this salt I have thrown into the fire the eyes of the one who has cast an evil eye on you!) (*ibid.*: 23)

In many cases coal is used as a means of protecting children against the "evil eye", because it is believed that the devil is afraid of coal. For example, in some regions of Azerbaijan parents put coal into the nappy of the child when taking it out for a walk in the evening. Another method is to place the coal on the child's forehead (Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 57). In many regions bread is used as a means of treating the possible fright of a child.[18] For this purpose, a piece of bread is placed under the head of the child or inside the cradle during its sleep. Bread is also put into the nappy of the child when taking it outside (*ibid.*).

Usually a woman who has just given birth is exempted from household work at least during the period of *qırxı.* In the Bərda region, a lock is put on the door of the room in which a mother and her child are staying until the end of the *qırxı* period.[19] It is recommended not to leave the mother alone with her child during this period. Usually, the following things are placed under the pillow of a newborn baby: a piece of bread, a knife, scissors[20], a needle, and a piece of coal. This is done, as said before, for the baby not to be frightened. Traditionally, the face of a newborn baby is to be covered with gauze while it is asleep. Otherwise, so it is believed, either a mystical bird known as *beşik quşu* (cradle bird) might harm the baby, or a spirit known as *şaşa* might strangle it (Həvilov 1991: 220; Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 78).[21] According to folk tradition, *şaşa* is an evil spirit of black colour and less than a cat in size, which resembles a woman from the side (*ibid.*: 79). It is believed that *şaşa* can strangle the newborn baby on the sixth day after birth, and precautions are taken in order not to leave the child sleeping alone during this period (*ibid*).[22]

---

18 The cult of bread is very popular among the Azerbaijanis, and they have treated bread with great respect since ancient times. Due to the lack of space here I will limit myself to mentioning only one of the many beliefs concerning bread, combining in itself both pagan and Islamic symbolism. According to it, removing the crust of bread is considered to bring misfortune. It is said among the people that a person who does so will be forced to take the skin off his/her face in the Hereafter (Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 52).

19 Personal archive of the author, file "Life cycle rituals" (1999–2001).

20 The use of metal objects as a protection against the "evil eye" has also been observed among other Caucasian peoples (Pashaev 1998: 135).

21 According to Persian folk traditions, *şaşa* (from Pers. "şeş" – six) is a genie that can strangle a child on the sixth day unless adequate precautions are taken (Massé 1954: 25).

22 To this day it is a tradition among some Azerbaijanis that female relatives of the mother spend the night of the sixth day after the child's birth at her house without sleeping and turning the light off. They put bread and butter at the entrance door for *şaşa* to eat, so that it will leave the child alone (Quliyev and Bəxtiyarov 1968: 79).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In the Qazax region the young women among the close relatives gather for a special dinner nine days after the birth of a baby. Every guest brings some food and sweets. The mother brings her baby into the room and begins to feed it in front of these women. Having done so, the mother hands the baby to every woman present, who kisses it in turn. It is believed that a woman to whom the baby smiles will have her dream come true (Personal archive of the author, file "Life cycle rituals" [1999–2001]). In Baku, when the child is brought from the hospital, one of the family members burns the branch of a tree known as *üzərlik* (wild rue) and puts the ash on the child's forehead to protect it from the influence of the "evil eye". Another means of protection against the "evil eye" popular among many Azerbaijanis is *göz muncuğu*, a blue stone with a small eye on it, which is tied to the cap of a newborn. Sometimes anything made of gold (such as a golden ring) is fastened to the cap together with the *göz muncuğu*, because among the common people gold is considered to be able to attract and neutralise evil energy. In the İsmayıllı region a clean vessel is filled with pure water and an egg is put into it as a precaution against the "evil eye". Then this vessel is placed under the bed of the child. If the egg crackles, it is said that it has drawn the power of the "evil eye" upon itself and has thereby protected the child (*ibid.*).

It is recommended to refrain from taking fresh meat into a house in which there is a newborn baby or to cut meat in front of it. The latter will prevent its neck from becoming strong in due time. It is also believed that showing a mirror to the baby can drive it crazy because it will see evil spirits in it (*ibid.*).

In many regions people believe that one should not bathe the child or cut its nails until the period of *qırxı* has passed. In some regions, however, a newborn child is already washed on the 10th (this ceremony is called *on suyu* – lit. "the water of ten"), 20th, 30th and, finally, on the 40th day after birth. In the Şəki region, the child is already washed on the fifth day. In the Ağdam region, the child is washed both on the third and on the seventh day after birth. In the Şamaxı region, when washing the baby on the 10th day after birth, a special formula is uttered:

Mundarlıqın getsin, təmizliyin gəlsin!
(Let the dirtiness go away, let the cleanliness come!)

The nails of the child are also cut on this occasion. In Bərda, after cutting the nails, some money is to be placed in one of the baby's hands; otherwise it will become a thief (*ibid.*).

The end of the forty days' period

Once the period of *qırxı* has passed, two important ceremonies are usually celebrated, namely, *qırxdan çıxma* (lit. "coming out of the forty days") and *ad qoyma* (naming the child).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Qırxdan çıxma

The ceremonies accompanying the end of the forty days' period are known as *qırxdan çıxma,* the most important of which is the ritual ablution of both mother and baby. The period of forty days has a symbolic character, presumably going back to the Islamic tradition of ritual purity. Indeed, according to the *Shari'a*, the end of the forty days' period coincides with the end of the mother's state of impurity, after which she is to perform a full ritual ablution and resume her religious practices like prayers and fasting.

Qırxdan çıxma begins with the ritual ablution (*ğüsl*) on the part of the mother, and after that it is the child's turn. The bathing of the child on the fortieth day after birth takes place in various fashions, depending on the region. In the Ağdam region, for example, the child is wrapped in a piece of fabric and washed with water, especially prepared for this purpose beforehand. The vessel with the water must contain forty grains of wheat, if the child is female, and forty grains of barley, if the child is male. In the absence of either wheat or barley forty small sticks can be used instead. After pouring the water on the child, formulas of *təkbir* (*Allahu akbar*[23]) and *salawat*[24] (*Allahumma salli 'ala Muhammadin va 'ala ali Muhammad*)[25] are pronounced (Personal archive of the author, file "Life cycle rituals" [1999–2001]). In some regions, upon bathing the child, the phrase *qırxını tökürəm* (literally "I am pouring the water of forty days") is uttered (*ibid.*). In the Şamaxı region, a vessel with forty spoons of water is prepared and the water is poured on the head of the child, after which the formula of the Islamic faith, the *shahada*, is pronounced. In the Şəki region, forty small stones are added to the water with the same aim in mind. In the Ordubad region, a vessel inscribed with Qur'anic passages is filled with spring water from a local holy place, prayers are recited over it, and the child is washed with this water (Pashaev 1998: 136).[26] After the ritual bathing, the child's head is usually shaved, because the first hair is considered to be impure (*murdar*).

Ad qoyma

Naming the child, known as *ad qoyma*, is the ceremony that usually follows the ritual ablution. In classical Islamic tradition the naming of a child is usually performed either right after its birth or on the seventh day following it (Sattarov

23 "Allah is the greatest!"

24 *Salawat* is a formula of salutation of the Prophet Muhammad and his family. In Azerbaijan this term has lost its basic meaning, signifying today only a process of raising hands and then rubbing them along the face with the right hand first and the left hand second among Shi'is and with both hands among Sunnis.

