

Orientalische Einflüsse in den albanischen Volkserzählungen

HASAN KALESHI (Priština)

Die orientalistischen Studien in Jugoslawien, die während der letzten zwanzig Jahre einen großen Aufschwung genommen haben, waren ziemlich einseitig auf das Studium der Geschichte der jugoslawischen Völker unter der türkischen Herrschaft konzentriert, was einigermaßen verständlich ist. Viele Aspekte des materiellen und geistigen Lebens der Balkanvölker unter der türkischen Herrschaft blieben bisher am Rande des wissenschaftlichen Interesses oder völlig unberührt. Eines dieser Gebiete sind die orientalischen Einflüsse auf die schöpferische Kraft der Balkanvölker¹⁾, von deren Erforschung man interessante Resultate erwarten darf²⁾. Ich war mir der Schwierigkeit bewußt, vor die mich die Abfassung der vorliegenden Studie stellt, indem ich völliges Neuland betrete, aber zugleich spornte mich eben diese Tatsache an. Selbstverständlich konnten nicht alle Fragen gelöst werden, und ich möchte diesen Aufsatz als Anregung zu neuen, vor allem

Während meines Studienaufenthaltes in München, der mir von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Sonderforschungsbereich Balkanologie, ermöglicht wurde, konnte ich zahlreiche Quellen und die für diese Arbeit notwendige Literatur einsehen.

¹⁾ Als Beispiel erwähnen wir den Streit um das Wort *bekrija*. Škaljić schrieb darüber in: *Turcizmi u narodnom govoru i narodnoj književnosti Bosne i Hercegovine* [Die Turcizmen in der Volkssprache und Volksliteratur Bosniens und der Herzegowina], Sarajevo 1957, lithogr. Ausgabe, s. u. *bekrija*; ders.: *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku* [Turcizmen in der serbokroatischen Sprache], Sarajevo, Svjetlost 1957, s. u. *bekrija*; F. Bajraktarević (in: *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* XXVI, 3—4, XXVII, 1—2) bringt es in Beziehung zu dem t. *bekâr* < pers. *bî kâr* oder zu dem arabischen *bukra* „morgen“, aber niemand erinnerte sich, daß die Etymologie dieses Wortes mit Vuk Karadžić's Märchen über *Bekri Mustafa* oder *Bekri Mujo* verbunden ist, das Karadžić auch in sein Wörterbuch aufnahm. Dieser *Bekri Mustafa* ist eine historische Persönlichkeit; er ist eine der Typen aus dem Karagöz. Dieses Märchen finden wir auch in der türkischen Volksliteratur. Über *Bekri Mustafa* gibt es eine Reihe die Zecherei betreffende Anekdoten.

²⁾ Eine seriöse Arbeit dieser Art ist die Magisterarbeit von Nevena Krstić: *Zajednički motivi u 1001 noći i Vukovoj zbirci narodnih pesama i pripovedaka* [Gemeinsame Motive in 1001 Nacht und der Sammlung von Volksliedern und Erzählungen von Vuk]. Da die Arbeit nur im Manuskript vorliegt, gestattete mir die Autorin, sich ihrer zu bedienen; dafür bin ich der Kollegin Krstić sehr dankbar.

vergleichenden Untersuchungen auf dem Gebiet der Balkanologie verstanden wissen.

Die Ursache für einen derartigen Stand der Wissenschaft ist vor allem in der sprachlichen Barriere zu suchen. So bleibt z. B. jenen mit der balkanischen Volkskunde befaßten Forschern, die nur die slawischen Sprachen beherrschen, die schöpferische Kraft des albanischen und türkischen Volkes unzugänglich. Die Forschungen werden auch dadurch erschwert, daß es noch immer keine systematische, wissenschaftliche Ausgabe der türkischen Volkserzählungen³⁾ gibt. Wenn auch die Arbeit durch die ausgezeichnete Publikation „Typen türkischer Volksmärchen“⁴⁾ erleichtert wird, so machen doch Sprache und Stil sowie der reichhaltige Inhalt dieser Erzählungen eine ästhetische Analyse und die Beleuchtung der wechselseitigen Einflüsse von allen Seiten notwendig. Von albanischer Volksprosa gibt es nicht viele Übersetzungen in fremden Sprachen. Jene wenigen Märchen, die *Hahn, Meyer, Jarnik, Lambertz* und andere herausgegeben haben, sind weit davon entfernt, daß sie europäischen Forschern als ausreichendes Material für vergleichende Studien dienen könnten. Aber selbst albanische Forscher standen vor Schwierigkeiten, da es bis vor kurzem nur wenige veröffentlichte Sammlungen von Volkserzählungen gab. Erst in den letzten Jahren wurde durch die Veröffentlichung albanischer Prosa in vier Büchern⁵⁾, danach durch die Neuausgabe bereits früher erschienener und schwer zugänglicher Materialien⁶⁾ sowie durch die Publikation eines Buches mit Erzäh-

³⁾ Als grundlegendes Material für türkische Volksmärchen dient noch immer die Sammlung von Y. Kúnos: Türkische Volksmärchen aus Adakale I—II (Leipzig 1907), ders.: Türkische Volksmärchen aus Stambul (Leiden 1905). Diese beiden Sammlungen stellen eine echte bibliographische Seltenheit dar. Von neueren Ausgaben in europäischen Sprachen haben wir: P. N. Boratav, *Contes-turcs*, Paris, Ed. Erasme 1955; *Tureckije narodnije skazki* [Türkische Volkserzählungen], Moskva 1959; *Tureckije skazki* [Türkische Erzählungen] Ed. Vost. Ist. Akad. Nauk, Inst. narodov Azii, Moskva 1960; Türkische Volksmärchen, Ed. P. N. Boratav, Berlin, Akademie Verlag 1970. Türkische Ausgaben gibt es in großer Zahl, die solideste ist von Pertev Naili Boratav herausgegeben: *Zaman zaman içinde. Tekermeler, masallar* [Es war zu einer Zeit, zu einer Zeit. Märchen und Wortspiele]. Istanbul, Remzi Kitabevi 1958; *Az gittik uz gittik* [Wir wanderten immer weiter]. Ankara, Bilgi Yayınevi 1969. Über die übrigen Ausgaben siehe *Philologiae Turcicae Fundamenta* II, Wiesbaden 1964, S. 62 f.

⁴⁾ Typen türkischer Volksmärchen. Herg. von Wolfram Eberhard und Pertev Naili Boratav, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1953.

⁵⁾ Folklor shqiptar I. Proza popullore I—IV [Albanische Folklore. Volksprosa]. Tirana 1963/66 mit über 2000 Seiten. In dieser Arbeit geben wir die Sammlung abgekürzt als PP wieder.

⁶⁾ Mbledhës të hershëm të folklorit shqiptar 1635—1912 [Sammlung alter albanischer volkskundlicher Texte, 1635—1912]. Tirana 1960/62, 3 Bde. Es ist dankenswert, daß durch diese nützliche Ausgabe erneut Material aus alten seltenen Ausgaben und Sammlungen — z. B. von Thimi Mitko, Spiro Dine u. a., einschließlich der europäischen Sammler — zugänglich gemacht wird.

lungen aus Drenica im Kosovo⁷⁾ die Grundlage für eine umfassende Erforschung der albanischen Volkserzählkunst geschaffen. Es muß aber trotzdem betont werden, daß die jetzigen Sammler und Herausgeber in jeder Hinsicht beträchtlich hinter ihren Vorgängern zurückbleiben⁸⁾. Die vorliegende kurze Arbeit kann also keine allseitige Analyse der orientalischen Einflüsse auf die albanischen Volkserzählungen (die übrigen Arten werde ich hier nicht in Betracht ziehen) bieten, sondern nur einige dieser Einflüsse, die mir offenkundig erschienen, hervorheben und einen Weg für zukünftige detaillierte Untersuchungen aufzeigen.

Beginnen wir mit einigen Fragen der Terminologie. Es gibt heute noch in der albanischen Sprache von Kiçevo für „Erzählung“ neben dem Wort „*prallë*“ das häufiger verwendete *hiqaje* (in Drenica *hiqâ*) < t. *hikâye* < a. *hikāya* „Erzählung“. M. E. besteht zwischen den beiden Ausdrücken eine bestimmte Differenzierung in der Bedeutung, und zwar versteht das Volk unter dem Wort *hiqaje* eine Novelle, eine fromme oder Liebesgeschichte, wie im Türkischen oder Arabischen, aber unter dem Wort *prallë* ein Märchen bzw. „*ženska narodna priča*“ (Volkserzählung der Frauen), wie sie *Vuk Karadžić* nannte. In den Volkserzählungen findet sich oft: „*Më ditto nji hiqaje*“ — „erzähle mir eine Geschichte“. In PP IV, 111 haben wir: „*Unë e kam adet — thotë qo Dilaveri — përpara se t'fillojë haengun — thotë — dëftoj nji hiqajet*“ (Es ist meine Gewohnheit — sagt Dilaver — bevor das Gastmahl beginnt, eine Geschichte zu erzählen). Es ist klar, daß das Wort *hiqajet* in der Bedeutung Geschichte, Erzählung verwendet wird. Auch im Türkischen ist es eine Liebesgeschichte oder ein sogenannter Volksroman mit vielen ritterlichen, abenteuerlichen und liebesgeschichtlichen Elementen; bei *Köroğlu*, *Aşık Garib*, *Tahir* und *Zühre* heißen sie ebenso *hikâye*. So gibt es z. B. den berühmten Volksroman über *Şâh İsmâ'il*, von dem wir auch im Albanischen eine kurze Erzählung mit dem Titel: *Hikâye-i Şah İsmail* haben. Daneben bezeichnet *hikâye* auch eine kurze scherzhafte Geschichte oder Anekdote, ebenso wie die Bezeichnungen *fikra*, *lâtife*, *nükte*⁹⁾.

Neben *hiqaje* gibt es im Albanischen auch *mesele*. Unter dem Wort *mesele* versteht das Volk eine Fabel, wofür manchmal auch „*mesele me gjo e shpeni*“ (eine Erzählung über Tiere und Vögel — Drenica) gesagt wird; dieser Ausdruck wird besonders für Anekdoten verwendet. So heißt es im Mbledhës II, 98:

⁷⁾ Anton Çetta; Tregime popullore. I. Drenicë. 1. [Volksmärchen I. Drenicë. 1.] Priština Rilindja 1963.

⁸⁾ In keiner dieser neueren Ausgaben wird ein Index der Motive gegeben; die Texte sind nicht nur sehr wortgetreu übertragen, das Material ist unübersichtlich dargeboten und oft wurden die Turzismen beseitigt.

⁹⁾ Pertev Naili Boratav, 100 Sorunda Türk Halk Edebiyatı [100 Fragen über die türkische Volksliteratur]. Istanbul, Gerçek Yayınevi 1969, S. 91.

*Do t'ju them një mesele
Të madhe sa një deve*

Ich erzähle Euch eine Geschichte
so groß wie ein Kamel

Dies wird klarer dadurch, daß das Wort *mesele* von dem arabischen *mas'ala* Frage, Problem kommt. Im Türkischen bezeichnet man Anekdote und Fabel indessen auch mit *masal*, < a. *maṭal* „Beispiel“, Sprichwörter mit *darb-ı mesel*. Bei den Märchen von P. N. Boratav wird für Rätsel im Volk neben *bilmece* auch *metel* verwendet, was auf jeden Fall von *mas'ala* kommt. Nach diesem Autor gibt es für alle Volkserzählungen im Türkischen die einheitliche Bezeichnung *masal*¹⁰⁾. Demnach läßt sich jetzt schwer feststellen, ob das albanische Wort *mesele* vom arabischen *mas'ala* „Frage“, „Problem“ oder von *masal* < a. *maṭal* „Beispiel“ abstammt. Ich selbst neige zu der Überzeugung, daß es von *mas'ala* kommt.

Türkische Märchen beginnen fast regelmäßig mit einem Klischee *Bir varmış, bir yokmuş* — „Es war einmal und es war auch nicht“¹¹⁾. In den albanischen Volksmärchen findet sich dieselbe Wendung in der gleichen Bedeutung: *Qe dhe s'qe* und *Ish mos ish, Qenka mos na qenka* und *Qenka të mos na jetë*. Dies ist ein üblicher Bestandteil der türkischen Volksmärchen, der *masal tekerlemesi*¹²⁾ genannt wird. Interessant ist, daß in den Märchen der Italo-Albaner diese Einleitung nicht vorkommt, sondern wir haben hier *një herë e nje herë* „einmal und niemals“ oder *një herë edhe një qere* „einmal und an einem Orte“. Trotzdem konnte ich nicht mit Sicherheit feststellen, ob es sich hier um einen direkten türkischen Einfluß handelt.

Daneben wird in der albanischen Volkssprache auch *nokte* in der Bedeutung „Witz, Allegorie“ verwendet, < t. *nokta* < a. *nuḳṭa* „Scherzerzählung, Witz“. So sagt man im Volk: *Ai fol me nokte* „er spricht allegorisch“.

Beim Lesen albanischer Volksmärchen stieß ich auch auf das Wort *muama* < t. *muamma* < a. *mu'ammâ* „Rätsel“, das sich jedoch nicht für eine bestimmte literarische Form im Albanischen eingebürgert hat.

Wenn wir zur Lektüre dieser Märchen übergehen (im vorliegenden Fall die genannten Sammlungen von Volkserzählungen, die in Tirana herausgegeben wurden, Märchen, die sich im Mbledhësit e hershëm befinden, und eine von A. Çetta besorgte Ausgabe von Erzählungen aus Drenica), stoßen wir auf eine völlig orientalische Welt, hervorragende Persönlichkeiten, Milieu, Religion und übernatürliche orientalische Wesen. Nur eine detaillierte Analyse könnte zeigen, was

¹⁰⁾ Pertev Naili Boratav, *Az gittik uz gittik*, a.a.O., S. 397 ff.

¹¹⁾ Boratav nimmt an, daß die Redewendung *Bir varmış bir yokmuş* mit „Es war einmal und dann nie mehr“ übersetzt werden muß.

¹²⁾ Ausführlich bei P. N. Boratav, *Le „Tekerleme“*. Paris 1963. Leider konnte ich diese Arbeit nicht einsehen.

islamisch, arabisch, persisch und türkisch ist¹³). Aus diesem Grunde werden wir uns mit diesen Einzelheiten nicht befassen.

