

KLAUS KREISER
(Istanbul)

ÜBER EINIGE EIGENSCHAFTEN OSMANISCHER INSCHRIFTEN*

Richard Ettinghausen hat zur Festschrift für George C. Miles einen Aufsatz beigesteuert, der so lehrreich und anregend ist, wie alle Arbeiten des grossen Gelehrten: *Arabic Epigraphy: Communication or Symbolic Affirmation*, Ettinghausen postuliert, „to be effective as a communication an inscription has to appeal to a literate person in his own language with clear, legible characters without nearby distractions“ und, das Ergebnis seiner Untersuchungen teilweise vorwegnehmend »it is at once clear that Arabic inscriptions in often highly ornate mosques and other religious buildings throughout the Muslim world cannot be communications of the same nature — to read by all and sundry . . . it must have been a difficult task even for an educated person to read unfamiliar inscriptions«.¹

Meine im folgenden vorzuführenden Materialien und Meinungen sollen dazu dienen, die Ettinghausen'sche These aus osmanistischer Sicht zu überprüfen und darüber hinaus einige weitere Feststellungen zur Natur der Inschriften des Osmanischen Reichs liefern. Dabei werde ich jedoch nicht nur »Sakralbauten« behandeln.² Es existiert noch kein Überblick über die osmanische Epigraphik.³ Immerhin darf

* Diese Bemerkungen sind als Ankündigung einer Aufsatzreihe gedacht, die unter dem Titel »Beiträge zur osmanischen Inschriftenkunde I ff.« in Istanbul-Mitteilungen erscheinen soll.

¹ *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History. Studies in Honor of George C. Miles*. Beirut (1974) 297–317

² Die Grenzen zwischen Bauten »sakraler« und »profaner« Nutzung sind im Bereich des Islams ohnehin schwer zu ziehen. Man vergleiche aus epigraphischer

Sicht die Verwendung des Epitheton *mu-bārak* (a) für beide Kategorien (Beispiele aus frühosmanischer Zeit bei E. H. Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinde . . .* (Istanbul 1966–1974) II 369 *tırîq* (846 H.-Bursa), 402 *masğid* (840 H.-Edirne), 465 *hammâm* (Edirne), 478 *qanțara* (855 H. — Edirne), 487 *'imârat* (840 H. — Gelibolu); III 152 *ğisr* (870 H. — Bursa).

³ Vgl. die Einleitung zu F. Th. Djikema, *The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne* (Leiden 1977).

daran erinnert werden, dass auch Friedrich Panzers Einführung in die deutschen Inschriften des Mittelalters und der Neuzeit erst vor einigen Jahrzehnten erschien⁴. Die Frage nach dem Charakter osmanischer Inschriften wird am Ende nur in einer Fussnote zur Kulturgeschichte der Osmanen beantwortet werden. Sie zu stellen, ist aber eine Voraussetzung für die Formulierung einer Theorie, die Gemeinsames und Trennendes zwischen der osmanischen Zivilisation und ihr vorausgehenden kulturell-historischen Einheiten («islamisches Spätmittelalter») erfasst.

Das Osmanische Reich hatte lange genug Bestand, um selbst eine so beharrliche Textgattung wie Inschriften einem formalen und inhaltlichen Wandel auszusetzen. Es ist jedenfalls nicht überraschend, wenn wir in frühosmanischer Zeit Bestimmungsmerkmale für Inschriften festhalten, denen die der letzten Jahrhunderte entgegengesetzt oder zumindest verändert gegenüberstehen. Die wichtigsten gegensatzpaare sind in Bezug auf:

	zunächst	später
Inscriptlichkeit von Bauten	überwiegend »Sakralbauten«	alle Kategorien
Duktus	meist Rundschriften	verschiedene Dukten, vor allem ta'lik
Ornamentcharakter der Schrift	ausgeprägter	schwindend
Länge	wenige Zeilen	z. T. sehr viel umfangreicher
Formular	diplomatische Strenge	freier, Verschwinden formaler Glieder
Sprache	meist arabisch	fast immer türkisch
Redeweise	oft nicht-metrisch	fast immer gebunden
Dichter, Schreibervermerke	meist fehlend	sehr häufig vorhanden

