Goldfaden u. Landsberg.

Parisia.

Die Legende vom Mönch

Barṣîṣâ.

Von

Dr. Ign. Goldziher und **Dr. C. Graf v. Landberg-Hallberger.**

In hundert Exemplaren abgezogen.

Druck von
Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel.
Kirchhain N.-L.
1896.

Unserem lieben Freunde

Joachim von Levetzau

zur Erinnerung

an herrliche Tage am Starnbergersee.

Die Legende vom Mönch Barṣîṣâ.

I.

In der europäischen Literatur hat zuerst John Dunlop in seiner History of fiction [1]) auf Grund der französischen Uebersetzung eines Teiles der türkischen Ḳirḳ Vezîr auf die muhammedanische Legende vom heiligen Barṣîṣâ hingewiesen und dieselbe in den Zusammenhang verwandter Erzählungen eingefügt. Zugleich hat er die Verwandtschaft der Legende von dem durch den Teufel zu Falle gebrachten morgenländischen „Santon“ mit der Faustsage angedeutet. [2]) Mit Unrecht stellt er aber, wie dies auch Liebrecht bemerkt hat, die Barṣîṣâ-Legende neben eine moralisirende Erzählung aus Saʿdî's Gulistân. [3]) In der letzteren fehlen alle charakteristischen Züge, alle unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der nach den Vierzig Veziren kurz angedeuteten Legende. Sie enthält die Schilderung der Wandlung eines ungenannten Anachoreten, der, nachdem er sein ganzes Leben in strenger Entsagung zugebracht, durch den König in den Palast gelockt wird und von allen Reizen irdischer Wollust umstrickt, der Versuchung nicht widerstehen kann, in ein weltliches Leben zu verfallen und dem Sinnentaumel

[1]) Geschichte der Prosadichtungen; aus dem Englischen von Felix Liebrecht (Berlin 1851) 413.

[2]) Hingegen hat mit dem Motiv der Faustsage nichts zu schaffen die seichte Erzählung „Der Faust der Morgenländer oder Wanderungen Ben Hafi's, Erzählers der Reisen vor der Sündfluth“ (1797, als Druckort wird geschmackloser Weise Bagdad angegeben.)

[3]) In der von uns benutzten Ausgabe von Francis Gladwin (London 1809) 97 ist es die 33. Ḥikâjet des II. Buches.

zu fröhnen. Das charakteristische Element der Barṣîṣâ-Erzählung, die planmässige Mitwirkung des Teufels, der die Ursache jedes Schrittes ist, den der Heilige auf dem Wege des Lasters vorwärts thut, um endlich in der Anbetung des Versuchers Heil und Rettung zu suchen und dadurch erst recht der irdischen und ewigen Verdammniss zu verfallen, fehlt in der durch Saʿdî mitgetheilten Geschichte des Anachoreten. Zudem lässt der persische Erzähler seinen Abtrünnigen auch nicht den Weg des Verbrechens betreten; er versinkt in irdische Genüsse und zieht das Misfallen des Moralisten auf sich; aber vor den Strafrichter kann er ihn nicht stellen und dem Henker kann er ihn nicht überliefern. Ist es ja der König selbst, der ihn in die Bande des Wohllebens lockt und ihn im Verkehre mit den Schönen des Palastes die strengen Grundsätze vergessen lässt, die in seiner Waldeinsamkeit, als er sich von Baumblättern und Wurzeln nährte, sein der Welt abgewendetes Leben leiteten.

Ganz anders steht es um Barṣîṣâ. Diesen führt der Teufel aus der Abgeschiedenheit seiner Zelle von Stufe zu Stufe bis zum Richtplatz.

Für die Legende des B. sind wir nicht auf die türkische Quelle beschränkt, die allein Dunlop benutzen konnte. Wir besitzen dieselbe aus viel älterer Zeit in arabischer Fassung; letztere liegt wohl der türkischen Version dieser Episode zugrunde.[1]) Unseres Wissens wird die Geschichte zuerst im Kitâb tanbîh al-ṛâfilîn von Abû-l-Lejṯ al-Samarqandî (starb 375 oder 383 d. H.) erzählt, dann auch — wie es scheint von dieser alten Quelle unabhängig — bei Al-Qazwînî (ed. Wüstenfeld I 368) und im Mustaṭraf fî kulli fannin mustaẓraf von Abŝîhî Cap. LXIV (ed. lith. Kairo 1275, II 170) mitgetheilt. Wir geben hier vorerst die bei Abû-l-Lejṯ (ed. Kairo, Ḫejrîja 1303, S. 228) erzählte

[1]) Für die Entstehungsverhältnisse der „Vierzig Vezire" ist zu vergleichen: Marcus Landau, Die Quellen des Dekameron (2. Auflage, Stuttgart 1884) 31. 39 wo auch die weitere Literatur erschöpfend angegeben ist.

Legende [1]) und zeigen in den Noten die wesentlicheren Abweichungen der Qazwînî'schen Erzählung an.

„Es wird in der Ueberlieferung erwähnt, [2]) dass es unter den Israeliten einen frommen Gottesdiener gab, der in einer Zelle lebte. [3]) Man nannte ihn Barṣîṣâ al-ʿâbid. *Er stand in dem Ruf, dass sein Gebet Erhörung findet, und die Leute pflegten ihm ihre Kranken zu bringen; er betete zu Gott und der Kranke genas. [4]) Eines Tages versammelte Iblîs die Śejṭâne (Gott verfluche sie) und sprach zu ihnen: „Wer würde es unternehmen, diesen (Barṣiṣâ) zu versuchen (يفتن), der euch ständig widersteht?“ Da meldete sich ein ʿIfrît von den Śejṭânen und sprach: „Ich will ihn versuchen, und wenn es mir nicht gelingen sollte, so bin ich nicht dein Genosse.“ Da sprach Iblîs: „Ich überlasse ihn dir.“ [5]) Der Śejṭân machte sich nun auf den Weg, bis er vor den Palast eines israelitischen Königs gelangte [6]); dieser hatte eine Tochter, die zu den schönsten Frauen gehörte. Sie sass in Gesellschaft ihrer Eltern und Geschwister; da verwirrte der Śejṭân ihren Geist. [7]) Ihre Angehörigen wurden darüber sehr bestürzt. Das Mädchen galt nun einige Zeit für wahnsinnig. Da kam nun wieder der Śejṭân in Menschengestalt und sprach zu ihnen: „Wollt ihr, dass eure Tochter da genesen möge, so geht mit ihr zu jenem Mönch; der bespricht sie (يعوّذها) und verrichtet für sie ein Gebet.“ Sie führten nun auch das Mädchen zu ihm, er betete für dasselbe und es wurde wieder gesund. Als sie nun mit der Genesenen heimkehrten, da befiel sie abermals ihr früherer Zustand und wieder erschien der Śejṭân und beredete sie, das Mädchen mehrere

---

[1]) nach gütiger Mittheilung des Herrn Dr. Schreiner in Berlin.