25 "O Allah, send prayers on Muhammad and his family!"

26 The same ritual is performed for the benefit of frightened people.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2001). Among the Azerbaijanis the *ad qoyma* ceremony takes place either on the day of birth, on the seventh day, or as soon as the forty days' period has passed, depending on the region. In the Ordubad region, for instance, *ad qoyma* takes place on the seventh day (Pashaev 1998: 135). In the Bərda region the child is named before the fortieth day, because it is believed that if the baby is named later, he or she will be a liar (Personal archive of the author, file "Life cycle rituals" [1999–2001]). Generally speaking, however, it is up to the family to decide when to name the child, taking into consideration a variety of circumstances.

The name for the child is agreed upon in advance. In the past names were often chosen with the help of a ceremony known as *Qur'an açma* (opening the Qur'an); people used to open any page of the Qur'an at random and choose the first word encountered as name.[27] Today, however, more and more families name the baby either in memory of a deceased relative or after a living relative[28], although this practice is usually regarded with suspicion and considered as a bad omen[29]. Among the Azerbaijanis of Georgia, for example, if the relatives of the baby want to name the child in memory of a deceased relative, a *molla* is invited to read a special prayer on this occasion. This is done in order to purge the name of the deceased, thus allowing it to pass to the child in a pure form. In many villages of the Abşeron peninsula, for instance, if parents want to name their child after a deceased relative, *sura* 36 of the Qur'an (*Ya-Sin*) is recited for the sake of the dead person's soul. Very often, however, this task is given to a *molla,* who is invited to recite some passages from the Qur'an in order to "relent" the dead and to receive his/her "agreement" to pass on his/her name to the newborn child.

In some cases, if parents wish to have a boy, but only have girls, the last baby girl is named either *Bəsti* (enough)[30], *Qızyetər* (enough of girls) or *Kifayyət* (enough, full). In some regions the child's name is whispered into its ears by the parents or relatives right after its birth. In Şəki, parents turn the child towards Mecca for this purpose and whisper the chosen name into its ears, uttering the following formula:

---

27 As a result of this tradition, chosen names were often meaningless. For example, a female name that is still popular in Azerbaijan, *Tükəzban*, originates from the Arabic verb in the dual form *tukadhdhibān* (lit. "both of you consider something untrue"). This verb is used as a refrain in *sura* 55 ("*al-Rakhmān*") of the Qur'an. Explaining the origin of this name, Osman Mirzəyev, in his turn, refers to the repetition of this verb during local funeral ceremonies. Since this verb aurally resembles traditional Azerbaijani female names such as *Ummürbanu*, *Xurşidbanu*, *Şərəbanı*, so he holds, many illiterate people simply adopted it to their purposes without understanding its real meaning (cf. Mirzəyev 1986: 224–225).

28 In Ordubad, in contrast to other regions of Azerbaijan, it is a tradition to name the newborn child after its living father (Pashaev 1998: 135).

29 It is believed that this can lead to the death of the relative in question. Massé refers to the same tradition among the Persians (Massé 1954: 28).

30 Massé gives an account of the same practice among Iranian Azerbaijanis, saying that "when there are a great many girls in a family, the seventh is called *qız-bes* – enough girls, in the hope that the next child will be a boy" (*ibid.*).

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Onun adını biz verdik, taleyini Allah versin!
(We have given to him/her the name; let Allah give to him/her the destiny!)

In many Abşeron villages a party known as *şəbbə-xeyir* is given once a baby has reached forty days of age (Həvilov 1991: 220). On this occasion close relatives and friends of the family gather, and each guest brings a gift for the baby, a sheep and some gold accessories (a bracelet or a chain for a boy, earrings for a girl). On the same day, the ears of the baby girl are pierced to put on the earrings. As regards boys, circumcision is sometimes also performed on the fortieth day. If the name chosen for the child is the name of a deceased relative, *halva*, a dish traditionally associated in Azerbaijan with mourning repast sessions (Sattarov 2009), is cooked along with other festive dishes. Then, by pronouncing the phrase *halallıq olsun*! (Let this be permitted!), the parents ask the *molla* to recite the Qur'an in a mosque for the sake of the deceased (Nəbiyev 1993: 76). On the same day relatives and neighbours who, for some reason or another, have not been able to have children for a long time sacrifice a sheep. The meat is then distributed among seven neighbours or close friends together with small gifts (*ibid.*).

Usually the right to name a newborn baby lies with one of the close relatives, for which he/she is presented with a gift. If it is the first child of a young couple, it is usually named either after its father or after close relatives on the part of its father. The relative who is chosen to name the child holds it, recites the *shahada* to its ears, followed by the chosen name and, finally, he/she says the following phrase:

Al uşağı, ver uşağı, Tanrı saxlasın bu uşağı!
(Take the child, give the child, let God preserve this child.)

Then he/she passes the child on to the next person in the circle, and in this way the baby is handed around among all those present at the party, with each person pronouncing the above-mentioned formulas (*ibid.*) in turn. After this ceremony, the baby is returned to the mother, while all the guests congratulate her by uttering one of the following phrases:

Adı ilə böyülsün! (Let him/her grow with his/her name!)

Böyük oğlan/qız olsun! (Let him/her be a big boy/girl!)

Toyunu görək! (Let us see his/her wedding!)

In the Nabran region the baby is usually named once its hair and nails have been cut on the fortieth day after birth. The name is pronounced into the right ear of the baby seven times. In the case of a male baby this is followed by the circumcision rite, after which it is taken to the local *pir* for blessing. In Nabran, the most venerated *pir* is an old oak tree located at a water spring which is known as a holy site of interconfessional importance (Sattarov 2006). The child is given water from this spring and a thread is tied to this tree for the child to be healthy. In Baku, when all the guests have gathered for the party, the mother brings her

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

child to a female *molla* who declares the desired name to the child. Then she recites the formula of the *shahada* and other prayers into its ears.

Conclusion

Beliefs and rituals connected with childbirth constitute a first stage in the complex of so-called rites of passage related to transitional stages in the lives of the Azerbaijani Turks such as circumcision, marriage and death. It should be noted, however, that in modern Azerbaijan many beliefs and rituals described in this paper have already started to lose their significance. This process is especially noticeable in the urban areas, and in Baku in particular. Nevertheless, some of the discussed rituals continue to be practiced, even though they are gradually losing their symbolic meaning.

Bibliography

Azərbaycan Respublikası Dövlət Statistika Komitəsi 1991. *Azərbaycan Qadınları və Uşaqları*. Bakı.

Chvyr', Liudmila A. 1983. Opyt analiza odnogo sovremennogo obryada v svete drevnevostochnykh predstavlenii. In: B. A. Litvinskii (Ed.). *Srednyaya Aziya, Kavkaz i Zarubezhnyi Vostok v drevnosti.* Moskva: 124–138.

Firshtein, L. A. 1978. O nekotorykh obychayakh i pover'yakh, svyazannykh s rozhdeniem i vospitaniem rebenka u Uzbekov Yuzhnogo Khorezma. In: S. P. Snesarev (Ed.). *Sem'ya i semeinye obryady u narodov Srednei Azii i Kazakhstana.* Moskva: 189–209.