Weitere Beobachtungen könnten sich auf den Platz der Inschriften auf einem Bauwerk (ihre Einbeziehung in dasselbe), ihre Grösse (Lesbar-

⁴ Inschriftenkunde in Deutsche Philologie im Aufriss I (Berlin 1957) 333—378.

keit aus welcher Distanz?), die Verwendung kanonischer Texte (Koran, Hadis, religiöse Dichtung) und andere Aspekte beziehen.

Jedenfalls fällt es leicht, für die Mehrzahl der späteren osmanischen Inschriften, die Voraussetzungen, welche Ettinghausen für den kommunikativen Charakter definiert, zu reklamieren: sie sind in klaren, lesbaren Schriftzeichen ohne Ablenkungen verfasst, in der Sprache der Mehrheit der muslimischen Untertanen, die, soweit sie »literate« waren, auch mit koranischen Versatzstücken etwas anzufangen wussten. Wie aber ist diese Entwicklung von lapidaren zu kursiven Dukten, von arabischen, gelegentlich persischen, zu türkischen Texten, von »säkularen« zu »profanen« Inhalten — kurz, vom Affirmativen zum Kommunikativen verlaufen?

Die letzten Bände des *Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe*⁵ enthalten Material, das in der islamischen Welt während der frühosmanischen Jahrzehnte entstand. Es erlaubt uns, z. B., einige Inschriftenkategorien, die im osmanischen Bereich gar nicht oder nur ausnahmsweise erscheinen, festzuhalten, und, bei entsprechender Verbreitung als »spätmittelalterlich-islamisch« zu kennzeichnen. So fehlen bei den Osman fast vollständig jene inschriftlichen Dekrete,⁶ wie sie früher, vor allem zur Verkündung von Steuererlassen, beliebt waren (etwa im mamlukischen Syrien des 14./15. Jhs.).

Massinschriften, wie sie das christliche und muslimische Abendland kennen, existieren wohl nicht. Stiftungsinschriften stellen eine Kategorie von *kitâbes* dar, die als archaisches Element gelten muss. Im Gegensatz zu den Überschriften des *Répertoire* möchte ich als Stiftungsinschriften nur solche bezeichnen, die neben Stifter und Stiftungszweck auch Stiftungsmittel und/oder Bedingungen (*şurût*) anführen. Wie die zitierten Dekrete waren solche steinernen *vakfiyas* im 14. Jh. in der islamischen Welt, v. a. in Ägypten und Syrien, aber auch im Maghreb, weit verbreitet.⁷ Ein uns näher stehendes Beispiel bildet die *Yâkûtiya*-Medrese Erzurums mit Namen von Stiftungsbauten und

⁵ Bd. XIV (Le Caire 1954) beginnt mit dem Jahr 706 H., XVI (1964) endet 762 H. — Die frühesten inschriftlichen Zeugnisse der Osmanen stammen aus der Zeit Orhans; das älteste sicher datierbare Beispiel ist die *kitâbe* der *Hacı-özbek-Moschee İzniks* von 734 H. (Ayverdi a. a. O. I 734; vgl. 59, 81, 162, 171, 179).

⁶ Als Ausnahme nenne ich eine Art steinernes *ihtisâb-nâme* von 1094 H. an der *Ulu câmi'* Diyarbakirs, das zweimal veröffentlicht wurde: B. Konyar, *Diyarbakir kitabeleri II* (o. O. 1936) 132 f. Vgl. die Abb. in Bd. I, Tafelteil: Ulu

camide eski Türk yazılarından parçalar (unlesbar), sowie K. Baykal in *Karacadağ (Diyarbakır 1941)* 4.38.218–220 (ohne Autopsie). Hier mag der Inschriftenreichtum der Hauptmoschee inspirierend gewirkt haben. — Noch artukidisch ist am selben Ort das inschriftliche Steuerbefreiungsdekret von 731 H. (M. van Berchem u. J. Strzygowski, *Amida* (Heidelberg 1910) 112 f.