[2]) Qazw. „im Namen des Propheten“.

[3]) متعبّد في صومعة Qazw. راهب.

[4]) fehlt bei Q.

[5]) Bei Qazw. fehlt diese Einkleidung; der Śejṭân tritt unvermittelt auf, von einer Versammlung der Teufel ist keine Rede.

[6]) Q. erwähnt diesen Zug nicht

[7]) خبلها; Qazw.: خنقها erwürgte sie.

Tage beim Mönch zu lassen. Sie gehorchten seinem Rath; aber als sie mit dem Mädchen kamen, da wollte es der Mönch nicht empfangen. Aber sie drangen in ihn und liessen das Mädchen bei ihm zurück.[1]) Der Mönch pflegte oft den ganzen Tag fastend und die Nächte wachend zuzubringen; damals that der Śejṭân dem Mädchen nichts zu leide. Wenn aber der Mönch sein Fasten unterbrach und Nahrung zu sich nahm, da senkte der Śejṭân den Wahnsinn auf das Mädchen und liess es den Körper enthüllen. Der Mönch aber wandte sein Antlitz von ihr ab.[2]) Nach einiger Zeit sah er von ungefähr ihr Antlitz und ihren Körper. Er wurde von Liebe überwältigt, und näherte sich dem Mädchen, und es wurde von ihm schwanger. Da kam nun wieder der Satan herbei und stellte ihm die Rache des Königs für den Fall vor, dass dieser von der Verführung seiner Tochter erführe. „Wohlan, tödte sie und begrabe sie neben deiner Zelle und fragen sie dich nach ihr, so sage ihnen: es sei ihr Lebensziel gekommen und sie sei eines natürlichen Todes gestorben; die Angehörigen des Mädchens würden keinen Zweifel darin setzen.“ Der Mönch befolgte den Rath des Satan.[3]) Da flüsterte aber der Śejṭân den Angehörigen des Mädchens den wahren Sachverhalt ein. Der König begab sich inmitten vieler Menschen zur Zelle des Mädchens, lies die Todte ausgraben und überzeugte sich, dass sie eines gewaltsamen Todes gestorben sei. Da ergriff man den Mönch und schlug ihn ans Kreuz.[4]) Als er nun am Kreuze hing, da kam der Śejṭân wieder zu ihm und erklärte ihm: „Ich war es, der dir all dies zufügte. Aber ich will dich auch retten und den Leuten sagen, nicht du, sondern irgend ein anderer habe das Mädchen ermordet, und fürwahr, sie werden mir Glauben schenken. Aber ich thue es nur unter der Bedingung, dass

---

[1]) Qazw. erzählt nur von einem Besuche.

[2]) Auch diese Details fehlen bei Qazw.

[3]) Hier folgt eine unbedeutende Variante.

[4]) Davon ist bei Q. keine Rede; noch bevor Barṣîṣâ dem Henker überliefert wird, beredet ihn der Śejṭân, sich durch seine Anbetung zu retten.

du mit Ausschluss Gottes anbetend vor mir zur Erde fällst.“ [1]) Da sprach Barṣîṣâ: „Wie kann ich denn in dem Zustande, in dem ich mich jetzt befinde, diese Bewegung thun?“ „Ich begnnüge mich“, sagte darauf der Śejṭân, „damit, dass du nur dein Haupt neigst“. Barṣîṣâ gehorchte. Der Śejṭan aber rief: „Ich sage mich los von dir.[2])“ Dies ist es, was die Offenbarung in den Worten meint: Gleichwie der Śejṭân, als er zum Menschen sprach: „Verläugne Gott“ und als er (der Mensch) Gott verläugnete, sprach: „Ich bin unschuldig an dir; ich fürchte Gott den Herrn der Welten“ (Sure 59 Vers 16).

Bei Abśîhî wird die Geschichte etwas breiter als bei Qazwînî, aber immer noch viel summarischer als bei Abû-l-Lejṯ erzählt. Der Gang der Erzählung stimmt mit der Mittheilung bei Q. überein. An Stelle des Königs tritt ein Nachbar (ǵâr) des Mönches und es sind die Anrechte des ǵiwâr, die der Śejṭân dem Barṣîṣâ gegenüber geltend macht, um ihn zu überreden, dass er die Kur übernehme. Hingegen wird wie bei Abû-l-Lejṯ die Lossagung des Satan ausdrücklich erzählt (tabarra'a minhu). Auch wird nach der Version des Must. Barṣîṣâ nicht durch menschliches Urtheil wegen Gottes-

---

[1]) ان انت سجدت لى سجدة; Qazw. اسجد لى سجدتين, ein Beispiel dafür, dass der Dual in der Bedeutung des Pluralis paucitatis gebraucht wird: „wirf dich vor mir einigemal zu Boden“. Nicht nur im späteren Sprachgebrauch ist diese Anwendung des Dualis allgemein gebräuchlich (z. B. اكتب كلمتين „schreibe ein paar Worte“), sondern sie findet sich auch bereits in der alten Poesie. Z. B. Ṭarafa, Mu'all. v. 65 (Arnold) تَرَى جُثْوَتَيْنِ من تراب عليهما صفائح صمّ „[auf dem Grabe sowohl des Geizigen als auch des Freigebigen] siehst du zwei (d. h. einige wenige) Erdschollen, darüber harte Steinplatten.“ Ḥâtim ed. Hassoun 42, 14 اطافوا به طوفَيْن ثمّ مشوا به الخ „sie machen mit dem Leichnam zwei (d. h. einige) Umgänge.“

[2]) Qazw. Nun wurde BS. wegen Gottesverläugnung hingerichtet. Von der Lossagung ist keine Rede, sie folgt nur aus der Beziehung zu dem beigebrachten Qoranvers.

verläugnung hingerichtet: wandelt ja Śejṭân unerkannt unter den Menschen und niemand konnte ja wissen, dass es der Teufel sei, dem der Mönch göttliche Ehre erwiesen. Er stirbt — nach dieser Version der Legende — unbekannt, wann und in welcher Weise, als Ungläubiger und verfällt der ewigen Verdammniss.