Der Prophet *Mohammed* selbst erscheint in einigen Erzählungen moralisch-belehrenden Charakters, und zwar als *Hazreti Muhamedi* „der Erhabene Mohammed“ als *Pejgamberi* < pers. *payğambar* „Prophet“. Diese Erzählungen gelangten aus den schriftlichen Quellen über die Predigten in den Moscheen und *Tekke's* ins Volk. Über *Ali*, den vierten Kalifen und Schwiegersohn *Mohammeds*, haben wir aber weit mehr Erzählungen, wenn auch nicht so viele wie in der türkischen Literatur, wo es zahlreiche *nefes* genannte Volkslieder gibt. Wenn jedoch auch die albanischen Märchen und Legenden gesammelt würden, z. B. jene, die die *Bektaschi's* und die Repräsentanten anderer Orden verbreiteten, so wäre ich sicher, daß ihre Zahl weit höher läge. Alle diese Erzählungen über *Ali* wurden in erster Linie durch den Einfluß der *Derwischorden*, die einen besonderen *Ali-Kult* trieben, verbreitet. Der weise *Salomo* bzw. *Sulejman (Sulaimân)*, der uns unter diesem Namen in den albanischen Erzählungen und im Koran begegnet, hat eine Doppelrolle inne: als weiser Richter, der einmal seinen Vater verbessert, ein anderes Mal den Streit unter den Tieren schlichtet, da er ihre Sprache versteht. In einem Märchen führen Schlangen und Heuschrecken einen Krieg, und man holt ihn als Vermittler. Ebenso treffen wir den Heiligen *Hızır (Hazeri, Hëzëri, Hëzri)*¹⁴) an, eine mystische Gestalt des Orients, anfänglich eine personifizierte Gottheit, deren Eigenschaften auf den biblischen *Elias* bzw. den Heiligen *Georg* übergingen. Nach den volkstümlichen Traditionen ist er unsterblich. An seinem Feiertag *Hëzërles* steigt er zur Erde herab und erscheint den Menschen: er macht sie glücklich, und sie erhalten von ihm alles, was sie sich wünschen. Er bietet seine Hilfe den Menschen in schwierigen Lagen an. In einem Märchen schenkt er einem kinderlosen König einen Apfel, und dem König wird ein Sohn geboren (PP III, 262). In den Märchen kommen die verschiedensten Gestalten vor. So der Erzengel *Gabriel*, der auch im Islam auf göttliche Anordnung die Seelen der Menschen holt (PP II, 11). *Sultane*, mit ihrer persischen Bezeichnung *pādišāh*, die auch im Türkischen eingebürgert ist, indische Herrscher, der *Scheich ul-Islam (Şeyhülislâm)*, Großvezire, Vezire, Paschas, Serdare, Kadis und Muftis, Hodschas, Araber, die Negern ähneln, indische und chinesische Prinzessinnen, wandernde *Derwische*, *Mekkapilger*, der

¹³) In: *Historia e letërsisë shqipe* [Geschichte der albanischen Literatur], die das Institut für Geschichte und Philologie in Tirana herausbrachte und die in Priština 1968 nachgedruckt wurde, widmet man der Volksliteratur 100 Seiten, aber viele Probleme werden nicht berührt. Die Autoren waren bestrebt, fremde Einflüsse auf die albanische Volksliteratur unerwähnt zu lassen.

¹⁴) Über *Hızır* in der islamischen Überlieferung s. Art. *Hızır* in der *Islâm Ansiklopedisi*, Istanbul 1964, Bd. 5/1, S. 457—462 und S. 462—471.

berühmte Missionar *Sarı Saltuk*, Adjutanten, Oberste, Kâhya's, Çavuşe, zabtıye nazırı (Polizeiminister), Helden, die wie in 1001 Nacht persische Namen tragen, u. v. a.

Es soll hier aufgezeigt werden, wie einige Erzählungen aus der vor-türkischen Periode islamischen Charakter bekamen, wobei in erster Linie die christlichen Namen in solche muslimischer Helden umgewandelt wurden. Ein typisches Beispiel dafür ist das bei den Italo-Albanern verbreitete Lied „Konstandini dhe Garentina“ (Këngë popullore legjendare. Tiranë 1955, S. 22 ff.) mit dem *Digenis-Akritas-Motiv*, das sich auch im Volksmärchen wiederfindet, wobei die obigen Namen in der einen Variante in *Ali* und *Fata*, in einer anderen in *Halil Garija* verändert wurden. Es ist leicht zu verstehen, daß die Helden in diesen und einigen anderen Märchen *Ali* und *Fatima* sind, zweifellos analog zu *Ali*, dem Schwiegersohn *Mohammeds*, und *Mohammeds* Tochter *Fatima*. Ferner begegnen wir Hasan und Husejn — in einigen Erzählungen sind sie Zwillinge — in Anlehnung an die Namen der Söhne *Alis Hasan* und *Husayn*. Für viele Namen, die in die albanischen Erzählungen eingegangen sind, können wir keine Erklärungen geben. Einige sind persisch, einige orientalisches; sie haben jedenfalls stets eine symbolische Bedeutung. Es scheint mir unwahrscheinlich, daß diese Namen zusammen mit den Erzählungen entstanden sind, sondern es liegt vielmehr nahe, daß das Volk ihre Form veränderte, weil es sie nicht verstand. Deshalb wollen wir uns nicht zu lange mit ihnen aufhalten. *Demirçil* (PP I, 201) *Haramzade* und *Halalzade* (PP IV, 575), dann *Xhymert Ahmeti* (Der freigebige *Ahmed* — PP IV, 163), *Xhefa dhe Sefa* sind ebenso aus der türkischen Volksliteratur bekannt, und über sie wird weiter unten noch einiges zu sagen sein. Ebenso konnte ich, wenn auch mit Vorbehalt, feststellen, daß *Sejdi Nakaraxhi* (PP II, 478), *Bilmes* (PP III, 9), *Shair Kamberi* (Der Sänger *Kamber* — PP II, 121) Teile des Volksromans „Arzu ile Kamber“ sein dürften. Bei *Mimikakliu* (PP IV, 295 — er könnte mit dem türkischen *midik* „Zwerg“ in Verbindung gebracht werden, *Uzejr Hekër* [Der eiserne *Uzejr* — PP IV, 122]) handelt es sich tatsächlich um eine Übernahme aus dem türkischen Volksroman „Şâh Ismâ'îl“; ähnliches gilt für *Ali Senjefi* (PP II, 161) u. a. Eine Anzahl persischer Heldennamen wie *Gjylhasan*, *Gjyllyzar* (in der Erzählung über *Şâh Ismâ'îl*), *Gjylshehaja*, *Gjylperi*, *Xhindperi*, *Bilbilgjyzar* usw., die wir auch in türkischen Volksmärchen finden, ließe sich auch anders erklären, als daß sie bereits zusammen mit den Erzählungen übernommen wurden. Für eine Reihe von Märchen jedoch, in denen jene Helden erwähnt werden, läßt sich die orientalische Herkunft sicher nachweisen. Ein typisches Beispiel ist die Erzählung vom schönen Halwaverkäufer: *Hallvaxhija i hijshëm*. Hier wurde nicht nur eine Person, sondern ein ganzes Märchen aus dem Türkischen übernommen,

denn auch hier wird die gleiche Person als *Güzel helvacı* oder *Helvacı güzeli* bezeichnet. Der albanische Volkserzähler, der den Anlaß der Erzählung vergaß, spricht anstelle von *Hallvaxhija i hijshëm* im Verlauf der Erzählung von *Gjyzel hallvaxhija*. Dieser *Çangaloz* (PP III, 32) ist eine Gestalt, die wir in der türkischen Volksliteratur unter dem Namen *koncoloz* und *kara koncoloz* finden.

Ich möchte mich nur kurz mit einigen der Helden beschäftigen; sie sind natürlich nicht von den Novellen und Märchen zu trennen. Für König oder Zar finden wir den Ausdruck *mbret*, aber auch *sulltan* und *padishah*. So wird in einer Geschichte ein Sultan namens *Hamit* (PP IV, 267), in einer anderen *Murat* erwähnt. In einigen Märchen heißt es ausdrücklich, daß der Held zum Sultan nach Istanbul geht, daneben sind es christliche Herrscher (dort haben wir neben *mbret* auch *krali* oder *krajli*); an einigen Stellen wird ausdrücklich der *mbreti i Nemces* „der österreichische Kaiser“ erwähnt, um ihn von den islamischen Sultanen zu unterscheiden. Während im allgemeinen die Umgebung der Sultane in den Erzählungen einer scharfen Satire ausgesetzt ist, bleiben der osmanische Sultan und seine Söhne und Töchter von ihr verschont. Der Grund dafür liegt zunächst im religiösen Charakter seiner Funktion, denn der osmanische Sultan war nicht nur der weltliche, sondern auch der geistliche Führer der Muslime. Doch selbst in den historischen Volksliedern, die vom Kampf gegen die osmanische Herrschaft berichten, macht die Kritik vor der Person des Sultans halt. Ja man erbittet seine Hilfe gegen alle möglichen Unterdrücker. In *Mledhës* (II, 247) finden wir die beiden folgenden Verse:

<i>More mbret, o babaj jonë</i>	Oh König, der Du unser Vater bist,
<i>Mos na ço djelmtë në Konjë¹⁵).</i>	treibe unsere Söhne nicht nach
	[Konya.

Wenn auch in den Provinzen des Reiches Unordnung, Korruption, oft auch schwere Tyrannei herrschte, so wurde deshalb nicht der Sultan selbst beschuldigt, noch sein Recht bezweifelt. Oft erscheint er, verkleidet als Bettler oder Derwisch, im Lande umherwandernd und sich selbst davon überzeugend, ob das Volk mit seiner Herrschaft zufrieden sei. Wahrscheinlich ist dies eine weitere Übernahme aus 1001 Nacht und den Legenden über *Hârûn ar-Rašîd*. In PP II, 41 heißt es: *Ki mbreti nji erë i dha karar me dalë e me sheteëjtë ilqen e vet e me pa se a kishte adalet, a ishte mileti i kënaçun pi idares tij. U bo tebdil e u vesh si*

¹⁵) *Mbledhës të hershëm II*, a.a.O., S. 247. Jedenfalls rühren diese Verse aus der Zeit, als man begann, reguläre Streitkräfte aufzustellen (*nizam*) und Albaner nach Anatolien und in den Jemen zu schicken. Eben in dieser Periode kam es häufig zu albanischen Aufständen gegen die Osmanen. Der Sultan blieb indessen unangetastet. Es gibt viele Beispiele, in denen der Sultan als *Baba sultan* und *Baba mbret* angeredet wird.

derveejsh. (Einmal entschloß sich jener König auszugehen und seine Länder zu bereisen, um zu sehen, ob Recht herrsche und das Volk mit seiner Herrschaft zufrieden sei. Er verkleidete sich als Derwisch.)

Unsere Beobachtung erstreckt sich nur auf die türkischen Sultane. In einer Unzahl albanischer und türkischer Märchen stoßen wir auf einen König, der sich gegen seinen Sohn verschwört, eifersüchtig auf dessen Frau ist und sie beide hinzurichten versucht (in allen Varianten über den Schwarzen Araber, den Erzählungen über *Šâh Ismâ'il* u. a.). Auch dies ein orientalischer Einfluß, wie bereits bewiesen¹⁶⁾.

Auf der anderen Seite sind die Vezire in der Mehrzahl negative Charaktere; sie handeln oft den Wünschen des Sultans zuwider. Die Kadi's werden selbst in 1001 Nacht als bestechlich und ungerecht dargestellt, und mit diesen Eigenschaften wurden sie auch in die türkischen und in alle Märchen der Balkanvölker übernommen. Eine albanische Erzählung (*Çetta*, 170) trägt den Titel „Der Kadi, der sich bestechen ließ“. Die Hodschas werden in noch schlechterem Licht dargestellt. In einem Märchen wünschte sich der Hodscha mit seiner Tochter zu verheiraten, und in einigen Erzählungen versuchte er die Töchter derer zu entehren, die sie seiner Fürsorge anvertraut hatten.

In den albanischen Volksmärchen spielen Derwische, wie in den türkischen, eine wichtige Rolle als Vagabunden, Bettler und verkleidete Greise. In den Märchen beider Völker wird ihnen magische und wundertätige Macht zugeschrieben. Hauptsächlich leisten sie vielfältige Hilfe und eilen unerwartet herbei, um die Helden aus den verschiedenen Schwierigkeiten zu erretten. In einigen Erzählungen geben sie den Königen einen wunderwirkenden Apfel; wenn die Frau ihn ißt, gebiert sie einen Sohn, oder die Stute ein wunderwirkendes Fohlen.

In verschiedenen Erzählungen ist der Held der Schwarze Araber (z. B. PP I, 292), den wir (in PP III, 509) als *Harap Exhengi* wiederfinden. Die gleiche Gestalt kommt auch im türkischen Volksroman über *Šâh Ismâ'il* vor. Alle albanischen Märchen, in denen er eine der Hauptpersonen ist, sind Varianten dieser türkischen Erzählung, oder sie enthalten Kapitel daraus. Die Etymologie des Wortes kommt jedenfalls von *Arab-ı zenci* „Der Schwarze Araber“ < a. 'arab + a. zanġî „Neger“. M. E. stammt auch in den serbischen Volksliedern und Erzählungen *Crni Arapin* von *Arab-ı zenci*. Sowohl in den türkischen als auch in den albanischen Märchen über *Šâh Ismâ'il* handelt es sich um Amazonen, die als Schwarze Araber bezeichnet werden, wahrscheinlich deshalb, weil sie sich als solche maskierten. Ansonsten ist in den albanischen Volksmärchen der Araber (*Arapi*) meist eine negative Figur, der übernatürliche Macht zugeschrieben wird. So hütet er z. B. einen Schatz und stellt

¹⁶⁾ Edmond S a u s s a y , Litterature populaire turque. Paris 1936, S. 54.

sich gewöhnlich in den Dienst von Menschen, die magische Gegenstände besitzen, wie in den ägyptischen Erzählungen aus 1001 Nacht. Er tritt aber auch als Verräter oder Scharfrichter auf. In einem Märchen (PP II, 204) besiegt eine Araberin alle Jünglinge, die ihre Kräfte mit ihr messen; in einem anderen (PP II, 201) schläft ein Araber und die Blätter an den Bäumen zittern beim Einatmen, wenn er ausatmet, bläst ein starker Wind. In einer der schönsten Novellen: „Tahiri dhe Zuhraja“ intrigiert der Araber beim Sultan gegen ein junges Paar und bewirkt den Tod der beiden. Auf dem Grab des Arabers wachsen Dornen, auf dem der Liebenden Rosen. Es ist klar, daß wie auch in der serbokroatischen Volksliteratur unter dem Wort Araber „Neger“ verstanden wird¹⁷⁾. In einem albanischen Märchen wird sogar das Aussehen des Arabers beschrieben: *Vjen Arapi, një buzë në qell një buzë mbi dhe* „Der Araber nähert sich, eine seiner Lippen am Himmel, die andere auf der Erde“ (PP III, 235).