⁷ Unter Verzicht auf Einzelnachweise ist neben den klassischen Inschriften-Werken zu nennen H. Gaube, *Arabische Inschriften aus Syrien* (Beirut 1978).

-dörfern.⁸ Osmanische Beispiele sind aus Anatolien und sogar der Hauptstadt bekannt; ihre Zahl ist jedoch äusserst gering, wobei kein Beleg jünger als 1000 H. ist.⁹ Insgesamt fehlen in der islamischen Welt inschriftliche Privathäuser.¹⁰ Trotz der ungünstigen Überlieferung lässt sich sagen, dass in frühosmanischer Zeit die meisten »säkularen« Baukategorien anepigraphisch sind.¹¹

Soweit, vorläufig, zu den betroffenen Kategorien. Einige Worte nun zur Frage der »Lesbarkeit«. Die von Franz Rosenthal herausgegeben Überlieferungen des Abū Ḥaiyān at-Tawḥīdī zur Schriftkunst enthalten die Norm, dass schönste Schrift auch die klarste sei, die klarste aber die schönste.¹² Die Osmanen neigten stärker als ihre Vorgänger zur Trennung von Ornament und Schrift. Damit soll nicht Gök Medrese von Sivas, nicht lesbar sei; doch wird bei den Seldschuken »eine Einschmelzung des Nashî in das Ornamentprogramm«¹³ zur Regel. Das in frühosmanischer Zeit oft angewandte Verfahren zur Füllung leerer Schrifträume, nämlich ein Schriftband einheitlicher Höhe herzustellen, tritt zunehmend hinter die zweite Lösung zur Aufhebung des horror vacui, nämlich das Verschlingen und Übereinanderstellen der Zeichen, zurück. Auch dieser ornamentale Zug wird im osmanischen Bereich zurückhaltender gebraucht als früher. Selbst die sebils Istanbuls aus dem 18. Jh. mit ihrem dichten ornamentalen und vegetabilen Überzug lassen innerhalb der Kartuschen die Schriftzeilen frei von Beiwerk (Ettinghausens »nearby distractions«) — im Sinne der Lesbarkeit. Obwohl Faktoren wie glatter Untergrund,¹⁴ einzeiliges Schriftband innerhalb des Rahmens und tiefes Relief im Dienste der Lesbarkeit stehen, ist die Schriftgrösse in aller Regel gering. Eine Ausnahme machen Portalinschriften. Innerhalb ein und derselben Inschrift gibt es kaum Grössenunterschiede. Monumentale, auf Fernsicht berechnete kitâbes, wie bei der Türbe des hattât Rakîm Efendi, sind selten.

Der Zusammenhang zwischen Kalligraphie und Epigraphik ist im osmanischen Bereich eher anderswo, wenn auch signierte Inschriften

⁸ Mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dem Jahre 710 H.: letzte und beste Edition R. H. Ünal, *Les monuments islamiques de la ville d'Erzurum et de sa region* (Paris 1968) 49–51.

⁹ Einzelnachweise in »Beiträge zur osmanischen Inschriftenkunde« s. o.

¹⁰ Wenn eine Quelle von einer Ladenschrift des 18. Jhs spricht, so ist dies wenig typisch, denn der Besitzer war als mürekkeçî eng mit der Kalligraphien-Zunft verbunden. (Habîb, *Hatt ve hattâtîn* [Istanbul 1306 H.] über den 1156 H. verstorbenen Mehmed Emîn 'Âtîf (S. 141).

¹¹ So ist z. B. von den etwa 40 Bedestens aus vor-islamischer Zeit nur der aus Amasya als inschriftlich bekannt (vgl. K. Kreiser, *Die Bedestens im Osmanischen Reich* in: *Istanbuler Mitteilungen* 29 [1979]).