Gennep, Arnold van 1960. *The Rites of Passage*. Chicago. [*Les Rites de Passage*. Paris, 1909.]

Həvilov, H. A. 1991. *Azərbaycan Ėtnografiyası.* Bakı.

Izmailova, A. A. 1980. Polevye materialy o perezhitkakh arkhaicheskikh verovanii v sele Khynalig. *Arkheologicheskie i ėtnograficheskie izyskaniya v Azerbaidzhane. AN Az. SSR, Institut istorii, Sektor arkheologii i ėtnografii, 1977.* Baku: 56–59.

Kuliev, G. G. 2002. *Arkhetipichnye Azeri: Liki mentaliteta*. Baku.

Massé, Henri 1954. *Persian Beliefs and Customs*. New Haven.

Mirzəyev, O. 1986. *Adlarımız*. Bakı.

Nəbiyev, A. (Ed.). 1993. *Mərasimlər, ədətlər və Alqışlar.* Bakı.

Pashaev, Aslan 1998. *Gorod Ordubad v XIX–nachale XX vv. (Istoriko-ėtnograficheskoe issledovanie).* Baku.

"Qəhraman Ana" 1979. In: Quliyev, C. B. (Ed.). *Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası.* Vol. 3. Bakı: 145.

Quliyev, A./Bəxtiyarov, A. 1968. *Azərbaycanda Qədim Dini Ayınlar və Onların Məişətdə Qalıqları.* Bakı.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sattarov, Rufat 2001. Obryady i ritualy, svyazannye s rozhdeniem rebenka v musul'manskom prave. In: *Khazar View* (98), 15 January: 28–29; (99), 1 February: 28–29.

– in print. Between Supernatural and Natural: Aspects of Folk Beliefs among the Azerbaijani Turks. In: Barbara Kellner-Heinkele, Brigitte Heuer, Elena Boykova (Ed.). *Proceedings of the 49th Permanent International Altaistic Conference (PIAC)*, 30 July – 4 August 2006. Berlin.

– forthcoming. Rites of Passage among the Azerbaijani Turks: Traditional Beliefs and Rituals Linked to Death.

Serebryakova, M. N. 1980. O nekotorykh predstavleniyakh svyazannykh s semeino-obryadovoi praktikoi sel'skikh turok. In: *Simvolika kul'tov i ritualov narodov Zarubezhnoi Azii.* Moskva: 165–177.

Vəliyev, V. 1985. *Azərbaycan Folkloru.* Ali Məktəb üçün Dərslik. Bakı.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die AutorInnen und HerausgeberInnen

Anetshofer, Helga. Turkologin (PhD, Universität Wien, 2001). Unterrichtet Türksprachen an der University of Chicago, Department of Near Eastern Languages and Civilizations. Forschungsinteressen: Altanatolischtürkisch, türkisch-iranische Sprachbeziehungen, Gender-Fragen in altanatolischtürkischer Literatur, sprachwissenschaftliche Gesamtturkologie.

Boykova, Elena V. Mongolist (PhD in history). Senior Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow) since 1971. Editor-in-chief of *Altaica*. Fields of research interest: modern history of Mongolia, Russian-Mongolian relations.

Dufft, Catharina. Turkologin (Dr. phil. Freie Universität Berlin, 2007). Juniorprofessorin am Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg. Forschungsinteressen: Literatur der Türkischen Republik und der spätosmanischen Zeit, komparatistische autobiographische Themen in der modernen Literatur des Vorderen Orients, Literaturtheorie.

Flemming, Barbara. Islamkunde/Turkologie. 1977 bis 1997 Professorin für Turkologie an der Universität Leiden, Niederlande. Neuere Publikationen: mit Jan Schmidt, The Diary of Karl Süssheim (1878–1947), 2002; Über Teilnahme von Frauen in der älteren islamischen Mystik: WZKM 93 (2003): 35–94; „Am Circip: Einst und jetzt". In Hendrik Fenz (Hg.), Strukturelle Zwänge – Persönliche Freiheiten. Gedenkband zu Ehren Petra Kapperts, 2009: 145–167.

Gierlichs, Joachim. Dr. phil., Islamische Kunstgeschichte. 2007–2010 Kurator am Museum of Islamic Art, Doha (Qatar). Langjährige Lehrtätigkeit am Institut für Turkologie der Freien Universität Berlin. Forschungsinteressen: Kunst und Architektur der anatolischen Seldschuken, timuridische Kunst und Architektur, islamische Ikonographie (figürliche Aspekte), Geschichte der islamischen Kunstgeschichte.

Glassen, Erika. Islamwissenschaftlerin (Promotion 1968, Habilitation 1977, Universität Freiburg i. Br.). Ebenda Professorin der Islamwissenschaft bis zum Ruhestand 1999. Direktorin des Orient-Instituts der DMG in Beirut/Libanon 1989–1994 und Aufbau einer Zweigstelle in Istanbul. Hrsg. (mit J. P. Laut) der „Türkischen Bibliothek". Forschungsgebiete: u.a. religiöse Bewegungen im Islam, Persische und türkische Literatur unter sozial- und mentalitätshistorischen Gesichtspunkten, autobiographisches Schrifttum.

Hauenschild, Ingeborg. Turkologin (Dr. h. c. der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.). Forschungsgebiet: gesamtturkologische Lexikologie, speziell Pflanzen- und Tierbezeichnungen.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hazai, György. Turkologe. Professor emeritus der University of Cyprus (1999). Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Präsident der International Union of Oriental and Asian Studies. Forschungsinteressen: Geschichte der Türksprachen, Bibliographie der turkologischen Studien.

Heuer, Brigitte, Studienassessorin, Soziologin. Mitarbeiterin im Forschungsprojekt "Language Reforms in the Ex-Soviet Muslim States", Institut für Turkologie, Freie Universität Berlin; Lehrtätigkeit ebd. sowie an der Humboldt-Universität zu Berlin und am Osteuropa-Institut der FU Berlin. Forschungsschwerpunkte: Soziale Entwicklungen in Zentralasien, insbes. (Arbeits-)Migration und Menschenhandel; Ethnizität, Minderheiten u. Diaspora; Sprachenpolitik; Gender.

Ivanics, Mária. DSc in Geschichte. Professor für Turkologie und Leiterin des Instituts für Altaische Studien, Universität Szeged (Ungarn); Leiterin der Turkologischen Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Universität Szeged. Forschungsinteressen: Geschichte der Türkvölker, insbesondere Khanat der Krim und Goldene Horde, türksprachige Quellen der Steppenvölker, Geschichte der europäischen Vasallenstaaten des Osmanischen Reiches.

Kasai, Yukiyo. Turkologin (Dr. phil. Freie Universität Berlin, 2005). Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Akademievorhaben Turfanforschung, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin. Forschungsschwerpunkte: Alttürkische Philologie und Geschichte, Edition der alttürkischen buddhistischen Texte aus Zentralasien (10.–14. Jh.).

Kellner-Heinkele, Barbara. 1990–2007 Professorin für Turkologie, Freie Universität Berlin. Mitherausgeberin des „Turkologischen Anzeigers". Forschungsinteressen: Kulturgeschichte der Türkvölker, insbesondere Osmanisches Reich und Zentralasien, türksprachige biographische und autobiographische Quellen.