Zwei der wichtigsten Gestalten, die aus dem türkischen Volksmärchen in das albanische eingingen, sind *qerosi*, *krosi* (lat. *caries*, *cariosus*), *qeli* oder *qelani* < t. *kel* „Kahlkopf“, in dem wir den beliebten Helden der türkischen Märchen *Keloğlan*, wiederfinden sowie *qosja* < t. *köse* „der Bartlose“. Der Kahlkopf ist die populärste Figur des türkischen und albanischen Volksmärchens. Er wurde aus der türkischen auch in die serbische Volksliteratur¹⁸⁾ übernommen und findet sich in den Märchen aller Völker¹⁹⁾.

Bei den Albanern des Kosovo und Mazedoniens verdrängte der türkische Ausdruck *kel* nicht nur die alte Bezeichnung *qeros*, sondern durch seine Bevorzugung wurde er bald mit dem türkischen *Keloğlan* identisch, und das in allen Erzählungen, nicht nur im Norden. Gedemütigt und geringgeschätzt von den höheren Gesellschaftsschichten oder von den älteren Brüdern, geht er dank seiner Intelligenz, Schlaueit, Pfiffigkeit und Genialität immer als Sieger aus den schwierigsten Lagen hervor und gelangt zu höchsten Stellungen. Obwohl von seinen Brüdern verachtet, rettet er sie oft und berät sie. In einigen Erzählungen wird er als Schlaukopf und listiger Betrüger dargestellt, der sogar den Teufel an List übertrifft. Aber selbst dann bleibt er beliebt und sympathisch. An einer Stelle finden wir ihn auch als Betrüger, aber das Volk verzeiht ihm alles. Mit seiner Schlaueit besiegt er den Teufel, Riesen, Hexen,

¹⁷⁾ Gliša Elezović, Crnci na Balkanskom poluostrvu — Arap, Arapin, Crni Arapin, Arapija. Stara organizacija robova crnih Arapa sličnih esnafu [Schwarze auf der Balkanhalbinsel — Arap, Arapin, Crni Arapin, Arapija. Eine alte Sklavenorganisation schwarzer Araber, ähnlich den Zünften]: *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu* 1953, S. 275—277.

¹⁸⁾ V. Jagić in *Archiv für Slav. Philologie* 2, S. 614—641, Nr. 27 „Čosa“.

¹⁹⁾ Bolte Polivka, Anmerkungen zu den KHM der Gebr. Grimm III, Leipzig 1937, S. 8, 94 ff.

und an seinen Namen knüpfen sich ähnlich wie bei *Nasreddin Hodscha* Gaunereien. Aus den Märchen, sowohl den albanischen wie auch den türkischen, können wir nicht erfahren, ob er tatsächlich kahl war²⁰). Es scheint mir, daß *kel* — *qeli* in beiden Volksliteraturen identisch ist, auch sind einige Märchen, in denen er auftritt, aus der türkischen Volksliteratur übernommen worden. Wenn der Held ein Jüngling ist, dann ist er, sofern er nicht der jüngste Prinz ist, der jüngste von drei Brüdern, der Sohn eines alten Mannes oder einer alten Frau oder ein Kahlkopf. Daß er immer sein Ziel erreicht, obwohl er manchmal aus Abenteuerlust in die Welt zieht, erklärt sich aus der islamischen Gesellschaftsordnung, in der es mehr Möglichkeiten, etwas Neues zu erreichen, gab als im westlichen Feudalismus. Man konnte vom armen Hirten zum Großvezir aufsteigen. Unter den Albanern sind auch viele Geschichten über den Großvezir *Koca Sinan Pasha* in Umlauf, weil er der Sohn eines albanischen Bauern aus dem Dorfe Topojan bei Mati in Nordalbanien war²¹). Mit einem Wort, das Glück war ephemerisch, es konnte den Fähigsten erreichen, aber auch den Listigsten, den Intelligentesten und den, der am besten seine Gelegenheit zu nutzen verstand.

Auf der anderen Seite stellt der *qosja*, „der Bartlose“, den Typus eines Unholds oder Intriganten dar, dessen Bosheit meistens bis zur Grausamkeit und Unterdrückung geht. Er ist nicht wählerisch in den Mitteln, die ihn zum Ziele führen. Daß das Volk den Bösewicht mit dem Bartlosen identifiziert, erklärt sich aus dem türkischen und albanischen Volksglauben. Da er meistens steril ist, oder zur Päderastie neigt, löst er beim Volk ein Tabugefühl aus. Bei den Albanern gilt er als *i shenuem*

²⁰) K. A. Š a p k a r e v , Eine Sammlung über bulgarische Folklore: *Sbornik ot bŭlgarski narodni umotvorenija* VIII—IX (Sofija 1897), S. 124, und A. L e s k i n , Balkanmärchen, Jena 1915, S. 21, Nr. 7, geben eine volkstümliche Auslegung des Spitznamens „der Kahlkopf“ wieder, was nach L a m b e r t z (Albanische Märchen, Wien 1922, S. 56) durchaus logisch erscheinen kann. Er ist als der jüngste von drei Brüdern ein sehr schönes Kind und deswegen dem bösen Blick ausgesetzt. Damit ihm der böse Blick nicht schaden kann, legt ihm die Mutter Eingeweide vom Rind aufs Haupt, die das Kind ständig trägt. Deswegen wird er also „Kahlkopf“ genannt.

²¹) In den Anekdoten heißt es, daß der Sultan im Reich umherzieht und auf die Hunde des *Sinan* stößt, als dieser als Hirte Schafe im Gebirge hütet. Die Hunde bellen laut, und *Sinan* ruft ihnen zu: „Halt, bellt nicht mehr!“ Die Hunde gehorchen und gehen sofort zur Herde. Der Sultan wundert sich über den Gehorsam der Hunde und fragt *Sinan*, wie das möglich sei. Dieser antwortet ihm: „Dies sind die Hunde des *Sinan* und nicht die Pascha's des Sultan.“ Der Sultan verlangt dazu eine Erklärung, und *Sinan* sagt ihm, daß die Pascha's und Vezire nichts taugten, daß sie ihm nicht treu seien und das Volk plagten und mißhandelten. Der Sultan bringt *Sinan* nach Istanbul und macht ihn zum Großvezir. *Sinan* nimmt seinen Hirtenstab und die Schäferkleidung mit und verwahrt sie in einem geheimen Zimmer, damit er ständig an seine Herkunft erinnert werde (Ç e t t a , a.a.O., S. 201). Jedenfalls entfachten diese Erzählungen über gewöhnliche Leute, die zu den höchsten Ämtern im osmanischen Reich aufstiegen, die Phantasie vieler Erzähler.

„gezeichnet“; man muß zu ihm immer rücksichtsvoll sein, weil er mit seinem bösen Blick Kinder und Vieh verhext. Er darf die Tiere seiner Dorfbewohner nicht preisen und die kleinen Kinder nicht ansehen, weil sie erkranken würden²²⁾. Das Sprichwort sagt: *Rueju prej qoses*, „hüte Dich vor dem Bartlosen“. Wenn man einem Bartlosen begegnet, so glaubt man, werde die Arbeit mißlingen. Im Märchen kehrt der Reisende, wenn er zum erstenmal einen Bartlosen trifft, regelmäßig um, sieht er ihn zum zweitenmal, versteckt er sich hinter den Mitreisenden, da er dann zu seinem größten Feind wird. Manchmal tritt der Bartlose auch als *Qose Harambasha* (Çetta 56) auf²³⁾.

Ein charakteristisches Merkmal des arabischen, persischen und türkischen Märchens ist das Stadtmilieu. *Pertev Naili Boratav*, einer der besten Kenner türkischer Märchen, verweist auf die Unterschiede, die wir an ein und derselben Geschichte feststellen können, je nachdem ob sie auf dem Dorfe oder in der Stadt niedergeschrieben wurde. Dieses orientalische Stadtmilieu finden wir auch in einer Reihe albanischer Erzählungen. Kaufleute, für die neben dem arabischen Wort *tuxhar* <t. *tüccar* <a. *tuğğâr* auch das persische *bazergjan* <p. *bâzargân* zu finden ist, Handwerker, die meistens Goldschmiede, Kaffeewirte, Holzschuhmacher, Herbergswirte, Halva-Verkäufer sind, dann Herbergen und Kaffeehäuser, in denen *sazexhi* gespielt wird (was uns sofort an den türkischen *saz şairi* erinnert), und in einer Erzählung ist die Hauptperson *Shair Kamberi* (der Sänger *Kamber*), der singt und auf der *çalgi*, einem orientalischen Musikinstrument, spielt. Daneben kommen auch andere orientalische Instrumente vor, wie *çifteli*, *daullë*, *dyzen*, *daire*, *saz*, *sharki* usw. In einem Märchen (PP IV, 135) spielen ein Riese und eine Frau Schach <t. p. *šatranğ* (*Burrë*, *lujmë një ojnë sanraç bashkë*); natürlich siegt die Frau, was an die gelehrten und klugen Frauen, die in 1001 Nacht Schach spielen und gewinnen, erinnert. Von den Städten werden sehr oft Istanbul, Izmir, Edirne, von den Ländern Ägypten, der Jemen, Indien und China erwähnt. Wie in 1001 Nacht gehen die Mädchen ins türkische Bad; manchmal befinden sich unter ihnen auch verkleidete Männer. Durch die Straßen der Stadt geht der Arzt und ruft: *Hajde doktor, doktor seejsh*, „Hier ist der Arzt, der Augenarzt“ (PP II,

²²⁾ Maximilian L a m b e r t z, Albanische Märchen. Wien 1922, S. 32, Anm. 2.

²³⁾ Die Autoren erwähnen im Vorwort zu „Proza popullore“ diese beiden Formen, aber sie gehen nicht weiter auf ihren Ursprung ein. Im allgemeinen enthält das Vorwort weder grundlegende Elemente, noch Anregungen zu weiteren Forschungen. So wird z. B. für jene Märchen über Riesen, in denen Paläste aus wertvollen Steinen errichtet und Straßen mit Gold bedeckt werden, die vereinfachte Interpretation gegeben, daß sie die schöpferische Rolle der Arbeit und der menschlichen Fähigkeiten widerspiegeln. Tatsächlich stammen alle diese Märchen aus dem Orient, wo die ärmliche städtische Bevölkerung die Paläste der Kalifen und Sultane und ihr luxuriöses Leben aus der Nähe sehen konnte und deshalb von ihnen träumte.

129) oder *Kush a smut, s'e u jam heçim*, „Wer ist krank, ich bin der Arzt“ (PP II, 506), also genau wie in 1001 Nacht. Sonst finden wir für den Arzt in den meisten Fällen den Ausdruck *heçim, heqim* <t. *hekim* <a. *hakîm*.

Wie im Orient beobachten die Mädchen die auf der Straße Vorbeigehenden durch das *kafez* „Fenstergitter“ (PP II, 817) oder sie tragen *gjergjef* „Schleier“ (PP III, 225): *i dha një gjergjef që të qëndiste*. In der Erzählung Xhymert Ahmeti „Der freigebige Ahmed“ (PP III, 315) heißt die Kinderfrau des Mädchens *dade* <t. *dadı*. Im gleichen Märchen erinnert die Beschreibung von Schlössern und Gärten an persische und arabische Poeten: *Zojë, po knojnë bërbilat, po çelim trenafilat edhe po rrjedhin ujë çesmet, po vjen Xhymert Ahmeti*, „Herr, die Nachtigallen singen, die Rosen blühen, das Wasser fließt in die Brunnen, es kommt der freigebige Ahmed“. In einer anderen, schönen Novelle (PP IV, 337) verliebt sich die Königstochter nach dem Hörensagen in *Gülhasan* und geht ihn suchen; eine ganz normale Erscheinung in 1001 Nacht. Die Verliebten werden krank und leiden wie in den orientalischen Märchen, mit der typischen arabischen Auffassung von der Liebe.

Daß in einigen Märchen auch chinesische Prinzessinnen (z. B. PP I, 221) vorkommen, erklärt sich durch die alten türkischen Legenden, denn der Siedlungsraum der Türken reichte bis an die Grenzen Chinas. Die Erwähnung des Kaisers von Indien (*Hind padishahı*), auch indischer Prinzessinnen und eines indischen Drachens (PP III, 170) — von dem der Erzähler sagt, daß er auf der Welt am häufigsten verbreitet sei — läßt erkennen, welchen Weg die Motive nahmen — nämlich über Persien und die Türkei. Indien galt selbst den Erzählern von 1001 Nacht als sehr exotisch. Hier ist auch die Herkunft der in den albanischen Märchen so oft erwähnten Löwen, Tiger und Elefanten zu suchen; ihre Namen sind orientalisches: *arsllan, kapllan, fil*; oft sind sie dressiert und erretten ihre Herren.