¹² Abū Ḥaiyān al-Tawḥīdī on Penmanship, in *Ars Islamica* 13–14 (1948) 1–30: aḥsan al-ḥaṭṭ abyana . . .

¹³ M. Meinecke, *Fayencedekorationen seldschukischer Sakralbauten in Kleinasien I* (Tübingen 1976) 149.

¹⁴ Z. B. gibt es bei den späten Osmanen koranische Zitate in nicht vokalisierter Form (Eyüp, Mihrîşâh-Eingang zum Grabgarten).

erst später auftreten. Die biographischen Sammelwerke enthalten einiges Material über die kitâbes früher hattâts ('Ali b. Yahyâ es-Sôfi, Şeyh Hamdullâh, Tekneci-Zâde usw.).¹⁵ Nirgendwo wird dieses Verhältnis m. E. deutlicher als beim murakka'a — Charakter der erwähnten sebils.

An den Inschriften der Grabstelen lässt sich ebenso wie an den Bauinschriften zeigen, wie die Texte im Laufe der Jahrhunderte sich von einem strengen Formular emanzipieren und umfangreicher werden. Parallel dazu verläuft, wie bei den Urkunden, die Ablösung des Arabischen durch das Türkische. Türkische Inschriften sind noch im 15. Jh. recht selten, während arabische gegen das Ende des 16. Jhs. fast überall ihre Vorherrschaft verlieren.¹⁶ Die Entsprechung in anderen, urkundlichen und erzählenden Quellengattungen ist evident: nach 1000 H., also etwa im 17. Jh., werden kaum noch Chroniken in arabischer oder gar persischer Sprache verfasst.¹⁷ Allerdings ist nicht zu übersehen, dass das Türkische der älteren Inschriften schlichter ist als in den Jahrhunderten, in denen der Zusammenhang zwischen Inschriften-Texten und Divân-Literatur immer enger wird. Damit ergibt sich eine stärkere Unterordnung unter die Gesetze der osmanischen Metrik und Prosodie. Es liegt auf der Hand, dass Schreiber und Dichter bei zunehmender formaler und inhaltlicher Individualisierung der Inschriften in den späten Jahrhunderten aus der Anonymität heraustreten und ihre Namen der Inschrift hinzufügen bzw. in den Text einbeziehen.

Eine weitere Entwicklungsrichtung lässt sich beschreiben: Bauinschriften des 14. bis 16. Jhs. enthalten neben den Namen des Bauherrn, des Herrschers, den entsprechenden Titulaturen, religiösen Formeln und der datatio selten weitere historische Einzelheiten. Deshalb weise ich auf zwei kitâbes hin, die darüber hinaus einen »erzählenden« Charakter haben. In beiden Fällen wird auf christliche Vorgänger-Bauten von Moscheen Bezug genommen: 1) eine arabische Inschrift von 930 H. aus Jerusalem betont die Umwandlung eines franziskanischen Abend-

¹⁵ E. H. Ayverdi, *Fâtih devri hattatları ve hat sanatı* (Istanbul 1953) passim; Habîb (a. a. O. S. 90 f.).

¹⁶ Dies lässt sich anhand der Istanbul-er Brunneninschriften ebenso zeigen wie mit Hilfe der Bauinschriften von Bursa bzw. Edirne: der letzte rein arabisch beschriftete çeşme stammt aus dem Jahr 970 H. (İ. H. Tanısık, *Istanbul çeşmeleri I* [Istanbul 1943] Nr. 12), die spätesten Beispiele arabischer Bauinschriften aus Bursa und Edirne datieren 983 bzw. 982 H. (R. Mantran, *Les inscriptions arabes de Brousse*, in *Bulletin d'études orientales* 14 [1954] 87–114; F. Th. Djikema a. a. O.). In Edirne ist die Zeit,

während der arabische und türkische Bauinschriften auftreten, im Grossen und Ganzen auf die Jahrzehnte zwischen 940 und 982 H. beschränkt. Ein ähnliches Bild ergibt sich bei inschriftlichen Brücken — in nach-süleymanischer Zeit herrscht auch hier die türkische Sprache vor (C. Çulpan, *Türk Taş Köprüleri* [Ankara 1975] passim).