Kleinmichel, Sigrid. Turkologin (Dr. sc. in Turkologie, Humboldt-Universität zu Berlin). Früher tätig an der Humboldt-Universität zu Berlin, der Akademie der Wissenschaften der DDR und am Institut für Turkologie der Freien Universität Berlin. Forschungsinteressen: Sprachen und Literaturen der Turkvölker, insbesondere mittelasiatische Literaturen.

Rakhmankulova, Adolat. PhD in Geschichtswissenschaften. Dozentin, Fakultät für Geschichte, Staatliche Pädagogische Nizami-Universität, Taschkent, Usbekistan; Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Institut für Geschichte, Akademie der Wissenschaften. Forschungsschwerpunkte: Gesellschaft und Politik in Usbekistan (1900–1950); Deportationen während der Stalinzeit; deportierte Völker in Usbekistan (1930–2000): ethnokulturelle und sozioökonomische Aspekte.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sattarov, Rufat. Turkologe (Dr. phil., Freie Universität Berlin, 2005). Lehrbeauftragter und Research Fellow am Institut für Turkologie, Freie Universität Berlin. Forschungsinteressen: Islam bei den türksprachigen Völkern der ehemaligen Sowjetunion, Geschichte und Kultur Aserbaidschans, Ökokultur, islamisches Recht, Islam in den modernen Medien.

Schönig, Claus. (Prof. Dr.). Seit 2007 Professor für Turkologie an der Freien Universität Berlin, Forschungsinteressen: Klassifikation und Geschichte der Türksprachen, türkisch-mongolische Sprachbeziehungen, südsibirisches Türkisch, Babur-name, türkische Identitäts- und Geschichtskonstruktionen.

Schweißgut, Karin. Turkologin (Dr. phil., Freie Universität Berlin, 2004). Wissenschaftliche Assistentin am Institut für Turkologie, Freie Universität Berlin, Forschungsschwerpunkte: Moderne türkische Literatur, kulturwissenschaftliche Fragestellungen in Bezug auf Prosa der Türkei.

Semet, Ablet. Turkologe (Dr. phil., Universität Göttingen, 2002). Research Fellow am Seminar für Turkologie und Zentralasienkunde, Universität Göttingen. Forschungsinteressen: Sprachkontakte der Türksprachen zum Chinesischen und Mongolischen, Sprache und Kulturkontakte innerhalb der islamischen Türkvölker.

Tetik, Ayşe. M.A. in Turkologie. Lektorin am Institut für Turkologie der Freien Universität Berlin. Zu ihren Arbeitsschwerpunkten gehören Didaktik des Türkeitürkischen, türkische Grammatik, türkische Sprachreform und moderne Türksprachen.

White, Jenny B. PhD in social anthropology. Associate professor of anthropology at Boston University, former president of the Turkish Studies Association. Author of Islamist Mobilization in Turkey (2002), Money Makes Us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey (2004), and the Kamil Pasha historical mystery series. Fields of research interest: Political and economic anthropology, urban anthropology, Islam and Islamic politics, ethnicity, nationalism, gender in the Middle East, with special emphasis on Turkey, Muslim minorities in Europe.

Wittmann, Richard. Islamwissenschaftler (PhD in History and Middle Eastern Studies, Harvard University 2008). Seit 2008 wissenschaftlicher Referent am Orient-Institut Istanbul. Forschungsschwerpunkte: Islamisches Recht im Osmanischen Reich und bei den Seldschuken; Rechts- und Sozialgeschichte Anatoliens; Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen im Osmanischen Reich und der Republik Türkei; Narrative Quellen und Selbstzeugnisforschung.

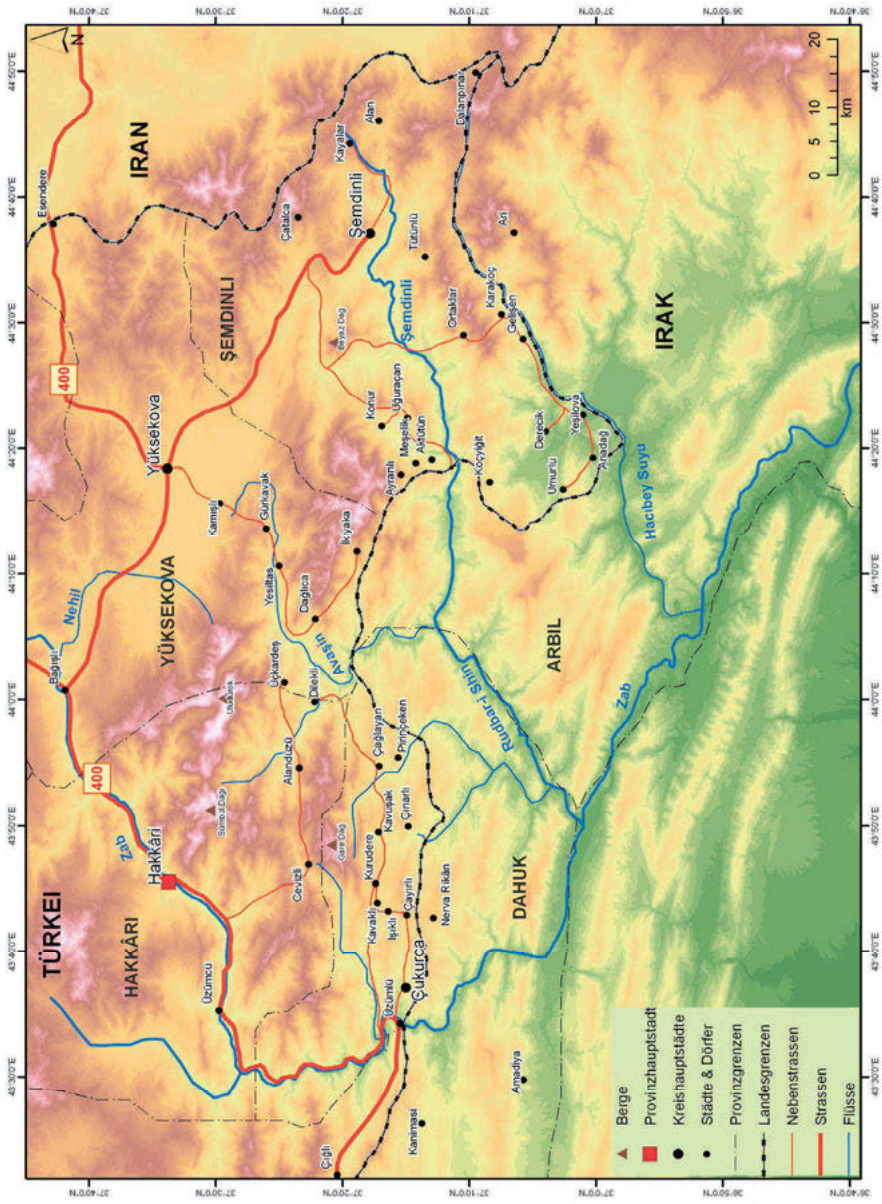
Zieme, Peter. Turkologe (Dr. sc. in Turkologie, Humboldt-Universität zu Berlin). Bis 2007 Leiter des Akademievorhabens Turfanforschung, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin. Honorarprofessor am Institut für Turkologie, Freie Universität Berlin. Forschungsschwerpunkt: Philologie der Alten Türken in Zentralasien.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abbildungen