Eine ganze Reihe übernatürlicher Wesen gingen aus den orientalischen Erzählungen und Glaubensvorstellungen unter dem gleichen Namen und mit nahezu denselben Eigenschaften in die albanische Volksliteratur ein. Am häufigsten treffen wir auf den Drachen — *azhdërha, azhdajë*, eine Riesenschlange oder Lindwurm, meist siebenköpfig —, der in einer großen Zahl von Märchen täglich einen Menschen frißt. Man muß ihm ein Opfer bringen, sonst schneidet er die Wasserzufuhr ab oder vernichtet eine ganze Stadt. Oft wird er von einem Derwisch oder einem Bartlosen getötet, der auf diese Weise die Prinzessin errettet. Der Drache wurde aus der iranischen Mythologie zuerst in die türkische und danach in die Volksliteratur der Balkanvölker übernommen. Auch das Wort selbst ist persischer Herkunft. Wir können hier nicht den Einfluß der Legende vom türkischen Missionar *Sarı Saltuk*

aus dem 13. Jahrhundert ausschließen, dessen heroische Taten ähnlich denen des *Hl. Georg* oder des *Hl. Elias* in zahlreichen türkischen *vilâyetnâme's* (Heiligenbiographien) aufgezeichnet wurden. Diese Legenden waren unter den Albanern stark verbreitet²⁴). Möglicherweise handelt es sich dabei um Varianten von Erzählungen über den *Hl. Georg*, die mit islamischen Geist erfüllt wurden.

Divi, devi oder *defi* „Riese“ ist ein legendäres Wesen, das aus der alten iranischen Mythologie übernommen wurde; auch das Wort ist persischer Abstammung. Er ist der Vertreter des Bösen, man beschreibt ihn als ein Ungeheuer von riesenhaften Proportionen mit übernatürlicher Kraft, bisweilen in Menschengestalt, manchmal halb menschlich und halbtierisch. Alle Riesen sind Menschenfresser und verhalten sich feindlich gegenüber der menschlichen Welt. Sie fliegen durch die Luft und besitzen wunderwirkende Talismane, in denen manchmal ihre Seelen eingeschlossen sind. Neben den männlichen Riesen gibt es auch weibliche Riesen, Riesenfrauen und Riesenmütter, denen die zahlreichen Söhne untergeordnet sind. Sie versammeln sich um Mitternacht, sitzen mit ihren Müttern oder alten Frauen um zwölf sehr große Kessel, in denen sie Fleisch kochen. Ihre Opfer müssen sich mit ihnen in Wettkämpfen messen, aber listigen Jünglingen, die in der Regel von einem Kahlkopf angeführt werden, gelingt es, die plumpen und abgestumpften Riesen zu besiegen. Der menschliche Sieger gewinnt oft so eine Riesin oder Riesenmutter für sich, die seine ergebene Gehilfin wird. Die Riesen leben in prunkvollen Palästen, die nur durch dunkle Höhlen, Brunnen und Steingruben zu erreichen sind. Gewöhnlichen Sterblichen ist es verboten, diese Wege zu betreten, nur die verwegensten, oft die Bartlosen wagen es, sie zu betreten, und erreichen gewöhnlich die Paläste der Riesen. Die Riesen rauben schöne Frauen und halten sie gefangen, aber den Helden gelingt es, dank verschiedener Schicksalswendungen zu ihnen zu gelangen und sie zu befreien.

Die *Peri's* sind schöne, den Feen ähnliche Frauen, die die Fähigkeit besitzen, sich zu verwandeln. Sie gehen Ehen mit Menschen ein. Auch sie entstammen der türkischen Volksliteratur. Da sie nach dem Volksglauben, der auch bei den Türken herrscht, sehr schön sind, kommen sie häufig in Liebesgeschichten vor: *Je m' e bukur se peritë*, „Du bist schöner als die Fee“. Daneben kommen in den Märchen schöne, *hyri (hûri)* genannte Frauen vor. Im Koran heißt es von ihnen, daß sie im Paradies dem Vergnügen der Gläubigen dienen. Sie sind auch in den türkischen Erzählungen häufig anzutreffen und wurden von da in die albanischen

²⁴) Ausführlich bei Hasan Kaleš i, Albanische Legenden um Sari Saltuk. In: Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes, Tom. VII, Sofija 1971, S. 815—828.

übernommen. Desgleichen finden wir *hyri deti* „Meereshuri's“, die den Meeresnympfen entsprechen.

In den albanischen Märchen ist das Ideal eine übernatürliche Frau, derentwegen sich die Helden in die höchste Gefahr begeben: *E bukura e dheut*, „Die Schöne des Landes, der Welt“. Sie begegnet uns ebenso in den türkischen, kurdischen und syrischen wie auch in den italienischen Märchen (*La bella del mondo*). Nach *P. Kretschmer* ist ihre Herkunft arabisch²⁵). Unter den Albanern von Kičevo gibt es für eine schlechte Frau den Ausdruck *xhadije*; sie ist eine Art Hexe und kommt im türkischen Märchen unter der Bezeichnung *cadı* vor.

Xhin, xhind, exhin „Dschinne, Geister“ trifft man sehr häufig nicht nur in den Volksmärchen, sondern auch im Volksglauben an. Die Albaner von Kičevo glauben, daß Geisteskranke von einem Dschinn besessen sind: *e kanë zaptu xhint*. Das alte Heilmittel war die Geisteraustreibung durch den Hodscha, Derwisch oder Popen. Nach *Ekrem Bey Vlora* gehören im Gebiet des Tomor die Dschinne einem Bereich an, der zwischen dem menschlichen und dem der Geister liegt. Es gibt gute und böse Dschinne. Die schlechtesten sind die jüdischen Dschinne. Sie leben wie die Elfenkönige; heiraten, haben Kinder und feiern zusammen. Besonders glanzvoll werden Beschneidungsfeiern begangen. Es gibt Häuser, die sie in Besitz nehmen, so daß die Menschen nicht mehr in ihnen leben können²⁶). Neben dem männlichen Dschinn wird auch eine *exhine* „Dschinnin“ erwähnt. In PP II, 105 ergreift die Dschinnin einen Menschen. Angesichts der Tatsache, daß die Dschinne meistens unter der Erde leben, kann der Mensch sie zertreten und so sich an ihnen rächen. In PP I, 411 ist ein Dschinn einäugig, weil er von einem Menschen getreten wurde. Wenn die Dschinne unter den Menschen erscheinen, dann hüpfen und tanzen sie. Sie stehlen oft Mädchen und haben einen eigenen König (PP II, 51). In PP IV, 320 wird der *xhindpadishahi* erwähnt. Der Erzähler wußte nicht, daß *cin padişahı* (König der Dschinne) eine unvollständige Genetivverbindung im Türkischen ist, und benutzte sie wie einen Personennamen. In einigen Erzählungen finden wir sie im Dienste von Menschen. In einer Erzählung (PP III, 305) schufen sie sich schönere Paläste als die des Kaisers von Indien. Der Glaube an die Dschinne im vorislamischen Arabien ging in den Koran²⁷) und danach über die Traditionen und Koranauslegungen in die Volksliteratur der islamischen Völker ein. Bei den Albanern drang dieser Glaube über die türkische Volksliteratur zusammen mit dem Islam ein. Wie in den Märchen der Araber (z. B. in 1001 Nacht) können auch in den albanischen die Dschinne

²⁵) *P. Kretschmer*, Neugriechische Märchen. Jena 1919, S. X ff.

²⁶) Aus Berat und vom Tomori, S. 190.

²⁷) Im Koran werden die Dschinne an 15 Stellen erwähnt, die Sure LXXII trägt die Bezeichnung: Die Dschinne.

muslimisch oder nichtmuslimisch sein, aber die schlimmsten sind stets die jüdischen.

In die Reihe der bösen und seltsamen Gestalten fällt auch *treplambë shtat e shtatë pllambe mjekerr* „drei Spannen Körper, aber sieben Spannen Bart“. Dieselbe Gestalt finden wir in vielen türkischen Märchen unter der Bezeichnung: *Bir karış boylu, yedi karış sakallı*.

Zwergenhafte Wesen sind die *xhuxhimexhuxhi*, die in vielen Märchen erwähnt werden. Es handelt sich hier um die biblischen Gestalten Gog und Magog, wie sie auch im Koran (*Ya'ğûğ, Ma'ğûğ*)²⁸⁾ vorkommen. Sicher ist, daß diese Zwerge bei den Arabern über den Koran und die Traditionen in das Volk gelangten und von dort in die türkischen, später albanischen Märchen, wofür schon die gleichen Formen sprechen; auch der Einfluß der Predigten (*wa'z*) ist nicht auszuschließen. In einer Erzählung (*Lambertz, Text 46*) wird *džudžimedžudž* als unterirdischer Dämon mit langem Haar beschrieben, der in einem Kessel das Fleisch zweier Brüder kocht und als Mittagessen verspeist. Auch verschleppt er wie die Riesen schöne Mädchen und hält sie gefangen.

Zur selben Gruppe gehören die Hexen, für die neben dem albanischen Wort *shtrigë* noch häufiger der Ausdruck *axhuze, haxhuze, axhuskë* < a. *agûz* „alte Frau, Alte“ verwendet wird.

Neben diesen werden als mythologische Wesen orientalischer Herkunft auch *Iblis*, der „Oberteufel“, und *shejtan*, „Satan“, erwähnt, die im Koran an vielen Stellen genannt werden. Sie tun den Menschen in dieser Welt Böses an und verleiten sie zu schlechten Taten, damit diese im Jenseits mit ihnen in der Hölle sein müssen. Im Märchen PPI, 418 versammeln sich die Teufel an einem Brunnen. Der Älteste fragt, was sie den Menschen Böses angetan hätten. Einer antwortet: „Ich habe es erreicht, daß ein Bruder dem anderen wegen eines Stück Brotes die Augen auskratzte“. Ein anderer sagt: „Ich bewirkte, daß sich Zwillinge beim Maishacken niederschlugen“. Die Teufel besitzen die Kraft der Verwandlung. So verwandelt sich in einer Erzählung der Teufel in die Finsternis, in einen Kater und eine Schlange; an anderer Stelle vermeidet man seinen Namen auszusprechen und sagt nur *laneti* (der Verfluchte).

In der Sammlung von *Pertev Naili Boratav* trägt die Erzählung Nr. 18 den Titel: *Yer altı diyarının Kartalı*, „Der Adler aus der Unterwelt“, der auch in einigen albanischen Varianten überliefert ist, die völlig mit den türkischen übereinstimmen. Ein Adler von gigantischer Größe trägt den Helden der Erzählung aus der Unterwelt auf die Erde zurück. In den städtischen Varianten der türkischen Erzählkunst heißt der Vogel *Zümrüd-i Anka*, ein Fabelwesen aus der orientalischen Mythologie. Die

²⁸⁾ Koran XVIII, 94; XXI, 96.

bäuerlichen und nomadischen Erzähler verwandeln ihn in einen Adler, in den ihnen vertrautesten Vogel; ein Beispiel dafür, wie unter dem Einfluß der Sozialschichte phantastische Märchenwesen dem Milieu des Erzählers angepaßt werden²⁹⁾. In den albanischen Märchen handelt es sich ebenfalls um einen Adler.

Das wundertätige Pferd hat sich eine beachtliche Stellung in den albanischen und türkischen Märchen erobert. In den albanischen wird es *dyrdyl*, *dërdyl* genannt; man stellte es sich als ein fliegendes Pferd vor und gab ihm den Namen von Mohammeds weißen Maultier *düldül*, auf dem der Prophet während seiner Eroberungen ritt. Nach der Überlieferung lebte es noch lange nach dem Tode Mohammeds. Nach der Version der Schiiten ritt Ali auf diesem Maultier, als er in den Kampf gegen die Hâriğiten zog³⁰⁾. Sie wurde von den Bektaschis übernommen, die daraus das fliegende Pferd schufen. Auch in den türkischen Märchen und Volksliedern, besonders im sogenannten *nefes*, finden wir regelmäßig *düldül*, auf dem Ali reitet³¹⁾. In den albanischen Volksmärchen werden auch *pelat quhejlane* oder *gjuhelane* „Kuḫaylân-Stuten“ erwähnt. Eine von ihnen spricht mit den Menschen und zeigt der Königstochter, wie sie den Thron des Drachen einnehmen könne. Auch diese Stute ist uns in den türkischen Erzählungen bekannt. Das Wort *kuḫaylân* ist arabischer Herkunft und bedeutet ein Pferd reiner Rasse. Der Sohn dieser Stute heißt *Abruz*, was jedenfalls auf orientalische Abstammung hinweist; die Etymologie des Wortes konnte ich jedoch nicht feststellen. Eine andere Stute im albanischen Märchen ist *Kamer* bzw. *Kamerdaj*. Sie ist identisch mit der Stute *Kamer tay* oder *Kanber tayı* (*Kanber* + *t. tay* „Stute“) aus dem Volksroman über *Şâh İsmâ'îl*. Es läßt sich schwer entscheiden, ob das Wort etymologisch mit dem Personennamen *Kanber* oder mit dem arabischen *Ḳamar* „Mond“ zusammenhängt, wenngleich es logisch erschiene, daß es *Kanber tayı* „Die Stute des Kanber“ heißen müßte. In einigen albanischen Märchen finden wir die legendäre Nachtigall *bilbil gjizar* oder *bylbyl gyzar*, die, wie noch zu zeigen ist, mit der Nachtigall *Hezaran* bzw. mit *Güzar* aus der türkischen Volksliteratur identisch ist. Es wäre wichtig, die Frage, die sich übrigens auch in Verbindung mit 1001 Nacht stellt, zu klären, welche Erzählungen aus schriftlichen Quellen in das Volk eindrangten und dann als Volksmärchen aufgezeichnet wurden. Beim Studium der albanischen Volks-

²⁹⁾ Vgl. den Aufsatz von P. N. Boratav über türkische Volksliteratur in *Philologiae Turcicae Fundamenta* II.

^{29a)} Az gittik uz gittik, a.a.O., S. 397 ff.

³⁰⁾ Ausführlich in: *İslâm Ansiklopedisi*, Bd. III, Istanbul 1963, S. 663, Art. *Düldül* (Cl. Hurat).