¹⁷ Die Geschichte der türkischen Übersetzungen der Werke des Cenâbî und Münecimbaşı bestätigt, dass ab dem späten 16. Jh. kein Publikum mehr für arabischsprachige Historiographie vorhanden war.

mahl-Saals in eine Moschee¹⁸ 2) bekannter ist die Inschrift der Sokullu-Mehmed-Pascha-Moschee in Kadırga von 979 H.¹⁹

Osmanische Inschriften stehen — wie wir das bei anderen Kulturvölkern kennen — in enger Verbindung mit nicht-epigraphischen Texten, in erster Linie solchen, die die Macht Gottes und die absolute politische Autorität des Herrschers zum Inhalt haben — wie schon Max van Berchem hervorhebt.²⁰ Meines Wissens existiert keine Studie, die sich die Frage stellt, ob bei den osmanischen Sakralbauten verwandte koranische und Hadı̄t-Passagen eine substantiellere Bedeutung haben als blosse »symbolic affirmation« zu sein.²¹ Jedenfalls wird die Analyse der religiösen Epigraphik etwa der Fâtih-Moschee kaum ähnlich interessante Schlüsse zulassen, wie man sie im Falle des Felsendoms gezogen hat. Doch soll die Monotonie von koranischen »Versatzstücken«, wie etwa des meistgebrauchten mihrâb-Spruches kullama dahala 'alaihâ Zakariyya'l-mihrâba²² nicht über die relative Vielfalt der Zitate hinwegtäuschen. Vielleicht darf dieser Koran-Vers zusammen mit anderen wie kullu nafsin dâ'iqatu'l-maut²³ oder — noch bekannter — mina'l-mâ kulla šayin ḥayyin²⁴ zu einer Gruppe der ikonischen Zeichen innerhalb des epigraphischen »Programms« gestellt werden, während die variablen Zitate Textcharakter haben. Das soll am Beispiel des ebenfalls koranischen fihā kutub qayyima²⁵ gezeigt werden: Die Istanbuler Râgib-Pacha-Bibliothek hat eine auf Fernsicht berechnete Inschriften-Tafel, die nichts anderes als diese drei Wörter enthält. Dieses Zeichen verweist auf die Funktion des Baus so eindeutig wie eine nachträgliche kitâbe an der Bibliothek des 'Âtîf Efendi: Dârü'l-kütüb-i 'Âtîf. Das ikonische Zeichen erhält diesen Charakter durch seine Indirektheit und Unvollständigkeit, seinen Rang durch die Bedeutung der Quelle. Meines Wissens kennt das islamische Spätmittelalter noch nicht diesen fast systematischen Gebrauch bestimmter Koran-Stellen für einzelne Funktionsbauten. Ein freilich in den klassischen Hadı̄t-Sammlungen fehlendes Wort al-kâsib ḥabibu'llâh befindet sich über dem Fesciler kapısı des Istanbuler Basars und anderswo.

Direkte Funktionsinschriften — im Gegensatz zu den eben genannten indirekten — liegen vor, wenn am Tor des Istanbuler Kriegsinisteriums (der heutigen Universität) Dâ'ire-i 'askeriye zu lesen ist oder — gegenüber — Simkeşhâne-i 'âmire. Es handelt sich in diesen

¹⁸ M. van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum* II, 1 (Le Caire 1922) 403–404.

¹⁹ T. Öz, *Istanbul Camileri I* (Ankara 1962) 101. — Eine ungewöhnlich frühe Moschee-Inschrift mit erzählendem Gehalt ist die Renovierungstafel der Orhan câmi'i Bursas von 820 H., in der auf die Zerstörung durch den »Walad Qaraman« Bezug genommen wird (Ayverdi wie Anm. 2 I 80).