Die in den Vierzig Veziren erhaltene Version[1]) scheint hingegen eine durch freie Bearbeitung erweiterte Fassung der bei Abû-l-Lejṭ mitgetheilten Legende zu sein. Alle charakteristischen Züge der letzteren finden sich in der türkischen Erzählung wieder. Die Erweiterung betrifft, abgesehen von der breiteren und dramatisch lebhaften Art der Darstellung vornehmlich einen Punkt. Barṣîṣâ ist nicht Einsiedler, sondern er ist von einer grossen Schaar Murîden umgeben. Der Dämon, der sich dem Iblîs behufs Verführung des Heiligen zur Verfügung stellt — mit Namen Abjaḍ — tritt zunächst in die Schaar der Schüler des Schejch ein, dem gegenüber er vorgiebt, durch seinen grossen Ruf angezogen, diesen Entschluss gefasst zu haben. Die psychologische Motivirung von Barṣîṣâ's Fall knüpft bereits an das Erwachen der Eitelkeit an, welche infolge der schmeichlerischen Lobesworte des um Aufnahme ansuchenden Dämons Abjaḍ in ihm rege wird. Er nimmt auch den Abjaḍ unter die Murîden auf. Der neue Lehrling übertrifft die asketische Lebensführung von Lehrer und Schülern dadurch, dass er tagelang Speise und Trank vollends enträth. Über diese Gnadengabe befragt, eröffnet er dem Schejch, er sei ein bekehrter Sünder, und nur solche können diese Stufe der Heiligkeit erklimmen. Er versteht es, den Scheich dazu zu bestimmen, selbst grosse Sünden zu begehen, um dann später als reumüthiger Büsser dem Abjaḍ gleich zu werden. So ergiebt sich der Schejch zunächst auf des Dämons Rath dem Trunke. Nun hat Abjaḍ seine Aufgabe gelöst und überlässt die weitere Versuchung

[1]) Wir benutzen die Ausgabe Stambul 1303 (Muhammed Ǵemâi) p. 120—126. Andere Ausgaben sowie auch die Übersetzung von P. de la Croix und Behrnauer waren uns leider nicht zugänglich.

des Barṣîṣâ seinem Meister Iblîs. Dieser entsendet einen Ǵinnî, um die Königstochter mit Wahnsinn zu umnachten. Sie wird nach vergeblichen Heilversuchen der Ärzte zu Barṣîṣâ gebracht, der sie in trunkenem Zustand empfängt. Nun führt ihn Iblîs selbst von Stufe zu Stufe in den Abgrund des Lasters, verräth sodann in Gestalt eines des Weges wandernden Greises den Mord der Königstochter den sie zu suchen ausgesendeten Höflingen und lässt den gefallenen Mönch dem Henker überliefern, und nachdem er ihn — ganz wie es bei Abû-l-Lejṯ erzählt wird — zu seiner Anbetung verleitet hatte, versetzt er ihm noch einige sarkastische Worte, speit ihm ins Gesicht und verschwindet: یوزینه توکوردی غائب اولدی. —

Dies ist die Geschichte des in die Schlingen des Satans gerathenen Mönchs Barṣîṣâ. Sie gehört in jene Gruppe von muhammedanischen Legenden, welche unter dem Sammelnamen Al-Isrâ'îlîjât (israelitische Geschichten) bekannt ist, nicht als ob die unter dieser Benennung vorkommenden Legenden allesammt auf jüdische Informationsquellen zurückzuführen wären,[1]) sondern weil sie, nach Ort und Zeit unbestimmt, in die israelitische Vorzeit, für die muhammedanische Betrachtung gleichsam die äusserste Grenze historischer Erinnerung, zurückverlegt werden. Besonders moralische Erzählungen von ganz allgemeinem, nicht speciell muhammedanischem Charakter, wie ja unsere Barṣîṣâ-Erzählung eine ist, knüpft man gerne an die israelitische, als die alterälteste Zeit, an. Die paränetische Literatur der Muhammedaner bietet dafür eine grosse Anzahl von Beispielen[2]). „Es geschah zur Zeit der Banû Isrâ'îl" ist in der muhammedanischen Legendenliteratur nichts anderes als ein Exponent für alles in chronologischer Beziehung Verschwommene, s. v. wie etwa: es geschah einmal vor langer Zeit Unsere Ḥaḍramiten pflegten eine ähnliche Zeitbestimmung mit den Worten auszudrücken: es geschah, oder der und der Held

---

[1]) ZDMG XXXII 347, Muhammed. Studien II 166.

[2]) Beispielsweise Al Jâfi'î, Rauḍ al-rajâḥîn (Kairo 1297). Nr. 294. 300. 318. 479 u. a. m.

lebte fî zemân eṣ-ṣĕḥâbe, ja sogar auch fî zemân Hârûn er-raśîd. Wenn sie von irgend einer Person, die den Gegenstand ihres Fabulirens bildete, sagen wollten, sie habe vor unvordenklichen Zeiten gelebt, so konnte ihre Phantasie keine weitergehende chronologische Hyperbel finden als diese: Kân min eṣ-ṣĕḥâbe. (Vgl. bîmê śefôṭ haśśôfeṭîm). —

II.

Das Motiv des in Versuchung gerathenen Frommen ist in der jüdischen und muhammedanischen Literatur, wenn auch nicht so reichlich gepflegt wie in der christlichen, sowohl kirchlichen als auch volksthümlichen [1]) Legende, doch immerhin durch mannigfache Varietäten vertreten. Da wie dort giebt es zwei Arten der Abwickelung. Entweder: der Heilige widersteht der starken Versuchung, er erweist sich stärker als die ihm nachstellende Verlockung; für einige Zeit dem Satan zugeneigt triumphirt schliesslich doch sein besserer Trieb: Gott nimmt den Zurückkehrenden wohlgefällig auf [2]); — oder aber er unterliegt, verfällt der Sünde und vernichtet das Verdienst eines langen, in Entsagung und Gottesdienst zugebrachten Lebens.