³¹⁾ Vgl. z. B. Ursula Reinhard, Vor seinen Häusern eine Weide. Volksliedertexte aus der Süd-Türkei: *Museum für Völkerkunde*, Berlin 1965, S. 468.

literatur stoßen wir auf eine Reihe von Fragmenten aus biblischen und koranischen Erzählungen, wie z. B. über den schönen Josef, die muslimische Version der Hölle usw. PP II, 112 enthält die hübsche Geschichte von Josef, der sich mit drei Frauen vermählte. Sie entstand aus der Verschmelzung verschiedener gut komponierter Fragmente. Der Anfang lautet: „Es war einmal, was war. Es war einmal ein Königssohn. Er war der Sohn des Königs von Istanbul und nannte sich Yusuf. Yusuf war sehr schön und ein großer Held.“ In der Mitte etwa der Geschichte heißt es, daß der König *Yusuf* blenden ließ und ihn einem Diener übergab, der ihn weit wegbringen sollte, um ihn zu erschlagen. Der Diener wirft *Yusuf* in einen Brunnen und kehrt zurück. Aber *Yusuf* wird von den Treibern einer Karawane beim Wasserschöpfen entdeckt und gerettet. Hier ist der Einfluß der koranischen Josefserzählung offensichtlich. Eine noch schönere Erzählung über *Josef* (Der schöne Josef, Josef der Ägypter) zeichnete *Shefqet Pllana* 1961 im Dorf Šeret bei Uroševac auf und veröffentlichte sie in der Zeitschrift „Jeta e re“³²⁾. Sie scheint mit geringen Abweichungen vollständig dem Koran entnommen zu sein, ohne jedoch die Einzelheiten über *Zulaiha*. Hier sei kurz der Inhalt dieser Geschichte wiedergegeben:

Ein alter Mann hatte drei Söhne. Der jüngste, *Yusuf*, war der schönste und klügste. Den älteren Brüdern gelang es nach langem hin und her, den Vater zu überreden, daß er ihnen erlaubte, *Yusuf* zum Schafehüten mit ins Gebirge zu nehmen. Sie führten ihn weit fort, entkleideten ihn und warfen ihn in einen Brunnen. Danach schlachteten sie ein Lamm und tränkten mit dessen Blut das Hemd des Bruders. Sie bringen es dem Vater und erzählen ihm, daß *Yusuf* der Wolf gefressen habe. Am Brunnen ziehen jedoch einige Treiber vorbei, die einen Eimer in den Brunnen lassen, um Wasser für die Pferde zu schöpfen. *Yusuf* hält sich am Eimer fest und wird heraufgezogen. Nach etwa sieben bis acht Jahren hat der Herrscher des Landes einen merkwürdigen Traum. Er träumt von zwölf Ochsen, die den 13. fressen. Keiner kann den Traum deuten. Da kommt *Yusuf* und sagt dem Herrscher, daß auf zwölf fruchtbare Jahre ein Hungerjahr folgen werde. Er rät ihm, in den zwölf Jahren kein Getreide zum Verkauf freizugeben und es für das 13., das Hungerjahr, zu sparen. Der Herrscher bestellt Magazinverwalter und befolgt *Yusufs* Rat. Im Hungerjahr kaufen alle Getreide vom Herrscher. Es kommen auch *Yusufs* Brüder, und dieser schiebt ihnen einen Schöpfelöffel in den Sack. Als sie sich entfernen, sendet er ihnen einen Gendarmen nach. Sie werden ergriffen und vor Gericht gestellt. Der eine der Brüder wird ausgesandt, um *Yusufs* Vater, der nach dessen Verschwinden erblindet war, herbeizuholen. Der andere bleibt im Gefängnis. Als

³²⁾ *Jeta e re*. Nr. 4, Priština 1965, S. 645—649.

der Vater eintrifft, erzählt ihm *Yusuf* von den Übeltaten seiner Brüder und behält ihn bei sich. Die Brüder aber werden verjagt. Dies ist ein Beispiel, wie eine Geschichte aus dem Koran, „die schönste aller Geschichten“³³⁾, durch die Predigten ins Volk drang, immer mehr ausgeschmückt und erweitert wurde, um dann schließlich als Volkserzählung aufgezeichnet zu werden.

In einer anderen Geschichte, die den Titel *Karta për n'airet* „Erlaubnis für das Jenseits“ (PP I, 284) trägt, spricht der Sultan in folgender Weise Recht: er läßt einen großen Kessel Wasser erhitzen und befiehlt den Streitenden hineinzusteigen. Der Jüngling steigt in den Kessel und bleibt ohne jede Verletzung am Leben. Hierauf wirft der Sultan den Vezir hinein; dieser verbrüht sich. So macht der Sultan den Jüngling zu seinem Vezir. Dieses Motiv finden wir in den *menakıbnames*'s (Biographien) islamischer Heiliger aus Anatolien. Bei ihren Auseinandersetzungen mit den christlichen Priestern steigen sie in einen Kessel mit kochendem Wasser, wobei ihnen regelmäßig nichts passiert, während sich die Priester jedes Mal verbrühen. Ich behaupte nicht, daß diese Erzählung direkt von einer türkischen abstammt, doch sie scheint mir für vergleichende Untersuchungen interessant zu sein. In PP II, 263 findet sich ein Abschnitt aus der Geschichte über *Ibrâhîm* (*Abraham*), der seinen Sohn *Ismâ'îl* (*Ismael*) opfern wollte; auch sie knüpft an den Koran und weiter an die Bibel an.

Die Erzählung von der Frau, die unzählige Schicksalsschläge erduldet, um am Ende ihre Unschuld zu beweisen, finden wir in vielen Varianten. Sie enthält das viel benutzte Motiv von der treuen Frau, die zahlreichen Versuchungen standhält, um zuletzt Königin zu werden und dann den Thron ihrem Mann zu überlassen, dem sie am Ende wiederbegegnet. Die Herkunft dieses Märchens liegt in der geschriebenen türkischen Erzählkunst. Danach drang das Märchen ins Volk³⁴⁾. Ob es seinen Weg über die türkische Volksliteratur oder über die Moscheendichtungen in die albanische Volkserzählkunst nahm, bleibt noch festzustellen.

In PP II, 239—240 haben wir eine albanische Novelle, die den Titel *She Ismaili* trägt. Das zugrundeliegende Motiv ist wahrscheinlich indischer Abstammung; es handelt sich um eine volkstümliche Version der orientalischen Geschichte über *Šâh Ismâ'îl*, sehr populär in der persischen³⁵⁾ und türkischen Literatur und Volkserzählkunst. Der türkische Roman über *Šâh Ismâ'îl* erlebte eine Reihe populärer Überarbeitungen und Ausgaben. In der türkisch-armenischen Literatur singen die *aşık's* (Volkssänger und Erzähler) über *Šâh Ismâ'îl* und *Gülizar*, auch im mo-

³³⁾ Koran XII.

³⁴⁾ Vgl. Hasan Kaleshi, *Albanska aljamiado kniževnost* [Die albanische Aljamiado-Literatur] *POF* XVI—XVII (1966/67), Sarajevo 1970, S. 60.

³⁵⁾ H. M a s s é , *Croyances et coutumes persanes* II, S. 469—476.

dernen Azerbaidshanischen haben wir einen Roman über *Šâh Ismâ'îl*. Auf das Vorhandensein dieses türkischen Volksromans machte zuerst *Kunos*³⁶⁾ aufmerksam, den transkribierten Text mit der deutschen Übersetzung gab *Fischer*³⁷⁾ heraus. Natürlich bezeichnen ihn die Türken als *hikâye*³⁸⁾, während die Europäer ihn wegen seiner Darstellung von Liebe und Heldentum als Ritterroman bezeichnen. Es muß betont werden, daß es eine schriftliche und eine mündliche Version gibt. Der Inhalt der albanischen Geschichte ist folgender: Ein König hatte keine Kinder. Eines Tages trifft er einen Derwisch, der ihm einen Apfel gibt und sagt, er solle ihn schälen und die Hälfte essen, die andere Hälfte aber seiner Frau und die Schale der Stute geben. Die Königin gebiert einen Sohn, *Šâh Ismâ'îl*, die Stute aber wirft ein Füllen, das man *Kamerdaj* nennt. Das Kind wird in einen gläsernen Turm eingeschlossen, aber eines Tages zerbricht es mit einem Knochen das Glas. Es versucht die hereindringende Luft einzufangen, weil es sie für Blumen hält. Das Kindermädchen hilft ihm, den Turm zu verlassen und sagt: Gott hat dich zum Töchterchen *Kamerdaj* gesandt. Der Junge zieht nun aus, um *Kamerdaj* zu suchen. Als er in ihrem Land eintrifft, erfährt er, daß sie nach *Firdjistan* abgereist ist. Meiner Meinung nach bedeutet es hier *Frengistan* — das Land der Franken, nämlich die christliche Welt. Die gleiche Art von Erzählung — mit verschiedenen Varianten, vereinfacht oder erweitert — finden wir auch in den oben genannten Literaturen. Bezüglich der türkischen Version jedoch ist dies nur der erste Teil der Geschichte, denn der zweite handelt vom schwarzen Araber.

Ein weiteres typisches Beispiel, wie eine Novelle aus der schriftlichen Literatur übernommen wurde, ist die Liebesgeschichte *Tahir ve Zühre*, als albanisches Märchen *Tahiri dhe Zyraja* (PP IV, 151). *Tahir* ist Diener und Musikant, das Mädchen aber eine Königstochter. Der Schwarze intrigiert, und die beiden können nicht heiraten. Der König verbant *Tahir* nach dem Jemen und Indien. Er kehrt jedoch zurück und wird schließlich auf Anordnung des Königs hingerichtet. *Zühre* tötet sich an seinem Grab. Neben dem Titel und dem Inhalt weisen noch eine Reihe anderer Elemente auf die orientalische Herkunft dieser Novelle hin: das Bad der Mädchen im *hamam* und die verkleideten Männer, die Verbannung nach Indien und dem Jemen, Karawanen, Moscheen, Verse, die t. *beyt* und a. *bayt* genannt werden. Diese Erzählung wurde direkt aus der türkischen Literatur übernommen. Neben der türkischen gibt es noch türkmensische, aserbaidshanische und andere Versionen. *Kunos*

³⁶⁾ Y. Kúnos, Türkische Volksmärchen in Kleinasien: *Ungarische Revue* XII (1892).

³⁷⁾ Hans-August Fischer, *Schah Ismail und Gulizar*. Leipzig 1929 (Türkische Bibliothek, Bd. 26).

³⁸⁾ So auch Boratav in: *Philologiae Turcicae Fundamenta* II, S. 22.

ordnet in seinem bereits zitierten Werk diese Liebesgeschichte den Volksromanen zu, ebenso *Vambéry*³⁹⁾. Die ursprüngliche Form war schriftlich niedergelegt und wurde dann dem klassischen Repertoire entnommen, der Form der *hikâye* angepaßt und in Prosa und Versen aufgezeichnet. Es ist interessant, daß wir in der albanischen Fassung ebenfalls Verse antreffen, obwohl diese im albanischen Märchen sehr selten zu finden sind. Hier einige jener Verse, wie sie gelegentlich auftreten:

Qeraxhi, qi po shkoni, Gjelen gjeçen ju kërkoni	Treiber, die ihr reiset, seid auf der Suche bei den [Vorbeiziehenden,
Tahirin tem a e keni pa gjaku?	ob nicht irgendeiner Tahir [gesehen hat?
Koç mısın Kervan mısın Derdlere derman mısın	Bist Du Krieger oder Karawane, bist Du ein Heilmittel für die [Sorgen?
Ben Tahiri aldırdım	Ich habe mir Tahir wegnehmen [lassen.
Tahirden haberdar mısın? ⁴⁰⁾	Hast Du von Tahir keine Nach- [richt?

Da ich die These vertrete, daß diese Erzählungen — wahrscheinlich gibt es noch mehr davon — sich von der türkischen Literatur herleiten, stellt sich die Frage, auf welche Weise sie ins Volk drangen. Die Antwort scheint mir einfach zu sein. Eine Vielzahl von handschriftlichen Sammlungen dieser Erzählungen zirkulierte unter den gelehrten Personen. Sie erzählten sich bei ihren Zusammenkünften diese Geschichten, und so gelangten sie ins Volk. Eine andere Möglichkeit ergab sich durch die Predigten. In allen größeren Moscheen gab es Prediger (*vaiz*), und in den kleineren übte diese Tätigkeit der Imam bzw. Hodscha aus. Um sich das Interesse ihrer Zuhörer zu erhalten, trugen sie oft neben den Predigten verschiedene Geschichten vor. So gelangten Abschnitte aus den Erzählungen über *Yusuf (Josef)*, *Yunus (Jonas)*, *İbrahim (Abraham)*, *İsmail (Ismael)*, *Musa (Moses)* usw. in das Volk. Andererseits finden wir eine Anzahl von Erzählungen in jenen Sammlungen, die von den Derwischen tradiert wurden. In meiner Arbeit über *Sarı Saltuk* zeigte sich, wie aus dem *vilâyetnâme* (Biographie) des *Hacı Bektaş Veli* und dem *Saltuknâme* (Biographie von *Sarı Saltuk*) die Bektaschi's diese Legenden übernahmen und sie als ihre eigenen verbreiteten.

³⁹⁾ H. V á m b é r y , *Altosmanische Sprachstudien*, Leiden 1901.

⁴⁰⁾ Aşık Garib Hikâyesi, Tahir ile Zühre, Ferhad ile Şirin, Mehru ile Hurşid Hikâyeleri [Die Erzählung von Aşık Garib, die Erzählungen von Tahir und Zühre, Ferhad und Şirin, Mehru und Hurşid] Istanbul o. J.

Da wir schon bei den Legenden sind, wäre noch zu erwähnen, daß die Sammler albanischer Volksdichtung bis heute den Legenden nicht die nötige Aufmerksamkeit gewidmet haben. Meine bescheidenen Untersuchungen zeigen, daß auf diesem Gebiet die orientalischen Einflüsse sehr groß sind, besonders was Geschichte, Religion und die Erschaffung der Welt anbelangt. Die Errichtung einer großen Zahl von Klöstern in Kosovo und Mazedonien sowie eine Vielzahl von Grabmälern stehen in Verbindung mit Heiligenlegenden. So gibt es im Volk zahlreiche Anekdoten und Scherzgeschichten, die von den Bektaschi's verbreitet wurden und vor allem den Alkohol und die Überlistung der Softa's (fanatische Theologen) und Hodscha's zum Thema haben.

Es wäre interessant zu untersuchen, ob ein direkter oder indirekter Einfluß von 1001 Nacht auf die albanischen Erzählungen bestand und ob er über geschriebene Quellen, türkische Erzählungen oder über gelehrte Albaner, die 1001 Nacht gekannt haben mußten, erfolgte. Es muß daran erinnert werden, daß in der osmanischen Epoche viele Albaner in Kairo studierten⁴¹⁾.