²⁰ a. a. O. I, 1 (Paris 1894) VI.

²¹ Vgl. aber die Schlussfolgerungen S. Ögels zu den koranischen Versen in Kuppelmalereien (Die Innenfläche der osmanischen Kuppel, in: *Anatolica* 5 [1973–1976] 217–233).

²² III, 37.

²³ III, 185.

²⁴ XXI, 30.

²⁵ XCVIII, 3. — Vgl. die Bibliothek des 'Osmân Şehdi in Sarajevo.

und ähnlichen Fällen ausnahmslos um jüngere Etikettierungen, die dem osmanischen Inschriftenwesen im Grunde fremd sind.

Zwischen den – sei es als Zeichen, sei es als Texte – verwandten Zitaten aus den islamischen Offenbarungsschriften und profanen Versen stehen religiöse Dichtungen, oft in der Form der Kaside, in arabischer oder türkischer Sprache. Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf die gern verwendete kaside-i burde oder etwa die Kaside, welche das Hünkâr kasrı der Yeni-Vâlîde-Moschee²⁶ Istanbuls schmückt.

Wer spätere mit früheren Dîwân-Ausgaben vergleicht, stellt fest, dass vor Nedîm kaum ein târîh-Vers auftaucht, geschweige denn gesonderte Abschnitte. Das Gegenteil trifft fürs 18. und vor allem frühe 19. Jh. zu, wo Autoren wie 'Aynî, Pertev oder Zîver zahllose Inschriften entworfen haben, die in Stein umgesetzt, keine blossen Ereignisgedichte blieben. Richard F. Kreutel hat erst kürzlich an einem Beispiel aus Selânik gezeigt, wie Konzept und Ausführung voneinander abweichen können.²⁷ Die oben genannten Pascha-Dichter Pertev²⁸ und Zîver haben unter Mahmûd II. bzw. 'Abdûlmecîd Restaurierungsinschriften für Koca-Mustafa-Pascha verfasst, die auch beide in den gedruckten Diwanen enthalten sind. Sie gehören zu den umfangreichsten Istanbuler-Inschriften überhaupt. Ich zitiere sie wegen dieser ungewöhnlichen Länge, aber auch, um darauf zu verweisen, dass der inschriftliche und der gedruckte Text Zîvers²⁹ zahlreiche Abweichungen hat.

Nur im Vorübergehen soll daran erinnert werden, dass reine Gedankeninschriften, abgelöst von Bauwerken und Grabmälern, im osmanischen Bereich recht selten sind. Zu der von Halîl Edhem veröffentlichten Tafel über den Polenfeldzug 'Osmâns II. ist noch keine Parallele bekannt.³⁰

Es erschien mir interessant, Inschriften in eine Untersuchung zum Historizismus des Osmanischen Reichs im 19. Jh. einzubeziehen. Allein der Rückgriff auf das über Jahrhunderte ungebräuchliche Kûfî in Buch- und Zeitungstiteln wie auf Grabsteinen und Verwaltungsgebäuden verdient eine Darstellung.³¹

Hinzuweisen wäre auch auf die nicht wenigen Inschriftenkopien, die oft nur auf Grund paläographischer Merkmale datiert werden können, da man Originaljahre, v.a. der Fâtîh-Zeit gern übernimmt.³²

²⁶ İstanbul Yeni Cami ve Hünkâr kasrı (o. O. o. J. 1976?) 44, 186–188.

²⁷ Ein Kirchenraub in Selânik, in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 69 (1977) 73–90.

²⁸ Dîvân (Istanbul 1256 H.) 43 f.

²⁹ Âsâr-i Zîver Paşa I (Bursa 1313 H.) 172.

³⁰ Sultân 'Osmân Hân-i sâninin Leh seferine dâ'ir Türkçe bir kitâbesi, in

Târîh-i 'Osmânî Encümeni mecmû'ası 1 (1326) 4, 223–232.

