

## VOLKSKUNDLICHES AUS ALTTURKESTAN

Von C. BROCKELMANN

Die Türken stehen von Anfang an, seit sie uns im Lichte der Geschichte entgegentreten, unter dem Einfluß fremder Kulturen. Mögen sie auch in ihren Ursitzen, wie Strzygowski in seinem Buche „Altai und Iran“ annimmt, eine schon hochentwickelte materielle Kultur besessen haben, die sogar auf die Ausbildung der Kunst im vorderen Orient entscheidenden Einfluß ausgeübt haben soll, so wissen wir doch von einer geistigen Kultur jener Zeiten nichts. Die beglaubigte Geschichte zeigt uns die Türken erst unter dem Einfluß Chinas, der in den Orchoninschriften unverkennbar ist, dann dem Indiens und Erans, bis beide vom Islam abgelöst werden, in dem freilich die eranische Kultur ihre maßgebende Rolle weiterspielt.

So sind es zum größten Teil fremde Gedanken, als deren Gewand uns die türkische Sprache schon in ihren ältesten Aufzeichnungen entgegentritt. Und doch wäre es uns höchst wichtig zu wissen, in welchen Ideenkreisen jene Nomaden gelebt haben, ehe sie ihre welterschütternden Wanderungen antraten. Was uns direkte Zeugnisse darüber versagen, können uns freilich zum Teil die Berichte moderner Reisender über die Zustände der noch im Nomadentum verharrenden Türkstämme und ihrer, wenn nicht der Sprache, so doch der Kultur nach Verwandten in Nordasien ersetzen; denn unter buddhistischen und islamischen Hüllen haben sich bei ihnen noch manche urtümlichen Vorstellungen und Gebräuche erhalten. Doch muß es daneben von Nutzen sein, auch die Zeugnisse solcher Quellen zu sammeln und zu verwerten, die uns, wenn auch noch so spärlich, direkt über die Zustände der Vorzeit unterrichten. Zu diesen Quellen gehört der *Diwān luġāt at-Turk* des Maḥmūd al-Kaschġarī a. d. J. 1073. Zwar hat auch Kaschġarī, der sein Werk ausdrücklich zu dem Zwecke verfaßte, den Verkehr zwischen den Arabern und ihren türkischen Machthabern zu erleichtern, seine Volksgenossen nur mehr im Banne des Islams kennen

gelernt. So hat er uns denn auch nur verstreut unter seine sprachlichen Mitteilungen einzelne Nachrichten über vorislamische Zustände überliefert. Diese sollen, soweit sie sich auf Religion, Volksglauben, Feste und Spiele beziehen, im folgenden zusammengestellt werden und so meine früheren Mitteilungen aus der Volksweisheit und der Volkspoesie Altturkestans ergänzen. Der zur Verfügung stehende Raum gestattet nicht auf ethnographische Parallelen einzugehen; das wäre auch für den sachlich interessierten Leser kaum erforderlich.

Einer der ältesten Schichten der Weltanschauung entstammt der bei allen Türkstämmen weitverbreitete Glaube an die Kraft des Nephrits, Regen herbeizuzaubern. Diese Macht ist wie das Mana der Melanesier, das Wakanda und Orenda der Nordamerikaner noch nicht an die Vermittlung eines Geistes gebunden, sondern wird dem Steine selbst zugeschrieben. Die ältesten Nachrichten darüber verdanken wir nächst jenem ungenannten syrischen Mönche, der in seiner, zwischen 670—680 verfaßten Chronik des Sasanidenreiches berichtet, wie der Patriarch Elias von Marw einen solchen Zauber Türkischer Schamanen zunichte werden ließ (siehe *Chronica minora* ed. i Guidi I 35, vers. 29), sowie dem 'Abdallāh b. al-Muqaffā' bei Gardēzī (Marquart, *Das Volkstum der Komanen* S. 37—45) wohl dem Abu 'l-'Abbās Ismā'il b. Muḥammad al-Marwazī, einem Zeitgenossen des Samaniden Ismā'il b. Aḥmad (279—295/892—907), der selbst die Wirkung dieses Regenzaubers zu seinem Schaden auf einem seiner Feldzüge erfahren haben soll. Marwazī's Bericht hat uns der arabische Geograph al-Faqīh al-Hamadānī erhalten, vollständig, wie es scheint, bei Jāqūt I, 840—2, stark verkürzt in den von de Goeje, *Bibl. geogr. ar.* V publizierten 'Auszuge', S. 329. Diesen Regenzauber nennt K. III, 2, 10; 119, 3 *jat*, d. i. das spätere *jada* (Radl. III, 207). Das Wort geht natürlich auf avestisch *yatu* „Zauber“ zurück; schon Marquart hat die jüngere Form *ġede taš* mit dem neupers. *ġādū* „Zauberer“ zusammengestellt (Über das Volkstum der Komanen, S. 37, 5). Es ist sehr bezeichnend für den frühen und tiefen Einfluß Erans auf das alte Türkentum, daß selbst dieser gewiß primitive Brauch mit einem eranischen Worte bezeichnet wird. B. will es selbst in *Jayma*, d. h. dem Reiche der Bograchane mit der Hauptstadt Kaschgar erlebt haben, wie es mitten im Sommer einem Zauberer gelang, einen Brand durch Schnee, den er mittelst des Steines vom Himmel fallen ließ, vor seinen Augen zu

löschen.<sup>1</sup> Der Zauberer, der die Kraft des Steines wirksam zu machen weiß, heißt *jalči* III, 227 9, seine Tätigkeit *jallamaq* III, 35, 10, die des Fürsten, in dessen Dienst er sie ausübt, *jatlatmaq* (II, 285, 9). Ursprünglich ist ja der Fürst selbst zugleich der Schamane, der den Regenzauber übt (Marquart a. a. O.). Derselbe Stein ist es wohl, dem man die Wirkung zuschreibt, im Siegelring getragen, vor Blitzschlag zu schützen, der auch Stoffe unverbrennlich machen und, im Munde getragen, den Durst lindern soll. Dieser Stein heißt *qaš*, das noch heute im Kasan., Krim. und Osman. den Siegelstein bezeichnet, s. III, 16, 9ff., 112, 16.<sup>2</sup> Nach K. III, 113, 1ff. soll dieser Stein in der ganzen Welt nur an zwei Stellen vorkommen, in den beiden Flußtalern, die bei Chotan vorbeifließen. Das eine, in dem der weiße Nephrit sich findet, heißt *örün qaš öküs*, der andere, dessen Steine schwarz sind, *qara qaš öküs*. Der Fluß, an dem Chotan selbst liegt, heißt heute bekanntlich *Chotan darja*, der Nebenfluß aber führt noch jetzt den alten Namen *Qaragaš*; beide sind noch heute Hauptfundstätten der Nephrits, s. C. Hinze, Handb. der Mineralogie II, 1245.

Solche zauberische Kraft wohnt aber nach türkischem Volksglauben auch anderen Naturdingen inne. Der Stein *Urumdai* hebt die Wirkung des Giftes auf (I, 140, 8). Gegen Gift schützt auch der *čatug*, d. i. nach den einen das Horn des Narwals n. a. eine Pflanzenwurzel, aus der man Messergriffe schnitzte; rührt man damit eine vergiftete Speise um, so kocht sie ohne Feuer auf, oder legt man es auf eine Schüssel so beschlägt es, wenn der Inhalt vergiftet, auch ohne daß Wasserdampf aufsteigt (III, 164, 9). Das ist offenbar derselbe Stoff, der in arabischen und persischen Quellen öfter in den verderbten Formen *hutūw* und *hartūt* genannt wird. In diesen findet sich auch die Angabe, daß es nach einigen das Horn eines Stieres sei. Danach vermutete Wiedemann (Islam 2, 355), daß es sich um das Horn des südasiatischen Nashorns handle. In Brehms Tierleben 3<sup>2</sup> 534 findet sich die Nachricht, die Türken machten aus seinem Horn Gefäße, in denen giftige Flüssigkeiten aufbrauten. Reinhardt (eb. 3, 184) berichtete, daß ihm zu Dehli eine Schale aus einer rötlich gelben, hornartigen Masse angeboten sei, die giftige Flüssigkeiten aufbrausen lasse;

<sup>1</sup> Eine Spezialuntersuchung über diesen Regenzauber stellt Köprülüzāde M. Fu'ād in seinem Türk edebijāt ta'rihi I (Stambul 1920), S. 73, n 2, in Aussicht.

<sup>2</sup> Eine Vermutung über die Etymologie des Wortes bei Marquart, Über das Volkstum der Komanen, S. 201.

der Händler behauptete, sie sei aus dem Horn des Nepalnashorns gefertigt. Jacob (eb. 185) brachte aus Bretschneider Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources I 153 die Notiz des Ch'ang Teh (13. Jahrh.): „The *gu-du-si* is the horn of a large serpent. It has the property of neutralising poison“ mit der Anmerkung: Gu-du-si (*gu-bone*, *du-strong*, *si-rhinoceros*). Von der epheuartigen Pflanze *qumlaq*, die im Qypčaq wächst, und aus der man mit Honig ein berauschendes Getränk braute, behauptete man, daß sie, auf ein Schiff gebracht, stürmischen Wellenschlag auf dem Meere hervorzurufen vermöge (I, 395, 5).

Aber nicht nur Steine und Pflanzen, sondern erst recht Tiere scheinen dem Primitiven Träger gefährlicher Kräfte, die er sich geneigt zu machen bedacht sein muß. Insbesondere ist es das größte und stärkste Tier der nordischen Welt, der Bär, der dem Menschen so scheue Verehrung abnötigt. Daher erfreut er sich noch heute in Sibirien göttlichen Ansehns, vgl. N. L. Gondatti, Der Bärenkultus bei den Eingeborenen des nordwestlichen Sibiriens, in den Izwestija der Gesellschaft der Freunde von Naturwissenschaft, Anthropologie und Ethnographie an der Universität Moskau, LVIII, 1888, Heft 2, S. 74—87. Darauf beruhte es wohl auch, wenn wie noch heute bei den Sagiern und Koibalen (Radl. I, 620) so zu K.s Zeit bei den Qypčaq (I, 80, 15) der Bär als *aba* „Vater“ bezeichnet wird, und sein Junges mit dem persischen Lehnwort *mārdak* „Männchen“, das einige Türken allerdings auch vom Ferkel gebraucht haben sollen (I, 399, 12).

Natürlich können auch Menschen mit einem gefährlichen Kraftstoff geladen sein, der seine Wirkung besonders im bösen Blick äußert. Diesem sucht man auf verschiedene Weise zu begegnen. Die Gemüsepflanzungen schützt man durch Aufstellung von apotropäischen Schreckbildern. Sie führten den Namen *abaqi*, der ursprünglich wohl eine Koseform von dem schon erwähnten *aba* „Vater“ ist; s. über *qi* als Endung solcher Koseformen, s. I, 122, 11, 12, III, 159, 10. Andere Namen für solche Schreckmittel sind *küskük* und *ujuq*, die in dem Sprichwort Nr. 208 als Varianten auftreten. Letzteres lebt noch im Osman. als „Vogelscheuche“. Wie dies osman. Wort gleich seiner palatalen Nebenform *ujük* auch noch die Bedeutung „künstlicher Hügel“ hat, so auch schon im Dialekt der Guzz, s. K. I, 79, 12 (Volksp. II, 35, 1a) und 17.

Dem primitiven Kraftgedanken entspringt endlich auch der Glaube an Vorzeichen. K. verzeichnet zwei Deutungen von solchen: er nennt

sie Sprichwörter, daher sie in meine Sammlung als Nr. 165 und 175 Aufnahme gefunden haben. Ein solches Vorzeichen heißt *ırq* (I, 45, 8, vgl. Radloff I, 1370 mit dem Verbum *ırqlamaq* III, 327, 1). Dasselbe Wort bezeichnet in dem von V. Thomsen JRAS 1912, s. 190ff. herausgegebenen Runenmanuskript auch das aus einer Bildertafel abzulesende Vorzeichen (siehe E. Tegnér bei Thomsen Saml. Afhandl III, 231). Ein gutes Vorzeichen heißt *ad*, s. Sprichwort Nr. 48. Das Vorzeichen zu deuten ist Aufgabe des Schamanen *qam*, dem dafür ein Honorar *örün*, (I, 120, 15) zusteht.

Neben diesen Vorstellungen, die den Menschen noch im Banne der Natur selbst zeigen, stehen nun aber bei den Türken schon reich entwickelte animistische Gedankenreihen. Den Anfängen des Animismus, der zunächst zur Vorstellung von verschiedenen Körperseelen führt, entstammt die Erklärung des Hungergefühls durch eine in den Eingeweiden rumorende Schlange *sıwıſyan* (I, 428, 3); dieselbe Vorstellung findet sich bekanntlich bei Negerstämmen und bei den Arabern wieder, s. Verfasser Zeitschrift für alttest. Wissenschaft für 1906, S. 32.

Aber auch die höher entwickelten Formen des Seelenglaubens fanden sich bei den Türkstämmen sicher schon, ehe sie ihnen von außen durch die Weltreligionen nahegebracht wurden. So ist es gewiß eine alte Vorstellung, daß die Totengeister, die für gewöhnlich offenbar als in oder bei den Gräbern hausend gedacht werden, einmal im Jahre sich nachts versammeln und ihre früheren Heimstätten und deren jetzige Bewohner besuchen; wer dann die Töne, die sie von sich geben, hört, muß sterben. Diese Töne heißen *tiki* (K. III, 174, 17, 175, 6). K. möchte das in *täki* verbessern und von *täki kälđi* „die junge Frau besuchte nach der Hochzeit ihre Verwandten“, genauer „die Besuchszeit war gekommen“ ableiten; das ließe sich aber doch nur hören, wenn *tiki* den Besuch und nicht vielmehr die unheimlichen Töne selbst bezeichnete.<sup>1</sup> Ich bin daher geneigt, es vielmehr mit *tikir tikir ätmäk, tikrätmäk* I, 302, 2, II, 165, 6, III, 208, 9, = alt. *tigirä* „klopfen, klappern“ sag. *tigir* „Geprassel, Donner“ (Radl. III, 1354), wohl auch mit osman. *täkarlämä* „Geschwätz“ zusammenzustellen. Stätten besonderer Scheu sind natürlich alte Gräber *suburyan* (s. Uigurica I, 58, III, 19, 9), was in dem Sprichwort Nr. 139 meiner Sammlung zum Ausdruck kommt.

<sup>1</sup> Über die wispernden Stimmen der Totengeister vgl. u. a. E. Washburn Hopkins, Origin and evolution of religion, New Haven 1923, S. 138 n. 2.

Aber die Totengeister sind nicht auf den Aufenthalt an den Gräbern beschränkt, sie hausen überall verbreitet im Lande und nehmen an den Geschicken ihrer Nachfolger lebendigen Anteil. Diese Einwohnerschaft von Geistern heißt *ıvı*. Kommt es zwischen zwei Stämmen zum Kampf, so fechten in der Nacht vorher diese Geister eine Schlacht aus, und der Sieg in dieser entscheidet auch über den Ausgang des Krieges unter den Menschen. Aus Furcht vor den Pfeilen dieser Geister pflegen sich die Türken in der Nacht vor einem Kampfe in den Zelten zu halten (III, 171, 6-12). Über ähnliche Vorstellungen auf palästinischem Boden hat unter Vergleich verwandter Erscheinungen aus anderen Volksgruppen F. Schwally in der Zeitschrift für alttest. Wissenschaft 18 (1912), S. 127, gehandelt.

Außer den abgeschiedenen Seelen glaubten sich die Türken wie die meisten Primitiven noch von zahlreichen anderen Geistern umgeben und bedroht. Die allgemeine Bezeichnung für einen solchen ist *jil*, ursprünglich „Wind“. Man sagt *oylanıy jil qapdı* „den Jungen packte ein Geist“, d. h. „er erlitt einen Anfall von Besessenheit“ (II, 4 5) *är jä(ı)lpındı* „der Mann ward besessen“ (III, 106, 13) oder *är jilpirdı* „der Mann taumelte in der Besessenheit hin und her“ (III, 66, 3). Einen Anfall von Besessenheit bezeichnet *jilpik* (III, 35, 3), ein Wort, das noch im modernen Osmanisch in der rationalisierten Bedeutung „starker Asthmaanfall“ fortlebt. Ein Wüstendämon, der den Wanderer überfällt, ist nach I, 129, 4 der *wuſın*<sup>1</sup>. Vielleicht ist auch *jak*, die islamische Bezeichnung für den Teufel, die sich als solche wie im Qutadıu Bilig 136, 15, so auch bei K. findet, s. Sprichwort Nr. 40, Volksp. II, 42, 12b, schon im Heidentum der Name eines menschenfeindlichen Dämons gewesen; oder sollte die in mehreren Dialekten erhaltene Bedeutung „böse“ (s. Radl. III, 306), erst von Buddhisten und Manichäern auf das böse Prinzip angewendet sein?

Das Mittel, der Geisterwelt zu begegnen, ist der Zauberspruch *arvas* oder *arvış* (I, 238, 9, 211, 3), letztere Form auch Uigurica (II, 58, 7, 3). Ihn wirkungsvoll zu handhaben, ist dem Zauberer vorbehalten, der den Namen *qam* führt, s. III, 117, 12, vgl. I, 201, II, 238, 9. In besonders schwierigen Fällen müssen mehrere von ihnen ihre Kräfte vereinigen: *qamlar qamıy arvasdı* „die Schamanen murmelten alle

<sup>1</sup> Vokale unsicher, ob velar oder palatal, ob *ı* oder *o*.

zusammen“ (I, 201, 11). Das Besprechen eines Kranken heißt auch *suvšamaq* oder *suvšamaq* (III, 213, 4), das Kausativ dazu steht II, 271, 3, das Reziprokom II, 281, 18.

Kleine Kinder sucht man gegen Anfälle von Besessenheit wie gegen den bösen Blick zu schützen, indem man ihr Gesicht mit einem aus Safran u. a. Ingredienzien hergestellten Mittel bestreicht, das *ägüt* (I, 52, 1) heißt. Es dient offenbar dazu, das Kind unkenntlich zu machen und so allen Nachstellungen zu entziehen. Soll ein Kind, das von einem Geiste befallen oder vom bösen Blick getroffen ist, geheilt werden, so räuchert man ihm ins Gesicht<sup>1</sup> und murnelt dazu *isriq isriq*, d. h. nach K. „sei gebissen“, du Dämon, s. I, 91, 17ff.

Eine andere Formel zur Heilung von Besessenheit ist *quvuč quvuč*. Während man diese über dem Kranken ausspricht, wird zugleich sein Gesicht mit Wasser bespritzt und er danach mit Peganum harmala und Aloë geräuchert. Der Sinn dieser Formel ist unklar. K.s Vermutung, III 122, 9, daß es als *qač qač* „flieh, flieh!“ aufzufassen sei, ist natürlich haltlos. Dagegen spricht schon die *ğuzzische* Nebenform *quz* (oder ist *quvus* zu lesen?), nach der auch das Amulet *jil quz bitiki* heißt.

Aber über dem urältesten Managlauben und den animistischen Vorstellungen, die in der Praxis des Lebens freilich die wichtigste Rolle gespielt haben mögen, erhob sich auch bei den Türken schon eine Schicht höherer religiöser Gedanken, die an göttliche Wesen im engeren Sinne anknüpfen. Leider wissen wir über diese Vorstellungen sehr wenig. Was sich aus den alttürkischen Inschriften und durch Schlüsse aus den heutigen Zuständen darüber feststellen läßt, das hat Köprülüžade M. Fu'ad in § 2 des 1. Kapitels des 1. Buches seines *Türk edebiyat tarîhi* Stambul 1920 S. 11—13 zusammengestellt. Den alten Gottesnamen *bajāt*, der im Qutadyu Bilig auf den Allah des Islams übertragen ist, der auch im Osttürkischen (s. Pavet de Courteille s. v.) vorkommt und der schon dem um das Jahr 1000 blühenden al-Muṭahhar b. Tāhir al-Maqdisi, dem Verfasser des *K. bad' al-ḥalq* (ed. Huart I 63, 12) bekannt geworden ist, verzeichnet K. III 128, 15 als dem Dialekt der Arḡu angehörig. Was für eine religiöse Vorstellung er ursprünglich bezeichnete, ehe er auf den Gott des Islams überging,

<sup>1</sup> Über den Gebrauch von Räucherungen im Schamanismus vgl. G. Tschoubinow, Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zauberers, Halle 1914, S. 44.

können wir ebensowenig sagen, wie für *oyan* und *tāvri*, wenn es auch wahrscheinlich ist, daß letzterer schon von Anfang an den Himmel bezeichnete. Die von Radloff zu QB I 83, 27 für *oyan* vermutete Bedeutung und Etymologie „der Allmächtige“, die Bang, vom Köktürk. zum Osm. Mitt. 2, 3. S. 40, 36 unter Verbesserung der Aussprache anzunehmen geneigt ist, wird von K. I 73, 16 bestätigt, der das Wort geradezu als „der Allmächtige“ erklärt. Er führt dieselbe Verbindung *oyan tāvri* „der allmächtige Himmel“ an, die auch im QB a. a. O. vorkommt, aber auch *oyan* allein als Gottesname, der ja auch sonst im Uig. wie im Qypčaq. (s. m. Qišša'i Jūsuf S. 46) vorkommt, findet sich bei K., allerdings wieder in Verbindung mit dem Himmel in *adgülü kök oyanča* „um des guten Himmels und um Gottes willen“ (Volksp. II 43 a). Wo *tāvri* in der Poesie vorkommt, vermögen wir nicht immer mit Sicherheit zu entscheiden, ob wir es mit einer noch heidnischen oder schon mit einer islamischen Vorstellung zu tun haben. Wenn K. ausdrücklich bezeugt, daß es sich bei dem Kampf gegen die Uiguren, den das zweite der von uns zusammengestellten Heldenlieder feiert, um muslimische Angreifer handelte (III 138, 11), so ist der *tāvri*, mit dessen Preis sich diese in den Kampf stürzen (Volksp. I 13 Nr. 3) eben Allah. Aber gerade so unbefangen wird *tāvri* auch von dem Gott der heidnischen Tanguten gebraucht (I 252, 14, Volksp. I, 9, 5), wenn K.s Interpretation der Stelle richtig ist. Die Vorstellung Gottes als Schöpfer (I 277, 9, Volksp. II 29, 5 a und II 244, 9, eb. 39, 5 b) kann sehr wohl schon vorislamisch sein; sie wird ja auch zu Anfang der ersten Orchoninschrift vorausgesetzt und durch die von Marquart (Volkstum der Komanen S. 32) gesammelten Nachrichten über die Religion der Chazaren u. a. alter Türkstämme bezeugt. Daß der Gedanke an Schöpfergötter auch außerhalb der Weltreligionen selbständig an verschiedenen Stellen entstanden ist, darf heute nicht mehr bezweifelt werden. Auch die Anrede Gottes mit *idiim* „mein Herr“ (I 269, 15, Volksp. II 37 c) braucht nicht notwendig erst aus dem arabischen *rabbi* übersetzt zu sein.

Weisheitsregeln, in denen der Dienst Gottes als eine ernsthafte Angelegenheit empfohlen (Volksp. II 43, 14) und als Ideal des Mannes, dem er nach Abschluß des Erwerbslebens zuzustreben habe, gepriesen wird (eb. 361), können wohl erst muslimischer Herkunft sein. Oder ist dieser letztere Gedanke doch noch heidnischen Ursprungs? Es mutet fast wie eine Polemik dagegen an, wenn der Verfasser des

Qutadyu Bilig (39<sup>20</sup>) predigt: „In der Jugend diene Gott eifrig“; im Alter ist es zu spät, merke dir das genau!“

Von dem Buddhismus, der ehemals unter den Türken so viele Anhänger gezählt hatte, zeugen bei K. außer einem Verse, der von der Vernichtung uigurischer Buddhatempel erzählt (I 288, 4, Volksp. I 12) nur noch zwei Sprichwörter, in denen der buddhistische Mönch *tojju* (s. Müller, Uigurica II Index, III 186, 18, vgl. auch M. 'Aufi, bei Barthold, Turkestan 83, 4, A. von Staël-Holstein, Bibl. Buddh. XII, 138, Bang, Ungar. Jahrb. IV, 16) schon eine etwas zweifelhafte Rolle zu spielen scheint. Zwar das Sprichwort Nr. 41 könnte an sich noch unverfänglich und auf den Mönch lediglich als Glied einer geschlossenen Gesellschaft gemünzt sein. Aber Nr. 63 redet von ihm schon despektierlicher, als dem Vertreter einer überwundenen Religion, dessen Anstrengungen Gott nicht mehr wohlgefällig sind; es kann also wohl nur von Muslimen geprägt sein, die noch mit Buddhisten in Verkehr standen. Daß unter den Ungläubigen, als deren Priester der *tojju* (III 127, 4 ff.) definiert wird, eben Buddhisten und nicht etwa Heiden zu verstehen sind, zeigt das Beispiel III, 60, 12 *tojju burxanqa jukiundi* „der Mönch verehrte das Buddhabild“.

Höhere Mächte suchte man sich durch ein Tieropfer *jayış* (III 8, 8) geneigt zu machen, wenn man sich nicht schon durch ein Gelübde dazu verpflichtet hatte. Wie die Araber (Wellhausen, Reste<sup>2</sup> 107), so schlossen auch die Türken zuweilen auf Grund eines Gelübdes Tiere vom profanen Gebrauch aus, ließen sie frei weiden, melkten und schoren sie nicht mehr; ein solches Tier hieß *ıduq* „heilig“ I, 63, 7.

Die Metaphysik der geistigen Oberschicht unserer Türken wird beherrscht von dem Glauben an die alles bezwingende Macht des Schicksals. Das Wort dafür ist das aus dem Qutadyu Bilig so bekannte, ursprünglich sogdische *ažun* „die Welt“ (s. R. Gauthiot, Essai de Gramm. Sogd. I § 160). Es bezeichnet zunächst wie dort die sichtbare Welt; *kün ol ažunuy jarutyan* „die Sonne erleuchtet diese Welt“ heißt es III 39, 16. Meist aber bezeichnet das Wort das im Weltlauf sich verkörpernde Schicksal; es wird persönlich gedacht als dem Menschen und seinem Glücke feindlich gesinnt. Seine Macht ist so groß, daß ein Pfeilschuß von ihm die Berggipfel erschüttert (Volksp. I, 6, 3; 17, 9).

<sup>1</sup> Das Wort *jabray*, das Radloff nach der Glosse *kób* mit „im reichen Maße“ übersetzt, sehe ich als Adjektiv an zu einem Verbum *jabramay*, dessen Kausativ *jabratmay* K. II 283, 8 als „die Ohren spitzen“ vom Pferde verzeichnet.

Es ist hinterlistig und geneigt, dem Menschen eine Falle zu stellen (Volksp. I, 24, 3), daher heißt sie auch die trügerische Welt *aryuč ažun* (I, 87, 14) oder die siebenköpfige Schlange, wenn ich Sprichwort Nr. 191 mit Recht dem dort zitierten osmanischen gleichgesetzt habe. Was von der Welt gesagt wird, gilt anderwärts auch von der Zeit *ödläk*, einer Weiterbildung von *öd* (vgl. I 208, 2; Volksp. I, 6, 5, auch Uigurica III, 4, 2; 42, 14; 43, 28). Ihr schneller Verlauf wird zunächst ganz objektiv als Grund für den Verfall der Welt ausgegeben (II, 269, 9, 10; Volksp. I, 7, 8), dann aber wird ihr ebenso Rachsucht (I, 44, 12; Volksp. I, 5, 1), und die Neigung, den Großen dieser Welt nachzustellen, ihnen Netze zu spannen und sie irre zu führen (Volksp. I, 6, 7) zugeschrieben.

Während die Männer wenigstens z. T. so schon eine höhere Weltanschauung aus Eran übernommen hatten, waren wie überall in der Welt so auch bei unseren Türken Frauen und Kinder noch besonders geneigt, abergläubische Vorstellungen zu hegen und festzuhalten. Von Aberglauben dürfen wir auf dieser Kulturstufe schon reden, wenn es sich um Gedanken handelt, die die Männer schon überwunden oder nie anerkannt haben. Dahin gehört die gleichfalls unter die Sprichwörter als Nr. 174 aufgenommene Maxime, die dem Weibe empfiehlt, die Nachgeburt zu verehren, weil sie ihm zu einem weiteren Kinde verhelfen könne. Vielleicht ist aber K.'s Deutung des Wortes *umai* mit „Nachgeburt“ als rationalistischer Irrtum zu verwerfen und das Wort vielmehr mit dem osm. *umağı* „Kinderschreck“ (z. B. cod. Goth 19 f. 3<sup>1</sup>, A. Hikmet Hāristān 223, 3) zusammenzustellen. Das Alpdrücken *abačı* oder *burt* oder *kati burt* (I, 286, 6; II, 9, 17) werden auch wohl die Erwachsenen und wohl auch die Männer noch auf einen Dämon zurückgeführt haben, aber nur noch den Kindern traut man es zu, daß sie sich durch den Zuruf *abačı kaldi* „der Alp ist gekommen“ schrecken lassen (I, 122, 5).

Bei allen Primitiven und Halbkultivierten führt eine fließende Linie von dem Gebiete des Glaubens an magische Wirkungen zu den auf Erfahrung beruhenden Sätzen praktischer Wissenschaft und den lediglich der Unterhaltung und dem Spieltrieb dienenden Überlieferungen. Hierher gehören die mancherlei Tiergeschichten, von denen uns K. gelegentlich meldet. Es handelt sich allerdings nicht um Fabeln im Sinne der indischen Tierfabeln, sondern um Wundergeschichten, wie sie der Physiologus den Völkern der Mittelmeerkultur darbot. So

erzählte man von dem Aryun, einem rattenähnlichen Tier, dessen Leib bis zu einer halben Elle lang wird und das man zur Jagd auf kleine, in Mauerritzen nistende Vögel abrichtete, daß es die Fähigkeit besitze, das Fleisch eines Schafes, auf das es springt, gelb zu färben, und einem Manne, den es im Schlaf anfallt, Harnzwang zu veranlassen (I, 108, 15). Von der langhaarigen Jagdhundrasse *baraq*, die heute noch bei den Kirgisen bekannt ist (Radl. IV, 1477), erzählte man, offenbar um ihre Schnelligkeit zu erklären, daß sie einem Adlerei entstamme. Wenn der Adler alt geworden sei, lege er zuletzt noch einmal zwei Eier, aus deren einem sein letztes Junge, aus deren anderem eben der *baraq* erbrütet werde (I, 315, 13). Im Lande Qypčaq; so erzählte man, lebte das Einhorn *bulun* (I, 346, 11), dessen Horn an der Spitze eine tiefe Höhlung trägt. Darin sammeln sich Schnee und Regenwasser. Hat das Männchen Durst, so kniet das Weibchen nieder, so daß jenes trinken kann, und umgekehrt. Aus dem Märchen endlich stammt wohl der schwalbenähnliche Wundervogel *kök tubulyan* (den Himmel durchbohrend, vgl. *čarik tubulyan* „die Schlachtreihe durchbrechend“), mit seinen stahlbesetzten Flügeln soll er mitten durch einen Berg hindurch fliegen können (I, 428, 5).

Das soziale Leben der Türken hatte seinen Höhepunkt in den großen Festen, die auszustatten Sache der Stammesfürsten war. Köprülüzade M. Fu'ad, der in seiner Studie *Türk edebiyât menşei* Tetebü'ler II, S. 27—34 und in seiner *Türk edebiyât târîhi* I, 81 die hohe Bedeutung dieser Feste für die Entwicklung des geistigen Lebens unter den Türken mit Recht hervorgehoben hat, ist unter dem Einfluß der französischen Soziologen, insbesondere Dürckheims, deren Konstruktionen die jungtürkische Wissenschaft überhaupt allzu leicht als Tatsachen hinzunehmen geneigt ist, dazu gekommen, für jedes dieser Feste ohne weiteres einen religiösen Ursprung vorzusetzen und ihren Kern in einem Opfer zu suchen. Demgegenüber betont Hopkins, Origin and evolution of religion S. 180, mit Recht, daß die Höhepunkte des wirtschaftlichen Lebens auch ohne religiöse Nebengedanken zu Ausbrüchen der Freude führen können, die dann von einem festen Zeremoniell diszipliniert werden. Anlässe zu solchen Festen bieten bei den Nomaden natürlich Jagden und Beutezüge. Die später bei den Osttürken gebräuchlichen Namen der großen Stammesfeste *toi* und *şolan* (*şilan*) kennt K. noch nicht. Das erstere Wort verzeichnet er zwar III, 103, 13, aber nur in der Bedeutung „Heerlager“, die den

Guzz unbekannt sei. Er nennt uns nur Bezeichnungen für allerlei private Gastereien, so *şuydiç* I, 379, 4 als eine Bewirtung, die im Winter der Reihe nach im Stamm umgeht, *kästäm* I 402, 13 als eine Zecherei, die nachts ohne besondere Zeremonie stattfindet, und endlich aus dem Känčakdialekt *şanbui* III, 181, 8 für ein Zechgelage, zu dem sich die Gäste nachts einfinden, nachdem sie vorher schon einer anderen Einladung gefolgt waren. Als allgemeines Wort für „Fest“ nennt er noch *badram*, das auch in dem Jagdgedichte I, 221, 16 (Volksp. I, 22 B 2) vorkommt, dessen allgemeine Bedeutung noch in der adjektivischen Verwendung *badram jir* „grünende Erde“ vorliegt, das aber die Guzz schon wie heute die Osmanen in der Form *bairam* von dem großen Opferfest des Islams gebrauchten (I, 401, 11, 17). Von den Liedern, die bei solchen Gelegenheiten gesungen wurden, können wir uns aus den Proben in Volksp. Nr. III, wenigstens eine ungefähre Vorstellung machen. Aus dem Zeremoniell der großen, öffentlichen Feste nennt K. nur den Namen der großen, zur Ausstellung der Beute dienenden Estraden, die oft 30 Ellen hoch gewesen sein sollen, *käu lijü* (III, 323, 6), offenbar von *lijü* „Lehm“ (eb. 180, 9).

Bei diesen Festen wird neben den Gastereien der Pferdesport eine große Rolle gespielt haben. Aus der Terminologie dieses Sportes nennt K. nur die Ausdrücke für das Rennen selbst, das heute noch im Osm. gebräuchliche *jarış* (II, 150, 17), dazu *jarşim jir* „Rennstrecke“ (III, 35, 11), für das Siegerpferd *uzuq at* (I, 64, 9), zu *uzmaq* „siegen“ (eb. 151, 13), ferner für den Zielstrick *talas* oder mit Metathesis *tasal* (I, 305, 17 und 329, 10). Dieser Strick diente auch bei dem gewiß erst aus Eran eingeführten Polo (*Şaulağân*) -spiel. Das als Siegespreis in diesem ausgesetzte Stück Brokatstoff heißt *taruq* (III, 270, 9). Das mehrfach erwähnte Wetten *uçaşmaq* (I, 59, 8) oder *utuşmaq* (I, 157, 17) wird gerade bei diesen Sportarten besonders beliebt gewesen sein. Das zweite Wort scheint aber auch von anderen Hazardspielen gebraucht worden zu sein; dazu gehört als Passiv *utsuqmaq*, das auch allgemein „besiegt werden“, „sein Geld verlieren“ bedeutet, s. Sprichwort Nr. 135, Uigurica II, 58, 3. Von solchen Glücksspielen werden auch noch die überall verbreiteten Würfel erwähnt. Man sagt *ök turdi*, wenn der Würfel auf die Unterseite (*baṭu* eig. „Bauch“) gefallen ist (I, 280, 5—7). Wie bei den Arabern um die Fleischstücke eines geschlachteten Kamels das berühmte Hazard mit Lospfeilen (*Maisir*) gespielt wurde, so war es bei den Türken üblich, die Eingeweide eines

geschlachteten Tieres als Ziel beim Wettschießen aufzustellen und den Treffer mit einem Anteil zu belohnen; das Spiel hieß *qarın atmaq* (I, 338, 7).

Unter den Familienfesten nimmt natürlich die Hochzeit die erste Stelle ein. Über die Rechtsform der Ehe erfahren wir von K. nichts. Daß aber die vermögensrechtlichen Fragen schon eine Rolle spielten, zeigt das Auftreten eines besonderen Vermittlers, *arqıçı* (I, 126, 6). Die Ausstattung der Braut (*sapturmaq* II, 144, 5) legte dem Vater schon so schwere Lasten auf, daß er sich manchmal gezwungen sah, die Hilfe der ganzen Familie in Anspruch zu nehmen. Eine solche Beihilfe hieß *jüvüš* (III, 9, 1–5), vgl. Sprichwort Nr. 73. Der Bräutigam hatte aber seinerseits der Braut eine Morgengabe *qalıp* (III, 275, 2), s. Sprichwort Nr. 108, darzubringen.

Zur Ausstattung der Braut gehörte vor allem eine ihr aus der elterlichen Jurte mitgegebene vertraute Magd *igät* (I, 52, 9). Bei der Hochzeit selbst wird die Braut von einer älteren Frau geleitet, die *mamu* genannt wurde. Das Wort, das K. selbst III, 178, 9 als fremd bezeichnet, ist offenbar das persische *mamū* „Mutter, Matrone“. Die Braut ist mit einer Krone geschmückt, die gleichfalls mit einem Fremdwort *didim* bezeichnet wird (I 333, 6). Es findet sich auch im Uigurischen, s. Uigurica III, 30, 27, im Sogdischen, Uig. I, 47 n, 1, im Pehlevi als *dédēm* (s. Müller, Handschriftenreste 47, vgl. auch Hübschmann, Pers. Studien 199) und ist natürlich das griech. διάδημα. Die Sänfte, in der die Braut zum Feste geleitet wird, ist mit einem Vorhang *didäk* (I, 342, 2) versehen, der sie den Blicken Fremder entzieht. Von den Namen des Festes wird uns als bei den Cigil gebräuchlich *mändiri* (I, 408, 4) genannt; es ist die Nacht der Vereinigung der Verlobten, in der sie mit Geschenken überschüttet wurden. Das Hochzeitsmahl heißt *küdän* (I, 338, 16), für das Radloff II 1486 aus dem uig. chin. Wb nur die Bedeutung „Gast“ anführt.

Die zweite Gelegenheit für die Familie oder für den Stamm, wenn es sich um einen Häuptling handelte, zu feierlichem Beisammensein ist der Tod. Die aus den Inschriften bekannte Totenfeier *joy* erwähnt auch K. und berichtet, daß sie aus einem drei oder sieben Tage nach dem Begräbnis angerichteten Schmause bestehe (III, 105, 11), dazu das Verbum *joylamaq* (eb. 228, 5). Ein sonst, wie es scheint, nicht bekanntes Synonymon dazu, das auch in Verbindung mit *joy* vorkommt, ist *basan* (I, 334, 9). Wohl erst islamische Sitte aber ist es, das Grab

eines Fürsten mit einem Brokatstück *äsük* zu bedecken und dieses später an die Armen zu verteilen (I, 69, 6–9).

Nicht gering endlich ist die Zahl der Belustigungen für Kinder, die K. nennt. An erster Stelle ist hier das Rätsel *tabuzyu näv* (I, 405, 3) oder *tabzuy* (I, 384, 13) oder *tabuzyuq* (I, 415, 12) von *tabuzmaq* „ein Rätsel aufgeben“ (II, 71, 1) zu nennen. Leider hat uns K. kein Beispiel solcher Rätsel, wie wir sie aus Radloffs Proben der Volksliteratur kennen, mitgeteilt. Natürlich fehlte auch die Schaukel *čänli mänli* nicht (III, 2807). Ein sehr einfaches Kinderspiel ist das *ötüs* „Stoß“. Die Kinder sitzen im Kreise; eins gibt seinem Nachbar mit dem Ruf *ötüs ötüs* einen Stoß, den dieser dem Nächsten weitergeben muß (I, 59, 4). Nichts Näheres erfahren wir über das abendliche Spiel *qarayunı* (III, 184, 7). Dem Charakter der Glücksspiele, wie die Erwachsenen sie spielten, näherte sich offenbar schon das Spiel um Nüsse, zu dem Gruben *ätic* (I, 52, 15; 134, 3) gegraben wurden; es dürfte unserem Murremspiel ähnlich gewesen sein. Schon mehr Geschicklichkeitsspiele waren wohl die Kugelspiele *tubıq* (I, 317, 10), wo die Kugel mit einem Krummstab getrieben werden mußte, sowie das Spiel mit dem *tabük*, einer aus Blei gegossenen, mit Ziegenhaaren u. dgl. gefüllten Spindel, die mit den Füßen vorwärts gestoßen wurde (I, 323, 7). Endlich fehlte es auch nicht an Spielen, die Geistesgegenwart und Überlegung übten. Beim Hornspiel *münüz münüz* (III, 269, 11) saßen die Kinder am Ufer eines Flusses und füllten den Raum zwischen ihren Schenkeln mit feuchtem Sand aus, den sie mit den Händen festschlugen. Einer fängt an mit dem Ruf *münüz münüz*. Auf die Frage der anderen *nä münüz* muß er gehörnte Tiere aufzählen; wer aus Versehen ein hornloses Tier dazwischen nennt, wird ins Wasser geworfen. Fremden Ursprungs endlich ist wohl das Spiel *köçürmä ojun*, das K. I, 406, 12 mit dem arabischen Spiel *arba'ata 'asara* vergleicht. Dies soll schon 'Omar zusammen mit dem Brettspiel *nard* verboten haben (b. Sa'ad IV, I, 120, 27), auch 'Ali soll daran Anstoß genommen haben (eb. VIII, 342, 11), dagegen soll es ein so frommer Mann wie Abū Huraira offen vor der Moschee gespielt haben (b. Qotaiba, 'Ujün al-Ahbār 373, 6). Das sind natürlich Tendenztraditionen, die jedenfalls zeigen, daß das Spiel schon in den ersten Jahrhunderten der Hiğra unter den Muslimen verbreitet war. De Goeje, der es ZDMG, 59, 410, noch aus dem Kitāb al-Aghānī IX, 19, 6 belegt, vergleicht es mit dem von Almuqata (Actes du 8 congr. intern. des or. I, 440) beschriebenen

*la'ib mingala*, das nach Doughty (I 536) noch heute in Arabien sehr beliebt sei. Es ist übrigens schon von Lane, Manners and Customs cap. XVII (London 1899), S. 355, ausführlich beschrieben und wird nicht, wie de Goeje angibt, mit 14 Steinen gespielt, sondern mit 14 Häusern, d. h. Löchern im Brett, die mit Steinen in verschiedener Zahl besetzt werden. Nach K. werden aber bei dem von ihm beschriebenen Spiel vier Linien in den Sand in Form einer Burg gezogen und diese erhält vier Tore; dann spielt man mit Kugeln u. dergl. Träfe diese Beschreibung auch auf das arabische Spiel zu, so handelte es sich allerdings um etwas anderes als das Manqalaspieldoch wissen wir nicht, wie weit wir K.s Genauigkeit in solchen Dingen trauen dürfen und ob es ihm nicht nur auf einen ganz allgemeinen Vergleich ankam.