Erwähnt sei noch der Einfluß des Märchens von *Ali Baba* und den 40 Räufern. Eine Erzählung (PP II, 358) trägt den Titel: *Sazan çilu — sazan mbyllu*, „Sesam öffne Dich — Sesam schließe Dich“. Hier ähnelt der Märchentyp dem aus 1001 Nacht, er ist jedoch stark vereinfacht. Daneben gibt es im Albanischen noch zwei Varianten (PP III, 546 und PP II, 240). Es ist schwer festzustellen, ob diese Erzählung direkt aus 1001 Nacht oder aus anderen türkischen Quellen übernommen wurde. Die Übernahme aus der türkischen Volksdichtung halte ich für wahrscheinlicher.

Im folgenden gebe ich die Motivreihen von 10 albanischen Erzählungen wieder, um die oben genannten Einflüsse nicht nur vom Inhalt her, sondern auch anhand der Komposition deutlich zu machen. Um die vorliegende Studie nicht zu belasten, verzichte ich darauf, die Motivreihen der türkischen Märchen wiederzugeben, und zitiere nur die Typusnummern nach *Eberhard-Boratav*.

I. Das albanische Märchen *Sezan çilu — sazan mbyllu*, „Sesam öffne Dich — Sesam schließe Dich“ (PP II, 171).

1. Ein armer Holzfäller, der viele Kinder hatte, bemerkte, wie eine Karawane über das Gebirge zu einem Schloß zog und dort einen Schatz zurückließ.

2. Er hört die Zauberworte: *Hapu suzam*, „Sesam öffne Dich“, und *Mbyllu suzam*, „Sesam schließe Dich“; er geht dorthin und nimmt den Schatz.

⁴¹⁾ Z. B. studierte *Muhamed Çami* zehn Jahre in Kairo und übersetzte die berühmte *Qasidat al-Burda* ins Albanische. Es ist sicher, daß er auch 1001 Nacht kannte.

3. Seinen Reichtum neidet ihm sein kinderloser Bruder, der ihn unter Druck setzt, so daß er ihm das Geheimnis verraten muß. Sie gehen zusammen fort und holen den Schatz.

4. Der jüngere Bruder ist zufrieden und geht nicht mehr mit; der ältere geht allein; er vergißt die Zauberworte und kann nicht mehr hinausgelangen; die Räuber kommen und töten ihn.

5. Der jüngere Bruder geht erneut hin und findet den Kopf seines Bruders in einem Sack: er nimmt ihn und bringt ihn nach Hause; die Frau beerdigt ihn; er bleibt unentdeckt.

Türkisches Märchen: *Eberhard-Boratav*, Typ 179.

II. Das albanische Märchen Njeriu dhe gjarpëri, „Der Mensch und die Schlange“ (PPI, 4).

1. Der Mensch rettete die Schlange vor dem Tod, als das Feuer auf den Baum übergriff.

2. Die Schlange will ihn beißen, aber sie einigen sich, zusammen sich auf den Weg zu machen und unterwegs zu fragen, ob sie das Recht habe, ihn zu beißen.

3. Sie treffen auf ein einsames, mageres Pferd; dieses urteilt, der Mensch sei schlecht, also habe die Schlange das Recht, ihn zu beißen; dann treffen sie einen Ochsen, auch er gibt der Schlange recht.

4. Auch einen Fuchs treffen sie unterwegs, dem der Mensch fünf Hühner verspricht. Der Fuchs sagt, er könne erst urteilen, wenn die Schlange wieder auf den Baum krieche. Daraufhin sagt die Schlange zum Menschen, er solle weglaufen und so sich retten.

5. Der Mensch geht nach Hause, um Hühner zu holen, aber seine Frau sagt ihm, er solle statt dessen den Jagdhund mitnehmen; der Mann tut das, und der Fuchs kann sich nur mit Mühe retten.

Türkisches Märchen: *Eberhard-Boratav*, Typ 489.

III. Das albanische Märchen Bilbil Gjizari, „Die Nachtigall Güzar“ (PPI, 57).

1. Ein König, der drei Söhne hatte, erbaute eine riesige Moschee. Ein Derwisch sagt dem König, daß noch irgendetwas fehle. Der König zerstört dreimal die Moschee, aber der Derwisch behauptet weiter, daß noch etwas fehle.

2. Der König schickt seine drei Söhne aus, um diesen Gegenstand zu suchen (der fehlende Gegenstand war die Nachtigall Güzar — Bilbil Gjizari).

3. Die beiden älteren Brüder haben kein Glück; um ihr Leben zu fristen, wird der eine Barbier, der andere arbeitet in einem Kaffeehaus. Der jüngste aber macht sich auf den Weg, von dem geschrieben steht: „Wer diesen Weg geht, kehrt nicht zurück“.

4. Eine alte Frau warnt ihn vor dem Weg, aber als sie sieht, daß sie damit keinen Erfolg hat, gibt sie ihm den Rat, er solle zum Haus des

Tigers gehen und die Tigerin salben; der Tiger aber solle die Brüder ergreifen und ihm raten, was zu tun sei.

5. Er geht nun zum Bruder des Tigers, zum Löwen, aber der rät ihm, nicht weiter zu gehen, da es dort Dschinne gebe; aber er geht genau in diese Richtung.

6. Nach vielen Mühen erreicht er das Haus einer alten Frau, einer Feenmutter.

7. Mit ihrer Hilfe gelangt er rechtzeitig zum Schloßchen, in dem die Nachtigall *Güzar* sich befindet; sie gehört der „Schönheit der Welt“; er nimmt sie und flieht.

8. Auf dem Rückweg trifft er seine Brüder; diese werfen ihn in einen Brunnen.

9. Die „Schönheit der Welt“ kommt in das Schloß des Königs, tötet den ältesten Bruder und beginnt, Palast und Stadt zu verwüsten; der mittlere Bruder sagt dem Vater die Wahrheit, und sie befreien den jüngsten Bruder.

10. Die Nachtigall *Güzar*, die zu singen aufgehört hatte, beginnt nun nach der Befreiung des jüngsten Sohnes wieder mit ihren Liedern, und dieser vermählt sich mit der „Schönheit der Welt“.

Türkisches Märchen: *Eberhard-Boratav*, Typ 206.

Dieses türkische Märchen ist in vielen Varianten vorhanden. In einem haben wir an Stelle von *Hazaren bülbül* wie im Albanischen *Gülgülüzar* und auch *Gülyağdıran* usw.

IV. Das albanische Märchen Xhefai dhe Sefai, „Cefa und Sefa“ (PP IV, 379).

1. Ein König hatte keine Kinder. Es tritt ein Derwisch auf und sagt ihm, es bestünde für ihn die Möglichkeit, einen Sohn zu bekommen, sofern in seinem Lande nur für eine Nacht niemand außer ihm mit seiner Frau schlafe. Er bekommt einen Sohn.

2. Ein Zigeuner, der ebenfalls kinderlos war, hört den Ausrufer nicht und schläft mit seiner Frau. Ihm wird ebenfalls ein Sohn geboren.

3. Nach zwölf Jahren kommt der Derwisch wieder zum König und sagt, der Königssohn habe noch einen Bruder, und man habe ihn gefunden. Der Königssohn erhält von dem Derwisch den Namen *Sefa*, der Sohn des Zigeuners den Namen *Cefa*; von nun an leben sie zusammen.

4. *Sefa* verliebt sich im Traum in die Bagdader Schönheit *Gjylperi* und beginnt dahinzuwelken.

5. Beide ziehen in die Welt, um *Gjylperi* zu suchen.

6. Auf Anweisung einer alten Frau verkleidet sich *Cefa* in eine Frau und gelangt zu *Gjylperi*, die sich mit einem jungen Prinzen verheiraten soll.

7. *Gjylperi* und *Sefa* verbergen sich in einem Grabmal und *Cefa* geht als Braut verkleidet zum Prinzen; dort stellt er sich krank; dieser gibt ihm an seiner Stelle ein Mädchen mit zum Schlafen.

8. Nach vielen Schwierigkeiten gelingt es *Cefa* und dem Mädchen, *Sefa* und *Gjylperi* einzuholen. *Sefa* verlangt von *Cefa*, daß er das Geheimnis, wie er alle Schwierigkeiten überwand, preisgebe. Dieser weigert sich, denn wenn er das Geheimnis verrät, müsse er verdorren.

9. *Sefa* beklagt sich darüber beim Vater, und dieser befiehlt den Henkern, *Cefa* hinzurichten. Sie töten jedoch einen Raben, tränken das Kopftuch mit Blut und graben eine Grube, als ob sie *Cefa* darin begraben hätten.

10. *Sefa* bereut seine Tat und geht zum Grab; schließlich erfährt er die Wahrheit, und beide feiern zusammen Hochzeit.

Variante in PP IV, 481: Hallall-zadeja dhe Haramzadeja.

Türkisches Märchen: *Eberhard-Boratav*, Typ 214.

Im Türkischen sind die Namen der beiden Freunde wie im Albanischen *Cefa* und *Sefa*. Dieses Märchen hat viele Varianten, einige Elemente weisen auf das persische Werk *Ṭûṭînâme* hin, aber andere Elemente finden sich im Bahâristân des *Ĝâmî*.

V. Das albanische Märchen *Djali dhe vajza me yll e hanë në ball*, „Das Kind und das Mädchen mit dem Stern und dem Mond auf der Stirn“ (PP IV, 376).

1. Der türkische Sultan *Murad* war sehr häßlich und wollte nicht, daß einer ihn sehe. Eines Tages wollte er durch sein Reich reisen und befahl deshalb, alle Häuser zu verdunkeln.

2. Drei Waisenmädchen, die gezwungen waren, in der Nacht zu arbeiten, um nicht Hungers zu sterben, entzündeten eine Lampe und sprachen miteinander.

3. Der Sultan horchte und vernahm, wie zwei der Schwestern sich mit Handwerkern, einem Koch und einem Schneider, zu verheiraten wünschten. Die dritte aber sagte, wenn der Kaiser um sie freite, würde sie ihm einen Sohn und eine Tochter mit Mond und Stern auf der Stirn gebären.

4. Der Padischah gab die Älteste dem Koch, die Mittlere dem Schneider, die Jüngste aber nahm er für sich selbst.

5. Die Jüngste gebar dem Sultan wirklich solche Kinder, aber die eifersüchtigen Schwestern tauschten sie mit Hilfe einer alten Frau gegen zwei junge Hunde aus.

6. Der Sultan stößt seine Frau in einen Bottich mit Essig. Die alte Frau jedoch steckt die Kinder in eine Schachtel und wirft sie ins Meer. Das Meer aber spült sie ans Ufer, wo sie ein Gärtner findet.

7. Die Schwestern erfahren es und zwingen den Gärtner, die Kinder in eine Höhle zu bringen; dort bleiben sie.

8. Bruder und Schwester können sich befreien. Der Bruder schließt sich einer Karawane an und lernt sprechen; er legt sich und seiner Schwester Kleidung an und lehrt sie auch sprechen.

9. Die Tanten hören davon und schicken eine Hexe zur Tochter des Sultans.

10. Die Alte verzaubert das Mädchen und befiehlt ihm, den Apfel von *Dilaver Çengi* zu suchen.

11. Der Bruder bringt seiner Schwester den Apfel, aber nun will die Hexe auch den Schleier von *Dilaver Çengi*.

12. Danach verlangt die Alte, ihr *Dilaver* selbst zu bringen.

13. Mit Hilfe eines Arabers ergreift er *Dilaver*, heiratet sie und bringt sie in die Höhle.

14. Daraufhin erstrahlt die Höhle; der Sultan entsendet Leute, um zu erfahren, was sich ereignet habe.

15. Der Sultan läßt sie zu sich rufen. Der Sohn erzählt alles vom Anfang bis Ende; er bringt auch ihre Mutter herbei. Der Sohn wird Kaiser und *Dilaver* Kaiserin.

Türkisches Märchen: *Eberhard-Boratav*, Typ 239.

VI. Das albanische Märchen *Tre vëllaznit çl shkouën në gurbet*, „Drei Brüder, die in die Fremde ziehen“ (PP II, 100).

1. Drei Brüder wollen in die Fremde ziehen; der erste nimmt 100 Napoleondor, geht und kehrt nach drei Jahren mit leeren Händen zurück, der zweite ebenso, der dritte Bruder aber nimmt nur 50 Napoleondor und geht.

2. Er kommt auf der Reise zu einem Han, aber es gibt kein freies Zimmer. Im letzten liegt ein Toter, der nicht beerdigt wird, da er 50 Napoleondor schuldet. Er bezahlt für den Verstorbenen, und so kann dieser beigesetzt werden.

3. Unterwegs schließt sich ihm ein Mann als Begleiter an, der in Wirklichkeit der Verstorbene ist.

4. Sie kommen nach Istanbul und hören vom Ausrufer, daß der Kaiser seine Tochter mit großer Mitgift anbiete, weil alle bisherigen Männer getötet worden seien.

5. Sie bewerben sich um die Jungfrau. In der Nacht tötet der Begleiter viele Schlangen, die aus dem Magen des Mädchens kommen und seinerzeit die Bräutigame umgebracht hatten.

6. Der Kaiser gibt ihm seine Tochter und zehn Maultiere mit Schätzen.

7. Als sie zu dem Ort kommen, an dem sie sich getroffen hatten, beginnen sie den Schatz zu teilen. Der Begleiter zieht den Säbel, um auch die Braut zu teilen; vor Schreck erbricht das Mädchen noch einige weitere Schlangen.

8. Nach einiger Zeit wünscht der Jüngling, seinen Freund wiederzusehen. Er geht zum Friedhof, um sich mit ihm zu unterhalten. Nach fünf Tagen, so glaubt er, kehrt er zurück. Aber er findet niemanden mehr vor, da 500 Jahre vergangen sind.

9. Er kehrt zu seinem Freund zurück. Um mit seiner Familie vereint zu werden, wünscht er zu sterben. Und so geschieht es.

Türkisches Märchen: *Eberhard-Boratav*, Typ 63.