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY



Karte: Südostgrenze der Türkei (Kartographie: G. Fritzenwenger, Berlin 2011)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. *Dābbat al-arḍ*
(Albumblatt. Bibliothèque Nationale, Paris. Dep. des Estampes et de la Photographie, Inv. OD 2641. Quelle: Kat. Paris 2001: 290, Kat.nr. 192)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. *al-Burāq*
(Darīr: *Kitāb-i Siyer-i Nebī*. New York Public Library, Spencer, Turk. ms. 3. Quelle: Schmitz 1992: pl. XVIII)

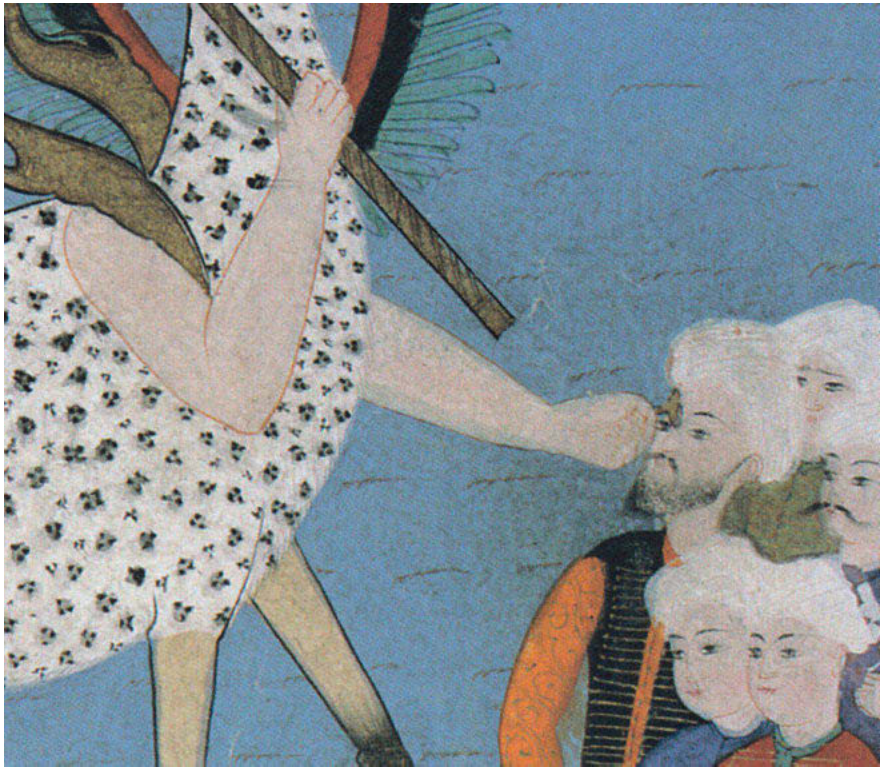
https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. *Dābbat al-arḍ*
(*Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmiʿ*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, B. 373, fol. 219 b. Quelle: And 1998: 285, rechte Farbabb.)

3.a *Dābbat al-arḍ*, Detail
(*Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmiʿ*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, B. 373, fol. 219 b. Quelle: And 1998: 285, rechte Farbabb.)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. *Dābbat al-arḍ*
(*Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmi*ᶜ. Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T 6624. Quelle: And 1998: 286, Farbabb.)



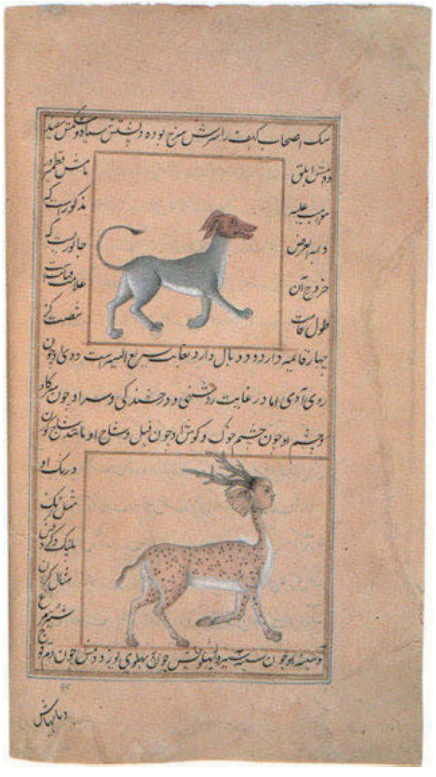
4.a *Dābbat al-arḍ*, Detail
(*Tercüme-i Miftāḥ Jefr el-Jāmi*ᶜ. Quelle: Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T 6624. Quelle: And 1998: 286, Farbabb.)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

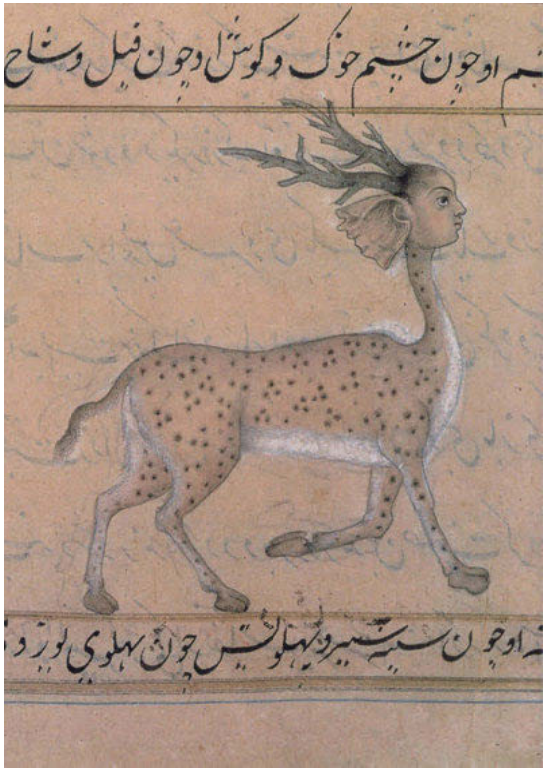
5. *Dābbat al-arḍ*
(*Aḥvāl-i Ḳiyāmet*. Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul, Hafid Efendi 139. Quelle: And 1998: 285, linke Farbabb.)

5.a *Dābbat al-arḍ*, Detail
(*Aḥvāl-i Ḳiyāmet*. Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul, Hafid Efendi 139. Quelle: And 1998: 285, linke Farbabb.)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY



6. *Dābbat al-arḍ*
(*Majmaᶜ al-Ghar'ib*. Recueil de choses rares et précieuses, Chester Beatty Library, Dublin, Ms. 9, fol. 64 v. Quelle: Kat. Paris 2001: 57, Kat.-Nr. 35)



6.a *Dābbat al-arḍ*, Detail
(*Majmaᶜ al-Gharā'ib*. Recueil de choses rares et précieuses, Chester Beatty Library, Dublin, Ms. 9, fol. 64 v). Quelle: Kat. Paris 2001: 57, Kat.-Nr. 35)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7. *Dābbat al-arḍ*
(*Fālnāme*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, H. 1703. Quelle: And 1998: 28, Farbabb.)