Zum Erweis der Wahrheit des Spruches: „Glaube nicht an dich selbst bis an deinen Todestag" (Pirḳê Âbhôth II, 5) werden in der ältern rabbinischen Literatur Beispiele von frommen Leuten angeführt, die in hohem Greisenalter auf Abwege geriethen.[3]) Bemerkenswerth ist folgende Erzählung. Ein heiliger Mann (châsîd), der in den Übungen eines frommen Lebens alt geworden, und sich nun in Sicherheit wiegte, hatte den Muth, den obenerwähnten Spruch der Miśnâ für sich dahin zu verändern: „Glaube nicht an dich selbst, bis an dein Greisenalter". Da er dies Alter erreicht habe — so dachte er —, so könne er sich für den Rest des Lebens vor aller Versuchung der Sünde sicher

---

[1]) S. Anhang.

[2]) Als Specimen für diesen Typus kann die Geschichte des 'Âbid in den Nawâdir al- Qaljûbî (Kairo 1302) 8 Nr. 16 angeführt werden.

[3]) Talmud babyl. Berâkhôth fol. 29 a der Hohepriester Jôchânân.

fühlen. Da erschien ihm ein Dämon in Gestalt eines Weibes. Der fromme Greis war hart daran, der Versuchung zu unterliegen. Als er sich nun darüber kränkte, beruhigte ihn der Dämon durch die Eröffnung seines wahren Wesens, riet ihm aber, durch diese Erfahrung belehrt, sich fortab nicht besser zu dünken als alle andere Welt. Denn niemand dürfe sich vor der Versuchung sicher fühlen bis zu seinem Sterbetag; er möge denn an diesem Text nicht ändern wollen.[1])

Den Typus des den Verlockungen des bösen Triebes unterliegenden Frommen veranschaulicht eine die stärksten Farben auftragende samaritanische Erzählung, welche der Chronist der samaritanischen Religionsgemeinde, Abulfath, in die Zeit des Kaisers Hadrian versetzt. Zwei samaritanische Anachoreten (nâdirân), die nach fünfundzwanzig Jahre hindurch fortgesetzter asketischer Lebensführung auf dem heiligen Berge Gerizzîm, in Versuchung gerathen, die in der Nähe ihres Aufenthaltsortes gleichfalls anachoretisch lebende schöne Tochter des Hohenpriesters verführen wollen und um der Anklage der Widerstrebenden zuvorzukommen, den Anschlag ausführen, falsches Zeugniss gegen sie auszusagen, um die Unschuldige auf Grund des Gesetzes Levit. 21, 9 zu verderben.[1])

Die Erzählung ist zweifellos eine Variante der Geschichte von der Susanna und den beiden ruchlosen Ältesten, die aus den apokryphen Zusätzen zum kanonischen Buche Daniel bekannt ist Wie in dieser, so wird auch in der samaritanischen Erzählung die Entlarvung der falschen Ankläger durch einen kleinen Knaben herbeigeführt, durch den das Richtercollegium erst darauf aufmerksam gemacht wird, die Richtigkeit der Aussagen durch besonderes Verhör jedes der Zeugen zu prüfen. Nur der Kreis, aus dem der die Unschuld rettende Knabe hervortritt, ist verschieden. Die beiden Erzählungen unterscheiden sich andererseits in ihrer Grundlage

---

[1]) Talmud jerus. Śabbâth I, 3. Vgl. Marcus Landau a. a. O. 233, Anm. 2, wo diese Legende nach einer jüngeren Quelle angeführt wird.

[1]) Abulfath, Annales Samarit. ed. Vilmar 109 ff.

dadurch, dass während die falschen Ankläger der Susanna zwar bestellte Richter des Volkes sind, keineswegs aber im Rufe der Heiligkeit stehen, daher ihr Laster auch nicht als Abfall von einem heiligen Vorleben angesehen wird: die Verführer in der samaritanischen Erzählung fünfundzwanzig Jahre heiligen Anachoretenlebens hinter sich haben, sie sind ناذران, wurden vom Volk so wie die Propheten verehrt, so sehr dass man glaubte, dass die Welt nur durch ihr Verdienst besteht[1]) (ان بهم بقى العالم, Abulfatḥ 109, 3) und dass man aus den Spuren ihrer Fusstritte[2]) Segen zu erlangen hoffte (يتباركون باثار وطئ اقدامهما 111. 5). Darin gleicht ihnen Barṣîṣâ; auch er ist râhib. Aber während der Sündenfall der Anachoreten vom Berge Gerizzîm durch sie selbst hervorgerufen wird, indem sie die Begegnung mit der schönen Einsiedlerin selbst herbeiwünschen, ist Barṣîṣâ ein willenloses Opfer der Ränke des Satan.

---

[1]) Dies ist auch jüdische Anschauung, welche Talmud b. Jômâ 38 b an Proverb. 10,28 angelehnt wird: אמר רבי יוחנן אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים שנאמר וצדיק יסוד עולם. Ähnliches findet man auch oft in muhammedanischen Sprüchen.

[2]) Verehrung der Fussspuren ist ein sehr verbreiteter Zug im Heiligencultus der verschiedensten Völker (Muhammed. Studien II 367 A. 2). Bei Pandosia in Japygien zeigte man im Alterthum die Spuren des Herakles, auf welche niemand treten durfte (Aristoteles, Mirabil. 97). Vgl. René Basset, Les empreintes merveilleuses in Revue des traditions populaires 1892 août-sept.

III.

Aus dem Umstande allein, dass die Legende des Barṣîṣâ keinen speciell muhammedanischen Charakter zeigt, kann man noch nicht die Folgerung ziehen, dass sie nicht in muhammedanischen Kreisen entstanden sei. Es wäre wohl leicht möglich, dass muhammedanische Moralisten mit Absicht nicht einen Asceten ihres Glaubens als Exempel für den gefallenen Gottesmann hinstellen wollten und zu diesem Zwecke für den Helden der Legende nach Analogie von bekannten mit Bar zusammengesetzten Namen nicht-muhammedanischer Mönche[1]) (z. B. Barṣûmâ u. a. m.) den Namen Barṣîṣâ frei erfanden. Es ist uns nicht geglückt, über den allgemeinen Typus des der Versuchung unterliegenden Heiligen hinaus, einen Anhaltspunkt für die Entlehnung der Legende, des Namens ihres Helden und ihrer speciellen Züge, in anderen Kreisen zu finden. Die Erzählung war in das Inventar der muhammedanischen Beispiele für die Ränke des Satan bereits längst aufgenommen, als sie in den Rahmen der Vierzig Vezire eingefügt wurde.