In einigen türkischen Varianten fliegt der magische Begleiter immer unsichtbar. Bei der Rückkehr wollen die beiden Freunde den Schatz und auch das Mädchen teilen. Der Verstorbene zieht den Säbel, schwingt ihn, um zuzuschlagen, und aus Schreck speit die Braut wie in der albanischen Erzählung Schlangen aus dem Magen. Diese albanische Geschichte scheint die Verbindung zwischen diesem Typus und dem Typus Nr. 62 bei *Eberhard-Boratav* zu sein, wo der zweite Teil gleich ist. Motiv Nr. 8 der albanischen Erzählung hat Spuren der alten Legende von den Siebenschläfern aus Ephesos bzw. den Ahl al-kahf aus dem Koran.

VII. Das albanische Märchen *Vajza e ndershme*, „Das ehrliche Mädchen“ (PP IV, 453). Variante: *Allvaxhija i bukur*, „Der schöne Halvaverkäufer“ (PP II, 107).

1. Vater und Sohn gehen nach Amerika, die Tochter wird dem Hodscha anvertraut.

2. Der Hodscha will sie entehren, aber sie flüchtet zu Verwandten.

3. Der Hodscha schickt einen Brief an den Vater und klagt das Mädchen eines unmoralischen Lebens an.

4. Der Vater schickt den Bruder, um sie zu töten, aber dieser läßt sie entfliehen.

5. Es begegnet ihr der Prinz, der sie in den Palast führt und sie zur Frau nimmt; sie gebiert ihm zwei Söhne.

6. Sie erfährt, daß Vater und Bruder zurückgekehrt sind, und wünscht sie zu besuchen. Der Prinz gibt ihr als Begleiter einen Diener mit.

7. Unterwegs will der Diener sie entehren, aber sie weist ihn ab, und er tötet aus Rache ihre Söhne.

8. Sie stürzt sich ins Wasser und rettet sich; der Diener kehrt in den Palast zurück und sagt dem Prinzen, sie sei irrsinnig geworden und habe sich zusammen mit den Kindern ertränkt.

9. Als sie am anderen Ufer an Land kommt, gibt ihr ein Schäfer seine Kleidung. Sie geht in das Haus ihres Vaters, wo sich inzwischen ihr Bruder verheiratet hat.

10. Beim Essen fragt sie der Vater, wer sie sei und wie sie hierher gekommen sei.

11. In Anwesenheit des Hodscha's, des Dieners, ihres Vaters und Bruders erzählt sie, was ihr zugestoßen ist.

12. Der Hodscha und der Diener werden bestraft, sie wird wieder mit ihrem Mann vereint.

Türkisches Märchen: *Eberhard-Boratav*, Typ 245.

VIII. Das albanische Märchen *Gjali ene a bija e mbretit*, „Der Jüngling und die Königstochter“ (PP II, 98).

1. Ein Jüngling träumte einen Traum. Er sagt seiner Mutter, er habe geträumt; aber da sie nicht *Hajr ishallah*, „Daß es Glück bringe, so Gott will“, sagt, weigert er sich, ihr den Traum zu erzählen, und geht nach Istanbul.

2. Es gelingt ihm, zum Sultan zu kommen, aber als auch dieser nicht *Hajr ishallah* sagt, erzählt er auch ihm nichts. Der Sultan wirft ihn daraufhin ins Gefängnis.

3. Die jüngste der drei Sultanstöchter sieht ihn im Gefängnis und verliebt sich in ihn. Er erwähnt den Traum, und sie sagt zu ihm: Erzähl ihn mir doch, *Hajr ishallah*. Er hatte geträumt, daß er zu seiner rechten Schulter eine Sonne, zu seiner linken einen Mond habe.

4. Der österreichische Kaiser, der eine seiner Töchter dem Sultanssohn verlobt hat, schickt diesem viele Dinge. Er verlangt, daß der Sohn des Sultans die damit verbundenen Rätsel lösen solle, anderenfalls werde er ihm seine Tochter nicht zur Frau geben.

5. Niemand kann sie lösen. Der gefangene Jüngling nennt der Sultanstochter die Lösungen; sie stimmen alle. So wird der Jüngling aus dem Gefängnis entlassen.

6. Schließlich kommt der österreichische Kaiser persönlich und verlangt, daß der Sultanssohn mit dem Finger eine Kupferplatte durchbohre. Der Sultan vertauscht seinen Sohn gegen den Jüngling, und dieser durchbohrt die Platte mit dem Finger.

7. Der österreichische Kaiser verlangt, der Sultan solle ihm den Sohn mit 7000 Pferden schicken. Alle Pferde sollen die gleiche Größe haben, aber keines dürfe dem anderen ähneln.

8. Mit sieben Pferden macht sich der Jüngling auf den Weg. Unterwegs trifft er einen Mann, der die Fähigkeit besitzt, alles, was auf der Erde geschieht, zu sehen. Der Jüngling nimmt ihn mit sich. Er begegnet auch einem zweiten, der sieht, was sich im Himmel zuträgt; auch ihn nimmt er mit. Schließlich findet er noch einen dritten Begleiter; wenn dieser die Augen öffnet, wird es heiß auf der Erde, wenn er sie schließt, herrscht große Kälte. Dann trifft er noch einen; er kann das Wasser eines Sees austrinken. Der fünfte ist so stark, daß er Felsen schleudern und die Gebirge einebnen kann. Der sechste, den er wie die anderen mit auf seinen Weg nimmt, besitzt einen Ring; wenn er ihn anfaßt, bebt die Erde, läßt er ihn los, hört das Beben auf.

9. Der österreichische Kaiser gibt dem Jüngling erneut eine Reihe von Rätseln auf, die dieser sämtlich löst.

10. Daraufhin gibt ihm der Kaiser seine Tochter. Nach Istanbul zurückgekehrt, vermählt sich der Jüngling jedoch mit den beiden Sultantöchtern Sonne und Mond.

Die Varianten PP III, 501 und PP II, 100.

Das Motiv sieben ist einer anderen türkischen Volkserzählung entnommen.

Türkisches Märchen: *Eberhard-Borataw*, Typ 197.

IX. Das albanische Märchen Qerozi, „Der Kahlkopf“ (PP I, 9).

Motivreihe:

1. Ein Kaiser besitzt einen Quittenbaum, der jährlich nur drei Früchte trägt.

2. Ein Drache kommt jedes Jahr und holt sich alle drei Quitten. Der Kaiser schickt der Reihe nach seine Söhne, sie zu bewachen.

3. Der Jüngste ist ein Kahlkopf; ihm gelingt es, den Drachen mit den Händen zu verwunden.

4. Alle drei Brüder folgen dem Drachen zu seiner Höhle.

5. Der Jüngste wagt sich in die Höhle hinein, um das Häuschen zu suchen, in dem die „Schöne der Welt“ wohnt. Später entdeckt er noch eine Schöne. Schließlich sieht er die Leute weinen, weil die Tochter des Kaisers dem Drachen zugeführt wird, der täglich ein Menschenopfer frißt.

6. Der Kahlkopf geht mit dem Mädchen zum Drachen; unterwegs schläft er ein. Das Mädchen laust ihn, und er schläft auf ihre Schulter gelehnt. Sie weint eine Träne, und er erwacht. Sie zeigt ihm den Drachen.

7. Er tötet den Drachen. Der Kaiser bietet ihm die Erfüllung aller seiner Wünsche an. Er verlangt jedoch nur, die drei Schönen für sich und seine Brüder behalten zu dürfen.

8. Die Jüngste und Schönste ahnt, daß die Brüder ihn betrügen werden, und rät ihm, von zwei Schafen, die ihm begegnen werden, das weiße einzufangen; dieses werde ihn auf die Erde führen.

9. Die Brüder ziehen mit einem Seil die drei Mädchen heraus, aber ihren Bruder lassen sie zurück. Er steigt irrtümlich auf das schwarze Schaf und muß in der anderen Welt bleiben.

10. Danach tötet er eine Schlange, die einen Adler verschlucken wollte.

11. Dieser verspricht ihm, ihn in die Oberwelt zu bringen, aber er fordert dafür ein Brot, zwei gebratene Schafe und einen Schlauch mit Wasser; der König, dem er die Tochter gerettet hatte, gibt ihm das Gewünschte.

12. Der Adler bringt ihn auf die Erde, und er tritt in den Dienst eines Goldschmieds.

13. Der Kaiser bestellt beim Goldschmied für die Hochzeit seines Sohnes eine goldene Spindel. Der junge Kahlkopf fertigt sie an.

14. Bei einem Wettbewerb, bei dem auf einem Berg ein goldener Apfel errungen werden muß, siegt er.

Der Herausgeber merkt dazu an, daß das Märchen unvollendet ist. Das Motiv mit dem Drachen kommt sehr häufig in vielen Märchen vor. Wir finden es auch in der Erzählung über den türkischen Missionar *Sarı Saltuk*.

Türkisches Märchen: *Eberhard-Boratav*, Typ 72.

X. Das albanische Märchen Xhymert Ahmeti, „Der freigebige Ahmed“ (PP III, 323).

1. Eine Prinzessin, die eingesperrt lebt, zerschlägt das Glas. Sie sieht viele schöne Menschen, aber man erzählt ihr, daß der freigebige *Ahmed* der Schönste von allen sei. Sie verliebt sich in ihn nach dem Hörensagen.

2. Die Prinzessin wird liebeskrank. Der König schickt einen Brief an *Ahmed* und bietet ihm die Tochter an, aber dieser lehnt ab.

3. Eine Kiste wird angefertigt und ins Meer geworfen. Im Lande von *Ahmed* wird sie, beim Hause von dessen Tante, an Land gespült.

4. *Ahmed* kommt einmal im Monat zur Tante. Das Mädchen befolgt den Rat der Tante und stellt sich ziemlich ungeschickt an.

5. Endlich verliebt er sich in sie, und sie bekennt, wer sie sei. Er nimmt sie zur Frau.

Türkisches Märchen: *Eberhard-Boratav*, Typ 188.

In einigen anderen Erzählungen kommen 40 Diebe vor. M. E. ist das Motiv vom verborgenen Schatz, der entdeckt wird (nach *Aarne-Thompson*, Motiv 45), orientalischer bzw. ägyptischer Herkunft. Sein häufiges Vorkommen erklärt sich nicht so sehr durch die gelegentliche Entdeckung von Schatzkammern ägyptischer Pharaonen. Vielmehr versuchten bekanntlich in der Vergangenheit zahlreiche Plünderer der Kostbarkeiten habhaft zu werden, die in diesen Grabmälern verborgen waren, und es ist nicht auszuschließen, daß Erzählungen über die Entdeckung mächtiger Schätze unter dem Einfluß dieser Ereignisse entstanden sind.

Unter den Märchen aus 1001 Nacht muß auch jenes über die Sprache der Tiere erwähnt werden. Wahrscheinlich wurde es aus dem Türkischen übernommen. All diesen Erzählungen lag die bekannte Legende vom weisen Salomo, dem Herrn der Vögel, Tiere und Geister, zugrunde.

Es wäre die Frage zu stellen, ob diese Erzählungen, bei denen wir eine orientalische Herkunft feststellen können, nur bei den Muslimen oder auch bei den Christen verbreitet waren. Doch sie ist schwer zu beantworten. Einem Verzeichnis der Erzähler zufolge, das von den Herausgebern der erwähnten vier Sammlungen zusammengestellt wurde (nach *A. Çetta* sind alle Muslime), läßt sich keine bestimmte Grenze

ziehen. Das typisch orientalische Märchen „Sesam öffne Dich“ (Variante Hapu qiramidhe, mbyllu qeramidhe) erzählte die Christin *Kristina Cili*, das Märchen *Djali i Hasanit dhe tri vajzat e mbretit*, „Der Sohn des Hasan und die drei Kaisertöchter“, das nach m. A. auch orientalisches ist, der Christ *Tas Mitre* usw.

Kurz sei noch auf die magischen Gegenstände eingegangen, bei denen mir ein starker orientalischer Einfluß vorzuliegen scheint. Wie in den übrigen Volksmärchen finden wir auch in den albanischen eine Reihe von magischen Gegenständen: den magischen Ring, den Kasten, einen Fez, der den Herrscher unsichtbar macht, die Haube, wunderwirkendes Haar, den magischen Teppich, den Stab, das magische Schaffell (*postaqi*), den magischen Eßtisch, den Sack, die Lampen, den Leuchter und sogar die magische Kürbisflasche. In den serbischen Märchen, wenigstens in denen, die *Vuk Karadžić* herausgegeben hat, besitzt das Zaubermittel nur eine bestimmte Eigenschaft, und der Besitzer kann sich nur einen bestimmten Wunsch mit seiner Hilfe erfüllen. So hat ein Jüngling einen Zauberring, aus dem eine Flamme hervorschießt. Der Zauberstab hat ebenso nur eine Funktion. In den albanischen Märchen jedoch finden wir wie in den Erzählungen aus 1001 Nacht eine andere, typisch arabische Auffassung vom Zaubermittel. Die magischen Gegenstände sind einem übernatürlichen Wesen unterstellt, das jeden Wunsch ihrer Besitzer erfüllen kann. So werden in den albanischen Märchen über Nacht Paläste gebaut, unermeßliche Schätze herbeigeschafft und Wundertaten vollbracht. Das Wesen, das sich am häufigsten im Dienste des Besitzers von Zaubermitteln befindet, ist der Araber oder Schwarze, sehr selten auch die alte Frau. Schon der namhafte Kenner von 1001 Nacht, *Oestrup*, verwies auf den Unterschied zwischen Märchen persischer und arabischer Herkunft. In den ersteren handeln die übernatürlichen Wesen frei, während sie sich in den letzteren den Besitzern von Zaubermitteln unterordnen und deren Wünsche ausführen. Der häufigste magische Gegenstand in den albanischen wie auch in den orientalischen Volksmärchen ist der Zauberring. M. E. steht er in Beziehung zur Legende vom Zauberring des *Salomo*, in dem nach islamischer Tradition die meisten der 99 Namen Gottes eingraviert sind. Naheliegender ist der orientalischer Einfluß beim Motiv des Verliebenseins in das Bild eines Mädchens und des Verliebenseins nach Hörensagen und nach Beschreibungen, die uns so oft in 1001 Nacht begegnen. So geschieht es auch in einer Erzählung, die den symbolischen Titel *Hallallzade dhe Haramzade* trägt (Variante PPIV, 379 *Xhefai dhe Sefai*, ebenso ein türkisches Märchen bei *Eberhard-Boratav*, Typ 214). Ein Jüngling verliebt sich in das Bild der Prinzessin von Indien und bricht zusammen mit seinem treuen Freund auf, sie zu suchen. Dies ist ein ausreichender Hinweis auf die orientalische Herkunft. In einer anderen Erzählung (PPI, 220) verliebt

sich ein Jüngling in eine chinesische Prinzessin, weil ein Derwisch von einem Tropfen Blut sagt: Dieses Blut ist rot wie das Blut im Antlitz der Tochter des chinesischen Kaisers. Ich weiß nicht, ob sich diese Art des Verliebens auch in den Märchen der anderen Balkanvölker findet; *Vuk Karadžić* erwähnt sie nicht, im türkischen Märchen ist sie jedoch eine normale Erscheinung. Eine gewisse entfernte Ähnlichkeit finden wir in der Erzählung 19: „Die Phantasie des Teufels und das göttliche Bild“, in der ein Jüngling, in dem Augenblick, wo er einen Tropfen seines Blutes im Schnee sieht, sich wünscht, ein Mädchen, weiß wie Schnee und rot wie Blut, zu heiraten. In einem anderen albanischen Märchen (PP IV, 291) schickt ein Mädchen einen Brief in einem ringförmigen Gebäck (*Simit*), was auch auf orientalischen Einfluß hinweist.