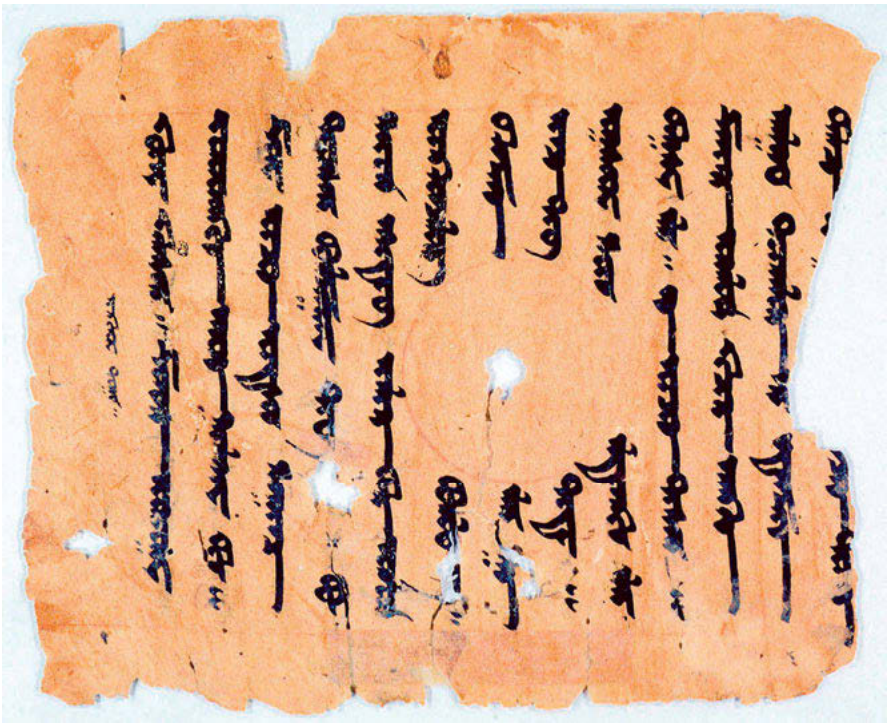
7.a *Dābbat al-arḍ*, Detail
(*Fālnāme*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, H. 1703. Quelle: And 1998: 283, Farbabb.)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

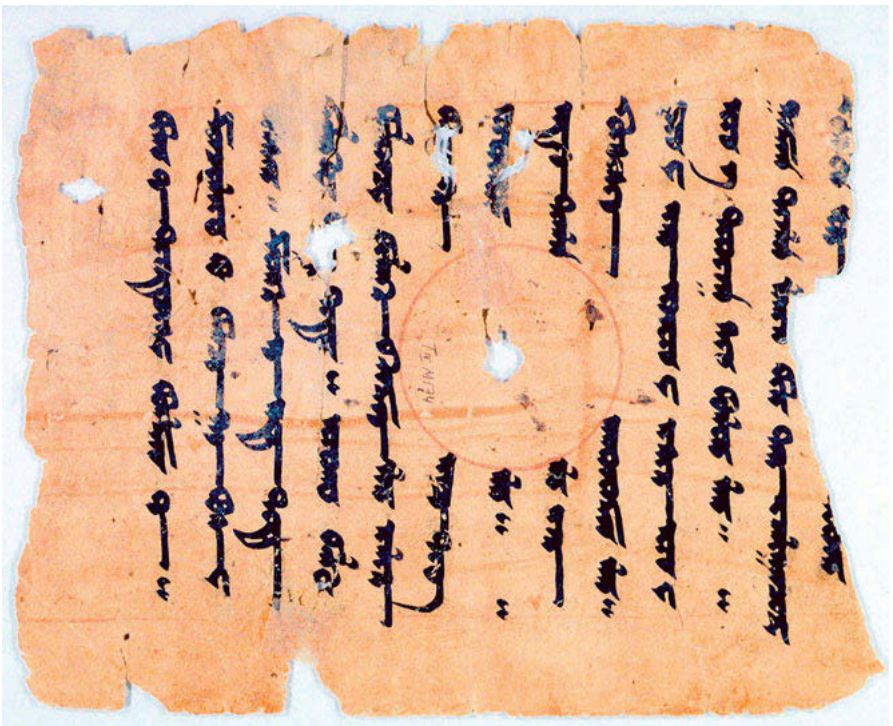
8. *Dābbat al-arḍ*
(*Fāl-i Ḳur'ān*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, H. 1702. Quelle: And 1998: 284, Farbabb.)

8.a *Dābbat al-arḍ*, Detail
(*Fāl-i Ḳur'ān*. Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul, H. 1702. Quelle: And 1998: 284, Farbabb.)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