Keinesfalls hat sich die Barṣîṣâ-Erzählung im Islam grosser Verbreitung erfreut. Nur sehr spärlich hat sie in die

---

[1]) In der Schilderung der Frauenschönheit bedienen sich altarabische Dichter sehr häufig der Wendung, dass der Anblick der Schönen selbst den Mönch aus seiner Zelle locken könnte; z. B. Nâb. 7, 26. 27 Arânî XIX 92, 21—23. Eine Sängerin hat sogar den muhammedanischen Frommen, Sa'îd b. Ǵubejr zu dessen grossem Aerger in eine solche Schilderung verwickelt (LA s. v. فتن XVII 194):

لَئِن فَتَنَتْنِى لَهِى بِالأَمس أَفْتَنَتْ سعيدًا فأمسى قد قلى كلَّ مسلم

وألقى مصابيح القراءة واشترى وصال الغوانى بالكتاب المتمّم

ethische und unterhaltende Literatur der Muhammedaner Eingang gefunden. Auch unter den verbreiteten Volkserzählungen trifft man sie nicht an. Um so merkwürdiger ist es, dass die Erzählung thatsächlich als Volkssage gangbar ist in Kreisen, bei denen Berührung mit Literatur, Beeinflussung durch Bücherbildung und gelehrte Kenntnisse geradezu ausgeschlossen ist.

Die Verfasser gegenwärtiger Studie hatten Gelegenheit, wähend des Sommers 1895 die Erfahrung zu machen, dass der Śêḫ Barṣîṣ eine sehr bekannte Gestalt in der muhammedanischen Volkssage von Ḥaḍramût ist. Der Held der Sage hat in diesem Kreise sich der grammatischen Form des status emphaticus seines aramäischen Namens entledigt; merkwürdigerweise erscheint sein Name in dieser verkürzten Form auch in der von uns oben benützten Redaction der türkischen Ḳirḳ Vezir, während in anderen Versionen der türkischen Erzählung die emphatische Form Barṣîṣâ beibehalten ist.

Die beiden Ḥaḍramiten, die Graf Landberg aus ihrem Heimathlande nach Schloss Tutzing kommen liess, um sie als unmittelbare Quelle für südarabische Dialektstudien zu benützen[1]) und aus deren Munde wir auch manchen interessanten Beitrag zum Folklore Ḥaḍramût's entnehmen konnten, führten ungemein oft den Śêḫ Barṣîṣ auf den Lippen, so oft sie ein Beispiel für die Unbeständigkeit menschlicher Tugend oder für die Gefahren, welchen diese von Seiten des bösen Versuchers ausgesetzt ist, anführen wollten. In ihrer Vorstellung gilt Barṣîṣ nicht nur als heiliger Mann, sondern auch als eine Art Magier,[2]) wie denn in der volksthümlichen Gestaltung der muhammedanischen Heiligenlegende in der Regel der Zauberer über den frommen Gottesmann vorherrscht. Jeder irgendwie berühmter Heiliger und Wundermann

---

[1]) S. darüber Arabica No. III (Leiden 1895) S. 8 ff.

[2]) Auch in den Ḳirḳ Vezîr 120, 12 wird ihm und seinen Schülern die Gabe zugeschrieben, fliegen zu können: كرامتلة هواده اوچارلر دى. In den arabischen Erzählungen ist davon nichts erwähnt.

von Ḥaḍramût hat seine Lehrjahre unter den Dämonen des für gewöhnliche Sterbliche unzugänglichen Bîr Barhût[1]) zurückgelegt, ehe er sich dem beschaulichen Leben in seiner Zelle ergab, um den Verkehr mit der Gottheit zu pflegen und sein Gebet und seine Zauberkraft in den Dienst der Menschen zu stellen. So stellen sich unsere ḥaḍramitischen Gewährsmänner und wohl ebenso auch ihre Volksgenossen den Śêḫ Barṣîṣ vor, von dem sie niemals ohne ein gewisses Gruseln redeten, wenn wir mehreres über ihn erfahren wollten, um den volksthümlichen Faust der Ḥaḍramiten mit dem Barṣîṣâ al-ʿâbid zu vergleichen, der uns aus der Literatur bekannt war.

Wir lassen nun hier dasjenige, was wir nach den Mittheilungen unserer ḥaḍramitischen Gewährsmänner in einer sprachlich sicheren Gestaltung festgehalten haben, in lautlich getreuer Widergabe folgen. Die Vergleichung der volksthümlichen Fassung der Legende mit der literarischen Überlieferung derselben wird der Leser unschwer selbst vollziehen. Es wird ihm vor allen Dingen nicht entgehen, dass in der ḥaḍramitischen Volkssage ganz so wie in der bei Abû-l-Lejṯ al-Samarqandî und in den von derselben abhängigen Ḳirḳ Vezîr aufbewahrten Version der Teufel nicht in eigener Person das Versuchungswerk an dem Mönche übt, sondern sich der Vermittelung einer ihm untergebenen Person bedient. Es ist interessant, dass die Volkssage diesem weiblichen Dämon einen aus dem Sprachgebrauch der gebildeten Klassen missverständlich übernommenen Namen verleiht: Umm al-kabâʾir, *Mutter der Todsünden*, einen Namen, der im literarischen Sprachgebrauch als rhetorische Benennung des Weines bekannt ist (so wie auch امّ الخبائث vgl. Leidener Hschr. Warner nr. 581 fol. 7ᵇ), wie z. B. in dem Titel der Weinsynonymik des

[1]) Gelegentlich darf erwähnt werden, dass in Ḥaḍramût das Wort Barhût auch Schimpfname ist, s. v. a. schlechter Mensch, rûḥ yâ barhût *Geh' fort, du B.*, davon das Verbum تَبَرْهَتَ.

Abû-l-Ḫaṭṭâb ibn Diḥja: تنبيه البصائر فى اسماء أمّ الكبائر (Catalogus Codd. Arab. Lugd. Batav. 2. Aufl. I 53).

Die ḥaḍramitischen Sänger gaben von der Umm al-kabâ'ir folgende Erklärung: ʿayûz kânet fil-maʿṣiyât el-kbâr ubaʿâd daḫlat fil-as[e]lâm utaʿbud[1]) Allâh *ein altes Weib, das früher schwere Sünden begangen, und später den Islam annahm und sich dem Dienste Gottes widmete* Auch darin stimmt die volksthümliche Erzählung mit der literarischen Überlieferung, dass der Versucher, nach dem Falle seines Opfers, sich von seiner Missethat und ihren Folgen vollständig lossagt.

Wir verbinden mit der Mittheilung der hier folgenden Textstücke auch den Zweck, einen Beitrag zur Kunde des Dialektes von Ḥaḍramût zu liefern und zu diesem Behuf werden wir demselben einige philologische Erläuterungen und Bemerkungen folgen lassen.

---

[1]) Manṣûr sprach taʿbud; unten S. 20 Z. 2 werden wir auch taʿbid finden.

[2]) In der Transcription wird das in des Grafen Landberg, Arabica III befolgte System angewandt.

IV.

Die ḥaḍramitische Sage vom Śêḫ Barṣîṣ.

Śêḫ Barṣîṣ gâlis ʿala yebal yìgrâ uyiṣàllî uyaʿbid Allàh, uś-Śêṭân yitzauwam ʿalêh bṛâʾ yiḫrî [= يخرج] eś-Śêḫ min el-yebal hâḏâ walâ gidir eś-Śêṭân yi-
5 ḫarrìh leḥatta râḥ uyâb umm el-käbʾâir ugâl lehâ: tigdirìn teḫarriyìn hâḏâ er-riggâl min el-yebal? — gâlet luh: nʿâm bâḫriyuh — gàlla: yàlla, bittìʾ gedâh. Ubättet umm el-käbâir ilumma ʿand eś-Śêḫ Barṣîṣ ugâlet luh: yâ Śêḫ, àni bäṣàllî utâibe lillàh subḥânu
10 taʿâla ubäṣûm ubäittibàʿak ʿala mâ tagûluh lîʾ laḥatta aḫaḏet yâmên maʿàuh teṣàllî uyâlseh ʿanduh, ṯäni yâm gâlet luh: gum bänòḫroy barraʿ bântĕmèśśâ galîl ubânìryaʿ. Ugâl lehâ: marḥaba; uîndarû yitmeśśûn min el-yebal ila barraʿ ilummân el-bälâd,
15 ṣâdaf eś-Śêṭân. Śâf el-bänât, ueś-Śêṭân ṛauwàz-luh. Simig eś-Śêḫ Barṣîṣ fil-bänât urâḥ maʿhin fil-ḥarâm ubeyyat ṭôl el-lêl uhû yìzṛob fîhin yilummân eṣ-ṣubĕḥ, ueṣ-ṣubĕḥ mât, uumm el-käbâir rîʿat makânuh utaʿbud Allâh ilumma mâtet.

الشيخ برصيص جالس على جبل يقرا ويصلّى ويعبد الله
والشيطان يتزوّم عليه بغى يخرج (يُخْرِج =) الشيخ من
الجبل هذا ولا قدر الشيطان يخرّجه لحتّى راح وجاب امّ الكباير
وقال لها: تقدرين تخرّجين هذا الرجّال من الجبل. قالت له:
نعم باخرجه. قال لها: يلّا بِتّى قداه. وبتّت امّ الكباير يلمّا
عند الشيخ برصيص وقالت له: يا شيخ اَنِى باصلّى وتايبة

لِلّه سبحانه تعالى وباصوم وباتّبعك على ما تقوله لى لحتى
اخذت يومين معه تصلّى وجالسة عنده ثانى يوم قالت له: قم
بنخرج برّع بانتمشّى قليل وبانرجع. وقال لها: مرحبا واندروا
يتمشّون من الجبل الى برّع يلمّان البلاد صادف الشيطان
شاف البنات والشيطان غوّز له سمق الشيخ برصيص فى البنات
وراح معهن فى الحرام وبيّت طول الليل وهو يرغب فيهن
يلمّان الصبح. والصبح مات وامّ الكباير رجعت مكانه وتعبد
الله يلمّا ماتت.

Der Schejch Barṣîṣ wohnte auf einem Berge. Er recitirte den Qorân, widmete sich dem Gebete und gottesdienstlichen Handlungen. Aber der Teufel lauerte auf ihn und wollte ihn vom Berge wegbringen, aber er vermochte es nicht. Endlich brachte er die „Mutter der Todsünden“ herbei und sagte zu ihr:

— *„Vermagst du diesen Mann von dem Berge wegzubringen?“*

— *„Ja, das werde ich thun“, antwortete sie.*

— *„Wohlan! gehe zu ihm hin.“*

Darauf ging die „Mutter der Todsünden“ zu dem Schejch Barṣîṣ und sagte zu ihm: „O Schejch! ich bete und reuevoll wende ich mich zum lieben Gott; ich faste und folge dir, wie du mir auch befehlen mögest.“

Auf diese Weise brachte sie zwei Tage mit ihm im Gebete zu. Am zweiten Tage sagte sie zu ihm: „Komm! wir wollen hinaus, um uns ein wenig zu ergehen; nachher kehren wir zurück.“

— *„Ganz, wie du willst“, antwortete er.*

Darauf verliessen sie den Berg und giengen aus, um sich zu ergehen bis zur Stadt hin. Der Teufel trat ihnen entgegen. Der Schejch Barṣîṣ wurde der jungen Mädchen gewahr: der Teufel flüsterte ihm zu. Der Schejch B. war von den Mädchen entzückt und er verfiel mit ihnen in Sünde. Er brachte die ganze Nacht mit ihnen zu, bis zum Morgen. Dann starb er.

Die „Mutter der Todsünden“ kehrte an seinen Ort zurück und betete Gott an bis zu ihrem Tode.

Darauf bezieht sich auch ein in Ḥaḍramût sehr bekanntes Gedicht:

الشيخ بَرْصِيصْ يِتْهَنْدَسْ عَلَى ٱلْبُرْده

يقولْ عاداتْ ليّه من زمان لِجْدود[1])

وقسّم اوراد كلّا قِدْ قَرَا وِرْدُه[2])

وعلّقَ ٱلْجِنّ بِسْلَيْمانْ بِنْ داوود

Der Schejch Barṣîṣ macht Wunderdinge über der Burda: er sagt: dies sind mir Gewohnheiten seit der Zeit der Vorfahren. Er theilt Gebete aus, so dass Jeder sein Gebet liest und er hängt an den Ginnen durch Suleimân, Sohn des Dawûd.

Ein auf die Legende des Barṣîṣ bezügliches langes didaktisches Gedicht wird einem in Ḥaḍramût sehr angesehenen Gottesmann Namens الفقيه المقدّم zugeschrieben. „Er lebte in Terîm zur Zeit des Propheten“ (vgl. oben S. 11 und 12) sagten unsere Gewährsmänner in Bezug auf seine Lebenszeit; auch sein Grab ist in Terîm, wo es grosser Verehrung theilhaftig ist. Dieser Faqîh ist nicht zu verwechseln mit einem anderen Heiligen von Ḥaḍramût, dem شيخ عبد الله القديم der in der meǵenne (*Friedhof*, auch echt beduinisches Wort, vgl. ZDPV, XVIII 71 unten) von Śibâm begraben ist. —

Von der Qaṣîde des Faqîh al-muqaddam konnten unsere ḥaḍramitischen Gewährsmänner nur den Schluss mittheilen; er lautet:

---

[1]) Scandirt und gesungen: yagûle ʿâdâte lîyeh min zemân liǵdûd.

[2]) Scandirt und gesungen; wegas-sa-mô-râ-de kullan etc.

اَبْلِيسْ قد كانْ تَحتِ العَرْشْ يِتْبَهْلَل

والشيخْ برصيصْ ما فادُه تِعَبّادَه

امّ الكباير غَفَرْ ما كان[1] بُه تِفْعَل

بِكْرامة الدِين والمنهاج مِصْعادَه

Iblîs sitzt am Fusse des Gottesthrones und gleissend betet er Gott an.

Schejch Barṣîṣ aber hat von seiner (früheren) Frömmigkeit keinen Nutzen;

Die „Mutter der grossen Sünden" fand Vergebung für das, was sie an ihm verübte,

Durch die Wunderkraft der Religion und den Weg . . . .[2])

---

[1]) Manṣûr diktirte كانت, Sa'îd كان.

[2]) Das letzte Wort ist uns unverständlich geblieben.

V.

Anmerkungen.

S. 20 Z. 2 جلس hat in Südarabien denselben Sinn wie in Nordarabien قعد: *wohnen, bleiben, verbleiben.* Z. 3 يتزوّم على = يتحتّم على: *einen zu hintergehen, zu überlisten suchen.* الكلب يتزوّم على الحاجة لى معلّقة: *der Hund lauert auf eine Sache, die aufgehängt ist*, oder على الفار فى الخُلْص *auf die Mäuse im Schlupfloch* (= خُلْص = جُحْر). Das einfache Zeitwort زام bedeutet *patrouilliren, die Runde machen, Wache halten* und ist ein militärisch-technischer Ausdruck. العسكر يزُومون فى الليل من السَرَق ومن القوم: *die Soldaten patrouilliren in der Nacht* [um zu schützen] *vor Diebstahl und Feinden.* — الزام [ez-Zâm] ist ein Zeitraum von 4 Stunden, während welcher die Wache zu patrouilliren hat. — عسكر الزام = *die Patrouille.* زامة = فِرْقة ist unbekannt. Von den Wörterbüchern verzeichnet die Wurzel زوم der Qâmûs (und TA). Das lässt a priori vermuten, dass sie Südarabien angehört. Der Q. (u. TA) sagt nur: مضى زامٌ من النهار اى رُبْعُه وزامانِ نصفُه والزام الربع من كلّ شىء. In Ḥḍ. hat زام die Bedeutung: *bestimmter Zeitraum*, etwa wie im Qorân اجل مسمًّى, und auch einfach = زمان. كلّ شىء يعبّر زامه. *Alles muss seine Zeit haben* oder *seinen Lauf gehen* = ياخذ زامه. عبّر زامه ist ein Idiotismus für: *er ist gestorben* = مضى زامه *die Frist ist ver-*

strichen. انتَ قُلت لِي زُحْ (روحْ oder) جلِسْ بَرَّعْ ساعتَين بتَّيت انا وجلست ساعتين لمّا كِمْلَت الساعتين وجِيت الى عندك وقلت لَيْه جِيت قلت لك عبَّر [وَلّا مضى] زامى لى قلت بُه يعنى مضت الساعتين *du sagst mir: gehe und bleibe draussen zwei Stunden Ich gehe weg und bleibe fort, bis die zwei Stunden verflossen sind; dann komme ich zu dir, und du sagst mir: warum kommst du? die Zeit, [ʿabbar* oder *maḍa] die du mir bestimmt hattest, ist vorüber, d. h. die zwei Stunden sind verflossen.* Der Korrektor des Qâmûs, Bûlâq 1301, fügt mit Berufung auf Ibn al-Aʿrâbî die Randbemerkung bei: زام الرجل اذا مات. Diese spezielle Anwendung hängt wohl mit den oben constatirten Bedeutungen zusammen. زام kommt auch in den „Merveilles de l'Inde" vor, in welchem man auch sonst viele südarabische Worte findet. Man lese, was dort im Gloss. s. v. darüber gesagt ist.

Z. 3 *Yiḫrî* und nicht *yiḫrıy*, was auch richtig wäre. Durch diese Aussprache von ج als y, was bei Manṣûr die gewöhnliche ist, (siehe v. d. Berg o. l. S. 239) wird die ursprüngliche Form vieler Wörter zuweilen unkenntlich. So z. B.:

masîd = مسجِد, *Moschee*

neyd = نجد, *Hochland*[1])

śîreh = شجرة, *Baum*

ʿîz = عَجِز, *Hintertheil, Achterschiff*

râʿ = راع, *zurückkehren*, aus يرجع yarîʿ entstanden, kommt in dieser Bedeutung auch in der nördlichen Beduinensprache vor.

Diese Aussprache von رجع ist auch aus alter Zeit be-

[1]) Nejjid. Glaser, die Abessinier in Arabien etc. S. 186. ist ein Irrthum.

zeugt, denn vorislamische Poeten und die Traditionen kennen sie schon. Ṭarafa Ahlw. 4, 15. J. A. Nov. Déc. 1873, p. 548, wo Aġ. V. 40 freilich راغ hat. TA und مجمع بحار الانوار s. v. Aus der Auseinandersetzung in LA, welche in TA übernommen ist, sieht man, dass راع den Städtern nicht geläufig war, weil sie ج nicht als يِ aussprachen. Ḥasan el-Baṣrî hat demjenigen, der ihn interpellirte, راع mit عاد erklären müssen, als jener den Sinn der Frage هل راع منه شيء nicht verstand. Wenn Ibn Dorejd nachher für راع, o, auch ein راع, i, anführt, beruht das wohl, entweder auf einem Irrthum, oder es ist die gewöhnliche Permutation von و und ي. Ez-Zamaḫśarî in el-Fâiq, (Handschrift Landberg) bemerkt: راع ورجع اخوان und citirt folgenden Vers:

طمعت بليلَى ان تريع وانَّما ❊ تقطع اعناق الرجال المطامع

In Ḥḍ. gebraucht man يريع und يرجع (*yirya'*) neben einander. In den arabischen Wörterbüchern werden viele Wörter, die nur verschiedene Aussprache einer und derselben Form darstellen, von einander unabhängig aufgeführt.

Z. 7 *bittî'*, und Z. 10 *lî'* ist, nach der in Arabica III, S. 104, Anmerk., erwähnten Regel, die normale Aussprache.

Z. 9 *Ani* ist die Femininform zu *Ana*. S. van den Berg, Le Ḥadhramout p. 249. Vgl. masc. אֲנִי; amariña *ani* (masc.) Mondon-Vidailhet, Langue abyssine, S. 49 und Galla *anî* (masc.) Gramm. della lingua oromonica von Ett. Viterbo, S. 9. D. H. Müller, Südarabische Studien (Wien 1877) S. 17. قدا = جانب. Z. B: رُح قدا سعيد اِسْأله كيف حاله, *gehe zu Sa'îd und frage ihn, wie es ihm geht.* Man hört *is'aluh* und *sä'àluh* mit Hamza, was im Innern eines Wortes sehr selten ist. Dr. Stumme, Beduidenlieder, Glossar s. v., meint, dass dies Wort möglicherweise „ein

verändertes حذاء" sein könnte. Dies ist aber nicht der Fall: es ist im Gegenteil gut arabisch und bedeutet *Richtung*, wie das Zeitwort قدا *sich richten*. Von dieser Bedeutung gehen alle andern in den Wörterbüchern verzeichneten aus.

Z. 15 غاز existirt nicht. غوّز wurde folgender Weise erklärt: الشيطان يحاكيه ويهَدْرِس له *der Teufel spricht mit ihm und flüstert ihm zu.*

Z. 16 سِمِق. Unsere Ḥaḍramiten sprachen es zuweilen aus: سَمَق = *närrisch verliebt, bethört sein.* — سِمِق في الفلوس الزايده وراح في خِدْمَتُه *er wurde bethört von dem höheren Geldgewinn und nahm seinen Dienst an.* — Vom Verliebten (حَبّان) sagt man auch, er sei حانِب في الهَوَى, von حِنِب = *irgendwo festsitzen*, so dass man sich nach keiner Seite hin bewegen kann.

Z. 17 زغب = ناك.

S. 22 Z. 5 bezieht sich auf die wunderthätige Kraft, die man dem hochverehrten Gedicht des Buṣîrî, das im religiösen Leben der Muhammedaner aller Länder eine grosse Weihe besitzt, zuschreibt. Einzelne Verse dieses Gedichtes werden zu Amuleten, sympathetischen Kuren und anderen magischen Zwecken benutzt. Vgl. René Basset, La Bordah du Cheikh El Bousiri, poème en l'honneur de Mohammed (Paris 1894) p. X. Revue de l'histoire des religions XXXI (1895) p. 304.

Z. 7 اوراد die in den Derwischorden üblichen Litaneien, verfasst von den Gründern der Orden. Man darf jede Gelegenheit ergreifen, um den noch immer nicht vollends ausgejäteten Fehler zu verbessern, dass man die Phrase

„den Wird“, d. h. die in einem Derwischorden gebräuchliche Litaneiformel, übernehmen“ (s. v. a. in die Regel eines Ordens eingeweiht werden) mit „die Rose (ward) empfangen“ erklärt. Vgl. den Aufsatz „Die symbolische Rose in den nordafrikanischen religiösen Orden“ in der Oesterr. Monatsschrift für den Orient 1890 c. 8 ff. — Aber noch 1891 spricht Wingate, Mahdiism and the Egyptian Sudan, 3, von „the little rose“ des Snûsî-Ordens. — Nicht speciell in den Derwisch-Dikr's gebräuchliche Gebetformeln heissen auch راتب, (vgl. Dazy d. v.) und es wird besondere Wirksamkeit den von heiligen Personen verfassten rawâtib zugeschrieben. In Ḥaḍramût, namentlich in Terîm, wird als besonders wirkungsvoll ein Râtib des Heiligen El-Ḥabîb ʿAbdallâh el-Ḥaddâd angesehen; noch heute werden die Nachkommen dieses Heiligen hochverehrt und von der Bevölkerung mit reichlichen Geschenken bedacht. — Aus v. 2 des Gedichtes ist ersichtlich, dass man sich auch die Zauberkraft des Barṣîṣ als von den Ahnen vererbt denkt, eine Vorstellung, die sonst besonders im Marabuten-Cultus in Nordafrika vorherrscht.

S. 23 Z. 1 unt. أَبْلِيس. Das anlautende a wie in أَسْلام asᵉlâm ḥaḍram. Aussprache für إِسلام. (oben S. 19 Z. 5).

Idem, بَهْلَل zum Quadriliterum erweiterte Form der √بهل welche in der VIII. Form im Altarabischen die Bedeutung hat: *Gott betend anrufen.* راهب قد صام لله وابتهل Imrlḳ. App. 18, 16 Ahlw.

Anhang.

Mit Bezug auf S. 13 sind wir durch die Gefälligkeit eines ausgezeichneten Kenners der Literatur der Volkssagen, Herrn Professor Dr. Eugen Binder in Brassó in der Lage, hier als Ergänzung zu den Mittheilungen von Dunlop-Liebrecht und Marcus Landau die Nachweisung neuerer Daten für die Legende vom „gefallenen Einsiedler", die uns Herr Prof. Binder zur Verfügung gestellt, anzufügen:

A. Certeux, L'Algérie traditionelle, I p. 23 ff. („Les anges Harout et Marout".) [Aus dem dort angeführten Material mögen hier die Verweisungen auf E. H. Carnoy, Littérature orale de la Picardie p. 134 („Les trois péchés de l'ermite") und Loys Brueyre, Contes populaires de la Bretagne p. 332 („Des trois péchés le moindre") übernommen werden dürfen.]

F. M. Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne II p. 97 („L'ermite Jean Guérin").

A. Meyrac, Traditions, légendes et contes des Ardennes p. 946 („Comment le moine perdit son âme").

Th. de Puymaigre Notizen zu Carnoy (s. oben) in Polybiblion 1883 Augustheft.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Die Legende vom Mönch

Barṣîṣâ.

Von

Dr. Ign. Goldziher und **Dr. C. Graf v. Landberg-Hallberger.**

In hundert Exemplaren abgezogen.

Druck von
Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel,
Kirchhain N.-L.
1896.