Orientalischen Ursprungs sind auch die Lebenslexiere; man nennt sie *Buhajati* <p. a. *âb-i hayât*. Eine große Rolle spielt auch die Zahl Sieben, was ohne Zweifel auf orientalischen, ja semitischen Einfluß zurückgeht. Den Kindern gibt man orientalische Namen: *Ali* und *Fatima*, *Hasan* und *Hüseyn*, *Şaban* und *Şabane*. Oft werden wertvolle Edelsteine mit orientalischen Namen erwähnt: *zümrüd*, *yakut*, *elmas*, *inci*, *cevahir*. Orientalisch sind auch verschiedene Arten des Briefwechsels, das Fasten im Ramazan und ähnliches.

Gesonderte Forschungen könnten die Frage erhellen, bis zu welchem Grad islamischer Glaube und islamische Lebensart sich im albanischen Märchen widerspiegeln. Ich kann hier nur am Rande einige Beispiele erwähnen. In einer Erzählung (PP I, 369) zieht ein Kind Festkleider für die Beschneidung an: *Edhe të veshi robet e synetllugut*⁴²); man schließt den Jüngling mit der Braut ins Brautgemach ein, und der Hodscha hält ein Gebet (*dua*) vor dem Gang des Bräutigams ins Brautgemach; in ständigen Bitten wendet man sich an Gott um etwas Gutes; *dua*, „Gebet“, und *bedua*, „Verdammung“, sind sehr häufige Ausdrücke. In PP II, 121 spricht man über die Nacht des *Nevruz*; der Sänger *Kanber* wartet mit seiner Mutter und Schwester darauf, daß der Himmel sich öffnet und Gott ihnen gibt, was sie sich wünschten. In einer Erzählung finden wir die vereinfachte Beschreibung der Brücke über die Hölle (*Ura e siratit*), die nach islamischen Glauben dünn wie ein Haar, aber scharf wie ein Säbel ist. Diejenigen, die gute und wahre Gläubige sind, werden sie mit Leichtigkeit überqueren, aber die Sünder fallen in die Hölle (z. B. PP IV, 532). An einer anderen Stelle (PP III, 268) werden Koranlesungen für den Toten innerhalb der 40 Tage nach seinem Tode abgehalten, was dem islamischen Brauch entspricht. Wenn man einen Traum hat, müssen die anderen sagen *Hajr ishallah*, „Das es Glück bringe, so Gott

⁴²⁾ In den albanischen Volksliedern des Kosovo finden wir den sog. *kangë syneti(je)*, den man anlässlich der Beschneidung von Kindern singt.

will". Um einen Schatz zu entdecken, muß ein Opfertier geschlachtet werden (Kurban — PP II, 464).

Einige Märchen sind geprägt vom Geist der Versöhnung mit dem Schicksal, vom Geist der Vorherbestimmung — kader. Diesen orientalischen Einfluß haben wir z. B. in PP II, 111 ... *kështu paska qenë kadër*, „so wie es vorherbestimmt war“, und in PP I, 218 steht: *kështu paska qenë kësmet*, „solches war das Schicksal“. In PP IV, 132 ist es üblich, wenn die Braut an einem Grabmal vorbeikommt, daß sie vom Pferd steigt und im Grabmal betet.

Einen eigenen Forschungsbereich stellen die orientalischen Einflüsse auf die Sprache der Volkserzählungen dar. Wir können hier diese lexikographischen Einflüsse nur andeutungsweise an einigen Beispielen und Redewendungen aufzeigen: *Bani muamelet e t'u ap takririn, se keshtu paska qenë kismet*. Hier haben wir drei arabische Wörter: *muamele*, *takrir*, *kismet*. Ebenso werden türkische Redensarten gebraucht: *allaseversin* t. *allah seversin*, „Um Gotteswillen, wenn Gott will“; *alla ashkina*, t. *allah aşkına*, „um Gottes Liebe“. Ein gutes Beispiel bietet PP II, 61, wo es heißt: *Ajo ja dëftoi të tanë pounën çish në elif e njer në je*, „er erzählte mir alles von Alpha bis Omega“; nach dem Arabischen: *min alifihi ilâ yâ'ihî*. Daneben möchte ich noch einige Einzelheiten erwähnen, die mir interessant erscheinen. Der türkische Erzähler sagte, um ein wenig Atem zu holen und sich zu konzentrieren: *Gel zaman — git zaman*, „es kam die Zeit, es ging die Zeit“. Diesen gleichen Ausspruch finden wir auch in den albanischen Erzählungen: *Gjel zeman — gjit zeman* oder *Hajt zeman — gjit zeman* in derselben Bedeutung. In einer Reihe von Märchen heißt es: *O bir i Insanit* und *O bir i Ademit*, „Oh Sohn des Menschen“ und „Oh Sohn Adams“, m. E. eine Redewendung aus dem Arabischen, wo gewöhnlich durch die Worte *Yâ ibn al-insân — Yâ ibn Âdam* die menschliche Herkunft zum Unterschied von der Abstammung von Dschinnen und Teufeln betont wird⁴³).

In den Märchen orientalischer Herkunft macht sich der orientalische Einfluß selbst in den Dialogen bemerkbar.

Jo efendëm, katijen
A kështu çauşëm

Nein, mein Efendi, keinesfalls
Ach so, mein çavuş

Dabei ist zu beachten, daß *efendëm*, *çauşëm* genau wie im türkischen *efendim*, *çavuşum* mit dem türkischen Possesivsuffix der ersten Person gebraucht wird. Desgleichen haben wir in PP II, 135 *Padishahës* „mein Padischah“, was bedeutet, daß der Erzähler das türkische Wort

⁴³) Ausführlicher über diese Einflüsse in der Sprache der Volkserzähler s. Hasan Kaleshi, The Importance of Turkish Influence upon Word Formation in Albanian. In: *Balkanica*, Académie Serbe des sciences et des arts, Institut des Etudes Balkaniques, Beograd 1971, S. 271—293.

so hörte und übernahm, ohne sich zu kümmern, was — *ëm < t. -im* bedeutet. Ebenso wurde *bujrum mor mubareq* (PP II, 134) direkt aus dem Türkischen übernommen, dann *kabul musafir*, „nehmt Ihr einen Gast auf?“ (PP IV, 263). Die meisten Grußformen sind auch islamisch: *Selam alejqum* und *alejqumselam*.

Noch heute ist die Hauptperson nicht nur in den albanischen sondern auch in den Anekdoten der anderen Balkanvölker *Nasreddin Hodscha*; wir haben jedoch die Anekdoten aus der vorliegenden Untersuchung ausgeklammert. Der orientalische Einfluß auch auf die Fabeln und Sprichwörter ist groß, und ich werde bei einer anderen Gelegenheit noch darauf zurückkommen.

Abschließend habe ich hier aufgrund meiner bisherigen Untersuchungen ein Verzeichnis der Märchen aus *Folklori shqiptar I*, *Proza popullore I—IV* zusammengestellt, von denen ich annehme, daß sie orientalischer Herkunft sind, in der Hoffnung, daß spätere Forscher mir Recht geben und dieses Verzeichnis noch erweitern werden.

Proza popullore I

<i>Princesha e Kinës</i>	„Die chinesische Prinzessin“
<i>Sazexhiu</i>	„Der Spieler auf dem saz“ (türk. Saiteninstrument)
<i>Ariu dhe dervishi</i>	„Der Bär und der Derwisch“
<i>Qosja dhe vëllau i vogël i pashës</i>	„Der Bartlose und der jüngere Bruder des Paschas“
<i>Bilbil Gjizari</i>	„Die Nachtigall Güzar“ — in mehreren Varianten
<i>Xhymerti dhe neqezi</i>	„Der Freigebige und der Geizhals“ — in mehreren Varianten
<i>Shtatë bejlerë dhe grueja vali</i>	„Die sieben Bey's und die Frau des Gouverneurs“

Proza popullore II

<i>Njeriu me 7 pllambë mjekër e 3 pllambë shtatin</i>	„Der Mensch mit dem Bart von sieben Spannen und dem Körper von drei Spannen“
<i>Sandrazemi plak</i>	„Der alte Großvezir“
<i>E shoqja e kujumxhiut</i>	„Die Gemahlin des Goldschmieds“
<i>Jusoufi çu u martouë me tre gra</i>	„Yusuf, der drei Frauen heiratete“
<i>I biri i mbretit çu u martoue me të bijen e sheit</i>	„Der Sohn des Königs, der die Tochter des Scheichs heiratete“
<i>Shaejr Kamberi</i>	„Der Sänger Kamber“
<i>Këpuctari e dervishi</i>	„Der Schuhmacher und der Derwisch“
<i>Hyrija e detit</i>	„Die Meereshuri (Nymphe)“
<i>I zoti i shpendvet</i>	„Der Herr der Vögel“

<i>Dedalija e Katallani</i>	„Dädalus und der Zyklop“
<i>Musa i vogël e divi</i>	„Der kleine Musa und der Riese“
<i>Ali Senjefi</i>	„Ali Senjef“
<i>Vur topuz! Dur topuz!</i>	„Schlag, Keule! Halt, Keule!“ (in mehreren Varianten)
<i>Sezan çilu! Sezan mbyllu!</i>	„Sesam öffne Dich! Sesam schließe Dich!“
<i>Deli Hyseni e difat</i>	„Der verrückte Hüseyin und die Riesen“
<i>Krosi ene hezhderhai</i>	„Der Kahlkopf und der Drache“
<i>Karabatalli</i>	„Karabatal“
<i>Grueja q'u ba kajmekam</i>	„Die Frau, die Kaymakam wurde“
<i>Sejdi Nakaraxhi</i>	„Seydi Nakaracı“
<i>Hallvaxhiu i bukur</i>	„Der schöne Halvaverkäufer“ (in mehreren Varianten)

Proza popullore III

<i>Shamakadija</i>	„Shamakadija“
<i>Qosja dhe vllai i pashës</i>	„Der Bartlose und der Bruder des Paschas“
<i>She Ismaili</i>	„Şâh Ismâ'îl“
<i>Pelat qyhelane</i>	„Die Kuḫaylân-Stute“
<i>Djali i mbretit dhe arapi</i>	„Der Königssohn und der Schwarze“
<i>Tre djemt e mbretit dhe vajza e mbretit Hinit</i>	„Die drei Königssöhne und die Tochter des indischen Königs“
<i>Xhymert Ahmeti</i>	„Der freigebige Ahmed“
<i>Qerozi dhe dhendri kurnac</i>	„Der Kahlkopf und der schlaue Schwiegersohn“
<i>Fatimja dhe shtatë divat</i>	„Fatima und die sieben Riesen“
<i>Hysen begu dhe xhindesha</i>	„Hüseyin Bey und die Riesin“
<i>Alibadaja</i>	„Alibadaja“
<i>Harap Exhengija</i>	„Der schwarze Araber“ (genau wie Şah Ismâ'îl, nur in ausführlicherer Variante)
<i>Gjyzel sherbetçija</i>	„Der schöne Şerbetverkäufer“

Proza popullore IV

<i>Xhefai dhe Sefai</i>	„Cefa und Sefa“ (Variante von Hallallzadeja dhe Haramzadeja)
<i>Tahiri dhe Zyraja</i>	„Tahir und Zühre“
<i>Çupa e mbretit dhe Gjylhasani</i>	„Die Königstochter und Gülhasan“
<i>Gjali i plakës dhe gjylshahja</i>	„Der Sohn des Alten und Gülşah“

Hierunter fallen auch alle Märchen über den Bartlosen und den Kahlkopf, den Freigebigen und den Geizkragen usw. Natürlich stützt

sich unsere Behauptung, daß es sich um Märchen orientalischer Herkunft handle, nicht nur darauf, daß die Hauptpersonen orientalische Namen tragen; es gibt auch noch eine Reihe anderer Beweise.

Die Analyse dieser Märchen läßt drei Schichten erkennen: 1. eine indisch-persische, 2. eine arabische, 3. eine türkische.

Es ist überflüssig zu betonen, daß die Märchen — manche mehr, manche weniger — von islamischem Geist geprägt sind. Wichtig ist es, ihren Weg bis zur albanischen Volksliteratur festzustellen. Er kann m. E. auf zweierlei Weise erfolgt sein: einmal über die mündlich tradierte türkische Volkserzählung, zum anderen über die geschriebene Literatur, sei es indirekt über die türkische, oder direkt über die arabische und persische Literatur.

Abschließend kann gesagt werden, daß der orientalische Einfluß auf das albanische Märchen sehr groß ist (auch in den Volkserzählungen der anderen Balkanvölker tritt er häufig auf, doch wurde dieses Thema noch nicht wissenschaftlich behandelt). Er spiegelt sich wider in der Entlehnung von Märchen in ihrer Gesamtheit bzw. in der Rezeption der Handlung, Motive, Personen und übernatürlichen Wesen, aber auch in der Übernahme zahlreicher Elemente aus der islamischen Kultur und den sprachlichen Entlehnungen. Das Ziel dieser Arbeit ist es, auf einige Elemente aufmerksam zu machen und den Weg für weitere Forschungen aufzuzeigen.