³¹ Ich darf auf den bald erscheinenden Aufsatz von E. Krüger »Vom Ende einer Kunst. Die Gestaltung des osmanischen Buchdrucks« verweisen.

³² Ein Beispiel unter vielen ist die Grabinschrift der Onsekiz Segbanlar (Ayverdi a. a. O. IV 762).

Am Schluss noch eine quellenkundliche Bemerkung: neben erzählenden Quellen, Diwanen, reinen Chronogramm-Alben (etwa von Ayvânsarâyî oder Surûrî) enthalten auch Archivmaterialien epigraphisch auswertbare Texte, von denen ich einige Stücke aus dem Topkapı Sarayı in anderem Zusammenhang vorzustellen gedenke.

Z u s a m m e n f a s s u n g

ÜBER EINIGE EIGENSCHAFTEN OSMANISCHER INSCRIFTEN

Ausgehend von Richard Ettinghausens These in seinem Artikel »Arabic Epigraphy. Communication or Symbolic Affirmation« wird der formale und inhaltliche Wandel der Inschriften im Laufe der osmanischen Geschichte untersucht. Dabei treten mit Beispielen vor allem folgende Gegensatzpaare in die nähere Betrachtung:

	zunächst	später
Inchriftlichkeit von Bauten	überwiegend »Sakralbauten«	alle Kategorien
Duktus	meist Rundschriften	verschiedene Dukten, vor allem ta'lik
Ornamentcharakter der Schrift	ausgeprägter	schwindend
Länge	wenige Zeilen	z. T. sehr viel umfangreicher
Formular	diplomatische Strenge	freier, Verschwinden formaler Glieder
Sprache	meist arabisch	fast immer türkisch
Redeweise	oft nicht-metrisch	fast immer gebunden
Dichter, Schreibervermerke	meist fehlend	sehr häufig vorhanden

Weitere Beobachtungen beziehen sich auf den Platz der Inschriften auf einem Bauwerk, ihre Grösse, die Verwendung kanonischer Texte (Koran, Hadis, religiöse Dichtung) und andere Aspekte.

Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, das wesentliche Charakteristika die spätere osmanische Epigraphik von ihren spätmittelalter-

lichen islamischen Vorgängern trennen. Er beabsichtigt einige hier angesprochenen Fragen im Rahmen einer Aufsatz-Reihe »Beiträge zur osmanischen Inschriftenkunde« ausführlich zu behandeln.

R e z i m e

O NEKIM OSOBENOSTIMA OSMANSKIH NATPISA

Koristeći tezu Richarda Ettinghausena u članku »Arabic Epigraphy. Communication or Symbolic Affirmation«, biće ispitane formalne i sadržajne promjene natpisa tokom osmanske istorije. Pri tome dolaze u bliže razmatranje prije svega sljedeći parovi:

	Ranije	Kasnije
Natpisi na građevinama	Pretežno sakralne građevine	Sve kategorije
Duktus	Većinom okruglo pismo	Različiti duktusi
Ornamentalni karakter pisma	Izrazit	Gubi se
Dužina	Nekoliko redova	Mnogo opširniji
Forma	Diplomatska strogost	Slobodna, nestaju formalni dijelovi
Jezik	Većinom arapski	Skoro uvijek turski
Način izlaganja	Često nije metričan	Gotovo uvijek povezan
Zabilješke pjesnika ili pisca	Većinom nedostaju	Vrlo učestale

Dalja zapažanja odnose se na mjesto natpisa na građevini, njihovu veličinu, upotrebu kanoničkog teksta (Kur'an, Hadis, religiozne pjesme) i druge aspekte. Autor je došao do rezultata da se bitne karakteristike kasnije osmanske epigrafike razlikuju od njenih kasnosrednjevjekovnih islamskih prethodnica. On se isključivo namjerava baviti sa nekoliko ovdje spomenutih pitanja u okvirima jedne serije članaka: Prilozi osmanskoj epigrafici.