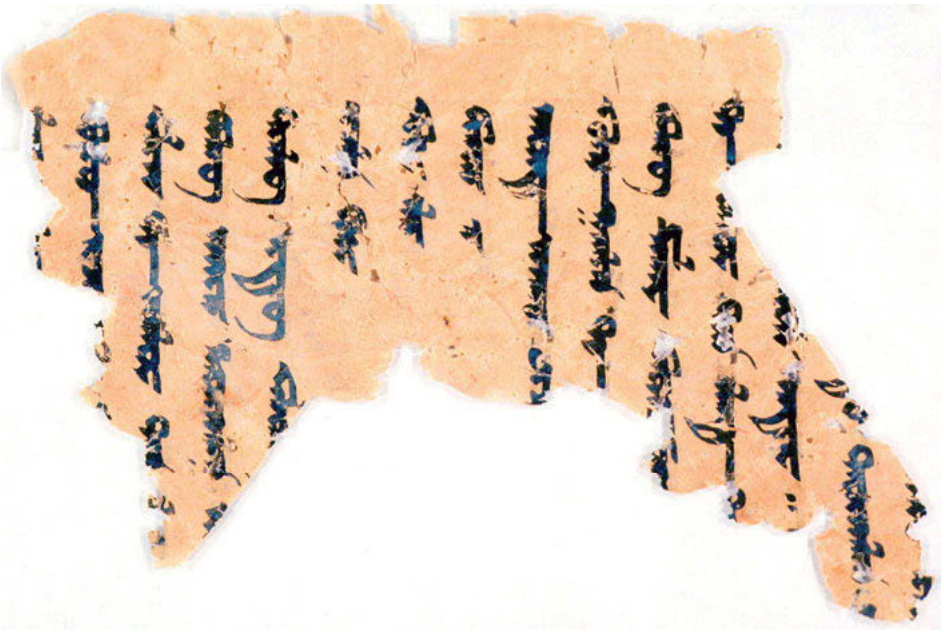


2. U 1944 (T III M 174) verso (Text A)

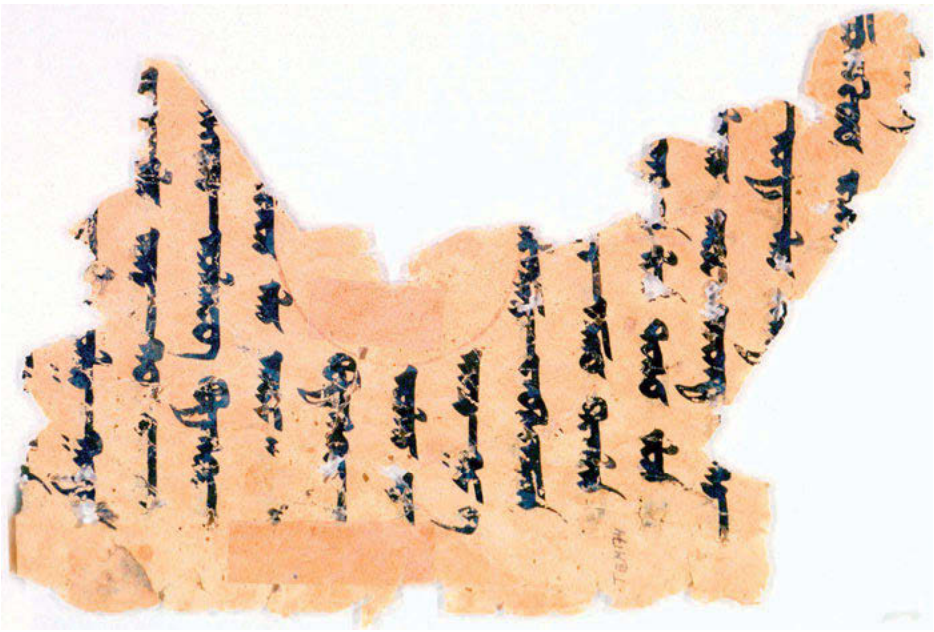


1. U 1944 (T III M 174) recto (Text A)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

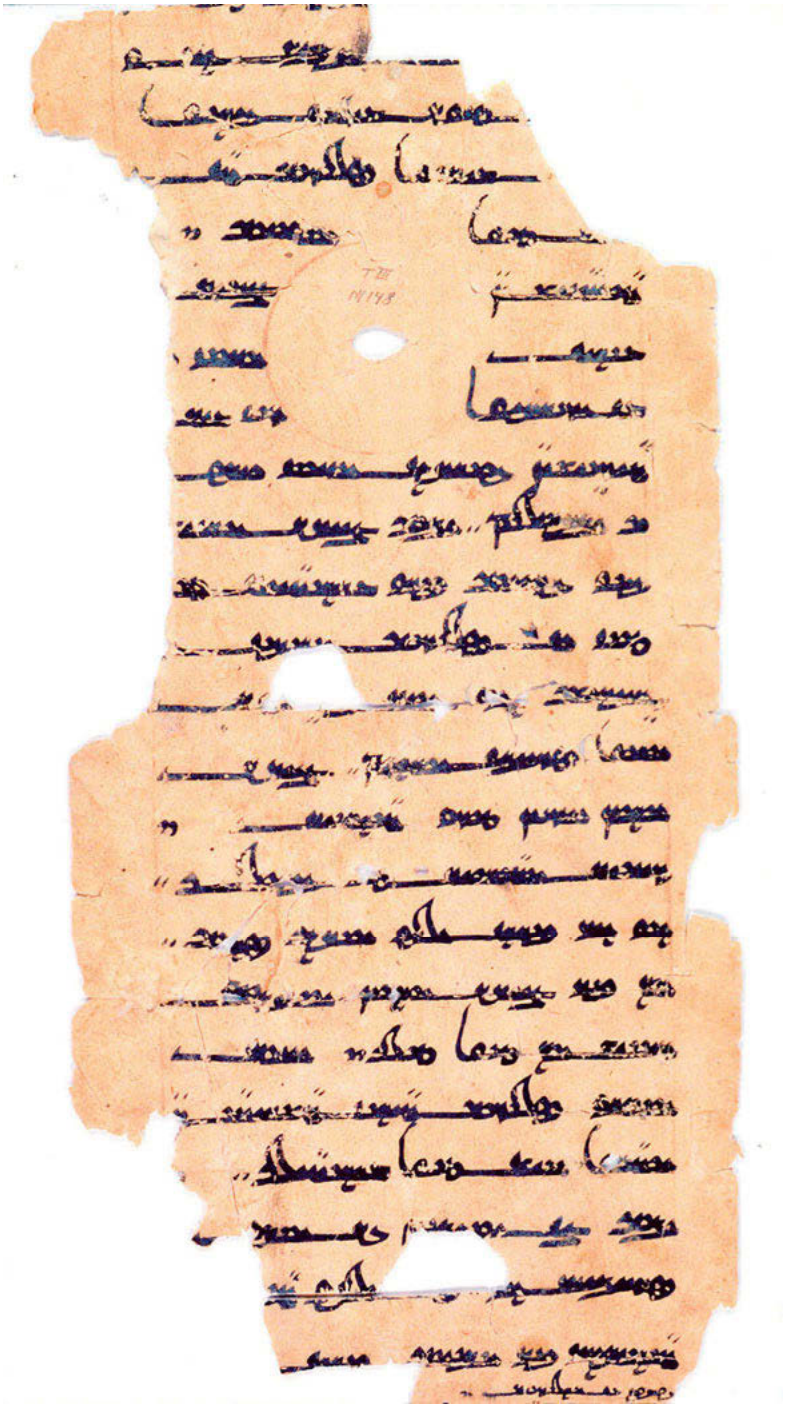


4. U 1942 (T III M 174) verso (Text B)



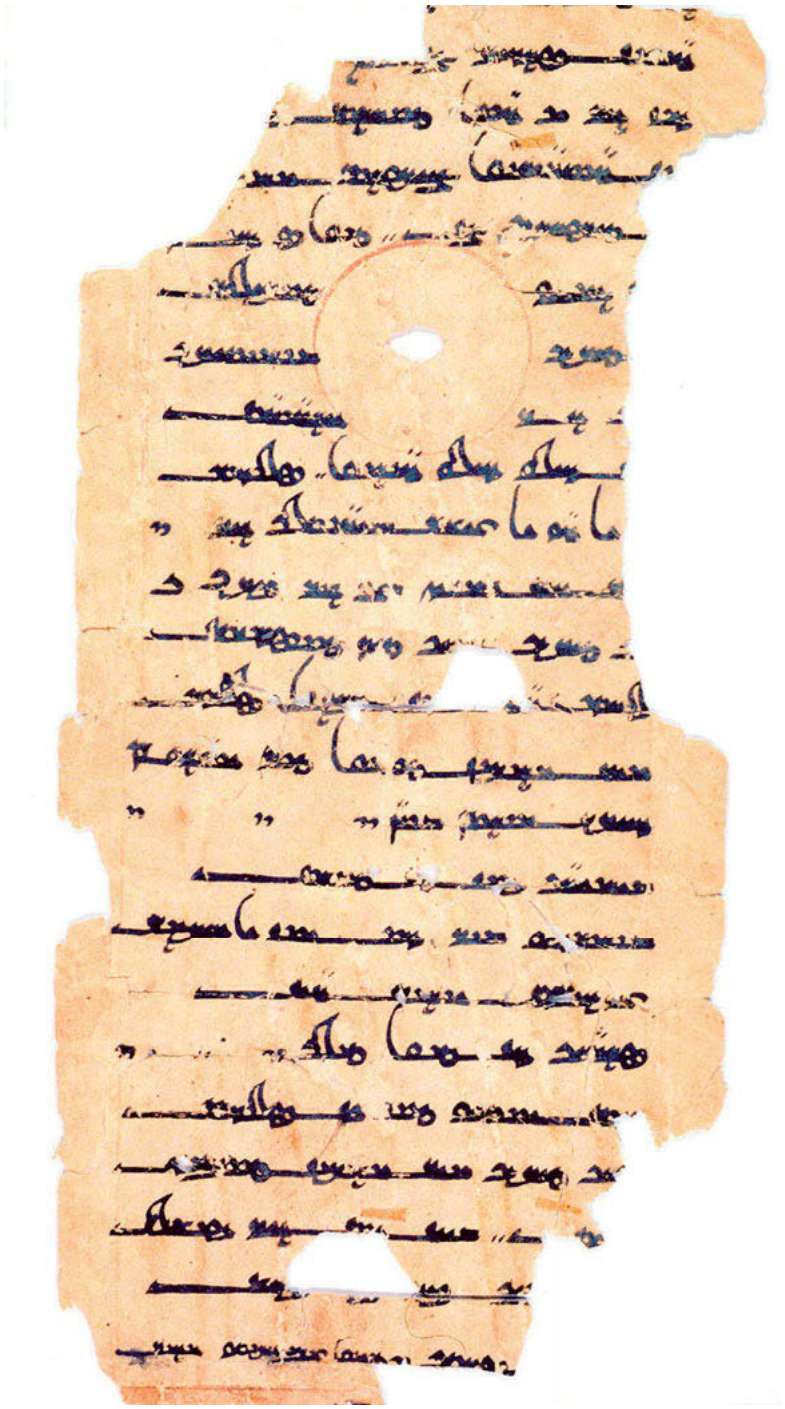
3. U 1942 (T III M 174) recto (Text B)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY



5. U 1923 (T III M 174) recto (Text C)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY



6. U 1923 (T III M 174) verso (Text C)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8. U 1135a (T III M 148) verso (Text D)

7. U 1135a (T III M 148) recto (Text D)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

10. U 1135b (T III M 174) verso (Text E)

9. U 1135b (T III M 174) recto (Text E)

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ORIENT-INSTITUT ISTANBUL

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

1. Barbara Kellner-Heinkele, Sigrid Kleinmichel (Hrsg.), *Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī. Akten des Symposiums aus Anlaß des 560. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī am 23. April 2001.* Würzburg 2003.
2. Bernard Heyberger, Silvia Naef (Eds.), *La multiplication des images en pays d'Islam. De l'estampe à la télévision (17-21e siècle). Actes du colloque* Images : fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie. *Istanbul, Université du Bosphore (Boğaziçi Üniversitesi), 25 – 27 mars 1999.* Würzburg 2003.
3. Maurice Cerasi with the collaboration of Emiliano Bugatti and Sabrina D'Agostiono, *The Istanbul Divanyolu. A Case Study in Ottoman Urbanity and Architecture.* Würzburg 2004.
4. Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer, Börte Sagaster (Eds.), *Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gazel in Context.* Würzburg 2006.
5. Alihan Töre Şagunî, Kutlukhan-Edikut Şakirov, Oğuz Doğan (Çevirmenler), Kutlukhan-Edikut Şakirov (Editör), *Türkistan Kaygısı.* Würzburg 2006.
6. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster (Eds.), *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives.* Würzburg 2007.
7. Filiz Kıral, Barbara Pusch, Claus Schönig, Arus Yumul (Eds.), *Cultural Changes in the Turkic World.* Würzburg 2007.
8. Ildikó Bellér-Hann (Ed.), *The Past as Resource in the Turkic Speaking World.* Würzburg 2008.
9. Brigitte Heuer, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), *„Die Wunder der Schöpfung". Mensch und Natur in der türksprachigen Welt.* Würzburg 2012.
10. Christoph Herzog, Barbara Pusch (Eds.), *Groups, Ideologies and Discourses: Glimpses of the Turkic Speaking World.* Würzburg 2008.
11. D. G. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the* ʿAyyār *Phenomenon in the Medieval Islamic World.* Würzburg 2007.
12. Christopher Kubaseck, Günter Seufert (Hrsg.), *Deutsche Wissenschaftler im türkischen Exil: Die Wissenschaftsmigration in die Türkei 1933-1945.* Würzburg 2008.
13. Barbara Pusch, Tomas Wilkoszewski (Hrsg.), *Facetten internationaler Migration in die Türkei: Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und persönliche Lebenswelten.* Würzburg 2008.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

14. Kutlukhan-Edikut Şakirov (Ed.), *Türkistan Kaygısı. Faksimile*. In Vorbereitung.
15. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (Eds.), *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*. Würzburg 2007.
16. Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*. Würzburg 2008.
17. Claudia Ulbrich, Richard Wittmann (Eds.): *Fashioning the Self in Transcultural Settings: The Uses and Significance of Dress in Self-Narrative*. Würzburg 2015.
18. Christoph Herzog, Malek Sharif (Eds.), *The First Ottoman Experiment in Democracy*. Würzburg 2010.
19. Dorothée Guillemarre-Acet, *Impérialisme et nationalisme. L'Allemagne, l'Empire ottoman et la Turquie (1908 –1933)*. Würzburg 2009.
20. Marcel Geser, *Zwischen Missionierung und „Stärkung des Deutschtums": Der Deutsche Kindergarten in Konstantinopel von seinen Anfängen bis 1918*. Würzburg 2010.
21. Camilla Adang, Sabine Schmidtke (Eds.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*. Würzburg 2010.
22. Barbara Pusch, Uğur Tekin (Hrsg.), *Migration und Türkei. Neue Bewegungen am Rande der Europäischen Union*. Würzburg 2011.
23. Tülay Gürler, *Jude sein in der Türkei. Erinnerungen des Ehrenvorsitzenden der Jüdischen Gemeinde der Türkei Bensiyon Pinto*. Herausgegeben von Richard Wittmann. Würzburg 2010.
24. Stefan Leder (Ed.), *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th centuries)*. Würzburg 2011.
25. Börte Sagaster, Karin Schweißgut, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), *Hoşsohbet: Erika Glassen zu Ehren*. Würzburg 2011.
26. Arnd-Michael Nohl, Barbara Pusch (Hrsg.), *Bildung und gesellschaftlicher Wandel in der Türkei. Historische und aktuelle Aspekte*. Würzburg 2011.
27. Malte Fuhrmann, M. Erdem Kabadayı, Jürgen Mittag (Eds.), *Urban Landscapes of Modernity: Istanbul and the Ruhr*. In Vorbereitung.
28. Kyriakos Kalaitzidis, *Post-Byzantine Music Manuscripts as a Source for Oriental Secular Music (15th to Early 19th Century)*. Würzburg 2012.
29. Hüseyin Ağuiçenoğlu, *Zwischen Bindung und Abnabelung. Das „Mutterland" in der Presse der Dobrudscha und der türkischen Zyprioten in postosmanischer Zeit*. Würzburg 2012.
30. Bekim Agai, Olcay Akyıldız, Caspar Hillebrand (Eds.), *Venturing Beyond Borders – Reflections on Genre, Function and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*. Würzburg 2013.
31. Jens Peter Laut (Hrsg.), *Literatur und Gesellschaft. Kleine Schriften von Erika Glassen zur türkischen Literaturgeschichte und zum Kulturwandel in der modernen Türkei*. Würzburg 2014.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

32 Tobias Heinzelmann, *Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich. Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoġlı*. In Vorbereitung.

33. Martin Greve (Ed.), *Writing the History of "Ottoman Music"*. Würzburg 2015.

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506741 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -