

Z. 96



ZEITSCHRIFT

Semitistik und verwandte Gebiete

Herausgegeben im Auftrage der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

ENNO LITTMANN

Band 7



Vertrieben mit Genehmigung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS PRINTING LIMITED

Hamburg, Lichtenhof

1927





ZEITSCHRIFT

für

Semitistik und verwandte Gebiete

*

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

ENNO LITTMANN

Band 7



Nachdruck mit Genehmigung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LIMITED

Nendeln/Liechtenstein

1967



ZEITSCHRIFT

für
Semiotik und verwandte Gebiete

Herausgegeben im Auftrag der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von
ENNO LITTMANN

Band 7



Printed in Germany
Lessingdruckerei Wiesbaden



INHALT

des siebenten Bandes der

Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

	Seite
Die Physiognomik des Barhebräus in syrischer Sprache, I. Von GIUSEPPE FURLANI	1
Das „Tragische“ in der arabischen Literatur. (Fortsetzung und Schluß.) Von R. PARET	17
Poems by Nimr ibn 'Adwān. Von H. H. SPOER and ELIAS NASHALLAH HADDAD.	29
Zur Inschrift von Ḥuṣn al-Ġurāb. Nachträge und Bemerkungen. Von K. MLAKER	63
Das Netz Salomons. (Schluß.) Von SEBASTIAN EURINGER	68
Ägyptologische und semitistische Bemerkungen zu YAHUDA's Buch über die Sprache des Pentateuchs. Von G. BERGSTRÄSSER und W. SPIEGELBERG.	
I. Ägyptologische Bemerkungen. Von W. SPIEGELBERG	113
Die Sprüche des Amen-em-ope und Proverbien Kapp. 22, 17—24, 35. Von D. HERZOG	124
Der Name Tabor. Von JULIUS BOEHMER	161
Randglossen zu C. Brockelmann's Lexicon Syriacum. Von J. SCHLEIFER	170
Die vorislamisch-arabische Inschrift aus Umm ig-Ġimāl. Von ENNO LITTMANN	197
Zur Kritik der traditionellen Aussprache des Äthiopischen. Von C. BROCKELMANN	205
Bartos = Parthien? Von S. EURINGER	214
Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Von GEORG GRAF.	225
Zum Stammbaum der arabischen Bibelhandschriften Vat. ar. 468 und 467. Referat über zwei einschlägige Arbeiten. Von SEBASTIAN EURINGER	259
Poems by Nimr ibn 'Adwān. By H. H. SPOER and E. N. HADDAD	274
Isaac of Antioch. Homily on the Royal City. By C. MOSS	295
Superglossen zu Schleifer's Randglossen zum Lexicon Syriacum. Von C. BROCKELMANN	307



Bücherbesprechungen.

Yahuda, A. S. Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen. Erstes Buch. Von J. BEGRICH 86

Mittwoch, Eugen. Die traditionelle Aussprache des Äthiopischen. Von PONTUS LEANDER 110

Erman, Adolf. Mein Werden und mein Wirken. Erinnerungen eines alten Berliner Gelehrten. Von E. LITTMANN 217

Erman, Adolf. Ägyptische Grammatik. Mit Schrifttafel, Paradigmen und Übungsstücken zum Selbststudium und zum Gebrauch in Vorlesungen. Von E. LITTMANN 220

Kitāb al-Daḥīra fī 'ilm al-tibb ta'līf Taḥīb ibn Qurra. The Book of Al Dakhira edited by Dr. G. Sobhy. Von C. BROCKELMANN 311

Harder, Ernst, Arabisch-Deutsches Taschenwörterbuch. Von E. LITTMANN 316



Die Physiognomik des Barhebräus in syrischer Sprache, I.

Von Giuseppe Furlani.

Meines Wissens hat Barhebräus¹⁾ in seinen Werken zweimal über Physiognomik gehandelt.

In dem von E. A. WALLIS BUDGE herausgegebenen Buch, das den Titel *Oriental Wit and Wisdom or the «Laughable Stories» collected by Mār Gregory John Bar-Hebraeus*, London 1897, führt, ist das zwanzigste Kapitel der Physiognomik gewidmet. In 49 kurzen — oder besser gesagt meistens kurzen — Abschnitten wird die Physiognomik den Weisen gemäß behandelt²⁾.

Ein zweites Mal, und zwar viel systematischer und streng wissenschaftlich, spricht der Syrer über Physiognomik in seiner großen Enzyklopädie der aristotelischen Philosophie, der er den Titel „Rahm der Weisheit“, ܩܪܘܢܐ ܕܠܘܟܐ gegeben hat³⁾.

Der große Abschnitt über die Metaphysik oder Theologie gliedert sich in zwei Unterabteilungen, von denen die zweite die Ethik, die Oikonomik und die Politik umfaßt. Die Politik gliedert sich ihrerseits in drei Kapitel. Das erste handelt

1) Über Barhebräus s. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 312—320.

2) Der syrische Text steht auf S. 149—156 und die Übersetzung auf S. 177—185. In der Neuausgabe der Übersetzung, London 1899, steht die Übersetzung des Abschnittes auf S. 177 bis 185. Die von BUDGE in der Anmerkung 1 auf S. 182—184 der Neuausgabe angeführten Zeilen aus dem Rahm der Weisheit haben in der Tat nichts mit Physiognomik zu tun. Natürlich ist der Rahm der Weisheit keine Übersetzung eines aristotelischen Werkes, wie BUDGE auf S. 182—183 meint.

3) S. darüber BAUMSTARK, a. a. O., auf S. 316.



über Allgemeines und ist deshalb لذوالمعاني betitelt. Das zweite bespricht die Leitung der Familie, الوصاية und das dritte ist der Physiognomik gewidmet. Die Physiognomik ist eben eine praktische Wissenschaft, die
 5 zum praktischen Teil der Philosophie gehört und ist uns in unseren Beziehungen zu den Mitmenschen sehr nützlich.

Die Quellen, aus denen unser Schriftsteller geschöpft hat, waren natürlich alle arabisch. Und zwar hat er für die beiden Bearbeitungen der Physiognomik aus zwei oder mehreren
 10 verschiedenen Quellen geschöpft.

Meine Ausgabe der Physiognomik aus dem Buche „Rahm der Weisheit“ beruht auf zwei Handschriften. Die erste und bessere ist die syrische Handschrift 83 (olim 187) der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz, für deren Be-
 15 schreibung ich den Leser auf den Katalog des ASSEMANI verweise¹). Der Abschnitt über die Physiognomik beginnt auf f. 221 b 1 und endet auf f. 224 a 2. Mit dieser Handschrift habe ich eine Londoner, or. 4079 des British Museum, ver-
 20 glichen²). Diese ganz junge Handschrift ist nachlässig geschrieben und ist deshalb, was die Textgestaltung betrifft, als sehr mittelmäßig zu bezeichnen. In den Anmerkungen am unteren Rande habe ich alle Abweichungen der beiden Handschriften vermerkt.

In einigen Punkten ist der Text so verdorben, daß ich
 25 die richtige Lesart nicht mehr herstellen konnte. Namentlich sind die wenigen griechischen Namen, die der Verfasser anzuführen Gelegenheit hat, oftmals stark entstellt. Ich habe überall die Punktation und die Vokalisation der Florentiner Handschrift beibehalten.

1) S. E. ASSEMANI, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. orientalium catalogus*, Florentiae 1742, Beschreibung der Handschrift 187.

2) G. MARGOLIOUTH, *Descriptive List of Syriac and Karshuni MSS. in the British Museum acquired since 1873*, London 1899, 24—25. Die Handschrift ist 1809 datiert und wurde in Mesopotamien von BUDGE angekauft, s. BUDGE, *By Nile and Tigris*, London 1920, II, 238—239, wo auch eine Seite aus der Handschrift veröffentlicht ist.

1. ...
 2. ...
 3. ...
 4. ...
 5. ...
 6. ...
 7. ...
 8. ...
 9. ...
 10. ...
 11. ...
 12. ...
 13. ...
 14. ...
 15. ...
 16. ...
 17. ...
 18. ...
 19. ...
 20. ...
 21. ...
 22. ...

L. /: 5 F. 5 D. 5 L. 4 L. ...
 L. 7 F. 8 ...
 L. 13 F. 14 ...
 F. 15 ...
 F. 19 ...
 L. 20 ...

001 | 002 | 003 | 004 | 005 | 006 | 007 | 008 | 009 | 010 | 011 | 012 | 013 | 014 | 015 | 016 | 017 | 018 | 019 | 020 | 021 | 022 | 023 | 024 | 025 | 026 | 027 | 028 | 029 | 030 | 031 | 032 | 033 | 034 | 035 | 036 | 037 | 038 | 039 | 040 | 041 | 042 | 043 | 044 | 045 | 046 | 047 | 048 | 049 | 050 | 051 | 052 | 053 | 054 | 055 | 056 | 057 | 058 | 059 | 060 | 061 | 062 | 063 | 064 | 065 | 066 | 067 | 068 | 069 | 070 | 071 | 072 | 073 | 074 | 075 | 076 | 077 | 078 | 079 | 080 | 081 | 082 | 083 | 084 | 085 | 086 | 087 | 088 | 089 | 090 | 091 | 092 | 093 | 094 | 095 | 096 | 097 | 098 | 099 | 100 | 101 | 102 | 103 | 104 | 105 | 106 | 107 | 108 | 109 | 110 | 111 | 112 | 113 | 114 | 115 | 116 | 117 | 118 | 119 | 120 | 121 | 122 | 123 | 124 | 125 | 126 | 127 | 128 | 129 | 130 | 131 | 132 | 133 | 134 | 135 | 136 | 137 | 138 | 139 | 140 | 141 | 142 | 143 | 144 | 145 | 146 | 147 | 148 | 149 | 150 | 151 | 152 | 153 | 154 | 155 | 156 | 157 | 158 | 159 | 160 | 161 | 162 | 163 | 164 | 165 | 166 | 167 | 168 | 169 | 170 | 171 | 172 | 173 | 174 | 175 | 176 | 177 | 178 | 179 | 180 | 181 | 182 | 183 | 184 | 185 | 186 | 187 | 188 | 189 | 190 | 191 | 192 | 193 | 194 | 195 | 196 | 197 | 198 | 199 | 200 | 201 | 202 | 203 | 204 | 205 | 206 | 207 | 208 | 209 | 210 | 211 | 212 | 213 | 214 | 215 | 216 | 217 | 218 | 219 | 220 | 221 | 222 | 223 | 224 | 225 | 226 | 227 | 228 | 229 | 230 | 231 | 232 | 233 | 234 | 235 | 236 | 237 | 238 | 239 | 240 | 241 | 242 | 243 | 244 | 245 | 246 | 247 | 248 | 249 | 250 | 251 | 252 | 253 | 254 | 255 | 256 | 257 | 258 | 259 | 260 | 261 | 262 | 263 | 264 | 265 | 266 | 267 | 268 | 269 | 270 | 271 | 272 | 273 | 274 | 275 | 276 | 277 | 278 | 279 | 280 | 281 | 282 | 283 | 284 | 285 | 286 | 287 | 288 | 289 | 290 | 291 | 292 | 293 | 294 | 295 | 296 | 297 | 298 | 299 | 300 | 301 | 302 | 303 | 304 | 305 | 306 | 307 | 308 | 309 | 310 | 311 | 312 | 313 | 314 | 315 | 316 | 317 | 318 | 319 | 320 | 321 | 322 | 323 | 324 | 325 | 326 | 327 | 328 | 329 | 330 | 331 | 332 | 333 | 334 | 335 | 336 | 337 | 338 | 339 | 340 | 341 | 342 | 343 | 344 | 345 | 346 | 347 | 348 | 349 | 350 | 351 | 352 | 353 | 354 | 355 | 356 | 357 | 358 | 359 | 360 | 361 | 362 | 363 | 364 | 365 | 366 | 367 | 368 | 369 | 370 | 371 | 372 | 373 | 374 | 375 | 376 | 377 | 378 | 379 | 380 | 381 | 382 | 383 | 384 | 385 | 386 | 387 | 388 | 389 | 390 | 391 | 392 | 393 | 394 | 395 | 396 | 397 | 398 | 399 | 400 | 401 | 402 | 403 | 404 | 405 | 406 | 407 | 408 | 409 | 410 | 411 | 412 | 413 | 414 | 415 | 416 | 417 | 418 | 419 | 420 | 421 | 422 | 423 | 424 | 425 | 426 | 427 | 428 | 429 | 430 | 431 | 432 | 433 | 434 | 435 | 436 | 437 | 438 | 439 | 440 | 441 | 442 | 443 | 444 | 445 | 446 | 447 | 448 | 449 | 450 | 451 | 452 | 453 | 454 | 455 | 456 | 457 | 458 | 459 | 460 | 461 | 462 | 463 | 464 | 465 | 466 | 467 | 468 | 469 | 470 | 471 | 472 | 473 | 474 | 475 | 476 | 477 | 478 | 479 | 480 | 481 | 482 | 483 | 484 | 485 | 486 | 487 | 488 | 489 | 490 | 491 | 492 | 493 | 494 | 495 | 496 | 497 | 498 | 499 | 500 | 501 | 502 | 503 | 504 | 505 | 506 | 507 | 508 | 509 | 510 | 511 | 512 | 513 | 514 | 515 | 516 | 517 | 518 | 519 | 520 | 521 | 522 | 523 | 524 | 525 | 526 | 527 | 528 | 529 | 530 | 531 | 532 | 533 | 534 | 535 | 536 | 537 | 538 | 539 | 540 | 541 | 542 | 543 | 544 | 545 | 546 | 547 | 548 | 549 | 550 | 551 | 552 | 553 | 554 | 555 | 556 | 557 | 558 | 559 | 560 | 561 | 562 | 563 | 564 | 565 | 566 | 567 | 568 | 569 | 570 | 571 | 572 | 573 | 574 | 575 | 576 | 577 | 578 | 579 | 580 | 581 | 582 | 583 | 584 | 585 | 586 | 587 | 588 | 589 | 590 | 591 | 592 | 593 | 594 | 595 | 596 | 597 | 598 | 599 | 600 | 601 | 602 | 603 | 604 | 605 | 606 | 607 | 608 | 609 | 610 | 611 | 612 | 613 | 614 | 615 | 616 | 617 | 618 | 619 | 620 | 621 | 622 | 623 | 624 | 625 | 626 | 627 | 628 | 629 | 630 | 631 | 632 | 633 | 634 | 635 | 636 | 637 | 638 | 639 | 640 | 641 | 642 | 643 | 644 | 645 | 646 | 647 | 648 | 649 | 650 | 651 | 652 | 653 | 654 | 655 | 656 | 657 | 658 | 659 | 660 | 661 | 662 | 663 | 664 | 665 | 666 | 667 | 668 | 669 | 670 | 671 | 672 | 673 | 674 | 675 | 676 | 677 | 678 | 679 | 680 | 681 | 682 | 683 | 684 | 685 | 686 | 687 | 688 | 689 | 690 | 691 | 692 | 693 | 694 | 695 | 696 | 697 | 698 | 699 | 700 | 701 | 702 | 703 | 704 | 705 | 706 | 707 | 708 | 709 | 710 | 711 | 712 | 713 | 714 | 715 | 716 | 717 | 718 | 719 | 720 | 721 | 722 | 723 | 724 | 725 | 726 | 727 | 728 | 729 | 730 | 731 | 732 | 733 | 734 | 735 | 736 | 737 | 738 | 739 | 740 | 741 | 742 | 743 | 744 | 745 | 746 | 747 | 748 | 749 | 750 | 751 | 752 | 753 | 754 | 755 | 756 | 757 | 758 | 759 | 760 | 761 | 762 | 763 | 764 | 765 | 766 | 767 | 768 | 769 | 770 | 771 | 772 | 773 | 774 | 775 | 776 | 777 | 778 | 779 | 780 | 781 | 782 | 783 | 784 | 785 | 786 | 787 | 788 | 789 | 790 | 791 | 792 | 793 | 794 | 795 | 796 | 797 | 798 | 799 | 800 | 801 | 802 | 803 | 804 | 805 | 806 | 807 | 808 | 809 | 810 | 811 | 812 | 813 | 814 | 815 | 816 | 817 | 818 | 819 | 820 | 821 | 822 | 823 | 824 | 825 | 826 | 827 | 828 | 829 | 830 | 831 | 832 | 833 | 834 | 835 | 836 | 837 | 838 | 839 | 840 | 841 | 842 | 843 | 844 | 845 | 846 | 847 | 848 | 849 | 850 | 851 | 852 | 853 | 854 | 855 | 856 | 857 | 858 | 859 | 860 | 861 | 862 | 863 | 864 | 865 | 866 | 867 | 868 | 869 | 870 | 871 | 872 | 873 | 874 | 875 | 876 | 877 | 878 | 879 | 880 | 881 | 882 | 883 | 884 | 885 | 886 | 887 | 888 | 889 | 890 | 891 | 892 | 893 | 894 | 895 | 896 | 897 | 898 | 899 | 900 | 901 | 902 | 903 | 904 | 905 | 906 | 907 | 908 | 909 | 910 | 911 | 912 | 913 | 914 | 915 | 916 | 917 | 918 | 919 | 920 | 921 | 922 | 923 | 924 | 925 | 926 | 927 | 928 | 929 | 930 | 931 | 932 | 933 | 934 | 935 | 936 | 937 | 938 | 939 | 940 | 941 | 942 | 943 | 944 | 945 | 946 | 947 | 948 | 949 | 950 | 951 | 952 | 953 | 954 | 955 | 956 | 957 | 958 | 959 | 960 | 961 | 962 | 963 | 964 | 965 | 966 | 967 | 968 | 969 | 970 | 971 | 972 | 973 | 974 | 975 | 976 | 977 | 978 | 979 | 980 | 981 | 982 | 983 | 984 | 985 | 986 | 987 | 988 | 989 | 990 | 991 | 992 | 993 | 994 | 995 | 996 | 997 | 998 | 999 | 1000 |

2 Von 001 schlafen bis 007 läßt F aus. 3 008 schlafen
 läßt F aus. 4 009 schlafen, L hat schlafen. 7 010 schlafen
 8 011 schlafen L. 9 012 schlafen L. 9 013 schlafen L. 10 014 schlafen L. 11 015 schlafen L. 12 016 schlafen L. 13 017 schlafen L. 14 018 schlafen L. 15 019 schlafen L. 16 020 schlafen L. 17 021 schlafen L. 18 022 schlafen L. 19 023 schlafen L. 20 024 schlafen L. 21 025 schlafen L. 22 026 schlafen L. 23 027 schlafen L. 24 028 schlafen L. 25 029 schlafen L. 26 030 schlafen L. 27 031 schlafen L. 28 032 schlafen L. 29 033 schlafen L. 30 034 schlafen L. 31 035 schlafen L. 32 036 schlafen L. 33 037 schlafen L. 34 038 schlafen L. 35 039 schlafen L. 36 040 schlafen L. 37 041 schlafen L. 38 042 schlafen L. 39 043 schlafen L. 40 044 schlafen L. 41 045 schlafen L. 42 046 schlafen L. 43 047 schlafen L. 44 048 schlafen L. 45 049 schlafen L. 46 050 schlafen L. 47 051 schlafen L. 48 052 schlafen L. 49 053 schlafen L. 50 054 schlafen L. 51 055 schlafen L. 52 056 schlafen L. 53 057 schlafen L. 54 058 schlafen L. 55 059 schlafen L. 56 060 schlafen L. 57 061 schlafen L. 58 062 schlafen L. 59 063 schlafen L. 60 064 schlafen L. 61 065 schlafen L. 62 066 schlafen L. 63 067 schlafen L. 64 068 schlafen L. 65 069 schlafen L. 66 070 schlafen L. 67 071 schlafen L. 68 072 schlafen L. 69 073 schlafen L. 70 074 schlafen L. 71 075 schlafen L. 72 076 schlafen L. 73 077 schlafen L. 74 078 schlafen L. 75 079 schlafen L. 76 080 schlafen L. 77 081 schlafen L. 78 082 schlafen L. 79 083 schlafen L. 80 084 schlafen L. 81 085 schlafen L. 82 086 schlafen L. 83 087 schlafen L. 84 088 schlafen L. 85 089 schlafen L. 86 090 schlafen L. 87 091 schlafen L. 88 092 schlafen L. 89 093 schlafen L. 90 094 schlafen L. 91 095 schlafen L. 92 096 schlafen L. 93 097 schlafen L. 94 098 schlafen L. 95 099 schlafen L. 96 100 schlafen L. 97 101 schlafen L. 98 102 schlafen L. 99 103 schlafen L. 100 104 schlafen L.

مبله جبه. 5 ولا حقه فده; دلهل يفلم لا دلره. 6 مخ ومغنه
 مبله يفل او ممتنلا. 7 دللملا في انا اف حمله ل متقلا
 8 دهوه فل ودهوه. 9 حبه ط; قلهوه دهوه دلره ودهوه. 10 حكهغه
 لهوه. 11 او او لا [223 a 1] حقه يغب. 12 مخ واولا ميلا مبله
 5 سغه دلره او دهه. 13 مخ وسرا مخ سغه دلره مبله بسا لحن:
 مهبم مخ مبله. 14 دللا فغلاوه. 15 نجه م سجه. 16 حه غلا
 نغلا فغله; دهه. 17 واو حنا ودهو لا جهو له مغه ول.
 18 ابا يفغ و لا مغه. 19 ابا وهه دهه مبله لا لا
 دهه مبله. 20 ابا وهه مبله لا سغه دهه مبله. 21 مغه له.
 22 ابا ودهوه وهه وهه دهه له مبله له دهه له دهه له
 ابا مبله مبله دهه دهه له لا مبله له. 23 او حله مخ خج
 مخ ويلا مبهط. 24 هقله حقه له لا فدهه مبله مغه مخ وهه
 مغه له. 25 حقه. 26 حقه. 27 حقه لا مغه. 28 هقله
 305 b 1 واو لا فغله. 29 او مبله حقه. 30 فدهه مبله له
 31 مبله. 32 هقه له مبله لا مبله مبله. 33 مبله
 دهه لا انما مبله مبله. 34 او مبله لا مبله. 35 او
 مبله. 36 مخ ودهه مبله مبله. 37 او مبله مبله. 38 مبله
 حبه حبه. 39 او مبله [223 b 1] له مبله مبله. 40 ال حله
 مبله مبله. 41 ال حله او مبله لا مبله مبله. 42 ال
 او مبله مبله مبله. 43 او مبله مبله. 44 ال او مبله مبله
 ال او مبله مبله. 45 مبله مبله. 46 مخ مبله مبله مبله
 مبله. 47 ال المبله مبله مبله. 48 مبله مبله مبله مبله

L. 1 دهوه 3. L. 2 او حله 4. L. 3 او حله 4. L. 4 تع 5. L. 5 او حله 6. L. 6 او حله 7. L. 7 او حله 8. L. 8 او حله 9. L. 9 او حله 10. L. 10 او حله 11. L. 11 او حله 12. L. 12 او حله 13. L. 13 او حله 14. L. 14 او حله 15. L. 15 او حله 16. L. 16 او حله 17. L. 17 او حله 18. L. 18 او حله 19. L. 19 او حله 20. L. 20 او حله 21. L. 21 او حله 22. L. 22 او حله 23. L. 23 او حله 24. L. 24 او حله 25. L. 25 او حله 26. L. 26 او حله 27. L. 27 او حله 28. L. 28 او حله 29. L. 29 او حله 30. L. 30 او حله 31. L. 31 او حله 32. L. 32 او حله 33. L. 33 او حله 34. L. 34 او حله 35. L. 35 او حله 36. L. 36 او حله 37. L. 37 او حله 38. L. 38 او حله 39. L. 39 او حله 40. L. 40 او حله 41. L. 41 او حله 42. L. 42 او حله 43. L. 43 او حله 44. L. 44 او حله 45. L. 45 او حله 46. L. 46 او حله 47. L. 47 او حله 48.

10
 5
 15
 20
 306 a 2

10
 5
 15
 20

1
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8
 9
 11
 12
 14
 16
 18
 19
 21

1 ¹ F. 1 ² L. 2 ³ L. 3 ⁴ L. 4 ⁵ L. 5 ⁶ L. 6 ⁷ L. 7 ⁸ L. 8 ⁹ L. 9 ¹⁰ L. 10 ¹¹ L. 11 ¹² L. 12 ¹³ L. 13 ¹⁴ L. 14 ¹⁵ L. 15 ¹⁶ L. 16 ¹⁷ L. 17 ¹⁸ L. 18 ¹⁹ L. 19 ²⁰ L. 20 ²¹ L. 21



منه من رما. رما و فدا بفصده نزه فدا .00. رما و فدا رما
مديلا ليات بنلا .00. رما و سيف مده و و فدا .00.
رما .00. من و رسته و قده و رما .00. مبعده . و و
فدا في فدا مدها مده . فدا و فدا مده مده مده
منصه . مده و مده .

FL. 2 مده و فدا L. 2 و مده F. و فدا F. 1 مده و فدا
مده و فدا L. 5 مده و فدا L. 5 In F folgt am Schlusse مده
و و مده مده و مده مده مده مده مده مده مده .

Drittes Kapitel über die natürlichen Anzeichen der menschlichen Eigenschaften.

10

In diesem sind drei Abschnitte.

Erster Abschnitt: Über die Anzeichen aus den
Augen. Fünf Theorien. Erste (Theorie): Die Wissen-
schaft der Physiognomik, das ist der natürlichen Anzeichen,
15 ist nicht nur sehr nützlich bei der Wahl der Sklaven und der
Diener, sondern auch bei der Heirat der Frauen und der Er-
ziehung der Kinder, da niemand mit einer Frau mit schlechten
Eigenschaften einen schwer löslichen Bund eingehen wird, und,
was das letztere betrifft, wird er zuerst trachten die schlechte
20 Leidenschaft des Kindes zu heilen, und das wird seine haupt-
sächlichste Sorge sein. In betreff der Frauen sagt Philemon
über den Menelaos, dem Alexandros Paris seine Frau Helene
geraubt hatte, daß wenn Menelaos die Wissenschaft der natür-
lichen Anzeichen gekannt hätte, er erkannt haben würde, daß
25 Alexandros ein Ehebrecher war, und hätte ihn in sein Haus
nicht eintreten lassen und ihm seine Frau nicht gezeigt, und
der bittere Krieg, die Tötung von so vielen Männern, die Zer-
störung der berühmten Stadt Ilion, die Auflösung der sieben
leitenden Sterne und die vielen Nöte, die die Griechen tafen,
30 hätten nicht stattgefunden. Und wenn seinerseits Agamemnon
vom Aussehen seiner Frau Klytämnestra die Hinterlist, die
sie ihm bereitet hatte, ersehen und erkannt hätte, würde er
nicht in seinem Hause auf seinem Tische wie ein Stier auf
seiner Krippe geschlachtet worden sein.

Zweite (Theorie): Trockene Augen, die glänzen, zeigen gute (Gemütsbewegungen) an. So nämlich werden die Knaben befunden. Große Augäpfel zeigen Unwissenheit und Unbildung an, wie das auch bei den Stieren, Eseln und Lämmern der Fall ist. Kleine deuten auf Schlanheit, wie dies bei den 5 Affen, den Füchsen und den Schlangen der Fall ist. Jene, bei denen das Schwarze der Augäpfel gleichmäßig ist, sind treu und friedliebend wie der Fuchs. Wessen Umkreis der Augäpfel fortwährend sich bewegt, wird ruchlose Taten verüben, wie Tyestes, der Sohn des Pelops, der seine eigenen 10 Söhne im Lande Mysien(?) aufaß, und wie Oidipos, der Sohn des Laios, der mit seiner Mutter schlief. Wessen Augen starr sind, der liebt die Menschen nicht. Nasse Augen zeigen die Furchtsamen an, trockene die Törichten. Die Gelbängigen sind verrückt. Wessen Augen hervorspringen, gelb und groß sind, 15 der ist ein Ehebrecher und gierig. Im Allgemeinen, jedes Auge, dessen Augäpfel heraustreten, zeigt schlechte Gedanken, Hinterlist und Torheit an. Wessen untere Augenbraue getrennt ist, ist unverschämt. Wessen Augen klein sind und aufrecht stehen, ist geldgierig. Wenn der Zwischenraum 20 zwischen den Augen zusammengezogen ist, ist das ein Hinterlistiger.

Dritte (Theorie): Wessen Augen blau und starr sind, ist hinterlistig, stolz und auf Böses bedacht. Wessen Augen naß sind und Augenbrauen sich bewegen, ist feig. Der, dessen 25 Augenbewegung rückständig ist, ist faul und ehebrecherisch. Der, bei dem der Blick seiner Augen überall hin läuft, ist ehebrecherisch und gierig. Wessen Augen klein sind und blau und zittern, ist ein Verbrecher. Wessen Schwarzes im Auge aufgeregt ist, ist so stolz, daß er sogar Gott geringschätzt. 30 Der, dessen Augen gleichsam wie Räder sich bewegen und naß sind, und dessen Augenbrauen sich zugleich bedecken und der wie einer der lacht aussieht, ist nach fleischlicher Liebe gierig.

Vierte (Theorie): Blaue Augen, die rund um ihre Augäpfel Punkte haben wie Hirsekörner, die dunkelblau und rot 35 sind, zeigen jedwede Schlechtigkeit an. Es sagt nämlich Philemon: Ich habe nur einen einzigen Korinther so gesehen und

der war unkeusch, schlecht, ein Verbrecher und ungläubig. Er lästerte nämlich auch die himmlischen Körper im Verborgenen und sagte, daß sie nicht leben und auch nicht vernünftig sind. Wessen Augen blau sind, ist wunderlich und ohne Einsicht. Blaue Augen, die trocken und klein sind, zeigen böse und barbarische Gewohnheiten an. Blaue Augen, die trocken und groß sind, und deren Strahlen leuchtend sind, zeigen gute Eigenschaften an, sind aber nicht frei von Zorn. Wessen Augen nach oben gekehrt sind, zittern und glänzen, wenn sie schwer sind, der liebt den Totschlag und ist schwerfällig im Denken. Wenn sie glänzen und zur Röte neigen wie die Farbe des Weines, so ist er trunkliebend, liebt den Scherz und die Frauen, ist unkeusch, streitsüchtig und töricht. Wessen Augen nach unten gekehrt sind, der ist voll von wilder Wut und besänftigt sich weder durch die Überzeugung des Todes, noch durch beruhigende Reden und auch nicht durch Geschenke.

Fünfte (Theorie): Wessen Augen hoch stehen, glänzen und strahlen, ist verständig und liebt die Bildung, wird aber viel von der erotischen Liebe erfaßt. Solcher Art waren die Augen des Atheners Sokrates, der im Orakel des Apollon mehr als alle Weisen gepriesen wurde, und aus Neid getötet wurde. Kleine Augen, die hervorstehen und zittern, zeigen hochfliegende Gedanken an, starke Taten, Schläge und Hoffart, Ruhmsucht und Prahlerei. Solcher Art waren die Augen des Alexandros, des Sohnes des Philippos. Wessen Augen klein sind, tief liegend und trocken, ist hinterlistig und neidisch, ungläubig und Plünderer der Kirche.

Zweiter Abschnitt: Über die Zeichen aus dem Kopfe und seinen Gliedern. Sechs Theorien. Die erste (Theorie): Ein sehr großer Kopf zeigt Schwerfälligkeit in den Sinnen und Unbildung an. Ein sehr kleiner Kopf zeigt Mangel der Auffassung und des Verständnisses an. Wessen Kopf mittelgroß ist und etwas zur Größe hinneigt, der ist verständig und kräftig, und wenn verständig, aber nicht kräftig, auch nicht ein Freier¹). Wessen Haupt gekrümmt ist und

1) Der Text ist verdorben.

etwas zur Kleinheit hinneigt, ist unverschämt und handelt nach seinem Willen. Wessen Hinterhaupt sich hinuntersenkt, dessen Seele ist stark. Derjenige, bei dem die zwei Seiten des Kopfes eine gewisse Tiefe haben, ist hinterlistig. Ein Kopf, der Risse hat und dessen Mitte und Ende gesenkt sind, der groß und gerade ist, offenbart gute Sinnlichkeit und Hochmut. 5

Zweite (Theorie): Wessen Haar sehr schwer ist, ist furchtsam und auf Nutzen bedacht. Wessen Haar steif steht, ist sehr roh und unverschämt. Wessen Haar weich und dicht ist, ist weibisch, ohne Kraft und Zorn. Wessen (Haar) gelb ist, ist sehr schlecht, unverständlich und tierisch. Derjenige, dessen Haar etwas gelb ist, hat große Bildung und ist großmütig. Wessen Haar der Augenbrauen bis zu seinen Schläfen hinuntersteigt, ist schweinish. Wessen Augenbrauen dicht sind, ist traurig. Derjenige, bei dem das Haar vom Nacken bis zum Haupte dicht ist, ist großmütig und stark wie ein Löwe. Derjenige, dessen Haar vom Vorderhaupte hinabsteigt, ist mutig und stolz wie ein Pferd. Derjenige, dessen Schultern behaart sind, ist nicht fest gegründet, wie ein Vogel. Eine Brust, die behaart ist, bedeutet Großmut. Ein Bauch mit vielen Haaren bedeutet Mangel an Gedanken. Derjenige, der nur an den Hüften und an den Lenden stark behaart ist, ist unkeusch wie ein Bock. Wer oberhalb seiner Ferse viel und dichtes Haar hat, ist tierisch und lernt schwer. 25

Dritte (Theorie): Wessen Nacken lang und schmal ist, ist furchtsam, und wenn er lang und dick ist, so ist er hochmütig und jähzornig. Wessen Nacken kurz ist, ist schlau. Wessen Nacken steif ist, lernt schwer. Wessen Nacken weich ist, lernt leicht und liebt Schmuck und Geld. Wessen Nacken eingesenkt ist und sich nicht neigt, ist schlecht und tut ohne Überlegung alles, was ihm in den Sinn kommt. Wessen Nacken frei beweglich ist, ist weibisch und verdorben. Das erkennt man auch aus seinen geschlossenen Lippen und an der Drehung seiner Augen, aus der Biegung seiner Füße, aus der Bewegung seiner Hüften und aus der Beweglichkeit seiner Hände. So ist jeder weibische Mann. Wessen Nacken hoch steht und

steif ist, hat keinen Verstand und ist geschwätzig. Derjenige, bei dem ein Wirbel des Nackens hinausneigt, hat kein Wissen und ist dumm in seinem Reden, traurig und jähzornig, und während er Wein trinkt, sinnt er auf Böses.

- 5 Vierte (Theorie): Ein kleiner Daumen zeigt Roheit an. Eine sehr große Hand zeigt Mut an, eine hohe und höckerige Hand Unverschämtheit, eine steife, tiefe Hand Schlaueit, Torheit und Verrücktheit. Eine viereckige Hand, mittelmäßig an Größe, zeigt Verständigkeit und Großmut an.
- 10 Eine Hand, auf der Risse und Runzeln sichtbar sind, deutet auf Fleiß. So handelt nämlich derjenige, der in Gedanken versunken ist. Fleischige Backenknochen zeigen Nachlässigkeit an, solche, die fein sind und rund, Schlaueit. Backenknochen, die dick sind, deuten Neid an. Backenknochen, die
- 15 lang sind, deuten Geschwätzigkeit an. Wessen Gesicht sehr fleischig ist, ist fleißig und verschlagen. Ein dunkles Gesicht zeigt Verrücktheit und Torheit an. Und ein glänzendes und leuchtendes Unsittlichkeit.

Fünfte (Theorie): Wessen Ohren groß sind, ist un-

20 empfindlich wie ein Esel. Wessen Ohren sehr klein, gedrängt und lang sind, ist neidisch, verschlagen und schlecht in seinen Gewohnheiten. Wessen Nasenspitze fein ist, ist jähzornig, und wenn dick und nach unten gesenkt, spöttisch, wenn breit wie die des Schweines, so ist seine Nahrung nicht rein, wenn

25 lang und rund, [so ist er] großmütig und mächtig wie ein Löwe, wenn gerade und gleichmäßig, verständig, wenn hoch, so ist er geschwätzig. Eine große Nase ist besser. Diejenigen, bei denen die Nasenlöcher unregelmäßig sind, sind jähzornig, und wenn sie eng sind, rund und zart, töricht.

- 30 Sechste (Theorie): Der, dessen Mund groß ist und dessen Lippen dünn und herunterhängend sind, ist ein Held. Der, dessen Mund klein und dessen Lippen dünn sind, ist schwach und verschlagen. Wessen Mundspalte groß ist, ist ein Esser von Allem, ein Verbrecher und schwerfällig im Geiste,
- 35 wie ein Krokodil. Wessen Nase sehr klein ist, ist ein Dieb. Die Plattnasigen sind wollüstig. Wessen obere Lippe sehr hoch ist, ist nachdenklich. Wenn die untere lang ist, ist er

vollkommen. Wessen Mund klein ist und hervorspringt, ist ein Mörder. Wessen Kinn lang ist, dessen Rede ist sanft und geschmacklos. Wessen Kinn klein ist und rund, ist weibisch, und wenn viereckig, lobrednerisch. Wessen Kinn etwas ausgebreitet ist, ist zornig. Und wenn sehr ausgebreitet, verschlagen. 5

Dritter Abschnitt: Über die Zeichen aus den übrigen Gliedern. Vier Theorien. Die erste: Wessen Hände groß sind und steif, ist stark, lernt aber schwer. Wenn sie kurz sind, ist er töricht. Wenn sie dick sind, ist er ein Spötter. Wessen Hände sehr klein sind, ist ein Dieb. Wenn 10 sie steif sind und dünn, ist er geschwätzig und liebt den Bauch. Wessen Arme lang sind und wessen Finger bis zu den Knien reichen, ist gut in der Verwaltung. Wenn sie kurz sind, erfreut er sich am Schaden der Menschen und ist furchtsam. Wessen Arme fleischig sind, lernt schwer. Wessen Finger 15 gekrümmt sind, ist schlau. Wenn sie kurz und dick sind, ist er kühn. Wenn sie dünn sind und lang, so redet er sanft und umsonst. Wessen Nägel platt sind, weiß und rot, lernt leicht. Wenn sie dünn, lang und höckerig sind, ist er unempfindlich. Wenn sie sehr platt sind, ist er räuberisch. Wenn 20 sie sehr klein sind, gelb, schwarz und steif, ist er schlau. Wenn sie rund sind, ist er wollüstig.

Zweite (Theorie): Wessen Beine kurz sind und dick, ist roh. Wenn sie sehr lang sind, so ist er verkehrt und schlecht. Wenn sie dünn und klein sind, ist er schlau. 25 Wenn sie oben höckerig sind und unten tief, gibt es gar keinen Vergleich für die Schlechtigkeit ihres Inhabers. Wessen Fußknöchel fest sind, ist stark. Wenn sie dünn sind, ist er heimtückisch und wollüstig. Der, dessen Schenkel gerade sind, ist stark und liebt die Bildung. Wenn sie nervig sind, ist 30 er wollüstig. Wenn sie voll sind mit Fleisch, so ist er unverschämt und ehebrecherisch. Wessen Oberschenkel voll sind, ist schwach. Wenn sie knochig sind, ist er stark. Wenn sie sehr dünn sind, wie die des Fuchses, ist er schlau. Wessen Lende knochig und steif ist, der ist ein Held und liebt die 35 Jagd. Wenn aber fleischig und weich, so ist er schwach. Wenn dünn, so ist er wollüstig und schwächlich. Wer von Geburt

aus ein Eunuch ist, dessen Glieder sind schlaff und zitterig, er liebt den Schmuck, verführt die Törichten zur Unreinheit, ist geschwätzig, erfinderisch und redet viel. Wer durch einen Schnitt ein Eunuch geworden ist, ist ungehorsam, flüstert
 5 Schlechtes ein und wird zornig, wo es sich nicht ziemt.

Dritte (Theorie): Wessen Rippen dünn sind, der ist furchtsam. Wenn sie steif sind und fleischig, ist er ein Ignorant. Wessen Bauch klein ist, ist großmütig. Wenn er groß und fleischig ist, ist er wollüstig. Wenn er steif ist,
 10 ist er schlaue. Wessen Nabelgrundlage breit ist, der ist ein großer Esser und unmäßig. Wessen Brust groß und gerade ist, ist großmütig. Wenn sie klein ist, ist er schwach. Wenn sie stark fleischig ist, so lernt er schwer. Wessen Brüste groß sind und herabhängen, ist ehebrecherisch und ein Trunken-
 15 bold. Wenn die Hinterbrust, das ist was hinter den Schultern liegt, fleischig ist, ist er töricht. Und wenn sie breit ist, ist er vielwissend. Wenn sie höckerig ist und seine Schultern an der Brust liegen, ist er neidisch. Wenn seine Schultern dick sind, ist er stark. Wenn sie dünn sind, ist er furchtsam. Wenn
 20 ihre Enden spitzig sind, so sind seine Eigenschaften schlecht.

Vierte (Theorie): Wessen Schritte lang sind, ist in allem, was er tut, vollkommen und der Königsherrschaft würdig. Wessen Schritte kurz sind beim Gehen, ist vollkommen in seinen Handlungen, feurig und ein Dieb. Derjenige,
 25 der während er gerade steht, sich wenig bewegt, ist weise. Wenn er vor sich sieht, ist er furchtsam. Wessen Gang langsam ist, lernt schwer. Und wenn sein Gang langsam ist und er hin und herschaut, während er herumläuft, so ist er furchtsam. Wessen Nacken aufgerichtet ist, ist stolz und ehebreche-
 30 risch. Wer seine Hände erhebt und seine Schultern bewegt und sich beugt, ist stark; so nämlich schreitet der Löwe. Wessen Atem aussetzt, sorgt vor. Wessen Stimme dick ist und schwer zu begreifen, ist stark. Wessen Stimme scharf ist und schnell begriffen wird, ist weibisch. Wessen Nase tönt, ist falsch und
 35 neidisch. Im Kampfe sind Helden jene, die schweigend und still kämpfen, die Schwachen aber schreien, lärmen, erheben ihre Stimme und beschimpfen und lästern den Gegner.

Das „Tragische“ in der arabischen Literatur.

Eine Skizze von Rudi Paret.

(Fortsetzung und Schluß.)

Sämtliche im vorhergehenden angeführten Beispiele sind Werken entnommen, die Episoden aus der islamischen Geschichte darstellen, also einen ausgesprochen islamischen Inhalt haben. Gerade bei ihnen ist es leicht verständlich, daß die durch die Überlieferung gegebenen tragischen Ansätze nicht zur Entfaltung gebracht, sondern vielmehr umgedeutet und neutralisiert worden sind. Mußte doch eben hier ganz deutlich die Überzeugung zum Ausdruck kommen, daß Gott in seiner Allmacht immer imstande war, den Muslimen im Kampf für ihre Religion zu helfen und sie an ihren Feinden zu rächen. Nun gibt es aber in der arabischen Literatur auch eine ganze Masse Dichtungen von mehr oder weniger profanem Inhalt. Abgesehen von der Märchenliteratur, die schon ihrem ganzen Wesen nach nicht zum Tragischen neigt, handelt es sich dabei vor allem um Werke aus der Helden- und Liebesdichtung. Der Typus des Tragischen spielt aber auch hier nur eine bescheidene Rolle, trotzdem der Stoff an sich religiös indifferent ist und im gegebenen Fall eine tragische Deutung erlauben würde. Der Grund dafür liegt natürlich in der weltanschaulichen Einstellung der betreffenden Dichter. Diese waren ja selber Glieder der islamischen Welt und konnten deshalb ihre Stoffe schwer in dem völlig unislamischen Sinn, der dem tragischen Lebensgefühl zugrunde liegt, auffassen und darstellen. Gerade aus diesem Grunde gilt es auch, bei den wenigen tragisch gefärbten Episoden, die sich in den genannten Werken finden, im einzelnen Falle zu untersuchen, ob die Tragik wirklich aus dem betreffenden Dichter heraus-

geboren und von ihm im tiefsten Grund beabsichtigt ist, oder ob sie vielleicht eher ein Zufallsprodukt ist und etwa als eine Konzession des Dichters an die Beschaffenheit seines Quellenmaterials erklärt werden kann. Im letzteren Falle würde es sich gar nicht mehr eigentlich um Tragik handeln. Denn bei der Entscheidung der Frage, ob irgend eine Dichtung als tragisch zu gelten hat, kommt es nicht darauf an, wie sie auf einen von vornherein mit einem tragischen Lebensgefühl begabten Menschen wirkt, sondern welchen Sinn der Verfasser einst in sie hineingelegt hat.

Als Beispiel für eine derartige, auf den ersten Blick tragisch anmutende, aber noch näher zu untersuchende Episode möge eine der wenigen unglücklich endenden Geschichten dienen, die sich in 1001 Nacht finden: Die Geschichte von Ğaudar und seinen Brüdern¹⁾. Am Schluß derselben wird erzählt, wie der edel gesinnte Ğaudar nach seiner Thronbesteigung von seinen beiden mißgünstigen und herrschsüchtigen Brüdern vergiftet wird, trotzdem er diese immer nur mit Wohlwollen und Güte behandelt und ihnen alle ihre Gemeinheiten verziehen hat. Es fragt sich hier, ob der tragische Ausgang vom Dichter frei ersonnen wurde, etwa mit der Tendenz, die Unbeständigkeit des durch die Magie erworbenen Glücks (Ğaudar verdankt seine Erfolge der Benützung von Zaubergeräten) zu demonstrieren²⁾. In diesem Falle würde es sich in gewissem Sinne um Tragik handeln. Man muß sich freilich darüber klar sein, daß ein durch dämonische Mächte bedingter Untergang von einem magisch denkenden Menschen bei weitem nicht so tragisch empfunden wird wie von einem Vertreter „moderner“ Weltanschauung. Die angedeutete Er-

1) Der hier in Betracht kommende Text findet sich in der MACNAGHTEN'schen Ausgabe Band III, S. 234—6, in der LITTMANN'schen Übersetzung Band IV (Leipzig 1926), S. 445—8. Im Anhang zu seiner Übersetzung von 1001 Nacht (Band VI, Leipzig 1928, S. 722) macht LITTMANN auf die Besonderheit dieses Falles aufmerksam.

2) Für eine solche Tendenz könnte man anführen, daß die Witwe nachher den Zauberring zerbricht, „auf daß ihn hinfort niemand mehr besitzen solle“, und die ebenfalls zauberhaften Satteltaschen zerreißt. MACNAGHTEN III, S. 236, LITTMANN IV, S. 448.

klärung vom tragischen Ende Ġaudars ist nun aber nicht die einzig mögliche und vielleicht nicht einmal die wahrscheinlichste. Man könnte nämlich auch auf die Vermutung kommen, die Episode von der Ermordung Ġaudars verdanke ihre Entstehung irgendwelchen geschichtlichen Ereignissen, wie sie etwa bei einem Thronwechsel in Kairo vorgekommen sein mochten¹⁾. Im letzteren Falle wäre sie durch die Beschaffenheit des in der Überlieferung gegebenen Materials bedingt. Gerade weil das unglückliche Ende in einem so merkwürdigen Kontrast zu der vorhergehenden Erzählung steht, dürfte man dann vielleicht annehmen, daß es mehr oder weniger ein Zufallsprodukt darstellt und nicht mit der grundsätzlichen Einstellung des Dichters übereinstimmt, m. a. W. daß es sich gar nicht eigentlich um Tragik handelt. Denn ob eine Dichtung als tragisch zu gelten hat oder nicht, hängt ja, wie ge-15 sagt, allein von der Intention des Dichters ab.

Eben weil die Absicht des Dichters maßgebend ist, sind auch alle die Fälle, in denen das Sensationelle eines Geschehnisses den Ausschlag für dessen dichterische Verwertung gegeben hat, nicht eigentlich tragisch zu nennen. So führt²⁰ z. B. bei den Ausführungen al-Itlidis (Ende 17. Jahrhunderts) über den Untergang der Barmekiden²⁾ das Schaurige der tatsächlichen Ereignisse das Wort, wie bei einer Moritat. Die

1) Der eine Bruder, Sälim, läßt nach der Vergiftung Ġaudars den andern Bruder, Salim, umbringen, stellt sich hierauf den Truppen vor und läßt sich huldigen. Schließlich will er auch noch die Witwe von Ġaudar heiraten. Diese vergiftet ihn aber, nachdem sie ihn mit geheuchelter Freude empfangen hat. — Zur Bestärkung der Hypothese, daß derartige geschichtliche Ereignisse die Entstehung der Episode vom Untergang Ġaudars veranlaßt haben, könnte man vielleicht noch anführen, daß auch sonst in der Geschichte Kairiner Lokaltraditionen eine Rolle spielen (besonders MACNAGHTEN III, S. 284, LITTMANN IV, S. 445).

2) *I'lām an-nās bi-mā waġa'a li'l-Barāmika ma'a Banī'l-'Abbās*. Das Werk wurde in Kairo schon mehrere Male gedruckt. Mir liegt eine neuere undatierte Ausgabe vor (Maṭba'at al-Ma'āhid, 176 S.). Der Bericht über den Untergang der Barmekiden beschränkt sich darin auf die Seiten 103—112. Trotzdem trägt das Buch als Ganzes den marktschreierischen Titel: „Mitteilung an die Leute darüber, wie es den Barmekiden mit den Banu'l 'Abbās erging.“

eigentlich menschliche Anteilnahme — eine wesentliche Voraussetzung für die tragische Auffassung — tritt dabei ganz in den Hintergrund.

Ein besonderes Interesse verdienen solche tragische Stücke, die auf Überlieferungen aus der frühislamischen oder gar vorislamischen Zeit zurückgehen. In diesen Fällen stammt der tragische Stoff, teilweise sogar die tragische Konzeption, aus einer Zeit, in der die islamische Lebens- und Weltanschauung erst in der Entwicklung begriffen war und noch nicht durchweg die Oberhand über die Nachwirkungen des vorislamischen Geistes bekommen hatte. Nun bot aber gerade die Lebensanschauung der vorislamischen Araber einen weit günstigeren Boden für die Entwicklung des Tragischen als später die islamische. Die herben und selbstbewußten Klänge der vorislamischen Poesie bringen deutlich zum Ausdruck, daß hier die beiden Hauptmerkmale des Tragischen, die pessimistische Grundstimmung und die Wertschätzung rein menschlicher Gestalten, in nuce gegeben waren. Es ist deshalb nicht ausgeschlossen, daß solche tragische Stoffe und Konzeptionen, die sich auf Grund alter Textzeugen in die frühislamische Zeit zurückverfolgen lassen, ihre Entstehung eben den Nachwirkungen des vorislamischen Geistes verdanken.

An erster Stelle kommen dafür einige Liebesgeschichten, die sich in der Omaiadenzeit kristallisiert zu haben scheinen, in Betracht. Künstlerisch weitaus die wertvollste von ihnen ist die Geschichte von dem Liebespaar *Ḳais ibn Darih* und *Lubnā*. Sie hat kurz folgenden Inhalt¹⁾:

Ḳais ibn Darih faßt Liebe zu *Lubnā* und möchte sie heimführen. Sein Vater will zuerst nichts davon wissen, da er die Absicht hat, ihn innerhalb der Verwandtschaft zu verheiraten, um sein Vermögen nicht fremden Leuten zufallen zu lassen. Schließlich willigt er aber doch ein, nachdem al-

1) Das textliche Material findet sich im *Kitāb al-aġānī*, Teil VIII, S. 112—134. Siehe auch die Ausführungen von *Ṭāhā Ḥusain*, der sich ausführlich mit der Geschichte befaßt und gerade auch auf ihren hohen künstlerischen Wert aufmerksam gemacht hat (*Ḥadīṯ al-arba'ā*, Teil II, Cairo 1344/1926, bes. S. 34—47).

Ḥusain ibn 'Alī sich ins Mittel gelegt hat. Ḳais lebt hierauf in überschwenglicher Liebe mit Lubnā zusammen. Seine Mutter merkt bald, daß die Frau alle Liebe ihres Sohnes auf sich gezogen hat. In ihrer Eifersucht wendet sie sich an ihren Mann und nimmt ihn dadurch gegen die junge Frau 5 ein, daß sie behauptet, diese sei unfruchtbar. Der Vater verlangt daraufhin von Ḳais, er solle entweder seine Frau entlassen oder eine andere dazu heiraten, damit er der Familie Nachkommen erwecke. Ḳais weist diese Zumutung zuerst weit von sich. Aber da sein Vater nicht aufhört, ihn mit 10 allen Mitteln zu drängen, gibt er zuletzt doch nach und entläßt Lubnā. Von nun an führen die beiden ein tief unglückliches Leben, da sie sich über den gegenseitigen Verlust nicht trösten können. Nach der einen Version dauert dieser Zustand bis zu ihrem Tode, nach einer anderen wird es ihnen später 15 ermöglicht, sich ein zweites Mal miteinander zu verheiraten.

Sieht man von der zweiten, versöhnenden Schlußversion ab¹⁾, so liegt hier eine ausgesprochen tragische Geschichte vor. Der tragische Konflikt entspringt dem Widerstreit zwischen der Pietät des Sohnes gegen die Eltern und der Liebe des 20 Mannes zu seiner Frau. Ḳais erkennt der ersteren Pflicht den Vorrang zu und zerstört dadurch sein eigenes Lebensglück und das seiner Frau. Das klingt alles so lebenswahr und zugleich so niederdrückend, daß man sich fragen muß, ob nicht der Geist vorislamischer Zeit bei der Bildung dieser 25 Geschichte mit am Werk war. Auf jeden Fall darf man, solange die Entstehung solcher Dichtungen noch nicht anderweitig aufgeheilt ist, mit einer derartigen Erklärungsmöglichkeit rechnen. Bis jetzt scheint sich in der späteren, eigentlich islamisch-arabischen Literatur kein Beispiel für eine bei aller 30 Schlichtheit so lebenswahre und zugleich tiefe Darstellung menschlichen Lebens und Leidens zu finden.

Mit den Liebesgeschichten sind die tragischen Stoffe aus

1) ṬĀHĀ ḤUSAIN erklärt diese Umdeutung ins Optimistische ganz treffend aus der menschlichen Überzeugung, daß die reine, edle Liebe schließlich doch siegen müsse und nicht in lauter Trübsal enden dürfe. *Ḥadiṯ al-arba'ā'* II, S. 46.

der früh- oder vorislamischen Zeit noch nicht erschöpft. Ein Beispiel anderer Art findet sich unter dem Titel „Die Geschichte von Šahr und al-Ḥansā und al-Miḡdām und al-Haifā“ in einer alten arabischen Erzählungssammlung¹⁾. Darin wird u. a. erzählt, wie ein edler Ritter namens Šahr ohne triftigen Grund von den Banū Māzin verfolgt und erschlagen wird, und wie daraufhin seine Schwester al-Ḥansā, für deren Wohl er vorher in brüderlicher Liebe besorgt war, ihn beklagt und seinen Tod an den Banū Māzin hundertfach rächen läßt. Es besteht nun gar kein Zweifel darüber, daß die Entstehung dieser Geschichte durch die Überlieferung von der Klage der alt-arabischen Dichterin al-Ḥansā' um den Tod ihres Bruders Šahr angeregt ist²⁾. Das bedeutet aber, daß gerade das tragische Moment — der unverdiente Tod des treuen Bruders — der altarabischen Überlieferung entnommen und durch sie bedingt ist, während alle anderen Einzelheiten in der märchenhaften Vorgeschichte und dem blutigen Nachspiel durchaus unhistorischer Art sind. Übrigens ist ja auch hier, wie bei den oben angeführten Beispielen aus der legendären Mağāzī-Literatur, die tragische Wirkung des Stoffs durch die darauf folgende Rache stark abgeschwächt.

Schließlich sei noch eine tragische Episode erwähnt, die sich in einem der großen arabischen Ritterromane findet und ebenfalls im letzten Grund auf altarabische Überlieferung zurückzuführen ist: Gegen den Schluß des 'Antar-Romans wird ausführlich erzählt, wie 'Antar einem hinterhältigen Pfeilschuß seines Todfeindes Wizr ibn Ġabir, genannt al-Asad ar-Rahīṣ, zum Opfer fällt, nachdem er kurz zuvor von gefährlichen Abenteuerfahrten glücklich zu den Seinen heimgekehrt ist³⁾. Die tragische Wirkung dieses Todes wird zwar dadurch etwas abgeschwächt, daß der Mörder selber noch vor 'Antar stirbt, und daß die Tat später an seinen Stammesgenossen blutig

1) Eine Handschrift davon wurde von H. RITTER in Konstantinopel ausfindig gemacht. Eine photographische Wiedergabe derselben befindet sich jetzt in der Tübinger Universitätsbibliothek. Die hier angeführte Geschichte steht Blatt 182 b—195 b.

2) Siehe *Enzyklopädie des Islam* II, S. 966—8 und die dort angegebene Literatur. 3) *Sirat 'Antar*, Cairo 1343, Teil XXXI, S. 27—41.

gerächt wird. Aber im Grunde genommen wirkt die Episode doch noch tragisch, weshalb sie denn auch den Vorwurf zu einer französischen Tragödie abgegeben hat¹⁾. Gerade deshalb muß man sich fragen, ob der Stoff dem Dichter des 'Antar-Romans nicht durch irgendeine Vorlage gegeben war. In der Tat findet sich nun unter den Daten, die im Kitāb al-agānī über das Leben 'Antars aufgeführt sind, auch die Bemerkung, daß er in hohem Alter durch einen Mann, der genau denselben Namen trägt wie sein Mörder im Roman, zu Tode verwundet worden sei²⁾. Es ist daher bestimmt anzunehmen, daß die tragische Episode vom Tod 'Antars, die sich im Roman findet, vorwiegend durch diese alte Tradition angeregt wurde, und daß der Dichter des Romans aller Wahrscheinlichkeit nach von sich aus nie dazu gekommen wäre, seinen Helden so tragisch enden zu lassen, wenn er nicht durch die Überlieferung gebunden gewesen wäre³⁾. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß die eigentlich tragische Auffassung vom Tode 'Antars sich schon in der alten Vorlage gefunden habe, und daß man deshalb über den Geist, in dem diese Vorlage abgefaßt worden sei, dieselben Vermutungen äußern dürfe wie oben bei den alten Liebesgeschichten. Vielmehr läßt sich in dem Bericht des Kitāb al-agānī nichts eigentlich Tragisches finden. Hier wird ganz einfach über die Todesursache des greisen 'Antar berichtet. Tragisch mußte diese für das alte Arabien gewöhnliche Todesart erst werden, nachdem 'Antar zum unbesiegbaren, „unsterblichen“ Helden eines Romans geworden war.

Wie schon eingangs bemerkt wurde, ist es bislang noch nicht möglich, in der Frage nach der Rolle, die das Tragische

1) *Chehri Ganem, Antar*. Pièce en cinq actes, en vers, Paris 1910 (L'illustration Théâtrale Nr. 146 vom 16. April 1910). Der Verfasser ist ein aus Beirut gebürtiger französisierter Araber. Im Jahre 1926 erschien in Beirut eine arabische Übersetzung von Elias Abū Šabka.

2) *Kitāb al-agānī* VII, S. 152.

3) Man vergleiche damit den durchaus untragischen Schluß der *Sirat Saif ibn Dī Jazan!* Hier konnte der Dichter den Helden des Romans in hohem Alter friedlich sterben lassen, weil er durch keine Überlieferung anderweitig gebunden war.

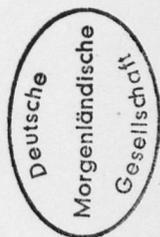
in der arabischen Literatur spielt, eine endgültige Antwort zu geben. Aber soviel geht wohl aus den im vorhergehenden genannten Beispielen hervor, daß dieser Typus im islamisch-arabischen Schrifttum keinen günstigen Boden vorfand. Wenn er überhaupt irgendwie zur Entfaltung kam, haben dabei meist — wenn nicht immer — Ursachen mitgespielt, die von außen her an den Dichter herantraten und sich nicht widerspruchslos mit seiner inneren Einstellung deckten. Wie grundsätzlich darin die arabische Literatur von den Literaturen der europäischen Völker abweicht, mag zum Schluß durch einen Vergleich zwischen dem 'Antar-Roman und dem Nibelungenlied beleuchtet werden. In diesen beiden Dichtungen bot ein aus der Heidenzeit überlieferter Stoff die Möglichkeit einer tragischen Deutung. Im 'Antar-Roman wurde dieser Stoff sozusagen zufällig verwertet. Im Nibelungenlied dagegen entsprach er der geistigen Einstellung des Dichters und konnte eben deshalb erst recht zur Entfaltung gebracht und ausgeschöpft werden. So ist das Tragische im 'Antar-Roman nur ein letzter Ausläufer alter Überlieferung, im Nibelungenlied aber zugleich auch ein Anzeichen für den Anbruch einer neuen Zeit, einer Zeit, in der das rein Menschliche als solches erkannt und gewertet werden sollte.

II.

Die vorhergehende Skizze ist nicht nur aus dem Grunde bruchstückhaft, weil sie noch nicht durch eine genügende Materialkenntnis fundiert werden konnte. Sie ist vor allem auch deshalb nur als ein erster Versuch zu werten, weil sie sich auf das Gebiet einer islamischen Sprache, nämlich der arabischen, beschränkt. Gerade weil das Problem des Tragischen in der arabischen Literatur wesentlich durch die islamische Weltanschauung bedingt zu sein scheint, sollte man aber die entsprechende Fragestellung auf die anderen islamischen Literaturen ausdehnen. Erst auf diese Weise bekäme man eine sicherere Basis für die Untersuchung der Frage, ob es ausschließlich die Religion des Islams war, wodurch die Ausbildung des tragischen Typus in der arabischen Literatur ge-

hemmt wurde. Denn wenn auch die Hemmung des tragischen Lebensgefühls notwendigerweise mit der islamischen Einstellung in Zusammenhang gebracht werden muß, so ist man damit noch nicht vor der letzten Instanz angelangt. Die Wirksamkeit der islamischen Lebensanschauung im arabischen Sprachgebiet ist nicht nur als Ursache, sondern — vielleicht mit mehr Recht — auch als Folge zu bewerten. Sie kann wohl in positivem Sinn ein Zeichen für die Macht des Islams sein, aber andererseits auch in negativem Sinn ihren Grund darin haben, daß hier die andern kulturbildenden Kräfte nicht genug Durchschlagskraft hatten, um den Islam aus seiner Alleinherrschaft zu verdrängen. Darum darf man in der Erklärung des oben dargelegten Befundes der arabischen Literatur nicht bei dem Machtbereich des Islams stehen bleiben, sondern man muß darüber hinausgehen und fragen, warum nun eigentlich die islamische Weltanschauung eine derartige Rolle im arabischen Sprachgebiet spielen durfte, während etwa die christliche Weltanschauung, die doch ähnliche Tendenzen verfolgte, im Abendlande einem andern Geist weichen, bzw. diesen sich assimilieren mußte. Eine Untersuchung der außerarabischen islamischen Literaturen dürfte zu der Erkenntnis führen, daß der Islam nicht überall dasselbe Endergebnis gezeitigt hat, m. a. W., daß außer dem Islam auch noch andere Kräfte am Werke waren.

Auf den ersten Blick könnte man allerdings meinen, es genüge, die Wirkung der islamischen Einstellung auf die Entwicklung des Tragischen ausschließlich im arabischen Sprachgebiet zu verfolgen; die hierbei gewonnenen Ergebnisse könne man dann ohne weiteres verallgemeinern und auf die andern islamischen Literaturen anwenden. Das wäre aber eine gänzliche Verkennung religionsgeschichtlicher Tatsachen. Der Islam ist nämlich so wenig wie irgend eine andere Religion etwas Absolutes, auch wenn die islamische Theologie notwendigerweise darauf Anspruch machen muß. In Wirklichkeit tritt er vielmehr immer nur an bestimmten Substraten, die ihrerseits durch völkische, traditionelle und andere Momente bedingt sind, in Erscheinung und ist aus



eben dem Grunde verschiedenartig nuanciert. Geistesgeschichtlich pflegt man diese Tatsache damit zu definieren, daß man sagt, der Islam gehe im einzelnen Fall mit der Eigenart und Bedingtheit eines solchen Substrats ein Kompromiß ein. Vielleicht könnte man mit ebensoviel Recht umgekehrt sagen, das einzelne Substrat schließe jeweils ein Kompromiß mit dem Islam; denn das Substrat ist dabei als etwas schon Bestehendes primär, der Islam als etwas neu Hinzukommendes sekundär. Wie dem aber auch sei, der Islam hat tatsächlich in keinem der Gebiete, in denen er sich durchsetzte, genau dieselben Erscheinungsformen gezeitigt wie anderswo. Vielmehr zeigt er sich immer mehr oder weniger modifiziert, eben auf Grund der Verschiedenartigkeit der Substrate, in denen er sich verkörperte¹⁾. Es wäre deshalb verfehlt, die aus einem einzelnen Gebiet (im vorliegenden Fall dem arabischen) gewonnenen Ergebnisse ohne weiteres auf die Gesamtheit der islamischen Welt auszudehnen.

Die im vorhergehenden angedeutete Vielgestaltigkeit des Islams wird sofort in die Augen springen, wenn man einzelne Teilgebiete der islamischen Welt miteinander vergleicht. Als Vergleichsobjekte kommen hierfür mit in erster Linie die Literaturen der einzelnen Teilgebiete in Betracht. Selbst wenn man sich innerhalb der einzelnen islamischen Literaturen auf ein spezielles Problem beschränkt, wird immer noch genügend viel Material vorliegen, um die Verschiedenheit einzelner Teilgebiete der islamischen Welt zu beleuchten.

Solch ein spezielles Problem ist nun aber die Frage nach dem Vorkommen und der Wirksamkeit des tragischen Typus.

1) So liegt es auch außer allem Zweifel, daß der Islam, falls er etwa im 8. Jahrh. auf das eigentliche Europa übergreifen hätte, hier auch eine andere Färbung bekommen hätte, eben auf Grund der Eigenheit des Substrats, an dem er dann in Erscheinung getreten wäre. Und man darf vielleicht die Frage aufwerfen, ob die islamische Welt in diesem Fall nicht schon früher eine Renaissance erlebt hätte. Das sind allerdings gewagte Gedankengänge. Wenn sie trotz ihrer Irrealität ausgesprochen werden, so geschieht das nur deshalb, weil sie u. U. imstande sind, die tatsächliche Entwicklung der islamischen Welt ins rechte Licht zu setzen.

Diese Frage wäre, wie gesagt, nicht auf das arabische Sprachgebiet zu beschränken, sondern auch auf die anderen Literaturen des islamischen Kulturkreises auszudehnen, eine Aufgabe, die in diesem Zusammenhang nur angedeutet, aber nicht gelöst werden kann. Wollte man etwa untersuchen, welche Rolle dem tragischen Typus in der (neu-)persischen Literatur verschieden war, so dürfte man bald zu der Erkenntnis kommen, daß hier das Tragische stärker zur Geltung kam als auf arabischem Sprachgebiet, u. zw. augenscheinlich eben deshalb, weil das persische Substrat, in dem der Islam Wurzel schlug, einen geeigneteren Boden für das tragische Lebensgefühl abgab. So wirkt z. B. die Tragik vom Tod Rustams im persischen Šāhnāma bei weitem stärker als etwa diejenige vom Tod 'Antars in der arabischen Dichtung. Das wird nicht allein damit erklärt werden können, daß die persische Heldensage in Firdausī einen kongenialen Bearbeiter und Gestalter fand, während sich an der arabischen Heldensage nur kleinere Geister versuchten. Vielmehr wird der tiefere Grund darin liegen, daß der persische Stoff sich beim Anbruch der islamischen Zeit schon viel mehr konsolidiert hatte als der erst in den Anfängen der Entwicklung steckende arabische, und daß er eben deshalb auch in der islamischen Zeit mächtigere Nachwirkungen zeitigen mußte. Bei all dem mag im persischen Substrat neben der vorislamischen Tradition auch die geistige Eigenart des persischen Volkes mit am Werk gewesen sein, übrigens ein Faktor, der von dem erstgenannten nicht immer leicht zu trennen sein wird. So wäre vielleicht die Tatsache, daß die (šī'itische) Märtyrertragödie gerade in Persien reiche Blüten getrieben hat, eben auch damit zu erklären, daß die Psyche des persischen Volkes an sich von vornherein eher dafür disponiert war als die arabische.

Das alles sind jedoch, wie gesagt, nur Andeutungen, keine Lösungen. Sie mögen aber genügen, um darzutun, wie fruchtbar eine Erweiterung der Fragestellung auf die außerarabischen Literaturen der islamischen Welt werden könnte. Neben dem persischen Schrifttum wären natürlich auch alle anderen islamischen Literaturen daraufhin zu untersuchen, ob

und wie weit das Tragische darin eine Rolle spielt. Erst wenn diese Vorarbeiten erledigt wären, könnte man an die eigentliche Lösung der Frage herantreten, was nun an dem vorliegenden Befund der arabischen Literatur typisch islamisch und was spezifisch arabisch ist. Ohne ein derartiges Vergleichsmaterial läßt sich das letzte Ziel der geistesgeschichtlichen Forschung, die großen Zusammenhänge aufzuspüren und bei alledem auch die Einzelercheinungen in ihrer Eigenart zu verstehen, nicht erreichen.

Poems by Nimr ibn 'Adwān.

By H. H. Spoer and Elias Nasrallah Haddad.

The following poems, attributed to Nimr ibn 'Adwān were, for the most part, collected in the course of various journeys in the south east of Palestine and east of the Jordan, which I made together with my collaborator Mr. E. N. HADDAD during the year 1908 and the spring of 1909.

We are fully aware that the translation of certain passages may be open to discussion, owing to the uncertainties caused by the difficulties of the Bedu idioms, and by the oral transmission of the poems in the course of which words may have become corrupted.

In judging the poems one has to take into account that imperfectly remembered phrases may have been supplemented by the imagination of the *rāwi*, or that he may even have interpolated verses from elsewhere. In this connection special attention is called to Poems XVI, XVII, XVIII. Poem XIX may be compared with that published by me in ZDMG. 66 as Number IV. Compare also Poem II with its variant, and Poem VI with VII.

In preparing these Poems for publication we have not altered anything in the text, although we have felt that in some instances neither text nor explanation was fully satisfactory.

The names of the *rāwis*, as well as the list of the rhymes, will be given with the concluding poems.

In connection with these Poems I beg to refer to my article on Nimr in Vol. 43 of the *Journal of the American Oriental Society*, and to the poems published in ZDMG. 66, pp. 189 sqq.

Arabic Text.

I.

قالون ان نمر خذى وضحى بدون مهر لاسباب لان نمر كان
 بواردى جارح من الماهرين فدهج على البرية ون بوضحى والعبد
 بنزهون روحهم وحين انفرد بها تراودها بالحرام ومنعت وقالت له 5
 فكنى الله يفكك من نمر ابن عدوان ولم يمتثل العبد ان يتركها
 بل اصّر على النية للبيته وسمع نمر هرجها وقال لها الحاشى عنه
 فاحاشت كن رماه نمر بالرصاص وقتله وبالحال سالتة وضحى من
 هو فقال انا نمر ابن عدوان فعادت لاهلها واخبرتهم بالامر فقال ابوها
 لان نمر خلص عرضك من العبد تكوفى معطاة منى له بدون فيد 10
 ولا ثمن والبسها ابوها افخر لبس من الزين تلبسه العرايس وارسلها
 لنمر هدية بدون جزاء واخذها نمر وكان له من الحريم سبع نسا
 غير وضحى ولته صار يجبها بالزود عن غيرها.
 بغت وضحى يوما ما تقوطر لتزور اهلها بعد اخذ خاطر من
 نمر لتمرح عند اهلها مدة شهر فمنع عنها الا ثلاثة ليال يوم تقوطر 15
 به ويوم تمرح ويوم تعود فقال (1) تحرزين تركبين الذلول الهجين الى
 تسرع باليوم عشرة ليال وهم بهذا (2) ون بعرب بنى صخر (3) ممرحين
 ارض الصوان الشرقية قريبة من بلاد نجد ويوم سمعت وضحى هذا
 (4) الهرج تلبت طلبه بالسمع والطاعة وركبت نلولة وشرقت ويوم
 لغت عند اهلها نغاها اخو لها عسى تمرحين عندنا مدة ضويله 20
 ياخى ما معى فرصة الا ثلاثة ليال فحلف اخوها بقسم عظيم ما
 تعود الا بعد ان تمرح مدة شهر عنده وبالتوافق عنده رجل شويب
 غريب الديار بالشك ونمر لا يعرفه من اى ديرة يكون يدعى حمود
 وبالتصايف ونمر خارج.

بالليل شاهد البرق صاعد من ديرة اهلها ونمر تراه بوعداها 25
 مستقيم ويوم بحر انها ما لغت بالوعد قال القصيدة التابعه.

ممرحين (3) - o. g. واذا = ون (2) - o. g. تقدرين = تحرزين (1)
 = كلام = الهرج (4) - o. g. نازلين =

- ١ | برق لعج يا حمود نحو ابن هذال
عسى الله بلادك تحي محيله
٢ | بلكى تحي وضكى مع مداهيح الاطعان
واعطيهم البلقا ونص الطفيله
٣ | جتنى عطا ما سقت بها بعيرين
بنت حمولة كل من جى حمدا
٤ | لان جييت زعلان يا حمود تقعد تسلىن
مثل الخنن الى تلهله ولدها

٢ بلكى = ربما o. g.; a Turkish word, cf. Dozy, *Supplément*. —
مداهيح = مسافرات o. g. — جتنى cf. Spöer and Haddad, *Manual
of Palestinian Arabic*, § 128. — جى cf. ib. The Bedu without أ at the
beginning of the word.

II.

يوم سمع حمود هذا الهرج تهيجت ضامرة للشعر وهو كان شيخ
عشيرة وله مرا مزينة بالحيل مثل وضكى ويوم ما لفونهم قوم ونهبون
طرشهم واخذوا المره معهم فحرم على نفسه يمين عظيم ان آلى ما
٥ | يحمى (شواته حرام عليه المقعد عنده وقوطر يبغى نمر ونمر ما كان
يجرز من اى دبيرة كان وحين سمع قصيد نمر عن وضكى تفتن
لحليلته المنهوبة فصار يقول:

١) شواته = حرمته o. g.

- ١ | يا نمر يا حامى عقيب الدبيله
يا فرز ربك يوم روعات الازهان
٢ | مضيت يا نمر من الشهر ثلاثة لياله
واش ما لى ثمانية سنين والقلب زعلان
٣ | بمطلع نجم سهيل لى حليله
رعروعة تسلى للشا لابن عدوان

- ٤ خذوها بحدّ السيف ماهى جميله
ولو هى بحقّ الله ما بت غضبان
٥ يقول ساق طويلة بحاجل شليله
قدلة خليلى من الهوى تشعل اشعال
٦ مزورقات صحن خده بزرّ ورده
مقعد نهوده بينهن حبة لخال
٧ ضامر حشاها تمرتين عشاها
ويا شربها من الماء ما يجى ربع فنجان
٨ شفتها تبسم حسيت عقلى تقسه
يوما ضحكت لى قلت يا ساتر لخال
٩ فارش فريشة تحت ظلّ العريشه
ولا لى معيشة كود ريقه وسال

Variant to No. II:

- ١ يا نمر يا حامى عقاب الدييله
يا سند ربعك يوم غيبات الازهان
٢ يا نمر تشكى من غيبة ثلاثين ليله
وايش حال الى سبع سنين والقلب حزنان
٣ انا بمطلع سهيل لى حليله
رعروشه تسلى القلب يا ابن عدوان
٤ راحت بحدّ السيف ما هيش جميله
ولو هى بحقّ الله ما كنت ندمان

cf. also المتأخرين من ربه عند انهز امهم فى وقت الغزو = دييله ١
SOCIN-STUMME, *Diwan aus Central-Arabien*, Glossary, and ZDMG. 5, 13,
WALLIN, poem 2¹⁸. — عقاب variant to II ليهاله ٢. — the ending
is for the sake of rhyme. — variant to II وايش =
بتشكى — variant to II رعروشه =
رعروشه cf. Sp. and H. op. cit. § 102. — ٣
= variant ما هيش ما هى o. g. — cf. Sp. and
H. op. cit. § 82.

III.

ويوم مضت مدّة الثلاثون ليله وما حضرت وضحى ارسل نمر
 ورا عبد من عبيده لاهلها ¹ وعالجت قرب الله ² مشحاهم قريبين
 من نمر واخبر العبد ان لفيت يمتنا بدونه ترقى اشيل راسك ويوم
 وصلها خبرها ان تقوطر معه ردت له بالجواب الله ³ يهداك تمرح
 5 هذى الليله تبغى ان توفى قسم اخوها فقال لها لن ⁴ احرز تحتّم
 على بهذى الليله اعود وان ما عدت يشيل راسى فهذت باله بالجواب
 الزين انك لا تخاف ⁵ وحنّ معك رفيقين وبالتالي هجع ⁶ عنده
 هاك الليله زاعمه ان العبد لن قوطر لسيدة بدونى فهو يشيل
 10 راسه واتى عازمة بهذه الليله اقوطر مع العبد لاجل ما يغضب عليه
 فقوطرت مسرعة راكبة الهجن واهلها راقيدين ⁷ ونحرت منازلها ولفت
 والناس ⁸ نومه ⁹ وتعاملت بسوات الزاد والقهوه ونبهت نمر من نومه
 فقال لها انت لفيت قالت والله اتى لفيت فاضطّجعت معه بالفراش
 حتى سهى فركبت الذلول ونحرت اهلها ونامت عندهم واخوها لا
 15 يعلم بالامر وبالصبحا ركبت مع العبد وقوطروا ناحرين نمر وبالصبحا
 فقدما نمر بينده وضحى وضحى قالون له العرب يا نمر اكنيت بعد
 قال لهم ما اكنيت وضحى لفتنى بالليل وتواسدت معها ¹⁰ فهزرون
 به وقالون تترنك اكنيت من غيابها عنك وهى ما لفت قط فاكد
 عليهم حضورها وما ¹¹ احرز لمن شاف كل العرب اخنت ضده ¹¹ فتفكر
 20 بدأريقة تواقفه وقال لهم شفتها بالمنام وعلى البخت الزين طلوع الشمس
 لفت وضحى والعبد وقالون له فكر يا نمر هى وضحى لفت بهذا
 وانت تقول ¹² هطست ليلا رد لهم للجواب وضحى لفت بالليل فسالها
 وحلفها بحياته قدامهم انها ما لفت بالليل قالت نعم لفيت وتواسدنا
 سويته ¹³ فاردي لهم بالجواب ¹⁴ ليه تكذبونى ترقى صادق.
 25 ¹⁵ توفى ان نمر ووضى وهم مقيمين بحسبان ازعلها بالجواب
 فتغيبت فزعم انها قوطرت ائى العدوان عشيرته لكنها تحرت يم



عرب بنى صاخر اهلها وامرحت عندهم برفحة ثمان ليال وبعده بلغها
 عن نمر انه وجعان فعرض لها بان تعود عليه فركبت ذلول ولفت
 بالتقادير منتصف الليل وعقلت الذلول مقرط العصا عن البيت
 (18) وهطست عليه وتواسدت معه فتعافى من اوجعه حين رمقها وطلب
 اموى ليشرب فلبت اطلبه وبفجر النهار رمت وسادة مع حضيئه 5
 (16) ودهجت لذلولها راكبة بالحال ناحرة اهلها ولمنه حكى نمر من
 النوم ندهها فما وجدها الا وسادة بدلها فخطب للعرب ان وحكى
 باتت عندى فقائون) له انت مجنون فتشارط معهم ان كل (17) شعبة
 منهم تذبج راس غنم وتعزم وحكى ونمر ولا نمر (18) يعقر جزور ويقرى
 العرب فارس (19) عوضى واحضروها العبيد قدامهم فضحك العرب 10
 على نمر وقالون بنفسهم نمر كاذب فنطقت وحكى بالجواب نعم
 لفيت بالليل وعقلت الذلول غربى الفريق وبنيت رجم من الحجر
 قرب (20) حرز الذلول ورحون تنظرون هذا فقوظروا لقونه صحیح فاخذ
 الكل منهم يذبج ويقرى وحكى ونمر وبالتالي نظم هذه القصيدة:

- 1) عالبخت = عالبخت o. g. cf. SPOER and HADDAD op. cit. § 62. —
 2) احرز (4) — يهديك = يهداك (3) — محل اقامتهم = مشاهم (2)
 masc. instead of fem. pronoun. — عندها = عنده (6) — وحن = وحن (5) — استطيع
 of fem. pronoun. — 7) نحررت = قصدت o. g. cf. Soc.-St. op. cit. poem 14¹⁴.
 and go to the well-known one. — 8) نيام = نومه (8) —
 o. g. — 9) ضحك على = هنر (10) — وهيات i. e. تعاملت بسوات (9)
 o. g. — 10) اتت = هطست (12) — ائتكر في = تفكر (11)
 اردف (13) — اتت = هطست (12) — ائتكر في = تفكر (11)
 o. g. — 14) ليه = لماذا o. g. For *hu* as interrogative particle
 = اجاب (14) — 15) حدث = توفق (15) — 16) حدث = توفق (15)
 cf. Soc.-St. op. cit. § 53 b. — 17) بيت = شعبة (17) — عادت =
 o. g. — 18) عقر = جعل = عقر (18) — بيت = شعبة (17) — عادت =
 o. g. — 19) عوضى = عوضى (19) — 20) حرز = حرز (20) —
 cf. above No. 4. — 20) حرز = حرز (20) — cf. above No. 4.

- ١ البارحة حلّ المزن من راعدنا
تلاخت بنا لهيب السواني
- ٢ ليلة لحدّ من بعد سهرة رقدنا
والعين بها مثل شبّ اليماني
- ٣ طبّ بالقلب هاجوس على وادني
من حلم صادفني وهيج احزاني
- ٤ يا قلب من شوف للحلم ما استفدنا
باب المنى ولللم كذاب فاني
- ٥ غير للصر والقهير ايش استفدنا
غير البكا والنوح انا ويش جاني
- ٦ والدهر غلب مخلبه بكبدنا
وكاس الغرام الشوق بيده اعطاني
- ٧ ما ادري كيف بعد الغلاء تكسدنا
ما ادري البعد ولا حبيبي جفاني
- ٨ الى جبينه تقل برق برعدنا
والوجه منها دورة الصرهداني
- ٩ ابو ثنايا كالقواس انعقدنا
واقرون مطويات طي للبالى
- ١٠ من لامنى يبلى بغلا ومحل وموت ليفنى
ويقطع حلاله والاعل والقواني

o. g. The final *ى* in verses 1b, 7b, 8b and 9b is for the sake of the rhyme. — هاجوس ٣ we should perhaps read هوجاس, cf. Soc.-St. op. cit. glossary. — ايش ٥ cf. Sp. and H. op. cit. §§ 22. 24. Soc.-St. op. cit. § 63 d. 67 b. Also our poems V, 5; XIII, 16. — غلب ٦ = خلب o. g. — تقل ٨ = مثل cf. Soc.-St. op. cit. § 50. — اقرون ٩ = جدائل o. g. — القمر = الصرهدان

IV.

- ١ ثار خسارج من طوارق سفانا
برياج زارنى لواه زوازيع
- ٢ ليله تمنانى من توالى رمضان
مزهى قمرهن والكواكب لواميع
- ٣ زارن وليف غاب عنا زمانا
انبج قلبى بتهانى وتوليع
- ٤ اورد نباله يرد النبانا
بديت اشكى بلوتى له بتوجيع
- ٥ سقانى سلسل زلزلى صرنا خداننا
قرقف فاح يصرع العقل تصريع
- ٦ بحلم ليل راحت الروح وانا
ما أحسب روحى ياخذة وچ توليع
- ٧ نا خمنت روحى ياخذوها عدانا
حول المعارك بوجوه المداريع
- ٨ برده على الطريخ يوم تخانا
بوجوه صبيان سكارى مفاريع
- ٩ وآلا بغارات لنا يوم كانا
وآلا بصولات وكتر وتجميع
- ١٠ مكتوب ياخذها حبيب سلانا
لا بعتاء ولا شراء ولا بيع
- ١١ آلا بصحك بالمحبه سلانا
بنطاق در بزرافه وتنشيع
- ١٢ يا معنبر الوجنات بزعفرانا
ياللى سليت الروح بحكيك وتخضيع

- ١٣ ما ترحم بزيارة من زمانا
 لو ساعتين بثلاث ليل بعد ربيع
 ١٤ خصائل له طريقة يا شقانا
 بهن تلاويح وبهن تواليع
 ١٥ قلبي زعاج ومن زعاجه زرانا
 يا شارى القلب الشقاوى نا ابيع
 ١٦ قلب تخلب وزود منى ثمانا
 واضح عليهم حوف لون المصانيع
 اريد منك قلب هو جلى طرمخانا
 ارتاح من كثر الوساويس والربيع
 ١٨ ومن لامنى ببلاءه رافع سمانا
 وليسبعه رتبى بسبع التسابيع

١ زوازع = زوازيح — o. g. — زوبعه صغيرة = طوارق ا
 is lengthened for the sake of rhyme in this poem. The final alif in
 verses 2^a, 3^a, 4^a, 5^a, 12^a, 13^a, 16^a and 17^a is for the sake of the rhyme.
 — سلسل ٥ = سلسال according to Soc.-Str. op. cit. „Kamelsmilch mit
 Zucker und Honig“. — ٦ احسب the second syllable is pronounced long.
 ررح is treated in this verse as a masculine noun, in v. 7^a as a feminine.
 — نا ٧ = انا, also in v. ١٥. — ٨ برده cf. Sp. and H. op. cit. § 102. —
 ١١ طرفه = زرافه. For a similar change of sibilants cf. ZSem. IV, 214, note 2;
 JAOS. 48, 238, note 4. — جمال = تنشيع — ١٢ وزود = واژود. —
 ١٣ لوم المصانيع days of deads, i. e. days of war. — ١٤ طرمخ is a term of contempt in Damascus indicating “one
 who has eaten donkey brain”. The wife gives it to her husband to eat
 in order that he may lose his mind, so that she may have her lover
 with her in the house without her husband being aware of it. cf. Soc.-Str.
 op. cit. to WALLIN 3¹³ quoting WETZSTEIN. — ١٨ وليسبعه ١٨: a frequent
 curse heard in Palestine is *allāh yisba'ak* “may God take one seventh
 of thy possessions”.

V.

اقبل نمر العدوان من الشام ويوم لفي لاهله لانه يشوف وليده
عقاب يبكي قال هي (1) وبين امه قالون له اعطتك (2) عمرا فاننتني
بالحال وبني هذا القاف:

1) cf. Sp. and H. op. cit. § 75; Soc.-St. op. cit. § 62. — cf.
also poems VI, 8; VIII, 2; XIII, 8; XVIII, 5. — 2) عمرا instead of عمرها.

١ اسباب فتح ابواب يا عقاب واول سبينا

باب العذاب وباب فرقة وبيدي

٢ الا يا مبرك الاعياد العام يا عيدنا

وبلمة للخلان سعيد عيدي

٣ الا يا مبرك الاعياد العام يا عيدنا

واليوم يا عيد الردي صرت عيدي

٤ شين جرى لي ما جرى لمخالينق

في ملك ابن عثمان وارض الرفيدي

٥ يا عقاب من وجدك عيوني سهاره

يا حسرتي يا عقاب انا وايش عاد بيدي

٦ يا عقاب من وجدك تذبوب للجاره

بعد ما كان قلبي حجر صار شيدي

٧ ومبارحه يا عقاب يوم القمر غاب

يوم الثريا هكبت على المغيبي

٨ ادير الدار والدمع سكاب

ما القى الا للخدم والعبيدي

٩ يقولوا يا سيد وضحي ناصيه ديرة نيبان

باكر تحي والمحبته تزيدي

١٠ قوم لكان حكي العبد صدق يا عقاب

يا عقاب لاشيخه على كل العبيدي

- وان كان حكي العبد يا عقاب كذاب ١١
 صكّ لي العبد بفيدي للحديدي
 ومن لامني يبلي بسم ارقط انساب ١٢
 من جنة الرضوان ما يستفيدي

٢ cf. Soc.-Str. op. cit. § 55. 57. — cf. poem VIII, 2. 16. —
 ٤ The final ي in verses 4b, 6b, 7b, 8b, 9b, 10b, 11b and 12b is for the
 sake of the rhyme. — ٥ وايش cf. poems III, 5. VI, 4 etc. — ٧ هكب =
 = قرب o. g. — ٨ بدير = ادبير cf. Sp. and H. o. cit. § 102. — ادبير =
 — نصي cf. Soc.-Str. op. cit. glossary ناصيه ٩ — افتش اي ادور
 cf. for the Palest. form Sp. and H. op. cit. § 128; cf. also poem
 VI, 13. — ١٠ لكان = لركان o. g. cf. Soc.-Str. op. cit. § 59b. — cf. poem
 VII, 4 for the whole verse. — ١١ رضوان cf. Dozy op. cit. I, s. 535.

VI.

- ١ اسباب فتح ابواب شكواي من باب
 باب العذاب وباب فرقة وديدي
 ٢ البارحة يا عقاب يوم القمر غاب
 بليلة العيد السعيد للديدي
 ٣ عيد سعيد بوضعي العيد لي طاب
 ناظر وحاضر بميعاد وديدي
 ٤ امر جري لي من تقادير واسباب
 غضب علي يا عقاب وايش عاد بيدي
 ٥ امر جري لي ما حكوا به شياب
 لا بانقصايد يذكروه ولا بالنشيد
 ٦ محبوبنا عيد وسيد وحباب
 ذو ناب هو عبيدي وذو ناب سيدي
 ٧ يا عقاب انا جيت الملحله كنت غياب
 نبيته للخدم يا عقاب وتي العبيدي

- ٨ سايلتهم عن صاحبي وبين هو غاب
 قالوا استمع يا نمر ما هو بعيدى
 ٩ زاير اهله يا نمر بسايح نياپ
 سريعا تلفى والمحبه تزيدى
 ١٠ والله ما بينى وبينه غيض وعتاب
 حافظ لسانى عن اللطا كاف ايدى
 ١١ وان كان هرج العبد يا عقاب كذاب
 باجرى انا يا ابوى صك الحديدى
 ١٢ مكن اكتافى واسجنونى وراء الباب
 لاسيخ انا وانصى بلاد العبيدى
 ١٣ كل ما جيت مراح وغشيت مرقاب
 لاجوج جوج الذيب واعض بيدى
 ١٤ انهف ونوح وحذر الدمع بسكاب
 على الصاحب الى راج ما هو عنيدى
 ١٥ يا قلبى تقول سفوة حديد شهاب
 يا مهجتى لو انه حجر صار شيدى
 ١٦ انا لاركب من فوق ساجوج مهذاب
 اسرع من الدولاب لانساب وانشاي
 ١٧ ومن لامنى يبلى بسم ارقط الناب
 ومن جنة الفردوس ما يستفيدى

‡ The final *ى* in verses 2b, 5b, 7b, 8b, 9b, 11b, 12b, 14b, 15b, 16b and 17b is for the sake of the rhyme. — *غائب* = *غائب* o. g. — *وى* = *مع* o. g. — *بينها* = *بينه* ١. — *صك* = *قيد* o. g. cf. Dozy op. cit. sub *صك*. — *جيت* ١٣ cf. poem V, 9. — *مراح* = *محلّه* o. g. cf. ZDMG. 22, 131 = *منزل*. cf. Dozy op. cit. I, 568 a. — *مرقاب*, second syllable lengthened for the sake of the rhyme. — *لاجوج* = *لاصبيح*. The various meanings given in Soc.-St. glossary are not suitable in this

connection; cf. poem XIX, 22. — انهيف ١٤ = ابكى o. g. Dozy op. cit.
δēler. — سفوة ١٥ = بقايا o. g. — مهذاب = سريع o. g.

VII.

- ١ البارحة يا عقاب يوم القمر غاب
يوم الثريا كوكبت للمغيبي
٢ صليت انا ادق بالباب يا عقاب
وجدى على صاحب الى ما يجيدى
٣ لن كان هرج العبد يا عقاب كذاب
برجليه انا يا وليدى اصك الحديدي
٤ وان كان كلام العبد صدق
لاشيخ العبد على كل العبيدي
٥ قم اكتف العبد وارماه ورا الباب
لما يلقى رد الجواب من عند سيدى
٦ جيت النزل ياعقاب غياب
باكر يجى والمحبته تزيدى

The final *ى* in the second member of the verses is for the sake of the rhyme.

VIII.

- ١ يا عقاب هتبي للخبر هيين
واكتب كلامى بطراحي ورقها
٢ يا عقاب الا يا مشوم امك غدت وين
وين امك هلى بترضع نهدها
٣ يا عقاب انا لاعطيك دين بثر دين
وحياة من هو بالشوابر لكدها
٤ ولو خيرونى بالغرب والشرق والصين
وحمص وحماء والشام واقصى بلدها

- ٥ وجابوا حرمهم بالمدالج مزايين
 ما بختار انا كود وضحي وحدها
 ٦ لان جيتها غثيان تقعد تسلين
 شبه الشفوق الى تلله ولدها
 ٧ لان قعدت بين العذارى وعطت دين
 ما تحلف الا بحياة سندها
 ٨ لا هي دنايى ولا هي من الدينين
 ولا يوم للحجارات ندهت بيدها
 ٩ ولان سمعت السمار بين الفريقيين
 ما عمر الشيطان وسوس جسدها
 ١٠ ولا صاحبت شملول مع تالى الليل
 ولا عمر ابو العملات كبر جهدها
 ١١ جتنى عطاء ما رتيت بها مثامين
 بنت حموله كل من جى حمدها
 ١٢ دود القبر الا يا شين
 سابق عليك الله ولا تنزل جسدها
 ١٣ من لامنى يبلى بالفقر والدين
 ولا بحاكم باقصى بلدها

٢ cf. poem V. — هلى occurs in the Palest. dialect. In a poem we have as follows: *halli rākib 'at-tōza* = he who ridest upon the tailless (horse). — شواير — ب + اَثَرٌ perhaps بثر ٣ — بترضع cf. poem IV, 8. — plur. of شايير = مهماز o. g. cf. Dozy op. cit. I, p. 719. Cf. Poem XVI, 3; XVIII, 10. — ٥ مدالج = دمالج. — ٦ تسلينى = تسليين. — ٧ for the sake of the rhyme. — ٨ دنياوية = دنايى o. g. — ٩ شملول in the Palest. Arabic شاب علقى ١٢ — شين = ردى o. g. The word occurs in Soc.-St. op. cit. poem 21, 1 where it has the meaning of "depressed", and in WALLIN poem 1, 9 *yā fīn* = o how ugly (STUMME), (WALLIN, undankbar"). None of those renderings suits the context here.

IX.

لما ماتت وضحى كان عقاب عمره سبعين ليلة فقال نمر في قصيدة
بحاكي بها ابنه ويعاتب القلب والعين لان القلب مكسور والعين تدمى :

١ يا عقاب ساعفنى على القلب والعين

يا عقاب ساوان بى فعابل شمات

٢ وعقلى ضنين والثلاثة مجانين

يا عقاب عند الناس بذن شانات

٣ وقلبى ترازم به رعود تدوين

تسمع رزيز رعودهن غايطات

٤ وعيونى لو تزرع عليهن بساتين

ازهر زهرهن واصبحن مثمرات

٥ عاتبتهن يا عقاب صاحبا بصوتين

يطلبن حق الله عند الروات

٦ كن قلت للقلب والعين هو زين

للحق يرضى صاحب اللايمات

٧ احتج القلب وقال الشاهد العين

والعقل قاضى بالشرعية يفتات

٨ وعينى تقول ابكى حبيبى بنمرين

واشهد على شى لاح بمرات

٩ وعقل وثقل والزرافه مع الزين

ونفس عفوفه وما تطا الفاحشات

١٠ وانا دعيت اقول يا شرع ليين

دنيا غدت واليوم فات الغوات

١١ اردت تنهى القلب وتستاد العين

عن زهرة الشمات واهل الشفات

١٢ كل الملايا بقدره الله فانيمين

واحمد الماختر الاخرى مات

١٣ واحمد الماختر يا شرع مات

شيعوا العاقل = بذن شانات - العقل والقلب والعين = الثلاثة ٢
 = غايطات - o. g. صوت زر = رزبز - o. g. تلبد = ترازم ٣ - o. g.
 - o. g. حكام = روات ٥ - غايطات o. g. we should perhaps pead
 = لبين ١٠ - o. g. يقطع فتوى = يفتات ٧ - o. g. جيد = زين ٦
 = تستاد ١١ - لبينك stands for لبين Perhaps o. g. انصف ولبي
 o. g. تترجى ترك الشئ - شمات = شمات cf. Dozy op. cit. HAVA:
Arabic-English Lex. - ١٢ ملايا plur. of ملا cf. Dozy op. cit.

X.

بعدين قال العقل الذى تقاضون عنده:

١ يا نمر لا تحاكم يا ما نهيتين

وما عدت انهى صفات

٢ وان ما قبلت العذر ما لك تغانين

اعتب على حظك وهذه الروات

٣ تطرى فتاو بوش ما هي على شين

هذه علومك كلها باهيات

٤ وحق ودخيل اهل الفهم بالدواوين

وارد انا لاعقاب بالى يوات

٥ ومن لامنى يبلى بجن وفراعين

وحسبى عليه الله بالصاعقات

تَفَنَن plur. of تغانين - o. g. قلب قاس مثل للحجر = صفات ١
 cf. Dozy op. cit. - ٢ روات ٢ - o. g. حكم الذى قلته = روات ٢ - o. g.
 = تطرى ٣ - parole en كلام بوش o. g. cf. Dozy op. cit. رديه = بوش - o. g. تفتى
 شياطين = فراعين ٥ - o. g. يوافق = يوات - بالذى = بالى ٤ - l'air.
 Cf. B. BURTON, *El-Medinah and Meccah*, 2. ed. 1857, vol. I, p. 10, note *.

XI.

بعدهذه الحادثة انشد نمر عن لسان ولده عقاب الشعر اللاقى نكرة:

١ سر يا قلم واكتب جواب العزيزين

للحال واحد مشترك بالشماتى

٢ اخبر نمر واخبر القلب والعين

جواب منى للثلاثة يواتى

٣ القلب يشكى حرّ فرقه مسكين

والعين تبكى صاحبي العام ماتى

٤ وابوى يشكى من شفات العدوين

الى اذهبونا بالزرم والشماتى

٥ يا ابوى هذه الليالى تفانين

العام منزلنا بروس الشافاتى

٦ الى يمين السلط حدّ البرازين

ايام عيد ايامهن مزهراتى

٧ يلقى بنص الليل وامة تناعين

وتقول له انزاج عنى بحياتى

٨ وبالهرمزي نلتف ليله بلا عين

والقمر يضى والكواكب سراتى

٩ تسمع حديث مثل جنى المساتين

تقطف عسل من برد خضر الشفاتى

١٠ وكيف العزى والصبر ومعانبة العين

ومعانبة القلب الشقى ما تواتى

١١ يا قلب صيح الصوت بصوتين

يا عين هاتى واهى الدمع هاتى

١٢ ابكى على سعدى وحنّ عزيزين

واليوم عدّه حلم ليل وفاتى

- ١٣ يا أبوى انا بضامرى زاد ربحين
 دقهن وزرقهن بالحشا غايطاتى
 ١٤ وانا صغير السن ما احد يلبين
 ولا لى سواك الى يصيح بلغاتى
 ١٥ وان غبت عنى صرت يا أبوى مسكين
 وان جيت شميت رجة حياتى
 ١٦ اشوف العرب يا أبوى كأنهم عزارين
 ولا مقلتى بهم تريد التفاتى
 ١٧ وناس تشغى بالزرى والميازين
 وناس تشغى بالزرى والشماتى
 ١٨ ودعنا نسوح ولو يقولوا مجانين
 ولا نسوح نرافق الصافاتى
 ١٩ ومن لامنى ببلى بحن وفراعين
 وحسبى عليه الله باللایماتى

The final *ى* in verses 1b, 3b, 4b, 5b, 6b, 8b, 9b, 12b, 13b, 16b, 17b, 18b and 19b is for the sake of the rhyme.

٢ يوانتى cf. Poem X, 4. — هذا العام = العام ٣ cf. also v. 5. —
 شفات o. g. cf. Soc.-St. op. cit. glossary شفا; WALLIN 2, 7 N. b.
 ارض = حضوضه — غيم = غين — حرير ناعم = هرمزى ٨ —
 باطراف نجد كل من دخلها هلك وغرق بها لا محالة o. g. cf.
 ZDMG. 66. SPOER: *Four Poems by Nimr Ibn 'Adwān*, Poem I, 8. —
 قماكية اللون = خضر — ثياب = بُرد — ازهار = حنى ٩
 وحسن = وحن ١٢ cf. SP. and H. op. cit. § 8. — بصوتين ١١ —
 وزرقهن — بداخلى = بضامرى ١٣ — كانه = عدو — ٨
 o. g. cf. Dozy op. cit. زرقه — يلبى = يلبين ١٤ — ادخالهن =
 cf. poem X, 4. — عزارين = عزرايل cf. SP. and H. *Volkskundliches*

— تشتفى = تشفى ١٧ — *aus el-Qubēbe*, ZDMG. 68, 251, line 23. —
 = صافات ١٨ — o. g. الموازين = الميازين — o. g. الاستهزاء = الزرى
 cf. Poem X, 5. = شياطين = شرابين ١٩ — o. g. الطيور القواطع

XII.

- ١ سار القلم بغية الحبر شربه
- كن سال دال ميم فوق الكتابى
- ٢ اكتب سلام مع غرام طفر بى
- سلام مثل الشهد واتسکر ذابى
- ٣ يا جذيع يا مشكاي باق الاهر بى
- وبانت لياليها مع ايامها بى
- ٤ سود الليالى مجهدات بحربى
- وطير النيا يا نور موسى عذابى
- ٥ بليلة الشقوة مايدد شرق وغربى
- تظلمست دنياى والنور غابى
- ٦ ورد الشمالى ثم رد انعكس بى
- وما ادري بلقيني على آيات بابى
- ٧ ودد على بماخلبه واشتهر بى
- ما بين الثريا والكواكب رقى بى
- ٨ وبين مثل سلك العنكبوت احدر بى
- يا جذيع بغابة حضوضه هوى بى
- ٩ زتنى بهوج الموج وطاف البحر بى
- بمصافق الارياح لا يا عذابى
- ١٠ ومن بعد ذا يا راكب الى تهرب بى
- نسوسة تقطع بعيد الهضابى

- ١١ مأخوفة ملهوفة ثقل قوس كبرى
سهواجة من عاصف الريح طابى
١٢ ناضت من البلقاء لها البعد قبرى
دربك على النزقا وسايح نياى
١٣ حوران على اليمنى دع الشام غربى
حمص وحماء تذكر منازل حبابى
١٤ جابوا لى طيبب جسنى وافنكر بى
غير المشاهده ما اعطانى جوابى
١٥ تسعين جرح يا وليفى نكربى
ولا كونى ابرا ليوم الحسابى
١٦ عصيت بسنى لما غرس بى
ولما غرس بشفتى راس نابى
١٧ علا طفل صغير وشبط بى
يصيح طوال الليل يا نمر يا ابى
١٨ ومن لامنى بيلى حجن وحرى
الله ياتيه بقصر الراى من كل بابى

! The final *ى* in verses 1^b, 2^b, 5^b, 6^b, 10^b, 11^b, 12^b, 14^b, 15^b, 18^b is for the sake of the rhyme. — *باق* ٣ = *دم* = *دال وميم* ٢ — *خان* = *o. g.* — *طير النيا* ٤ = *غراب البين* = *o. g. cf. Soc.-St. op. cit., Poem 65, 7. يوم الدنيا*, als *Schicksalsfügung erklärt, kaum annehmbar*!. Our informant explained *نيا* also as having reference to fate. — *موضى* cf. *Soc.-St. op. cit.* — *نسنوسه* ١ = *ايات* ٦ cf. *Sp. and H. op. cit. § 26.* — *ناضت* ١٢ = *قوس النذاف* = *قوس* ١١ = *to fly quickly*. — *حبابى* ١٣ = *غرز* = *غرس* — *حتى* = *لما* — *امتدت* = *احبابى* or *حبيبي*.

XIII.

- ١ سر يا قلم واكتب سلامى بتهليل
بزييف على القرطاس واكتب قصيدى
- ٢ يا عقاب لو همى على صخر ليميل
ويهدده لو كان برزخ حديدى
- ٣ لو كان كثر النوح يبرى المعاليل
لاجوح ليل ونهار ما طلع بيدى
- ٤ لابي على دهر مضى دمع واهيل
يا عقاب على خدّ بقى لى وديدى
- ٥ من بعده يا ابوى ما انامش الليل
يا نار قلبى زايدى بالوقيدى
- ٦ الناس بناموا بهروج وتعاليل
وانا بنام الليل همى يزيدي
- ٧ فريتها من الشرق الى مطلع سهيل
لارض الشمال الى بلاد الصعيدى
- ٨ يا عقاب ما لقيت لهم تماثيل
واين الوصوف يا ابوى عنهم بعيدى
- ٩ بالعدل وايا الطول بحسن التماثيل
العين كما الفجان والسنّ عديدى
- ١٠ بالعدل وايا الطول بحسن التقاويل
وهرجا كعدّ الذهب بالسوق شهيدى
- ١١ توجرها رجحان بحين التكاويل
كحيله رباعيه وعنانها شديدى
- ١٢ لن جلبتها للبيع مالها تماثيل
تقطع بملك الغرب وهو ما سديدى



- ١٣ كن خيرونى بعربانها بميل طرد ميل
 ما اختار ألا يا نور عيني وحيدى
 ١٤ لاسوح كالمجنون واماشى البهليل
 لاسوح انا وانصى بلاد الصعيدى
 ١٥ لاسوح انا واماشى مع الفيل
 لاجوح جوح الذيب واعص بيدي
 ١٦ من بعد نوم العز نغدى مذليل
 هذا حكم رتبى وايش عاد بيدي
 ١٧ من بعد نوم على الفرش نغدى مداحيل
 نرضى بقرنة والزمان دوما يزيدي
 ١٨ ومن لامنى يبلى بحن وتهليل
 تبقى كسيحه رجليه بالحديدي

‡ The final *ى* in verses 2b, 5b, 6b, 7b, 8b, 9b, 10b, 11b, 12b, 14b, 17b, 18b is for the sake of the rhyme. — ٥ انامش cf. Sp. and H. op. cit. § 82. — ٦ بنام cf. Poem V, 8. — هروج cf. هروج to joke, amuse. — تعاليل cf. ZDMG. 22, 146 تعليلة Abendunterhaltung. — ٨ واين cf. Poem V, Introduction. — ٩ تماثيل was explained as "statues, pictures". In another poem attributed also to Nimr it has the meaning of "sayings, verses" *Und als ich ihm befahl: Bringe Sprüche zustande! - brachte es sie zustande!* Soc.-Str. op. cit., Poem 56 v. 1b. — ١٥ حوج explained as "howl" has the meaning of "leap" according to Soc.-Str. In SOCIN, Poem 47, 3 occurs: *a'wī 'awā ḡibin* I will howl the howling of the wolf.

XIV.

- ١ سر يا قلم بكاغد لى واسرع
 اكتب على ما اريد افهم واسمع
 ٢ اكتب تساليم وتحيات واشتكى
 شكواى لمن تخيته بفرع

- ٣ نب السلام سلام هائم مغرما
غائب زمانه بالحبيب موثق
- ٤ سلام عزّ للاخيل وعزة
تحيمات للماختار نوره شعشع
- ٥ مقصبة مفصضة مذهبه
بالماس والياقوت لولو ترصع
- ٦ ترصف بتحف اللطف ضوه ففحكت
بوياح هندی علانيه تنشع
- ٧ تهدي لمحبوب سمية محمد
يا مصطفى فرخ للجزيرة اللويع
- ٨ يا فجعتي يا وجعتي يا نزعتي
هل طاف جفني طياف ديمه يبيع
- ٩ لي مقلة منوحة بلزمة
تلزم رواعدها وبرقها يشلع
- ١٠ يا زارع البستان هنا دمنة
دونك على مجرى عيونى وازرع
- ١١ ازرع لنا دفلى وحنظل علقما
محرلا تاتم انقع واجرع
- ١٢ اسهر واناعى حارسا ما بالدجى
نواح ببدر النعيم وانعنع
- ١٣ الهف وانوح شائشا ثم ارتحف
رجفات جذابات اشوش مفرع
- ١٤ عدى بدجداج بموج وبالتنظم
والا بداج مطلم ومبرقع
- ١٥ مضطجعا مترعرا مترعرع
من خلق ربى زاهدا متزوع

- يا مصطفى لو لا ترى بما جرى ١٦
 ذاك المحال يا صاحبي كيف اصنع
 ودي من الله الكريم وحيتك ١٧
 بلكى تحرف لى بشيى ينفع
 الصبر لا تطريه لى ما يعرض ١٨
 ما زال شوقى نائما بمضجع
 علمى بشوقى هو اليوم فوق اشعلان ١٩
 مشمرخ الساقين شلعة مشولع
 اقبل على المشراف مشيه براضه ٢٠
 متماثلا فى مشيته يتخصع
 عليه خوده كن نيهته ما نطق ٢١
 سكران نائم غافيا عيا يع
 نيهته الدايات زفن صاحبه ٢٢
 من كلمة التاخيخ ثنى الاربع
 يا لائمينى هونوا لا تعذلوا ٢٣
 من لامنى يبقى هبيل مقرع

اشتكى ٢ cf. the remarks of M. HARTMANN, *Lieder der Libyschen Wüste*, p. 39, to *meškeh*. — مقصب o. g. pipestem; used as a fem. noun. In the Pal. Arabic it designates also stuff in which metal threads are woven; cf. also DOZY op. cit. — فحج ١ according to our informant "to rise", according to HAVA op. cit. "to be true in love". — نشع perhaps for نشاء "to rise" said of clouds, cf. HAVA op. cit. — دائمه = ديمه — طيف = طوفان o. g. — منازع = نزع = نزع ٨ — تا + تم = تاتم ١١ cf. Sp. and H. op. cit. § 79. — *tamm hân* stay here. — نغى ١٢ this word is used in Pal. Arab. of a mother who quiets her child by songs and words. — شاتشا ١٣ frenzied gesticulations as seen in religions processions. — مقرع cf. Soc.-Str. op. cit. فرع II entblößen. In Pal. Ar. it has the meaning of "disordered

garments". — ١٤ = جداج = الجرد جداج cf. *Muḥīṭ el-muḥīṭ* under داج.
 — بالتطم cf. Poem II, 2. — ١٨ انعرض in the Pal. dialect "to be offered,
 proposed". — ١٩ اشعل a black-brown camel cf. *MUSIL: Arabia Petraea* III,
 p. 255; according to Soc.-St. op. cit. „goldgelb". — مشمرج = طويل
 o. g.; cf. *Muḥīṭ el-muḥīṭ*. — شلعه = بسرعة o. g. The word denotes in
 Pal. Arabic a herd of any kind of beasts; according to Dozy op. cit.
 a herd of donkeys. — ٢٠ براضة cf. Soc.-St. op. cit. /راض/ med. ى , warden
 auf jemanden". *LANDBERG, Arabica* III, 60 faire une chose à son aise.
 The camel can only with difficulty go up hill; cf. *MUSIL, op. cit. III, 268.*
 — ٢١ عيا from /عى/ to be unable; in Pal. Ar. "not at all". — يع from
 وعى the final ى has been omitted. — ٢٢ تخخيخ verbal noun from تخخ.
 The Arabs make the camels kneel by cries of *ih ih*.

XV.

- ١ يا وتنى وتة لخطيم من الساق
 يوم الملاقاه مع أول الخيل طاج
 ٢ عيني تلوح وسائل الدمع دفاق
 ولا لتجيت بالنوم حين المراج
 ٣ على الصاحب مدقوق الصدر مزماق
 وللد يوضى بحق نجم الصباح
 ٤ الصلب تخات قطن والطول مزراق
 عود القناة من مائلات الارماج
 ٥ قرونها على المتن نقل هم زراق
 معطرشه بالمسك والعطر فاج
 ٦ ريقها غسل والا ذوب ترياق
 والا حليب ابكار وسط الاقداج
 ٧ جاني حرامى سرق عقلى سراق
 سرق عقلى وانا مفكر وصاح
 ٨ لولا للهاء لاطير مع وز الاعراق
 خايف يقولوا مع هوى البيض ساج

ا cf. HAVA op. cit. ونّ - ٢ cf. SP. and H. op. cit.
 § 127. - مزاج = منزل o. g. cf. ZDMG. 22, 121. In the Pal. dialect "rest".
 - ٣ مزماق = مزوق o. g. - ٥ هم = حمام o. g.

XVI.

- ١ حيّا الكتاب وحى من به بنايين
- حياه ثمانين الف وافى عددها
- ٢ حياه على ما قدّ رف ورق البساتين
- وحياه على ما قدّ ناض بروق بوعدها
- ٣ والله والله الف الف دين باثر دين
- بحياة كل من بالشواير لكدها
- ٤ لو من حلب للهند للشام للصين
- حمص وحماه وبرّ نجد وبلدها
- ٥ ولو عرضوا لى بالخزريه مزايين
- يا حج ما اخذ كود وضكى وحدها
- ٦ لا زغزغت عن هواها عسى العين
- وما غيرى كنه برمقها
- ٧ عقاب يا مشكاي امك غدت واين
- غطروفة يا ابوى ترضع نهدها
- ٨ لا زغزغت غطروف بمقلة العين
- ما قطّ ابو العملات يتنى بوعدها
- ٩ جتنى عطا ما سقت بها مئامين
- شيمة افهود وكل من اجاها حمدها
- ١٠ رجة خدودها عطر شامى وبها هيل
- قرنفل ومعنبر مع ندها
- ١١ حلو للجار وعلى الضدّ شين
- يا ما يتموا مستورة من ولدها

- ١٢ لن جيت انا زعلان هي ترضين
مثل الشفوق الى تلهله ولدها
١٣ لن قال اصبر قلت صبرى غدى وبين
الصبر مرمونى وريقى عقدها
١٤ صبرى دفنته بزبارات نمرين
حد السهل متعلق بسندها
١٥ يا لايمى عساك للفقير وللبيين
ويا مالك بالدنيا تعيش بنكدها

٣ بائر cf. Soc.-St. op. cit. § 49 c. — plur. of شواير cf. Poem VIII, 3. — خزيبه = خزرزة — ١ برمق cf. poem II, 2 for the prefix *ib*. — زغوغ = زاغ o. g. Cf. the Palest. phrases *sārat* 'aino he led his eye astray i. e. to run after women; *sār* 'an el-ḥaqq to deviate from the truth. — In the parallel passages XVII, 4, XVIII, 10 we have لاغزت where the word was explained by غازلت; both explanatory words have the same meaning. — كنه = كانه o. g. — ٨ يتنى cf. Soc.-St. op. cit. c. accus. 'jemandes warten'. In the parallel passages in XVII, 4 and XVIII, 10 the verb used is ينظر. — ٩ جتنى cf. Sp. and H. op. cit. § 178. — اثمان = مئامن — استر/ Dozy op. cit. مستورة ١١. — homme qui a une position honorable. — عساك cf. the Palestinean phrase: 'asa allāh may God grant.

XVII.

- ١ الله ما اصبرنى صبرت امس واليوم
الصبر مرمونى وريقى عقدها
٢ حظى دفنته بزبارات نمرين
بارض الوعر متعلق بسندها
٣ يا عقاب يا شين امك غدت واين
غطروفة يا ابوى ترضع نهدها
٤ لا لاغزت غطروف بمقلة العين
لم قط ابو العملات يتنى بوعددها

- ٥ لن جيت غثيانا وضحى تسلين
 ٦ كنها الشفوق الى تلهله ولدها
 ٧ جاتنى عطا ما سقت بها مئامين
 بنت حمولة كل من جا حمدها
 ولو خيرونى بين بدوان وحضران
 ما اختار الا غير وضحى وحدها

XVIII.

بمات وضحى توجد نمر بنفسه مناجيا ولده عقاب الذى
 قبيلان صغير السن ويندب حاله:

- ١ دنى القلم يا عقاب بالجبر دنى
 لاكتب حروف غايبات سعدها
 ٢ حيا الكتاب وحيى من به نابين
 حيا ثمان الاف وافي عددها
 ٣ حيا الصديق الى مشافى على الزين
 امثال بصف الطلاح رصدها
 ٤ وحيًا ثمانين الف وافي وتسعين
 وحيًا عدد ما لاح برق برعدها
 ٥ يا حاج ما عيئت صبرى غدا وابن
 الصبر مرمرنى وريقى عقدها
 ٦ صبرك قبرته بزيرات نمرين
 حد السهل متعلق بسندها
 ٧ يا عقاب يا وليدى امك غدت وابن
 غطروفة يا ابوى ترضع نهدها
 ٨ غطروفة لا تحفلت باللوايس
 تجرح للقلب الهاوى بعدها

- ٩ ولا قطّ شفتها قاعدة بين ثنتين
ولا غطت للحجارات هي بيدها
١٠ ولا لاغزت غطروف بمقلة العين
ولا قطّ أبو العملات ينظر وعدها
١١ رجة عرقها فاح مثل زهر البساتين
ورد للحياء نابة فوق خدها
١٢ ولولا زمر الزمار بين الغريبين
ولولا زهرة الشيطان كبر جهدها
١٣ جتنى عطا ما سقت بها مئامين
سيمية حمولة كل من جاء حمدها
١٤ اهلها على الضيف حلوين وعلى الصدّ سلفين
جارانهم ما قطّ بتن بنكدها
١٥ بالله دين ويتبع الدين جيرة
وحياة كل من بالشوابر لكدها
١٦ دين صحیح وكلمة للحق تاجين
لو لا المخافة دون ربي عبدها
١٧ لو عرضوا لى بالخرارى مزايين
ما اخترت يا حاج كود وصحى وحدها
١٨ من لامنى يبلى بحن وفراعين
يمضى حياته عايش بنكدها

٢ نابين = ناكلم o. g. — cf. Sp. and H. op. cit. § 40. —
٣ طلاح cf. Soc.-St. op. cit., Poem II, 2. — صبرك read with XVI, 14;
XVII, 2. صبرى o. g. = غازلت = لاغزت ١. — لباس plur. of لوابيس ٨. — صبرى
Cf. poem XVI, 6. — ابو العملات = الاعمال الرديه o. g. — ١٣ زهرة =
o. g. cf. قاسون = سلفين ١٤. — o. g. ثمن = مئامين ١٣. — o. g. تملق
هذا القسم يقولونه: على الجيرة: جيرة ١٥. — stark. سلف Soc.-St. op. cit.
o. g. cf. Dozy = عوض = دون. — تاجى = تاجين ١٦. — o. g. ايضا هكذا

op. cit. — ١٧ خزاري = بنات probably a permutation of letters; cf. note to XVI, 5. — اختز = احبب o. g. كود = غير o. g. cf. Soc.-St. op. cit. „außer“. — فراعين ١٨ = شيطانان cf. BURTON op. cit. I, 10.

XIX.

- ١ يا راكب الى خفة بالقاع ما بان
اشقح شرارى شامخ المتن ناب
- ٢ احفظ زمام ثم هوزة بماحجان
على الرمس يسهى مثل سهى العقاب
- ٣ سلط الله من بين ركبنا ركوبان
شطر بقلبي ماضياب الركاب
- ٤ خلف بقلبي خمس الاف سودان
سمر سمرحى سود سواد الغراب
- ٥ والفين مدينه وثلاث الاف دكان
وميتين سوق قافلات البواب
- ٦ والفين كور مقابله الف سدان
والفين تضرب على السدان ما تهاب
- ٧ والفين عقرب وثلاث الاف ثعبان
دفاقة للسم دفق السحاب
- ٨ وتسعين كره يركبوا للخيول فرسان
والكل وكلهم بصنعه عذابي
- ٩ لما سلونى سلوا مسلوب ضابان
روم الوطن من مخلفين للجواب
- ١٠ يا دموع عينى هاييله مثل سيل سيجان
مثل المزن ما لاح برق وغاب
- ١١ وما لى معين يعنى كود اللسان
لان قلت هيا يا تماثيل جابى

- ١٢ لو كنت انا يا عقاب حاضر بالاوطن
لاحضر انا يا عقاب فرقة اصحابي
- ١٣ لنموس ميسم بس باسه خريسان
سكر سكرنى واسكر لذة شرابي
- ١٤ يا ما رمت بين الطلاسم باعيان
عموق من عاقبة ضمير الذياب
- ١٥ ويا ما رمت بلحظها كل غيان
بضحى طويم ما يرت للجواب
- ١٦ والورد فوق لخذ يا ناس لو بان
غاب البدر محجول باسرع غياب
- ١٧ والصدر صافي مثل سيل سيجان
فوقه اليراع انسال من سيل سابى
- ١٨ والبطن اطرى من طوائه طيلسان
ومن بعدهم يا عقاب يا ما جرى لى
- ١٩ لاركب مدملج هوزله تقل سهم نيشان
شلهوب دهلوب مع الموج سابى
- ٢٠ ونشرف عن تلة جضم الغرب ونصب تحوردان
نشقى ورا مكناس ونداوى صوابى
- ٢١ يا عقاب دعنى وايك تجدد الاحزان
اصبغ ثيابك وانت اصبغ ثيابى
- ٢٢ ونهيل دمع العين نولو ومرجان
وتجوج جوج مهرولات الذياب
- ٢٣ يا عقاب انا لاحلفك بكل الاديان
وحق النبى والبيت والاربع صحاب
- ٢٤ بنات حوا كلهن جود وحسان
حمر الفم وصاغفات للضياف

- ٢٥ شىء ذكرته يصعونه بميزان
 ووضعى وحدها ما عليها ثياب
 ٢٦ ولو خيمرونى اخترتها وقلت كسيان
 وحياة من امر بهدف السكاب
 ٢٧ يا رب خذ روحى وروحها لربحان
 قضيتى بالدنيا حساب وعذاب
 ٢٨ ومن لامنى يبلى برهط من اللجان
 يقضى زمانه بشمات وعذاب

١ جمل سريع = شرارى o. g. — حافرة = خفه ا
 SPOER, *Four Poems by Nimr Ibn 'Adwān*, notes to Poem IV, 1, and Soc.-
 St. op. cit. Glossar. — ناب = ظاهر o. g. cf. elevated, raised. —
 The final ي in verses 1b, 2b, 3b, 4b, 5b, 6b, 7b, 8b, 9b, 14b, 15b, 16b,
 22b, 23b, 24b, 25b, 26b, 27b, 28b is for the sake of the rhyme. — هوز ٢
 = هوى o. g. — سهى = سار o. g. cf. ZDMG. 66, p. 199, Poem IV, 2
 where I translated سهى with "to be manageable". — ركاب ٣ =
 مهمابز = ركاب ٣ o. g. — خمس تلاف ٤ cf. Sp. and H. op. cit. § 40. —
 سمرحى = سمرحى o. g. — سيف مجرد = ضابان ١ o. g. — سود جدا
 "When they drew me, I was like a sword-point drawn"; perhaps XIX, 9 should be emended in accordance
 with this verse. — ميسم ٣ cf. ZDMG. 66, Poem I, v. 5 and notes p. 200;
 and for the whole verse cf. Poem IV, 9^a and notes to the Arabic Text
 on p. 203: = and the mouth speaking about Sebās and Khorasan. The text is obviously corrupted. —
 طريم ٥ = طريم ٥ o. g. — طويات = طواله ٨ o. g. — اطرش =
 حمان ناصح = مدملج ٩ o. g. — هونله cf. Soc.-St. op. cit., Poem 16^a, note b. — شلهوب is used
 in Palestine for the blazing of a fire; in Syria it is a proper-name. —
 دهلوب cf. *Mulāt el-Mulāt* الأهلب الثقيل ٢. — نشفى ٢ should perhaps
 be translated: "we feel a longing" cf. Soc.-St. op. cit., Glossar, and not with:
 "we become visible". — نعوى = نعوى ٣ o. g. — جرحى = صوابى o. g. —
 Cf. Poem VI, 13. In Soc.-St. op. cit., Poem 56^b occurs a variant of this
 verse: لأجوح جوح مهرولات الذئابى so springe ich wie eilende Wölfe.
 I am inclined to consider عوى = جوح.



XX.

- ١ لمن اشكى موجع القلب لمين
مالي على البلوى صديق موافى
- ٢ غير البكا والنوح وللص والنين
ساعات قلقان وساعات صاحي
- ٣ ساعات اقول واين راحوا المحبين
على اى درب يا ناس لفوا اولافى
- ٤ اوقات باهيل الدمع من مقلنة انعين
مرارا على اللذين الطم بكفافي
- ٥ ساعات بالبطنان مثل المجانين
داير بالعرصات عريان حافي
- ٦ يا حسرتى من يوم راحوا المحبين
سعدى طمس وظهر على التلافى
- ٧ الناس بهم والى بثلاثين
هم الفراق وهم قصر المسافه
- ٨ اواخ واباخ من شصو البين
اخزلى عظمى واوثقنى باكتافى
- ٩ خلف بقلبي مائة خصم والفين
شجعان تضرب بالسيف الرهافى
- ١٠ ميتين خصم راكبين الرهاوين
وميتين سيف متشهلة للكدافى
- ١١ لما دعوا عظمى وجسمى كما الطحين
تحت الرحى برباح سافن سوافى
- ١٢ ناديت ايا وليفى تعال هاين
ثم جدد للذن الذى كان هافى

- ١٣ والبس انا واياك للحنن ثوبين
 ثوبا عريض طويل للقدم واقي
 ١٤ واقعد انا واياك على القبر وننين
 ونحط من فوق النضافة قرافه
 ١٥ ونجرح ثم نجرح ونجص وننين
 ونجرح جرح التيتلى بالقيافى
 ١٦ واين الى كانوا يستلون القلب واين
 ويرحموا بى عند ما كنت لافى
 ١٧ واين الى كانوا يجيوا الغريبين
 ويضيفوا الضيفان باحسن ضيافه
 ١٨ عنا تتحوا اليوم صاروا بعيدين
 قليلين الوطن بعيدين المسافه
 ١٩ بغرافهم يا رب تصبرنى وانك تعين
 يا من عليك الخال ما هوش خافى
 ٢٠ يا رب تجمع شملنا بالمحبين
 بجنة الفردوس بيوم واقي
 ٢١ ومن لامنى يبلى بسبعة شياطين
 تدع عظامه دايرة بالخلقى
 ٢٢ واختم كلامى كل يوم على الزين
 على من قد خش بيت الله زاير وطافى

١ = لمن for the sake of the rhyme. — باهيل ٤ cf. Poem V, 8.
 — يا حسرتى ٦ exclamation of regret frequently heard in Palestine. —
 شصو ٨ cf. *HAVA* op. cit. "misfortune". — هاين ١٢ o. g. = الى هنا
 = هافى in common use in Palestine. — تيتلى ١٥ o. g. = اسد
 — هو + ش = هوش cf. *Sp. and H. op. cit.* § 82.

Zur Inschrift von Ḥuṣn al-Ġurāb.

Nachträge und Bemerkungen.

Von K. Mlaker.

In meinem Aufsätze über diese Inschrift¹⁾ sind zu meinem Bedauern einige Druckfehler stehen geblieben, die ich hier verbessern möchte, wobei ich einige Nachträge anfügen sowie einige Mitteilungen verwerten will.

P. 54, 8 ff. Die Inschrift = SE. 35; die verwendete Photographie = Taf. IX der von D. H. v. MÜLLER geplanten Ausgabe der SE.-Inschriften²⁾.

P. 55, 4 v. u. des Textes l. nach „Form“: „cf. GLASER....“.

P. 55 Mitte. Nach Einsichtnahme in die Abklatsche zu Gl. 554 und 618 (= CIH. 540f.) ist festzustellen, daß auch 10 etymologisches ġ (𐤂) in diesen späten Texten mit einem dem 7 (𐤇) dieser Inschriften sowie unseres Textes³⁾ recht ähnlichen Zeichen geschrieben wird, nämlich 𐤇. Die verkürzte linke Haste hat einen sehr breiten Apex, sodaß sie meist einem Dreiecke gleichsieht⁴⁾, manchmal sehr große Ähnlichkeit mit 15 𐤇 zeigt⁵⁾. Unter diesen Umständen ist auch in der Ḥuṣn al-Ġurāb-Inschrift einigemal vielleicht 𐤇 statt 7 (𐤇) zu lesen (s. unten).

1) WZKM. 34, 1927, 54–75.

2) Ich verdanke diese Tafelserie der Freundlichkeit von Herrn Prof. RHODOKANAKIS. Die zweite Photographie (nach dem Steine) = Taf. X ist nur teilweise brauchbar (cf. unten p. 64).

3) Cf. auch SD. 31 = CIS. 325 und die Tafel dazu.

4) 𐤇 Gl. 554, 16. 17. 18. 26; 𐤇 Gl. 554, 48. 93f. 618, 128.

5) 𐤇 Gl. 618, 113; 𐤇 Gl. 618, 116. Diese zwei Stellen sichern mit Rücksicht auf die Etymologie die Richtigkeit der Lesung als ġ. Der Buchstabe 𐤇, den MAYER LAMBERT in der Rücktranskription im CIH. an allen diesen Stellen hat, kommt nicht vor.

Zu p. 55, A. 3 teilte mir J. H. MORDTMANN (brieflich 8. und 25. Juli 1927) mit, daß er seine Angabe, die Inschrift sei aufgemalt, nach sehr positiven Angaben von Dr. VAN MILLINGEN gemacht habe. Seine Vermutung, die eingehauene
 5 Inschrift sei auch ausgemalt gewesen, wie es von palmyrenischen (auch römischen und griechischen) Inschriften bekannt ist¹⁾, müßte an Ort und Stelle nachgeprüft werden, ist aber doch wohl sehr unwahrscheinlich, da solche Fälle nur ganz ver-
 einzelt bezeugt sind und mit Rücksicht auf die Einwirkungen
 10 von Wind und Wetter kaum Spuren erhalten sein dürften.

P. 56. Außer den erwähnten Monogrammen finden sich unter der Inschrift nach der zweiten Photographie (Taf. X) noch weitere. Neben dem letzten von links steht noch eines, das so ziemlich dem vierten von links (dem ersten vollständigen)
 15 gleichsieht. Etwas rechts unterhalb davon steht ein einem etwas kurz geratenen ¶ gleiches Zeichen, und noch weiter rechts, schon unter der Mitte der Inschrift und darüber hinaus, vier sehr große Monogramme (etwa die 3—3½fache Höhe der Buchstaben der Inschrift) in folgender Anordnung:

20  Das obere Zeichen links und die beiden unteren scheinen, nach den Spuren auf dieser Photographie zu schließen, gleich zu sein den drei ganz links stehenden Monogrammen, die nach den Abklatschen nicht mehr zu lesen waren, und zwar in der
 25 Reihenfolge  von links nach rechts.

P. 57, A. 1. Cf. noch I. GUIDI, *L'Arabie antéislamique*, Paris 1921, p. 64 ff. Aus A. MOBERG, *The Book of the Himyarites*, fragments of a hitherto unknown Syriac work, Lund 1924 ist für die geschichtlichen Zusammenhänge leider nichts
 30 grundlegend Neues zu gewinnen, cf. C. CONTI ROSSINI, RSO. 9, 1922, 426—430 und 11, 1926, 110 f. und A. KAMMERER, *Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie*, Paris 1926, p. 108, n. 1, 112, n. 1, 115, n. 1. Ähnlich steht es mit dem Artikel

1) Cf. M. LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* I. (Weimar 1898), p. 127 und A. 2. [Auch lydische Inschriften wurden ausgemalt; vgl. *Sardis* VI, I, 42; II, 10 f. — Red.]

von E. GRIFFINI, *Il poemetto di Qudam ibn Qādim*, RSO. 7, 2, 1, 1916, 293—363, auf den mich A. GROHMANN freundlichst hingewiesen hat, sowie mit dem erst jetzt in meinen Besitz gelangten Werk: NAŠWÂN, Die auf Südarabien bezüglichen Angaben ... im *Šams al-'ulūm*, ed. 'Azimuddīn Aḥmad, 5 Leiden 1916 (= Gibb Mem. Series 24). Immerhin habe ich einiges daraus im Folgenden verwertet.

Zu p. 60, A. 5 (über *Dū Nuqās*) cf. GRIFFINI, l. c. p. 309 f. not. 8. 10, NAŠWÂN l. c. passim (s. Index) und die Hinweise des Herausgebers p. 40 (zu p. 1.4, 17 ff.). 10

P. 62. Zu SMĪF: verweist mich J. J. HESS (Karte vom 7. Juli 1927) noch auf *سَمِيف*, *Tāġ al-'Arūs* 5, 389, 9 v. u. ff. und *سَمِيف* ib. 390; diese Stellen zeigen, daß bereits bei den arabischen Archäologen und Lexikographen die Lesung nicht sicher war. 15

P. 63, 1. Die Namensform **X○٩٩٩** findet sich sehr häufig in den Graffiti der SE. In dem von J. CANTINEAU veröffentlichten Text¹⁾ könnte **X○٩٩٩** mit Weglassung des **٩** als Versehen gelten, denn einige Zeilen weiter²⁾ heißt der Name wieder **X٩٩٩٩**. 20

P. 63, 8 ff. Zu **٩٩٩٩** (CIH. 541, 85) cf. *ذو كَلَعِ بَيْزِدِ بْنِ يَعْفَرِ* NAŠWÂN 93, 11. 13 und p. 40. S. noch MOBERG XCII s. v. **٩٩٩٩**.

P. 63, 12 ff. Zu *ذو بيزن* cf. GRIFFINI, l. c. 312, n. 21 und NAŠWÂN, l. c. p. 40, sowie auch alle Stellen über *ذو بيزن* und *صيف بن ذي بيزن* (s. Index). S. n. MOBERG LXXXVII f. s. v. **٩٩٩٩**. 25

Zu p. 64, A. 2 bemerkt A. GROHMANN (Karte vom 25. Juli 1927), daß die Namen **٩٩٩٩٩** und **٩٩٩٩٩** in Südarabien sehr häufig seien und aus ihrem Vorkommen keine Schlüsse gezogen werden könnten. — In Z. 7 der Anm. ist „Zafār“ zu lesen. — Zu 'Abdulāl cf. GRIFFINI l. c. bes. 298 ff., dessen 30 Ausführungen allerdings zu großes Vertrauen in die Tradition setzen. Aus einem apokryphen Gedichte lassen sich schwer-

1) *Nouvelles Inscriptions Sud-Arabiques du Musée Borély à Marseille*, Rev. d'Assyr. 24 (1927), p. 142, n° V, Face antérieure, l. 1. Cf. ib. p. 144.

2) Ib. Face gauche, l. 1 s.

lich geschichtliche Daten gewinnen. Cf. noch عَبْدُ كَلَالٍ NAŠWÂN l. c. p. ۴۳, 13 ff. und p. 35.

P. 65. Kopfzeile ist „al-Ġurâb“ zu lesen, ib. Z. 15 „Fortsetzung“. — Zu **𐤀𐤍𐤏** cf. noch **𐤀𐤍** n. pr. Gl. 991 = 1299 1, 1026 1 (Dedikanten von Hierodulen), ferner NAŠWÂN, l. c. p. ۱۸, 7 ff. und p. 9 und den von mir leider übersehenen Aufsatz GROHMANN'S „Eine Alabasterlampe mit einer Gëezinschrift“ WZKM. 25, 1911, 413 ff., wo **𐤀𐤍𐤏𐤃** vorkommt, mit reichlichen Auszügen aus den arabischen Quellen über **ذو جدن**.

10 In einigen der nun folgenden Namen wäre an Stelle von **𐤀** oder **𐤀** nach dem Befund der Dambruchinschriften (cf. oben p. 2) vielleicht ein **𐤀** möglich. So könnte bei **𐤀𐤍𐤏𐤃** (p. 67) möglicherweise doch die Lesung **𐤀𐤍𐤏𐤃** in Betracht gezogen werden, obwohl mir dies nicht wahrscheinlich vorkommt.
15 Denn es kann sich nicht um das wohlbekannte Ġaimân ca. 5^h ostsüdöstl. von Šan'â handeln¹⁾, ein anderes Ġaimân ist aber nicht bekannt.

Noch unwahrscheinlicher scheint mir die Möglichkeit, **𐤀** zu lesen, in **𐤀𐤍𐤏𐤃** (p. 68) zu sein. Es ließe sich dafür nur
20 ein n. pr. **𐤀𐤍𐤏𐤃** *Moštābīh* p. ۳۰۳, 1 ff. und annot. 2 anführen, das neben **𐤀𐤍𐤏𐤃** erscheint; einen inschriftlichen Beleg für „**𐤀**“ kenne ich nicht. Zu **𐤀𐤍𐤏𐤃** cf. vielleicht GRIFFINI, l. c. p. 333 f. n. 153.

𐤀𐤍𐤏𐤃 (p. 69) mit **𐤀** zu lesen dürfte ebenfalls kaum in
25 Betracht kommen. Ich wüßte nichts dafür anzuführen als vielleicht **𐤀𐤍𐤏𐤃** *Moštāb. ۳۹۱*, ult. f., das nur eine Variante zu **𐤀𐤍𐤏𐤃** *ibid.* ist, welch letzteres IBN DOREID ۳۳۷, 8 allein kennt. Inschriftlich ist ein **𐤀𐤍𐤏𐤃** auch nicht belegt; cf. dagegen **𐤀𐤍𐤏𐤃** *JĀKŪT, Moštārik* p. ۱۳۱, 9; *Moštāb.* p. ۳۹۱, 8.

30 Zu p. 71, A. 3 (auf p. 72) über den Stamm Saibân cf. NAŠWÂN l. c. ۰۳, 2 ff. **سَيِّبَانَ قَبِيلَةٌ مِنَ الْيَمَنِ مِنْ وَدِّ سَيِّبَانَ** (es

1) Cf. nur MOBDTMANN und MÜLLER, *Sabäische Denkmäler*, p. 3. 15. 18.

folgt ein Stammbaum, der bis auf حمير الأصغى zurückgeht) und die Anm. p. 32.

P. 72 oben. Die dritte Inschrift von Ḥuṣn al-Ġurâb = SE. 37 (Taf. XI).

P. 72, A. 4. Zu  (*Kavî* Periplus, cf. H. FRISK, *Le 5 Periple de la mer érythrée* [= Göteborgs Högskolas Årsskrift XXXIII, 1927: 1] p. 48) cf. GRIFFINI l. c. p. 324, n. 123.

P. 72, A. 7. MORDTMANN bemerkt, die Türken hätten *حصن غراب* ohne Artikel. So schreiben die meisten Autoren seit WELLSTED¹⁾, und auch MAYER LAMBERT im CIH. (z. B. 10 zu 541, 17. 18 f.); aber Ibn al-Moġāwir bei SPRENGER, *Post- und Reiserouten* 1, 145 und bei LANDBERG, *Arabica* 4, 67) hat den Artikel, ebenso GLASER²⁾, WINCKLER³⁾ und LANDBERG⁴⁾. Zur Bedeutung des Namens darf man vielleicht auf MALTZAN's Bemerkung⁵⁾ zurückgreifen, daß besser „das schwarze Schloß“ 15 zu erklären sei, weil *غراب* im Dialekt „schwarz“ heiße. Der Name käme dann von der dunklen Farbe des Felsens⁶⁾ und hat nichts zu tun mit den *ἔρημοι νῆσοι δύο, μὴ μὲν ἢ τῶν Ὀρνέων, ἢ δ' ἑτέρα λεγομένη Τρουλλάς, ἀπὸ σταδίων ἑκατὸν εἴκοσι τῆς Καυῆς* des Periplus § 27, p. 9, 5 f. ed. FRISK, den 20 von Kormoranen (nicht Raben!) bewohnten Guanoinseln⁷⁾. Die Vermutung von W. H. SCHOFF⁸⁾: „The Island of Birds' is . . . covered with guano, and thus has its name from the same cause as the promontory Hisn Ghorab (Raven Castle)“ 25 ist abzuweisen⁹⁾.

P. 73, A. 1, Z. 2 lies „ähnliche“.

Zusatz: Zu  p. 66 ob. cf.  MOBERG LXXXVII.

1) Cf. C. RITTER, *Erdkunde*, 2. Aufl., Bd. 12 (Berlin 1846), p. 312 ff. Sonst cf. die einzelnen Arbeiten. — 2) Sammlung 1, 149, A. 2 hat er daneben in Klammern und mit Fragezeichen die Form ohne Artikel. — 3) AOF. 1, 326. — 4) *Arabica* 4, 63 ff.; 5, 181. 246. — 5) MALTZAN, *Reisen* 225. — 6) Cf. LANDBERG, *Arabica* 4, 65. — 7) Cf. C. MÜLLER zum *Periplus* l. c. (Geogr. Gr. min. 1, 278 a) und LANDBERG, *Arabica* 4, 65 f.; 75 f. — 8) *The Periplus of the Erythraean Sea* transl. . . . by W. H. SCHOFF, New York 1912, p. 116. — 9) Von Guano auf dem Felsen von Ḥuṣn al-Ġurâb ist nirgends die Rede.

Das Netz Salomons.

Von Sebastian Euringer.

(Schluß.)

E.

77. አልፋ፡ አልፋ፡ ። ፃዕ፡ [ወ]ወጺ.[አ]ከ፡ ኢትግባዕ ። ይቤለከ፡
እግዚእነ፡ ቃለ፡ አብ። ወዝክረ፡ ስምከ፡ ይደመሰስ፡ ለዓለመ፡ ዓለም።።

78. ያቄ፡ ወያቄ፡ አንተ፡ ባርያ፡ አንተ፡ ቡዳ፡ ወአንተ፡ ሌጌዎን፡
ወአንተ፡ ሰይጣን፡ ወአንተ፡ ጋዴን፡ ዘትትሜ [ሰ]ሉ፡ በብዙኅ፡ ያታ።።

79. አከያ፡ ሰራሀያ፡ ኃይል፡ አልሻዳይ፡ ፀባኦት፡ ኃይል፡ እግ
ዚአብሔር፡ እግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ፡ ወል
ድ፡ ዋሕድ።።

80. በሎፍሐልዮስ፡ ነገርኩክሙ፡ ወአውገዝኩክሙ፡ ወለጐ
ምኩክሙ፡ ወአምሐልኩክሙ።።

81. ኢያውኤል፡ ኢያውኤል፡ ዘያጠፍእ፡ መዘግብተ፡ እሳት፡
መንጦላዕተ፡ እግዚአብሔር።።

82. እግዚእ፡ ሩሃል፡ ሩኃል፡ ሩኃል፡ ሳምሳታኤል፡ ጳልጳልሜ
[A] ። በኃይለ፡ ዝንቱ፡ አስማት፡ ውጉዝ፡ ያሸኩት፡ ጋዴን።።

3. Bild.

83. አምደ፡ ብርሃን፡ ወልብስ፡ ብርሃን፡ ወመንጦላዕተ፡ ብር
ሃን፡ ዘይበርቅ፡ ቅድመ፡ ገጹ፡ [A]ጸላሚ፡ ቡዳ፡ ወባርያ፡ ወሌጌዎ
ን፡ ወኃይለ፡ ፀላሚ፡ ቡዳ፡ ወሌጌዎን፡ ወቁራኛ፡ ወሥራዩኛ፡ ወዓ
ይነት፡ ወምቀኛ ። ቁርፀት፡ ወፍልፀት ። ውግዳት፡ ወተያያጋ።።

84. ወእምአየረ፡ አጋንንት፡ ወኃይለ፡ መስቴማ፡ ፓንዋማ፡
አርአየኒ፡ ኃይለ፡ ግርማ፡ ንጉሠ፡ ስብሐተ፡ ፊማ ። ከ[መ]፡ ኢይ
ርአዩ፡ ገጽዩ፡ ወኢይልክፋ፡ ሥጋዩ።።

85. በዝንቱ፡ ቃለ፡ እግዚአብሔር፡ አድኅና፡ ለዓመትከ፡ ወለ
ተ፡ ጊዮርጊስ።።

82. ጳልጳልሜል፡] 'ል፡?; fortasse: 'ማኤል፡ — በኃይለ፡....
ውጉዝ፡] vacat.



E.

77. 'Alfā, 'Alfā! „Fahre aus und, wenn du ausgefahren bist, kehre nie mehr zurück!“ — sprach zu dir unser Herr, das Wort des Vaters — „und die Erinnerung an deinen Namen sei ausgetilgt in alle Ewigkeit!“

78. Jāqē wajāqi! Du Bārjā, du Budā und du Lēgēwon und du Saiṭān und du Gādēn, die ihr in vielerlei Scharen (Arten) erscheint!

79. 'Akajā sarāhjä (= „Ich bin, der ich bin!“), -Stärke, 'Alšāddāj, Ṣabā'ot, Starker, Gott, unser Herr, Jesus Christus, heil. Geist, eingeborener Sohn!

80. Mit (dem Namen) Lofḥaljos habe ich euch (hiermit) angesprochen und euch verflucht und euch gebändigt und euch beschworen.

81. 'Ijāu'el, 'Ijāu'el, der die Vorratskammern des Feuers, der Hülle Gottes, vernichtet!

82. Herr, Ruḥāl, Ruḥāl, Ruḥāl, Sāmsātā'el, Palpalmē(1): durch die Kraft dieser Namen sei verflucht Jāšakut Gādēn!

3. Bild.

83. Lichtsäule und Lichtgewand und Lichthülle, die glänzt vor dem Angesicht des Feindes: Budā und Bārjā und Lēgēwon, und (vor) der Macht des Feindes: Budā und Lēgēwon und Qurāñā und Šerājañā und 'Ajnat und Meqañā, Qurḍat und Feldat, Weg'āt und Tajājāž;

84. Und wegen der (Pest-) Luft der Dämonen und (wegen) der Macht von Mastēmā Pānewāmā zeige mir die Macht der Majestät, o König der Herrlichkeit von Fēmā, damit sie mein Antlitz nicht ansehen und meinen Leib nicht berühren!

85. Durch dieses Wort Gottes errette deine Magd Walatta Gijorgis.

82. Palpalmē(1)] vielleicht Palpalmā'el. — Durch die Kraft dieser Namen sei verflucht] fehlt.

Mit 77 beginnt eine neue Beschwörung, welche 77—85 umfaßt und in W. I, 173 bzw. 170f.; III, 105f. und 115 Parallelen besitzt.

77. **ⲕⲁⲛ**: 'Alfā ist die aus der Apokalypse 1, 8; 21, 6; 5 22, 13 bekannte Selbstbezeichnung Christi. Auch im „Gebete von Bartos“ (BASSET V, 11f.) sagt der Herr von sich: Mon nom est Alpha la première des lettres, celui de mon père Ala, qui en est le complément, celui de l'Esprit saint est 'Arādyāl. Es ist hier nicht Anrede, sondern Beschwörungswort, das den zu beschwörenden Geistern gleichsam als Schild entgegengehalten wird. Die Rede Gottes beginnt erst nach diesen beschwörenden Ausrufen.

Die Parallelstellen haben: „'Alfā 'Alfā und im Namen von 'Alfā! Geh heraus! Und indem du herausgehst, kehre 15 nicht wieder! Und das Gedächtnis deines Namens ist in Ewigkeit [vertilgt] (W. I, 170 bzw. 173). An dieser Stelle ist **ⲉⲣⲟⲩⲏⲏ**: „ist vertilgt“ oder besser „sei vertilgt“ ausgefallen, weshalb WORBELL unrichtig annimmt, es handle sich um einen Namen Gottes bzw. Christi. Der Text muß, wie die Parallelen 20 zeigen, in der angegebenen Weise ergänzt und dementsprechend übersetzt werden.

W. III, 115: „'Alfā 'Alfā 'Alfā! Geh' fort! Und indem du fortgehst, kehre nicht wieder! sagen Vater, Sohn und heil. Geist! Und möge das Gedächtnis deines Namens vertilgt 25 werden in Ewigkeit!“

W. III, 105: „Im Namen 'Alef! 'Alef! 'Alef! Geh! (dreimal) und, indem du fortgehst, kehre nicht wieder! Gott hat zu dir gesprochen und das Gedächtnis deines Namens ist vertilgt in alle Ewigkeit. Amen.“

30 78. Gibt an, gegen wen die Beschwörung von 77 gerichtet ist. — **ⲉⲣⲟⲩⲏⲏ**: „*jāqē wajāqi* = *يَقِي وَيَقِي* d. h. „er, Gott, behüte und beschütze!“ nämlich vor den gleich zu nennenden Geistern. Es ist eine Schutzformel, ein Stoßgebet, ähnlich unserem „Gott, sei bei uns!“, das aus einem Schutzgebete bei 35 notgedrungener Erwähnung des bösen Feindes sogar die euphemistische Benennung desselben geworden ist.

Bei W. I, 173 lin. 19 begegnen wir der Mehrzahl: **𐤑𐤏𐤁** : **𐤑𐤏𐤁** :

𐤏𐤑𐤁 : *Saiṭān* = شَيْطَان, der Satan der Bibel.

𐤏𐤑𐤁 : *Gādēn*; ist hier sicher Dämonenname; siehe über ihn die Anm. zu 82.

5

„die ihr in vielerlei Scharen (Arten) erscheint“. Daher wird es kommen, daß man Beschwörungen, die ursprünglich nur auf einen einzelnen bestimmten Dämon gemünzt waren, im weiteren Verlauf der Formel ad cautelam auch auf „verwandte“, ja alle Dämonen ausdehnt. Damit wird der öfters zu beobachtende schroffe Übergang von der Einzahl zur Mehrzahl in den Zaubertexten zu erklären sein.

In W. III, 106 ist ebenfalls die Verwandlungsfähigkeit der Schmiede hervorgehoben: „Du, Nahabī (Schmied), der du in mannigfaltiger Art erscheinst“. In W. I, 173 bzw. 170 wird die Ähnlichkeit (des Tegertejā mit dem Bārjā betont: „Du B. und T., der du (ihm, dem Bārjā) ähnlich bist (**𐤏𐤑𐤁** : **𐤏𐤑𐤁** :).“

Was den logischen Zusammenhang anlangt, so gehören 78 und 80 zusammen und bestimmen die Dämonen-Namen in 78 das Objekt der Beschwörung „euch“ in 80. Um die Kraft dieser Beschwörung zu erhöhen, werden zwischen 78 und 80 die göttlichen Namen von 79 eingeschoben.

79. Lauter biblische Bezeichnungen Gottes bzw. der drei göttlichen Personen. — **𐤏𐤑𐤁** : **𐤏𐤑𐤁** : *Akajā sarāhjā* (W. 25 III, 106: 'Ahjā Sirāyā, die Orthographie wechselt) ist nichts anderes als das bekannte Jahwe-Wort: „Ich bin, der ich bin“ = אֲנִי אֶהְיֶה in Ex. 3, 14; und **𐤏𐤑𐤁** : *Alšāddāj* entspricht dem Gottesnamen der Patriarchenzeit אֱלֹהֵי שָׁדַד, was man konventionell durch „der Allmächtige“ wiederzugeben pflegt (vgl. Gen. 17, 1; 28, 3; 35, 11; Ex. 6, 3 usw.).

80. **𐤏𐤑𐤁** : *Lofhaljos*. Ist Kontraktion von Lofham und Laljos. W. III, 106: „Ich habe euch angeredet mit Lofham, Lalyos, 'Iyānā'ēl! Der du die Schätze des Feuers vernichtest!“ (die Interpunktion W.'s habe ich hier beibehalten); 35

W. III, 116: „Bei Lofham, Halyon, Malyos!“ (Malyos wird als Umkehrung von Salomon gedeutet).

Wenn Lofham Name Gottes (siehe § 38) und nicht Dämonenbezeichnung ist, dann muß auch Lofhaljōs Gottesnamen sein. Dann ist der Sinn: Mit dem Gottesnamen Lofhaljos beschwöre und banne ich euch. Die Perfekta sind solche der Zuversicht; man ist seiner Sache so sicher, daß man von ihr als wie von einer bereits abgeschlossenen Tatsache redet, obwohl die Handlung sich eben erst vollzieht oder in nächster Zukunft vollziehen wird. Der Verfasser will also sagen: Hiermit will ich euch mit dem (Gottesnamen) L. angesprochen und dadurch verflucht, gebannt und beschworen haben.

81. **אֵל־יָוֵעַל** : 'Ijāw'el oder 'Ijāwē'el. Wenn man diesen Namen in **אֵל־יְהוָה־אֵל** oder **אֵל־יְהוָה־אֵל** d. h. „Nicht ist Jahwe Gott“, vgl. die mit der Negation אֵי zusammengesetzten Personennamen **אֵי קְבוֹד** 1 Sam. 4, 21; **אֵי זָבֹב** 1 Reg. 16, 31 u. ö., auflösen darf, dann haben wir sicher einen Dämonennamen vor uns. Dazu scheint die nähere Bestimmung, daß J. „die Vorratskammern des Feuers, der Hülle Gottes, vernichtet“ zu passen; denn dies kann kaum anders als gegen Gott gerichtet verstanden werden. In diesem Falle würde 81 zu 80 gehören und den 'Ijāw'el noch besonders der Beschwörung unterwerfen.

An den Parallelstellen tritt dafür **אֵל־יָאֵל** : 'Iyā'el und 25 zwar neben **אֵל־יָאֵל** : Yānā'el (W. I, 171 bzw. 173) auf; aus beiden wird 'Iyānā'el in W. III, 106 entstanden sein. 'Iyū'el (W. II, 86 l. Z.) wird Variante sein. Im „Gebet von Bartos“ (BASSET V, 13) und *Ard.* II, 22 erscheint **אֵל־יָאֵל** : 'Iyā'el als Geheimname Christi und wird dort durch **יְהוָה־אֵל־יָאֵל** : 30 „den jeder fürchtet“ verdolmetscht. Man wird aber hier eher an **אֵל־יָאֵל** oder **אֵל־יָאֵל** „Jahwe ist Gott“ denken dürfen.

Ferner stößt man unter den Ergelnamen, deren Anrufung gegen die Hexe Gyllo oder Gelu und jeden unreinen Geist nach *Poimandres* 295 (zitiert von W. I, 162) helfen soll, auf 35 **Ἰαβονήλ**, was man mit „Jahwe ist Gott“ d. h. **אֵל־יָאֵל**

übersetzen könnte; denn *Iαβè* war nach Epiphanius, *Adv. haer.* I, 3, 40 (MSG. 41, 685) die Aussprache des Tetragrammatons.

Somit könnte 'Ijäu'el oder 'Ijawe'el hier als Name Christi bzw. Gottes stehen; dann würde 81 die Reihe der Gottesnamen in 82 eröffnen. Aber der folgende Beisatz zeigt, wie schon angedeutet, daß I. als gottfeindliches Wesen zu betrachten ist. In W. III, 106 (siehe § 80) wird man anders abteilen müssen: „Ich habe euch angeredet mit Lofham, Lalyos! O Jyänä'el, der du die Schätze des Feuers vernichtest!“

Was mit dieser Vernichtung der „Vorratskammern des 10 Feuers, der Hülle Gottes“ gemeint sein soll, vermag ich nicht anzugeben.

Das „Feuer“ als „Hülle Gottes“ kommt in den liturgischen Schriften der Abessinier ungemein häufig vor. Eine Stelle habe ich in der Bemerkung zu 71 angeführt. 15

82. **ፋሃል**: *Ruhäl* (und Variante) = **ላላ ርኃ**, d. i. Geist Gottes;

ሳምሳተኤል: *Sämsätä'el* vgl. W. I, 173: Samsamtä'el.

ጸልጸልሚል: *Palpalmēl*. Der letzte Buchstabe ist un- deutlich, kann aber nur **ል** sein. W. I, 173 und III, 106 haben 20 dafür **ጥጥልሚል**: *Ṭeṭelmä'el*; daher wird hier **ጸልጸልሚል**: *Palpalmä'el* wiederherzustellen sein. Vgl. noch oben 69: **ፋል ፋልሚል**: *Felfelmä'el* und W. I, 173 bzw. 169: **ፈልፈልሚ ኤል**: *Falfalmö'el*.

„Herr“ und „*Ruhäl*“ sind Gottes-, *Sämsätä'el* und *Pal- 25 palmä'el* wahrscheinlicher Engel-Namen.

ያሸኩት ፡ ኃደን: *Jäšakut Gädēn*. **ኃደን**: *Gädēn* ist nach 78 Dämonen-Namen. **ያሸኩት ፡ ኃደን**: kommt auch in der Parallele III, 106 und W. I, 173, Z. 7 v. u. (**ያሸኩት**: ist Schreibfehler) vor; und zwar an letzterer Stelle sicher als 30 Dämonennamen. Daher paßt er nur dann zu den Gottes- und Engelnamen, wenn man vor ihm eine Lücke annimmt und nach dem Beispiele der letztgenannten Stelle durch: **ቦኃይል ፡ ዝን ቱ ፡ አሰሚት ፡ ውጉዝ**: „durch die Kraft dieser Namen sei ver- 35 flucht, nämlich *Jäšakut-Gädēn*!“ ausfüllt.

Wenn man **סְחָח־ת** : mit **سَكَت** „schweigen“ zusammenbringen und etwa: „Gädēn bringt zum Schweigen“ d. h. macht stumm, übersetzen dürfte, dann wäre Gädēn jener böse Geist, der die Stummheit verursacht, vgl. Mt. 9, 32f.; 12, 22; Mc. 9, 16. 24; 5 Lc. 11, 14.

83. *Lichtsäule, Lichtgewand, Lichthülle* bezeichnen die „Herrlichkeit Gottes“, was die Rabbinen Schechinā zu nennen pflegen.

„Die glänzt“, wörtlich: „blitzt“. Man muß den Satz als 10 beschwörenden Ausruf erklären oder statt **ⲠⲚⲘϢ** : nach den Vorgang von W. I, 173 **ⲠⲚⲘϢ** : schreiben und „die Lichtsäule, das Lichtgewand und die Lichthülle möge(n) glänzen vor dem Feinde“, übersetzen.

Dieses „Glänzen“ oder „Blitzen“ soll die bösen Geister 15 blenden und ihren bösen Blick (84) unschädlich machen bzw. von dem Inhaber der Rolle ablenken.

Unter den zu bekämpfenden Feinden werden Budā und Lēgēwon zweimal aufgeführt; das kann Absicht sein, weil dieselben als die gefährlichsten gelten; möglicherweise geschah 20 es aber aus Unachtsamkeit.

84. **Ⲡⲏⲧⲟⲩ** : *Mastēmā*. Ein in der abessinischen Literatur häufiger Name des Satans. Er stammt aus dem Buche der Jubiläen (10. 17. 18. 19. 48) und ist mit DILLMANN, *Lex.* c. 177 von **מִשְׁפָּטֵי מַרְדּוּת** „infestatio“, „Anfechtung“, konkret = infestator 25 (vgl. **Ⲡⲏⲧⲟⲩ** „Widersacher“) abzuleiten¹). Da hier **Ⲡⲏⲧⲟⲩ** : Pānewāmā unmittelbar folgt, so paßt die abstrakte Bedeutung „Anfechtung des P.“ besser in den Zusammenhang.

Ⲡⲏⲧⲟⲩ : *Pānewāmā*; vgl. W. III, 106: Pāwwenmā; I, 173 bzw. 171: **Ⲡⲏⲧⲟⲩ** : Tāwenmā, fehlerhaft für **Ⲡ** : Pāwenmā. 30 Geht auf *πνεῦμα* zurück, das hier natürlich den „bösen Geist“ bezeichnet. Es hat m. E. mit Ba'unāt-Werzeljā (W. III, 124) nichts zu tun, wofür aber WORRELL, III, 138 eintritt und an das koptische **ⲁⲟⲟⲩⲉ** = *invida* erinnert.

[1] Vielleicht eher **ⲙⲏⲧⲟⲩ**; vgl. KAUTZSCH, *Apokryphen* II, S. 34 und CHARLES, *The Book of Jubilees*, Übs. S. 80. — Red.]

መስቴማ : 𐩦' : wird also mit „Anfechtung des bösen Geistes“ zu erklären sein.

„König der Herrlichkeit von Fēmā“. „König der Herrlichkeit“ d. i. der Glorie, näml. Gott; vgl. ψ 23 (MT. 24), 7ff.

ፌማ : Fēmā. Siehe DILLMANN, *Lex.* c. 1348: „ፌማ : n. 5 prgr. 1. ut videtur i. q. φήμη effatum (divinum), oraculum . . . 2. At Aethiopes hoc nomen interpretantur *artifex, sollers* eoque cognominare solent Christum“. — CRUM, *Cat. Copt. Mss. Brit. Mus.* (zitiert W. III, 106, 5) denkt an βήμα. — W. I, 173 redet von einem „Könige von Fēmā“ oder „des Fēmā“, dem 10 göttliche Namen z. B. አህያ : ሰራህያ : አልሰደያ : አልመከተን : አልፋ : ቦጣ : የጣ : d. i. „Ich bin, der ich bin; der Allmächtige; der Verborgene; Alphā Betha Jota“ beigelegt werden, der also Gott, bzw. Christus ist. Die Stellen W. III, 106: „Zeige mir deine Macht in Schrecken! König der Herrlich- 15 keit! Fēmā! und W. III, 116: „Bei der Herrlichkeit des Königs des Lobes(!) Fēmā! der du die Macht von Mastēmā schwächst“ (die Interpunktion W.'s ist hier beibehalten) geben keinen näheren Aufschluß. In dem W. I, 177 mitgeteilten Salām auf den Erzengel Fanuel lesen wir: „Fānu'ēl, wachsamer Engel 20 des Fēmā; denn du bist der Engel des Rāmā (d. i. des dritten Himmels)“. Somit wird Fēmā eine Örtlichkeit des dritten Himmels sein, die wir aber vorläufig nicht näher bestimmen können. Fanuel ist also der Engel des Fēmā, Christus aber der König von F. oder der König von F.'s Herrlichkeit. Ich 25 vermute, daß auch an den angeführten Stellen III, 106 und 116 ስብሐት : im st. constr. steht, also zu übersetzen ist: „König der Herrlichkeit von F.“ oder „König von Fēmās Herrlichkeit“. — Jedenfalls kann hier Fēmā nicht Name Christi (φήμη = λόγος) sein, wie W. I, 171, 8 zaghaft vorschlägt, wohl 30 aber ist „der König von Fēmā“ Christus.

„Damit sie mein Antlitz nicht ansehen“, näml. mit dem „bösen Blick“.

85. „Dieses Wort Gottes“. Damit wird in engeren Sinne der Austreibungsbeehl Christi in 77, im weiteren das ganze 35 „Gebet“ 77—85 gemeint sein.

F.

86. በስመ : አብ : ወወልድ : [ወ]መንፈስ : ቅዱስ : ጴጥሎስ ፡፡
87. ጸሎት : በእንተ : ሕግመ : ቁርፀት ፡፡
88. ቄዴቤ : ቄዴቤ : ቄዴቤ ፡፡ ብያክ : ብያክ : ብያክ ፡፡ ቄፌት : ቄፌት : ቄፌት ፡፡ ምሊምሊምሊ ፡፡
89. አርጋኤ : ነፍሳት : ወማይ : ወበረድ ፡፡ ከማሁ : አር[ጋ]ፅ : ወዓቁም : ለዝንቱ : ቁርፀት ፡፡
90. ግርመ-ናኤል : ቄዴቤ ፡፡ ግርመ-ናኤል : ቄፌት ፡፡ ግርመ-ናኤል : ብያክ ፡፡
91. መለምሉ : ቁቁናፌድ : ቁቁናፌድ : ቁቁናፌድ ፡፡ ያሔድጋር : ያሔድጋር : ያሔድጋር ፡፡
92. መተጠር : አኅያ : ሽራኅያ : አልሻዳይ : አልመክትን ፡፡
93. አድኅና : እምሕግመ : ውግግት : ወቁርፀት : ወተያያጋር : ለዓመትክ : ወለተ : ጊዮርጊስ ፡፡
88. ምሊ' : vel ሞሊ' : — 89. ነፍሳት :] 'ተ :

F.

86. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes, des einen Gottes.
87. Gebet gegen die Krankheit Qurḍat (Kolik).
88. Qēṣēbē qēṣēbē qēṣēbē, bejāk bejāk bejāk, qēfēnu qēfēnu qēfēnu, melimelimeli.
89. Der du die Winde und das Wasser und den Hagel gerinnen machst, laß ebenso gerinnen und stehen bleiben diese Qurḍat!
90. Germunā'el qēṣēbē, Germunā'el qēfēnu, Germunā'el bejāk.
91. Malamelu ququnāfēd ququnāfēd ququnāfēd, jāḥēdeṣ jāḥēdeṣ jāḥēdeṣ.
92. Mataṭir 'Ahjā šerāḥjā 'Alšāddāj 'Elmaknun (= Mitregent; Ich bin, der ich bin; der Allmächtige; der Verborgene).
93. Errette von der Krankheit Weg'āt (Lungenentzündung) und Qurḍat (Kolik) und Tajājāṣ deine Magd Walatta Gijorgis.

87. „Gebet gegen die Krankheit Qurḍat“. WORRELL bringt mehrere Gebete gegen dieses Leiden bei, z. B. II, 95; III, 96. 101. 105. 122; aber keines stimmt mit dem vorliegenden überein.

Über die Art dieser Krankheit wurde schon in der Anm. 59 gehandelt.

88. Vier je dreimal geschriebene Zauberwörter unbekannter Bedeutung, Sprache und Herkunft. Sie lassen sich auch anderwärts ganz oder teilweise nachweisen. Alle vier, aber nur je einmal geschrieben, in dem W. III, 101. 102 übersetzten Gebete gegen Quersat, und zwar also transkribiert: Qusēbē! 10 Qufēnē! Buyāk! Moli!; III, 97 (Gebet gegen Felḍat): Qēšēbē! Qēfēnu!; II, 96 (Gebet gegen Qurḍat): Qiṣēbēn! Kēfēbēn! und II, 59 (Gebet um Gerinnen des [Menstrual-]Blutes, also um Kindersegen): Qēfēnu! allein. Da aber in der Schreibweise dieser Literaturprodukte Ⲛ , Ⲛ und Ⲛ oft voneinander 15 nicht zu unterscheiden sind und in unserer Rolle Ⲛ ganz deutlich ist, wird man auch an den soeben zitierten Stellen überall Qēšēbē, Qēfēnu usw. voraussetzen dürfen. Dieses Ⲛ kann ich allerdings nur als Anhängsel an die Namen der fünf „Kreuzesnägel“ bei W. I, 176: Sādarqē, 'Alādarqē, Danātqē, 20 Rodāsqē belegen, wofür II, 84 čā (Sādorčā, 'Alādorčā usw.) erscheint. W. I, 176, 1 merkt dazu an, daß dieses qē willkürlich angehängt und wohl nichts anderes sei als das arabische ق , der Imperativ von وَقَى „bewachen“, „behüten“. Aber an unserer Stelle wird es allem Anscheine nach zum 25 Wortstamme selbst gehören.

bejāk; W. III, 102: buyāk. LITTMANN erinnert an letzterer Stelle, Anm. 3, allerdings mit großer Zurückhaltung, an das türkische böyük „groß“. Aber m. E. sind diese Formeln so alt, daß man an einen Einfluß der türkischen Sprache nicht so wohl denken kann.

Ob man meli oder moli, wie W. III, 102 tut, lesen soll, lasse ich dahin gestellt; denn in der Rolle sind ⲙ und ⲙ nicht immer voneinander zu unterscheiden. LITTMANN denkt a. a. O. Anm. 4 an maulāi „mein Herr“.

89. „Der du die Winde, das Wasser und den Hagel ge- 85

rinnen machst“. Vgl. dazu die Redensarten: „Der du gerinnen lassest die Macht des Windes und des Hagels, laß also gerinnen das Blut deiner Magd“ (W. III, 92. 96. 98); „der du mit deiner Macht den Hagel durch den Wind gerinnen lassest“
 5 (W. II, 59). Der letzteren Stelle zufolge würde der Wind den Hagel hervorbringen, ihn kondensieren. Daß Wasser zu Schnee, Eis und Hagel gerinnt, sich kondensiert, begreift man leicht; weniger, wie und wozu die Winde gerinnen, vielleicht zu Regen.

90. **גֵּרְמוּנָאֵל** : *Germunā'el*. Entspricht wohl den Namen
 10 Germāyāl, Germuyāl, Geryāl bei W. III, 120. Als Grundwort wird man **גֵּרְמָא** : voraussetzen müssen, das einerseits „horror, pavor“, anderseits „majestas Dei veneranda“ bedeutet. Es kann also Germunā'el sowohl „Unser Schrecken ist Gott“, als auch „Der Gegenstand unserer Ehrfurcht ist Gott“ ausdrücken
 15 wollen. Im ersteren Falle bekämen wir einen Dämonen-, im zweiten einen Engels- oder Gottesnamen. Hier wird man einen Dämonennamen erwarten.

Germunā'el wird hier dreimal, jedesmal von einem anderen der drei ersten Zauberwörter von 88 begleitet, wiederholt.

91. **סִפְּרִי** : wird „sprechet“, „murmelt“! oder ähnliches
 20 bedeuten, vgl. **קָרָא** : „leset“, „rezitieret“! in 6 und **מִלְּךָ** „reden“, **מִלְּמִלְּךָ** „murren“ im neuhebr.

Darauf folgen zwei gänzlich unverständliche Zauberwörter, jedes dreimal wiederholt, um die Wirkung zu erhöhen.

25 Das zweite hat die Form eines Zeitwortes vom Stamme II, 2 oder 3.

92. Lauter Gottesnamen, von den zwei noch nicht besprochen sind.

מֵתָרֵךְ : *Matařir* = *μετατόρνος* oder *μετάθρονος* d. i.
 30 „der Nächste nach dem Herrscher“, also hier etwa „Mitregent“. Vgl. den *Meřatron* (**מֵיִטְרֵרֵךְ**) der rabbinischen Literatur und über ihn WEBER, *System der altsynagogalen palästinensischen Theologie*, Leipzig 1880, S. 172 ff.

אֵלְמַכְנוּן : *Elmaknun* d. i. **أَلْمَكْنُونُ** „der Verborgene“,
 35 wie bereits W. I, 171, 11 richtig erklärt hat.

Eine ähnliche Häufung von Gottesnamen findet sich auch

W. I, 171 bzw. 173, wo Mataṭir fehlt, dafür aber 'Alfā Boṭā Joṭā steht.

93. Nach der Überschrift in 87 richtet sich das „Gebet“ nur gegen die Krankheit Qurdat; hier wird aber die Bitte auch auf die Krankheiten **ወግዓት**: Weg'āt und **ተያያዥ**: 5 Tajājāž ausgedehnt und **ቁርፀት**: Qurdat zwischen beide gestellt.

G.

94. **ጸሎት**: **በእንተ**: **ሕግመ**: **ወግአት** ::

95. **ምድምያስ**: **ምድምያስ**: **ምድምያስ** :: **ያሰየሐቂ**: **ያሰየሐቂ** :: **የሐብራሰቂ**: **የሐብራሰቂ** :: **ቁቁናፌድ**: **ቁቁናፌድ** :: **የሐብራሰቂ**: **ቁቁናፌድ** :: **ክራስቂ**: **ክራስቂ**: **ክራስቂ** ::

96. **አድኅና**: **እምሕግመ**: **ወግዓት**: **ወዓይነት**: **ወጸላወጊ**: **ወባርያ**: **ወሌጌዎን**: **ቁመኛ**: **ወሥራየኛ**: **ወተንኩለኛ**: **ቁርፀት**: **ወፍልፀት**: **ወግዓት**: **ወቁርጥግት**: **መጋኛ**: **ወጉሥምት**: **ወእም አየረ**: **አጋንንት**: **ለዓመትከ**: **ወለተ**: **ጊዮርጊስ** ::

95. **ቁቁናፌድ**: ^{1]} **ቁቁናፌድ**:

G.

94. Gebet gegen die Krankheit Weg'āt (Lungenentzündung).

95. Medemjās medemjās medemjās, jāsajahaqi jāsajahaqi jāsajahaqi, jaḥabrāsaqi jaḥabrāsaqi, ququnāfēd ququnāfēd, jaḥabrāsaqi ququnāfēd, kerāsqi kerāsqi kerāsqi.

96. Errette von der Krankheit Weg'āt und 'Ājnat und Ṣelāwagi und Bārjā und Lēgēwon, Qumañā und Šerājañā und Tankuelañā, Qurdat und Feldat, Weg'āt und Qurtemāt, Magañā und Gušemt und von der (Pest-)Luft der Dämonen deine Magd Walatta Gijorgis!

94—96. WORRELL teilt II, 96; III, 91. 96. 99. 102. 105 gleichfalls Gebete gegen diese Krankheit **ወግአት**: (*Weg'at*) mit. Aber davon kann nur III, 96 zum Vergleich herangezogen werden; denn W. führt die Zauberwörter entweder gar nicht 10 oder nur zum Teil an und der Rest ist verschieden formuliert.

94. Über die Krankheit **ወግአት** : *Weg'at* (und orthographische Varianten) habe ich schon in der Anm. zu 59 gehandelt.

95. Zaubерwörter. Die ersten zwei werden je dreimal, die nächsten zwei zuerst je zweimal, dann je einmal und das
5 letzte wieder dreimal wiederholt.

Die ersten drei kommen auch bei W. III, 96 in einem Gebet gegen die gleiche Krankheit vor und zwar in der Form: *Medemamyās! Yahāqi! Yābšarāqi!* In der Anm. 4 verweist WOBRELL auf zwei Stellen seiner Abhandlung, wo aber über
10 diese Wörter nichts zu finden ist.

ግድግዳ : *medemjās*. Erscheint bei W. mehrfach, aber in verschiedener Schreibweise und Zustutung: *Medmeyās* III, 91 und 99 (beide Male in einem Gebete gegen *Weg'at*); *Medemamyās* III, 96 (mit den beiden folgenden Zaubерwörtern,
15 ebenfalls in einem Gebete gegen *Weg'at*); *Mēmēyos* III, 93 und *Medyos* III, 92. Diese beiden letzteren werden Kurzformen sein. Eine Deutung vermag ich nicht zu geben.

ያሳየሐቂ : *jāsajahaqi* (W. III, 96: *Yahaqi*) und **ያሐብራሰቂ** : *jāhabrāsaqi* (W. III, 96: *Yābšarāqi*) scheinen Verbalformen zu
20 sein. **ክራሰቂ** : *kerāsqi* klingt an *jāhabrāsaqi* an.

96. Der Schluß bittet ähnlich wie beim vorausgehenden Gebete, nicht bloß um Hilfe gegen die in der Überschrift genannte Krankheit, hier die *Weg'at*, sondern noch gegen eine ganze Reihe uns schon bekannter Krankheiten und Dämonen.

H.

97. በስመ : አብ : ወወልድ : ወመንፈስ : ቅዱስ : ሷአምላክ ።

98. ጸሎት : በእንተ : ማዕረ : አጋንንት ።

99. ጨትኩታኤል : ወጨ : ሸሸሸሸ ፕፕፕፕፕ ጋጋጋጋ ጋጋጋ ፕፕፕፕፕ ጀጀጀጀጀ ማማማማ ለለለለ ሽሽሽሽሽ ሀሀሀሀ ሂሂሂሂሂ ዲዲዲዲዲ ፊፊፊፊፊ ።

100. ጨትኩታኤል : ዘአብራሀከሙ : ለአእዋፊ : ሰማይ ።

101. ወአጥብር : አጥብርብር : ወመአም : ሶፅ : እምአፈ : ርጎቀ ል : ነደ : አብደ : ወበፈም : ቂርያ : ወሃብአት ።

102. **ዓዕ ፡ መንፈስ ፡ ርኩስ ፡ በስመ ፡ ለአግዚአብላ ፡ ኢየሱስ ፡፡**
 103. **አድጎና ፡ ለዓመትካ ፡ ወለተ ፡ ጊዮርጊስ ፡፡**
 104. **ትሻል ፡፡**

99. Mangels entsprechender Lettern mußte mā, la, hē statt muē, lja und hja gedruckt werden. — **ፌፌ ፡፡**] cod. sine interpunctione. — 101. **ሶዕ ፡**] vel **ሶስ ፡**

H.

97. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes, des einen Gottes.
 98. Gebet betreffend die Fessel (den Bann) der Dämonen. 10
 99. Čatkutā'el und Ča[tkutā'el], ša (fünfmal), ča (fünfmal), žè (fünfmal), ña (fünfmal), ĝa (fünfmal), muē (fünfmal), lja (fünfmal), cha (fünfmal), hja (fünfmal), hi (fünfmal), 'i (fünfmal), fēfē.
 100. Čatkutā'el, der du die Vögel des Himmels hast glänzen 15 lassen.
 101. — — — — —
 102. Fahre aus, unreiner Geist, im Namen unseres Herrn Jesus!
 103. Errette deine Magd, Walatta Gijorgis!
 104. Tešäl. 20

98. Zu diesem Gebete „betreffend die Fessel (d. i. den Bann) der Dämonen“, vgl. die Gebete bei W. II, 60. 66. 70. 78; III, 97. 119. 121, die gleichfalls der Überschrift nach die Dämonen insgesamt bannen sollen, aber im Inhalt davon abweichen. 25

Diese Gebete sollen offenbar verhindern, daß irgend ein Dämon übersehen werde, bzw. sich der Beschwörung, weil nicht ausdrücklich genannt, entziehen könne. Sie richten sich also gegen die unbekanntes Dämonen.

99. **ወጪ ፡** wird nach dem unmittelbar vorausgehenden **ጪትኩታኤል ፡** Čatkutā'el zu diesem ergänzt werden müssen.

Ob nun Č. der Name eines Engels oder Teufels ist, muß unentschieden bleiben. Auch die nähere Bestimmung in 100



„der du die Vögel des Himmels hast glänzen lassen“, sowie W. III, 97: „Kutā'el, der durchdringen ließ die Vögel des Himmels“ (ebenfalls in einem Gebete betr. den Bann der Dämonen) helfen nicht weiter, da der Sinn dunkel ist.

5 Auf die zweifache Anrufung des Č. folgen zwölferlei Zauberbuchstaben, von denen die ersten elf je fünfmal, der zwölfte nur zweimal gebraucht wird. Es sind also im Ganzen 57 Zauberbuchstaben oder wenn man will, Zaubersilben. Über ihre Deutung und Bedeutung weiß ich nichts.

10 100. Die Parallele dazu in W. III, 97 habe ich schon in der vorausgehenden Anm. zu 99 zitiert. Eine weitere, noch entferntere, findet sich W. II, 75: „damit zu mir nicht kommen all' die Ungerechtigkeit Tuenden und böse Dämonen, welche fliegen wie Vögel in jedem Lande, sei es im Süden, sei es
15 im Norden usw.“.

101. Unverständlich. Nur einzelne Worte, wie z. B. **አዎአረ**: „aus dem Munde“; **ነደ**: „Flamme“; **ቂርዖ**: „*κύριε*“; **ወሃብኡት**: „und das Verborgene“, lassen sich einigermaßen übersetzen; aber einen Sinn ergeben sie nicht. Vielleicht war
20 die Vorlage am Ende der Rolle so abgenutzt, daß man nur mehr einzelne Worte und Buchstaben lesen konnte, die dann der Kopist mechanisch abschrieb und unbekümmert um das Chaos aneinander reihte.

104. **ትሻል**: (*tesäl*). Scheint „Ende“ oder „Amen“ bzw.
25 **ለይኩን ለይኩን**: „so sei es!“ bedeuten zu sollen, aber welcher Sprache dieses Wort angehört, kann ich nicht angeben.

Alphabetisches Verzeichnis

der in der Rolle vorkommenden Namen und Zaubervörter.

A (ላ = አ ; ላ = ዐ)	' <i>Ahjä</i> in Verbindung mit <i>Še- rähjä</i> 92
' <i>Abebrē</i> 54	
' <i>Abkatir</i> 70	' <i>Ajäjäät</i> 23
' <i>Adērā</i> 63. 70	' <i>Äinat</i> 59. 65 ^{a b} . 75. 83. 96
' <i>Agänent</i> (Dämonen) 2. 19. 27. 39. 59. 64 ^{a b} . 65. 75. 84. 96. 98	' <i>Akajā</i> in Verbindung mit <i>Sa- rähjä</i> 79
	' <i>Alādor</i> 63. 70

'Alfā 77^{bis}

'Allā (?) 3. 20

'Alšāddāj 79. 92

'amer 72

'anḥali 72

'Aqdēfēr 68

'ašēr 72

'ašu 8^{ter}. 25^{ter}

'Az'ajāt 6

'Azjos 68

B

Bārjā 27. 39. 59. 61. 64. 75.
78. 83. 96

Bārtēzā 64

bejāk 88^{ter}. 90

Berjāl 64

Budā 59. 64. 75^{ab}. 78. 83^{ab}

D

Dānāt 63. 70

Dask 10. 27. 55. 64

Denā'e 6

E

'Elmaknun 92

'Elmalakun 72

F

Fadātā'el 5

Falāsā 75

Faus 10

fejākun 72

Feldat 59. 65^b. 75. 83. 96.

Felfelmā'el 69

Felšat 65^a, Variante von Feldat

Fēmā 84

Fērā 65

G

Gādēn 78. 82

Gānēn, Einzahl von Agānent,
siehe oben!Germunā'el 90^{abc}

Gudālē 16. 27. 55. 64

Gušemt 59. 65. 75. 96

Ḥ (= ḥ)

Ḥaḡun 69

Ḥarāfun 69

Ḥarāšun 69

Ḥeferwā'el 70

Ḥeferwāq 70

I (= ḫ)

'Ijāu'el 81^{bis}('Ijāwe-'el 81^{bis})

'Ijosjāwi 54

I (= ʿ)

jahabrāsaqi 95^{bis}. 95^cjāḥēdež 91^{ter}

jāqē wajāqi 78

jāsajahaqi 95^{ter}

jūšakut Gādēn 82

K

kerāsqi 95^{ter}

Kuīnākunā'el 20

L

Lēgēwon 27. 39. 59. 61. 64. 75.
78. 83^{ab}. 96

Lofḥaljos 80

Lofḥam 38^{ter}. 53^{ter}

M

Magānā 59. 75. 96

Maḥṭelon 38^{ter}. 53^{ter}

6*

Mal'ak 72
malamelu 91
Marmērā 54
Marmud 54
Mārtañā 59
Māsē oder *Māsi* 68
Māsejās 68
Mastēmā 84
Mataṭir 92
Medemjās 95^{ter}
melimelimeli 88
men'an'anjāleh 72
Meq 59
Meqqañā 59. 83
Metāt 59

N

Nahabt (Schmiede) 10. 28. 35.
 39. 57. (mit *ḥ*) 64
Nedād 65

P (*p* = **ⲡ**; *p* = **ⲧ**)

Palpalmēl (lies *Palpalma'el*) 82
Pānewāmā 84

Q

qēfenu 88^{ter}. 90
Qenwāt (Kreuzesnägel bzw.
 Wundmale) 63
qēšēbē 88^{ter}. 90
Qumañā 75. 96
ququnāfed 91^{ter}. 95^{bis}. 95^c
Qurāñā 59. 75. 83
Qurḏat 59. 65^{a b}. 75. 83. 87.
 89. 93. 96
Qurṭemūt 59. 75. 96

R

Rodās 63. 70

Ruhāl 82^{ter} (82^a *Ruhāl*, 82^{b c}
Ruhāl)

S (*s* = **Ⲥ**; *ṣ* = **Ⲫ**)

Ṣabā'ot 70. 79 (*Ḍabā'ot*)
 (*Sadāqā'el* 20)
Sadātā'el 3. 20
Sādor 63. 76
Salomon 2. 4. 7. 8. 19. 22. 28.
 (29.) 45. 52. 56
Saiṭān 78
Sāmsātā'el 82
Sarāḥja in Verbindung mit
Akajā 79
Ṣelāwagi 59. 96

Š (**Ⲩ** und **ⲩ**)

šalāmē 25
šager 25
Šerāḥjā in Verbindung mit
Aḥjā 92
Šerāj 10. 75
Šerājajañā 59^{a b}. 83. 96
šulāmē 8
šušušu 25

T (*t* = **ⲧ**; *m* = **Ⲕ**)

Tagbāra sab'e 75
Ṭaḡwn 69
Tajājāž 59. 65. 75. 83. 93
takla 25^{ter}
taklašu 8^{ter}
Tankuelañā 59. 96
Tā'os 68
Tegrīda 59
tešāl 104

- Č (= 𐤀) *Wača* 99 (Abkürzung für
Wačat(a)kutā'el)
Čatakutā'el 100
Čatkutā'el 99^{a(b)}, siehe auch *Weg'at* 59. 65. 75. 83. 93. 94
Wača (*Weg'at*). 96^{a b}
Čelehwāq 70 Z
W *Zār* 59
Wadanami? 36 *zēmlāt* 8. 25
Wāh 69



Bücherbesprechungen.

- 5 YAHUDA, A. S. *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen. Erstes Buch. (Mit einer hieroglyphischen Beilage, einem Verzeichnis der Bibelstellen, einem Verzeichnis der behandelten hebräischen Worte und Wendungen und Verzeichnissen der aramäischen Worte und der arabischen und akkadischen Worte und Eigennamen.)* Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1929. XXXII, 302 S.

10 YAHUDA's Werk über den Pentateuch, von dem der erste bisher erschienene grundlegende und materialreiche Band hier besprochen werden soll, beansprucht nicht mehr und nicht weniger, als den Grundstein zu einer neuen Auffassung des Pentateuchs, damit des gesamten biblischen Altertums und in weiterem Maße auch der Entstehung und Entwicklung der
15 Religion Israels mit all ihren Konsequenzen gelegt zu haben. Der Verfasser lebt der zuversichtlichen Hoffnung, daß sich die von Generationen erarbeitete heutige Auffassung vermöge seiner Behandlung im ganzen von selbst erledigen werde und daß die Forschung, wenn auch zunächst noch zögernd, ihm
20 schließlich auf dem von ihm gewiesenen Wege werde folgen müssen.

Ein Buch, das mit solchem revolutionären Anspruch auftritt, verdient es gewiß, mit besonderer Sorgfalt unter die kritische Sonde genommen zu werden und kann eine ausführliche
25 Besprechung verlangen.

I.

Der Verfasser hat sich in der Einleitung seines Buches auf S. XXI bis XXXII ausführlich darüber ausgesprochen, welches Ziel sich seine Untersuchung stellt und mit welchen Mitteln er sie durchzuführen gedenkt.

Er geht von der Beobachtung aus, daß innerhalb der zweieinhalb Jahrtausende, während derer die Geschichte der hebräischen Sprache bis zur Gegenwart beobachtet werden könne, sich die Kultur aller Völker, durch die das Judentum auf seinen Wanderungen hindurchgegangen sei, in dem Schatze seiner Sprache widerspiegele. Man könne an der Entwicklung des Hebräischen geradezu die Route der Wanderung der Juden während der angegebenen Zeit verfolgen. Trotz dieser starken Beeinflussung von außen aber habe die Sprache stets ihre Eigenart zu wahren verstanden und sich die fremden Bestandteile so innerlich anzueignen gewußt, daß ihr fremder Ursprung kaum noch zu erkennen sei.

Diese Beobachtung macht der Verfasser zum tragenden Fundament seiner pentateuchischen Untersuchungen. Erschließt, wenn die Angaben des A. T. über die Wanderungen der Patriarchen von Südbabylonien über Aram nach Kanaan, die Wanderung Jakobs und seiner Söhne nach Ägypten und den Auszug Israels aus diesem Lande zuträfen, wenn ferner die Tradition im Rechte sei, daß der Pentateuch nach dem Exodus, vor der Eroberung des Westjordanlandes entstanden sei (so S. XXII, XXIV, XXVII), so müßten in der Sprache dieses Teiles des A. T. noch starke Spuren der Sprachen der Völker zu finden sein, unter denen die Hebräer damals gewandert seien, des Akkadischen und des Ägyptischen.

Daß die babylonischen Stoffe erst im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. übernommen sein sollten, wie die „assyrisch-babylonische Richtung in der Bibelwissenschaft“ wolle, welche die „erste babylonische Epoche in der Geschichte Israels“, die Zeit der Patriarchen, als ungeschichtlich, weil legendär, gestrichen habe, ist dem Verfasser unwahrscheinlich aus dem Grunde, daß die babylonischen Spuren im Pentateuch geringer seien als die ägyptischen. Nach Analogie anderer im 6. und 5. Jahrhundert entstandenen Schriften des A. T. sollte man in solchem Falle ein Vorwiegen der babylonischen Spuren festzustellen haben.

Statt dessen aber ist, so meint der Verfasser, durch den ganzen Pentateuch ein überwiegender Einfluß ägyptischer Kultur und Sprache wahrzunehmen. Er sei besonders an-

zutreffen in den in Ägypten spielenden Partien, der Joseph- und Auszugsgeschichte, finde sich aber auch in den Überlieferungen, die der babylonischen Patriarchenzeit entstammten. Für eine so genaue Kenntnis ägyptischen Wesens aber, wie
 5 sie die in Ägypten spielenden Teile des Pentateuchs verrieten, ist nach dem Verfasser eigentlich nur die Tradition von dem Aufenthalt Israels in Ägypten als zureichende Erklärung brauchbar, „da doch keine andere Zeit für ein enges Zusammenleben von Hebräern und Ägyptern in Betracht kommt“
 10 (S. XXVI).

Von hier aus glaubt er das Vorhandensein ägyptischer Einflüsse neben babylonischen in der Genesis so deuten zu sollen, daß die der babylonischen Periode entstammende Patriarchenüberlieferung während des Aufenthaltes Israels in Ägypten
 15 ten geformt sei und unter dem Einfluß des Ägyptischen ihre heutige Gestalt erhalten habe.

Wenn sich nun zeigen lasse, daß sich im Pentateuch eine Reihe von Ägyptizismen fänden, namentlich solche, welche die spätere Sprache nicht mehr kenne, so sei der Schluß nicht
 20 zu umgehen, daß der Pentateuch an den Anfang der Literaturgeschichte Israels gehöre und daß die Tradition sich als richtig erweise, welche ihn nach dem Auszuge, vor der Eroberung Kanaans entstanden sein läßt.

Da es dem Verfasser selbstverständlich ist, daß der unfähige
 25 fähige Pentateuch nur in Schriftform aufgetreten sein kann, so sieht er sich zu der Folgerung weitergeführt, daß das Hebräische in der von ihm angenommenen Abfassungszeit bereits eine Schriftsprache von ausgeprägter Eigenart und besonderer Vollendung gewesen sei. Den Einwänden, die er
 30 an diesem Punkte seiner Darlegungen erwarten kann, begegnet er durch eine Betrachtung der Möglichkeiten des Aufstieges einer primitiven, bloß gesprochenen Mundart zur vollendeten Schriftsprache. Er unterscheidet ihrer zwei.

Wenn ein Volk niederer Kulturstufe in seinem Gebiete
 35 für sich allein lebt, so wird die Sprache dieses Volkes sich erst allmählich zur Vollendung der Schriftsprache entwickeln. Denn dieser Werdegang ist abhängig von dem allmählichen

Fortschreiten der eigenen materiellen und geistigen Kultur. Höher kultivierte Nachbarvölker und -sprachen können auf ihn Einfluß gewinnen. Dieser beschleunigt aber die Entwicklung wenig, da er von außen kommt.

Sieht sich aber ein Volk von niederer Kulturstufe, doch 5 von hoher geistiger Begabung plötzlich mitten in ein Volk höheren Kulturniveaus versetzt, so vollzieht sich der Aufstieg zur Schriftsprache in anderer Weise. Das Volk wird sich in solcher Umgebung, der es sich nicht entziehen kann, schnell zu einem höheren Grade von Kultur und Zivilisation auf- 10 schwingen. Geht es dabei nicht in der fremden Bevölkerung auf, sucht es vielmehr in der fremden Umgebung sein eigenes Leben zur Geltung zu bringen, so wird es alles Neue, ihm bis dahin Unbekannte und Unzugängliche, in sich aufnehmen und gleichzeitig seine Mundart bereichern und erweitern, in- 15 dem es neue Elemente aufnimmt, dabei das Fremde an das Eigene innerlich anpaßt und sich damit eine eigene Kultur- und Literatursprache schafft. In diesem Falle werden die Zwischenstufen von der primitiven Mundart bis zur vollendeten Schriftsprache rasch zurückgelegt. Die Sprache wird klassisch 20 für alle Zeiten. Dieser Werdegang wird nach dem Verfasser noch beschleunigt, „wenn ein großes, bahnbrechendes Werk in der in Entwicklung begriffenen Sprache erzeugt wird, das den Anstoß zu einer sturmartigen Umwälzung auf geistigem, religiösem, sittlichem und politischem Gebiete gibt“ (S. XXV). 25 Er verweist dafür als auf eine Parallele auf die Hebung des koreischitischen Arabisch durch Muhammed.

Welche dieser beiden Möglichkeiten kommt für das Hebräische in Frage? Der Verfasser entscheidet sich für die zweite und wirft der bisherigen Forschung vor, sie habe bei ihren 30 Untersuchungen sich die Bedingungen für die Entstehung einer Schriftsprache nicht klar gemacht. Sie nehme stillschweigend an, daß das Hebräische erst in Kanaan sich allmählich auf dem ersten der skizzierten Wege entwickelt habe. Sie rechne gar nicht mit der Möglichkeit, es könnte schon vor der Er- 35 oberung Kanaans unter den Hebräern so etwas wie eine literarische Sprache oder gar eine literarische Produktion gegeben

haben. Der Verfasser sieht in diesem Mangel der bisherigen Forschung die Quelle aller verfehlten, von der Tradition abweichenden Ansetzungen des Pentateuchs. Da sich in alter Zeit nicht der geringste Anhaltspunkt für die allmähliche Entwicklung des Hebräischen auf dem Boden Kanaans finde, wie die Amarnakorrespondenz beweise, so könne die Entwicklung der hebräischen Literatursprache nur in der von ihm ange deuteten Richtung gesucht werden.

Von diesen Gedanken aus ergibt sich, daß der Beweis für das Alter des Pentateuchs wesentlich auf sprachlichem Gebiete geführt wird. Nachweis starken ägyptischen Einflusses auf seine Sprache wird als entscheidend betrachtet. Der Einfluß einer Sprache auf eine andere zeigt sich aber „zunächst in der Übernahme von Lehnwörtern; sodann in der Prägung von neuen Wörtern, Ausdrücken, Redensarten, Redewendungen, Metaphern und Phrasen vollständig im Geiste und mitunter sogar nach dem Wortlaute der anderen Sprache, wobei das Charakteristische an solchen Neubildungen ist, daß sie dem Geiste der eigenen Sprache und den eigenen Einrichtungen und Anschauungen fremd sind, wohl aber den Geist der fremden Sprache und die Lebensverhältnisse der fremden Umgebung durchweg wiederspiegeln; schließlich darin, daß die Sprache auch grammatische Bestandteile der fremden Sprachen übernimmt und sich zugleich ihren syntaktischen Regeln mehr oder weniger anpaßt, so daß auch ihr Satzbau und ihre Stilform in manchen Hinsichten der anderen Sprache folgen“ (S. XXVII).

Der Beweis wird nun so geführt, daß zunächst die in Ägypten spielende Joseph- und Auszugsgeschichte nach den verschiedenen Gesichtspunkten auf Ägyptisches abgehört werden. Einer gleichen Betrachtung werden in einem weiteren Abschnitt die Sagen der Genesis aus der „vorägyptischen Epoche“ unterworfen.

II.

Hat der Verfasser seine These zu erhärten vermocht? Wir gehen dieser Frage in doppelter Weise nach. Einmal wird natürlich das sprachliche Material nachzuprüfen sein.

Wichtiger aber ist noch eine grundsätzliche Betrachtung darüber, ob denn die in der Einleitung gemachten Voraussetzungen der weitgehenden Schlüsse des Buches zu halten sind, ob die Methode wirklich zu dem vom Verfasser behaupteten Ergebnis zu führen vermag. Diese Erörterung stellen wir ihrer Wichtigkeit wegen voran und geben einmal vorläufig zu, die Spuren des Ägyptischen wären in dem Umfang vorhanden, in dem der Verfasser sie nachgewiesen haben will.

Es ist zweifellos ein Verdienst des Verfassers, die Frage nach dem Einfluß des Ägyptischen auf das Hebräische gestellt zu haben und zwar in dem Umfang, wie es seine oben wiedergegebenen Worte erkennen lassen. Hier liegt jedenfalls eine notwendige Aufgabe der Forschung vor, und man wird dem Verfasser Dank wissen, daß er so energisch darauf hingewiesen hat, auch wenn man seinen Nachweis im ganzen nicht für gelungen halten sollte. Auch seine Ausführungen über den Entwicklungsgang einer Sprache bis zur Schriftsprache wird man nicht ohne Gewinn zur Kenntnis nehmen. Man würde freilich wünschen, die Skizze des zweiten Weges möchte sich nicht auf das Aufzeigen von Möglichem beschränken, sondern anschauliches Belegmaterial bieten.

Zu bedauern ist aber, daß diese sprachwissenschaftlichen Untersuchungen nicht um ihrer selbst willen geführt worden sind, sondern in den Dienst einer apologetischen Tendenz gestellt werden. Diese ist — darüber läßt die Einleitung gar keinen Zweifel — der übergeordnete Gesichtspunkt. Die Tradition sagt, daß der Pentateuch nach der Auswanderung aus Ägypten, vor der Eroberung Kanaans im Ostjordanland geschrieben sei. Die Tradition soll gerechtfertigt werden.

Die Kritik hat also mit der Frage einzusetzen, ob denn die Tradition einen sicheren Ausgangspunkt abgeben könne. Denn es ist klar, daß bei Nachweis ihrer Irrigkeit alle schönen Erwägungen über die Möglichkeit einer hebräischen Literatursprache und hebräischen Literatur vor der Einwanderung Israels ins Westjordanland glatt hinfallen. Jene Möglichkeit gewinnt doch erst überhaupt Bedeutung mit wirklich gesicherter Überlieferung. Nun aber ist jene Überlieferung nicht haltbar. Die

Tradition, auf die der Verfasser anspielt, ohne zu erwähnen, daß sie mit des Mose Namen verbunden ist, ist erst in sehr später Zeit nachweisbar (Philo, Josephus, N. T., Mischna). Der Pentateuch gibt in keiner Weise zu erkennen, daß er in der
5 vom Verfasser behaupteten Zeit geschrieben sei noch von der Hand des Mose stamme. Vielmehr weisen eine Reihe von Momenten darauf hin, daß er in Kanaan entstanden ist. Da es sich hier um sattsam bekannte Dinge handelt, verzichten wir auf ausführliche Darlegungen und verweisen einfach auf
10 STEUERNAGEL's Lehrbuch der Einleitung ins A. T. § 33. Sollte der Verfasser sich auf Stellen der älteren Bücher berufen wollen, wo von der Thora des Mose die Rede ist, so ist darauf aufmerksam zu machen, daß in solchem Zusammenhang stets nur auf Vorschriften hingewiesen wird, nie auf Erzählungen.
15 Die Verwendung des Ausdrucks „Thora des Mose“, die besonders den jüngsten Schriften des A. T. eigen ist, sollte den Verfasser zur Vorsicht mahnen. Es geht nicht an, einfach die Tradition zu behaupten, ohne sich um die Arbeit, welche die alttestamentliche Forschung an diese Frage gewendet hat,
20 auch nur im geringsten zu kümmern. Bemerkt sei schließlich noch, daß die Tradition, wenn der Verfasser nicht die Autorschaft des Mose behaupten will, von ihm nicht benutzt werden darf. Die Zeitansetzung nach der Tradition steht und fällt mit der Autorschaft des Mose.

25 Wie stellen sich nun aber die Dinge dar nach Abweisung der Tradition, immer unter der vorläufigen Voraussetzung, der vom Verfasser versuchte Nachweis einer sehr starken Beeinflussung der Sprache des Pentateuch durch das Ägyptische sei in vollem Umfange gelungen? Muß man von hier aus
30 eine Abfassung des Pentateuchs in zeitlicher Nähe des Auszuges annehmen? Die Notwendigkeit eines solchen Schlusses ist nicht einzusehen. Das Vorkommen von Ägyptizismen ist auch recht gut vereinbar mit der üblichen, übrigens wahrhaftig nicht wesentlich auf Leugnung einer vorkanaanäischen
35 hebräischen Literatursprache beruhenden Ansetzung der Redaktion des Pentateuch in nachexilischer Zeit. Daß man zu scheiden haben könne zwischen Schlußredaktion, älteren Quellen und

mündlicher Tradition der einzelnen Stoffe, berührt der Verfasser überhaupt nicht. Hier rächt es sich, daß er der Arbeit am Pentateuch, welche die protestantische Wissenschaft geleistet hat, überhaupt keine Beachtung geschenkt hat. Von hier aus aber bietet sich gerade die Möglichkeit des Verständnisses der vom Verfasser behaupteten sprachlichen Verhältnisse, das sich ungezwungen den bisherigen pentateuchischen Erkenntnissen einfügt. Wir denken nicht daran, zu leugnen, daß hinter der Tradition vom Aufenthalte Israels in Ägypten ein geschichtlicher Kern steckt. Wir geben gern zu, daß bei einem Aufenthalt israelitischer Volksteile in Ägypten Ägyptisches in deren Sprache einziehen konnte. Wir gestehen zu, daß in der Sagentradition dieser Schicht die Möglichkeit besteht, viel Ägyptisches anzutreffen. Und doch kann uns dieses Zugeständnis nicht dazu vermögen, anzunehmen, daß die heutige Gestalt der in Ägypten spielenden Sagen kurz nach dem Auszuge entstanden sein müsse. Daß sich Ägyptizismen in der Tradition hielten und nicht bei der weiteren Überlieferungsgeschichte des Stoffes verschwanden, ist bei dem Einfluß Ägyptens auf Israel nach der Einwanderung verständlich, ebenso, daß die Redaktion die althehrwürdige Tradition ihrer Quellen nicht umgestaltete.

Der Einfluß Ägyptens auf Israel nach seiner Einwanderung führt uns weiter zu der entscheidenden Frage: Ist es richtig, daß nur die Zeit des Aufenthaltes Israels in Ägypten für das Eindringen ägyptischer Elemente in die Sprache des Pentateuchs in Betracht kommt, da zu keiner anderen Zeit von einem engen Zusammenleben der Hebräer mit den Ägyptern die Rede sein könne? Hier ist zu fragen: Ist denn in Genesis und Exodus ein so enges Zusammenleben beider Völker bezeugt? Wir können das nicht finden und haben dabei den Vorzug, die Tradition gegen Y. auf unserer Seite zu haben. Jakob und seine Söhne lassen sich nieder in Gosen (Gen. 45 10, 46 28. 29. 34, 47 6), d. h. im Grenzdistrikt an der Ostgrenze. Dort müssen sie sich aufhalten, dürfen nicht ins eigentliche Ägypten hinein. „Denn alle Schafhirten sind den Ägyptern ein Greuel“ Gen. 46 34). In der Zeit des Mose sitzen sie noch

in jener Gegend. Denn sie werden genötigt, die im Ostdelta gelegenen Städte Ramses und Pithom zu bauen (Ex. 1 11). Gosen, wo Israel sich aufhält, bleibt verschont von der Stechmückenplage (Ex. 8 18) und von dem Hagel (Ex. 9 26). Der Auszug geschieht von Ramses aus. Bei ihrem Auszug werden die Israeliten als Nomaden geschildert (Ex. 12 38). Das sind die konkreten Züge der Überlieferung, an die ein Traditionalist sich in erster Linie zu halten hätte. Man wird nicht behaupten wollen, daß diese von einem engen Zusammenleben der Ägypter und Hebräer redeten. Ein Volk, das als Nomaden einzieht und als Nomaden das Land wieder verläßt, ist sicherlich wenig ägyptisiert. Der Verfasser hat zwar S. XXVI jene Stellen nicht übersehen, aber er setzt sich mit der Annahme über sie hinweg, die Hebräer könnten unmöglich trotz ihrer Abgesondertheit den Einwirkungen der ägyptischen Kultur entgangen sein. Hier spielen die 430 Jahre von Ex. 12 40. 41 die entscheidende Rolle. Schade nur, daß uns der Verfasser nicht hindern kann, jene Stelle der Priesterschrift, der jüngsten Pentateuchquelle zuzuweisen!

Es lassen sich gegenüber der vom Verfasser verfochtenen These eine ganze Reihe von Möglichkeiten aufzeigen, wie Ägypten in Kultur und Sprache Einfluß auf Israel gewinnen konnte, als dieses in Kanaan angesiedelt war. Zunächst ist zu beachten, daß das vorisraelitische Kanaan durch seine zeitweilige Zugehörigkeit zum Reiche der 18. Dynastie stark ägyptischem Einfluß ausgesetzt war. Die Amarnakorrespondenz bezeugt ziemlich lebhaft Verbindung mit Ägypten. Dann halte man sich gegenwärtig, daß Sethos I. und Ramses II. Palästina auf lange Zeit wieder an Ägypten gebracht haben. Wir erinnern dabei an Sethos' Bauten in Beth-Schean. Dann hat Merneptah in Palästina eingegriffen. In Israels Königszeit treffen wir zu Beginn deutliche Spuren ägyptischen Einflusses. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß Salomo Schwiegersohn eines Pharaos war und sich von ihm Gezer schenken ließ, daß Jerobeam vor seiner Thronbesteigung nach einem Aufstandsversuch in Ägypten Unterschlupf fand. Sesonchis dringt in des Rehabeams und Jerobeams Zeit bis nach Israel vor. Wenn

wir bis auf die Zeit des Ahas von Juda keine politischen Beziehungen zu Ägypten feststellen können, — von da ab reichen sie bis zum Untergang des Staates —, so dürfte das wesentlich an dem Mangel von Nachrichten für diese Zeit liegen. Nichts wäre verkehrter, als daraus Schlüsse ziehen ⁵ zu wollen. Der Fund der Vase Osorkons II. im Königspalast von Samarien muß zur Vorsicht mahnen.

Neben den politischen Beziehungen stehen die friedlichen Handelsbeziehungen. Hier ist unter anderem zweifellos der Seeverkehr von Bedeutung, der von Elath am Roten Meer ¹⁰ aus unterhalten wurde. Man wird nicht zweifeln, daß der Hafen bis Joram von Juda in jüdischem Besitze war, wenn auch 2 Reg. 8 ²⁰ nur davon die Rede ist, daß Edom bis auf ihn zu Juda gehört habe. Amasja hat Edom wieder erobert. Nach dem unglücklichen Kriege mit Joas von Israel ¹⁵ ging Elath wieder verloren und mußte von Asarja wieder neu gewonnen werden. Seitdem hat es bis zum Syrisch-Ephraimitischen Kriege zu Juda gehört. Der Handelsverkehr, der von hier aus nach Israel-Juda ging, war sicherlich dem Eindringen ägyptischer Einflüsse günstig. ²⁰

In diese Richtung weisen uns auch einige Stellen der Propheten, die z. T. recht gute Kenntnis ägyptischer Verhältnisse voraussetzen und zugleich dartun, wie stark die Sympathieen des Volkes für Ägypten waren, Amos 3 ⁹, Hosea 7 ¹¹, 8 ¹³, 9 ⁶, 12 ², Nahum 3 ^{ff.}, Jes. 18 ³⁰, Jer. 2 ^{16. 18} usw. ²⁵

In diesem Zusammenhang ist auch zu erwähnen die Vorschrift des Deuteronomiums 23 ^{8. 9} über Zulassung von Ägyptern im dritten Gliede zu der Gemeinde Jahwes. Sie ist besonders lehrreich. Daß sie nicht der Mosezeit entstammen kann, zeigt ihre ägypterfreundliche Art. Auf Grund der Tradition von ³⁰ dem aus Ägypten mitziehenden Gesindel (Ex. 12 ³⁸), das für Israel eine religiöse Gefahr bildet (Num. 11 ⁴), ist für jene Zeit eine solche freundliche Gesinnung nicht zu begreifen. Sollte man übrigens in dem namenlosen Gesindel keine Ägypter erkennen wollen, so schwebt die Verfügung für jene Zeit ³⁵ völlig in der Luft. Trifft man eine Anordnung für Verhältnisse, die in jener Zeit nicht bestehen? Ist zudem unmittelbar nach

dem Auszug die Begründung zu verstehen, man solle den Ägypter nicht verabscheuen, weil Israel selbst Fremdling im Lande Ägypten gewesen sei, wo man doch unter unerhörten Mißhandlungen zu leiden gehabt hatte? Man vergleiche damit, 5 aus welcher verhältnismäßig geringen Gründen dagegen Ammoniter und Moabiter an der gleichen Stelle streng ausgeschlossen werden. Verständlich ist die Stelle nur von Kanaan aus. Sie setzt voraus, daß mitten in Israel Ägypter leben, und zwar dauernd. Sie müssen drei Generationen im Lande ansässig 10 sein, ehe sie aufgenommen werden können. Ihnen steht man im Gegensatz zu den Nachbarn freundlich gegenüber.

Es liegen also in der Geschichte Israels seit seiner Einwanderung in Kanaan eine ganze Reihe Möglichkeiten vor für das Eindringen ägyptischer Kultur und Sprache. Sie sind 15 keine leeren Möglichkeiten geblieben. Wir können z. B. nachweisen, wie der neue Staat nach dem Vorbilde ägyptischer Muster eingerichtet wird. Und wie steht es mit den Beziehungen zwischen biblischem Spruchbuch und dem Spruchbuch des Amenemope? Hier wird doch der Verfasser, selbst 20 wenn er auch hier der Tradition das Wort reden will, frühestens an die Zeit Salomos denken können, d. h. aber an eine Zeit, da Israel längst in Kanaan ansässig geworden war.

Wir brechen ab. Es dürfte hinreichend deutlich geworden sein, daß die Grundlagen, auf die der Verfasser sein großes 25 Bauwerk gestellt hat, einfach nicht tragfähig sind. Es gibt hinreichend Möglichkeiten, die von ihm behaupteten Beobachtungen anders zu deuten, die außerdem den Vorzug haben, völlig vereinbar zu sein mit den modernen Anschauungen über das Werden des Pentateuchs und uns nicht zumuten, einen 30 Werdegang der Sprache und Literatur Israels anzuerkennen, der mit allen auf sehr eingehenden Beobachtungen beruhenden Untersuchungen darüber in unversöhnlichem Widerspruche stände. Wir können nicht anders, als aussprechen, daß des Verfassers Versuch, die Tradition über den Pentateuch zu 35 retten, völlig gescheitert ist.

III.

Wie steht es nun mit dem sprachlichen Material, das der Verfasser auf 285 Seiten zusammengetragen hat? Auch hier hat der kritische Leser gar nicht wenig einzuwenden.

1. Zunächst ist zu bemängeln, daß als Beweis für das ⁵ Alter der Schriftsprache des Pentateuchs Worte und Redewendungen angeführt werden, die außerhalb des Pentateuchs reichlich genug vorkommen und deshalb, selbst wenn sie ägyptischen Einfluß verraten sollten, angesichts der oben skizzierten Möglichkeiten für das Eindringen ägyptischen Einflusses nichts ¹⁰ für des Verfassers These hergeben können. Hier ist etwa zu nennen מְשִׁיבָה „Gabe“ im Sinne von „Speiseanteil“, was sich auch findet 2 Sam. 11 8, Jer. 40 5, nach HAUPT (*Sacred Books of the Old Testament*) auch Esther 2 18. לֶחֶם im Sinne von „Speise“ findet sich neben Gen. 43 25. 31. 32 auch Jes. 65 25, ¹⁵ Ps. 42 4, Sprüche 6 8, Kohelet 10 19, um nur einige ganz deutliche Stellen zu nennen. שָׂמַע im Sinne von „verstehen“ siehe auch Jes. 33 19, 36 11, Jer. 5 15. Die Stelle Gen. 41 15, wo er diesen Sinn findet und von der er ausgeht, wird von ihm außerdem in sehr anfechtbarer Weise interpretiert. עֲמֵד לְפָנַי ²⁰ als Terminus des höfischen Zeremoniells findet sich z. B. auch 1 Sam. 16 21, 1 Reg. 1 2, Jer. 52 12, Sacharja 3 3. 4. Für סִפֵּר „erzählen“ im Sinne von „preisen“ verzichten wir auf Stellenangaben. Der Gebrauch ist zu häufig. Die Phrase נָקַשׂ רֹאשׁ „den Kopf erheben“, d. h. „zu Ehren bringen“, findet sich ²⁵ z. B. auch 2 Reg. 25 27, Jer. 52 31, Sirach 11 1. בּוֹא אֵל „zu einem Weibe eingehen“ ist durchaus nicht spezifisch pentateuchisch. Der Verfasser hätte die Wendung außer 2 Sam. 16 21, wo sie sich „nur noch“ finden soll, auch feststellen können Richter 16 1, 2 Sam. 3 7, 12 24, 17 25, Ps. 51 2, Tobit 7 11. Anrede des Königs in dritter Person findet sich, ohne daß wir auf Vollständigkeit Wert legen, 1 Sam. 17 32, 26 18. 19. 20, 2 Sam. ³⁰ 14 11, 15 21. Der Untertan redet von sich als dem Knechte des Höhergestellten auch 1 Sam. 17 32. 34. 36, 26 18. 19, 2 Sam. 14 6 ff. 12, 15 2. Schwur bei dem Könige ist auch außerhalb ³⁵ des Pentateuchs an feierlichen Stellen zu belegen u. a. m.

2. Zweitens ist zu bemängeln, daß Redewendungen im

Pentateuch einen anderen Sinn haben sollen als sonst. Die Isolierung von der gewöhnlichen Bedeutung der Phrasen ist zweifellos recht bedenklich. Ergibt der übliche Sinn in der Pentateuchstelle einen klaren Sinn, so ist eine Erklärung aus ihm sicherlich einer ägyptisierenden Interpretation für überlegen zu halten. Ein Beispiel möge genügen. Für נשא ראש Gen. 40 13 verweist der Verfasser auf die wörtlich entsprechende Wendung, welche in der ägyptischen Sakralsprache vom Erwecken des Toten zu neuem Leben üblich ist. Immer ist es ein Gott, der den Kopf erhebt. Da der Pharao als Gott betrachtet wird, so findet Y., daß der Erzähler bewußt einen ägyptisch klingenden Ausdruck gewählt habe, und folgert, daß die Phrase hier einen ganz singulären Sinn habe. Aber ist denn, von dem oben geäußerten methodischen Einwand abgesehen, der Vergleich mit Ausdrücken des Totenkultes statthaft? Es handelt sich doch zweifellos um Vermischung zweier verschiedener Gebiete. Wir haben hier das erste Mal zu rügen, was man beinahe auf jeder Seite bemerken könnte, daß der Verfasser recht unscharf vergleicht und gewöhnlich am Äußerlichen hängen bleibt. Der Sinn der Phrase ist trotz Gleichheit des Wortlautes in der Genesisstelle und in der ägyptischen Sakralsprache völlig verschieden. Es ist bedeutsam, daß der Verfasser keine Verwendung der Phrase in einem Zusammenhang zu bringen vermag, welche dem der Genesisstelle entspricht, nämlich dem Gebiete des Hofzeremoniells. Wir fragen weiter: Gibt denn der übliche Sinn der Wendung im Hebräischen „zu Ehren bringen“, an der Stelle keinen Sinn, daß man sich nach einer ägyptisierenden Erklärung umsehen müßte? Wir überlassen dem Leser das Urteil und fügen nur hinzu, daß er ähnliche Singularitäten noch auf S. 116, 128, 182 usw. finden kann.

3. Man hat einem Einfluß des Ägyptischen auf das Hebräische sehr skeptisch gegenüber zu stehen, wenn sich die entsprechende Wendung ebenso im Babylonisch-Assyrischen findet oder entsprechende Bildungen in anderen Sprachen nahelegen, daß hier parallele Entwicklungen vorliegen könnten. In letzteren Zusammenhang dürfte der Gebrauch von נָתַן „machen

zu“ einzureihen sein. Wie man solche Worte und Wendungen des Hebräischen zur Stützung der Sprach- und Literaturtheorie des Verfassers verwenden kann, ist uns unbegreiflich. Mit diesem Einwand fällt wieder eine Masse des Beweismateriales dahin. Wir geben einige Beispiele, die wieder, wie oben, der Reihenfolge des Buches folgen.

Der Verfasser stellt zusammen עמד לפני פרעה mit *rdj-t* 'h' *sr-w* „das Stehen der Fürsten veranlassen“. Daß der Sinn der ägyptischen Phrase dem Sinne der hebräischen entspricht, ist zweifellos. Wörtliche Entlehnung ist nicht nachweisbar. 10 Wenigstens verzeichnet das Berliner Ägyptische Wörterbuch eine der hebräischen entsprechende Redewendung nicht. Aber wörtlich und sachlich entspricht *nazāzu ina pāni* und *manzaz pāni*. לפני and לפני פרעה wird verglichen mit *m hr hm-f* und *hft hr hm-f* „angesichts seiner Majestät“ und darauf hin- 15 gewiesen, daß man in Ägypten nur „vor“, nicht „zu“ dem Pharao spreche. Aber die gleiche Wendung „vor dem Könige sprechen“ ist auch assyrisch! Anrede des Königs in dritter Person und Selbstbezeichnung des Sprechers als sein Knecht ist dort auch nicht gerade selten. Man vergleiche die Brief- 20 literatur. Neben *hrj pr = עַל־הַפֵּית* stellen wir den *ša eli bēti*, der wörtlich mit dem Hebräischen übereinstimmt. Wie kann man sachlich שׁוֹטְרִים mit *sš-w* „Schreiber“ vergleichen, wenn das hebräische Wort שׁוֹטְרִים deutlich ein Lehnwort aus dem Babylonischen ist? Zu הַבְּאִישׁ אֶת־רִיחַ, von Y. als eine 25 Umsetzung des ägyptischen *hnš rn* „den Namen jemandes stinkend machen“ ins Hebräische gedeutet, läßt sich das akkadische *bu'ušu šuma* stellen. Neben קוֹל „Donner“, was Nachbildung des *hrw*, der Stimme des Amon sein soll, ist zu verweisen auf die Stimme Adads. Zu der „Hand Gottes“ 30 als helfender wie schädigender Macht ist ebenfalls babylonisches Parallelenmaterial vorhanden: wo deine Hand fest zugreift, entsteht Heil (UNGNAD, *Rel. der Bab. und Ass.*, S. 167); Lugal-urra, Hand des Gottes, Hand der Göttin, Hand des Totengeistes haben sich genähert (ebenda S. 206). 35 Zu h' „Glieder“ = עָצָם „Knochen“ in der Bedeutung „selbst“ ist *ešemtu* zu stellen. Die Reihe ließe sich noch erheblich

fortsetzen. Aber die mitgeteilten Beispiele dürften dem Leser völlig genügen.

4. Durch die bisherigen Einwände wird dem Verfasser schon ein großer Teil seines Beweismateriales entzogen. Wie steht es nun mit der Beweiskraft der Stellen, die von ihnen nicht betroffen werden? Hier ist zu betonen, daß der Verfasser zu stark von der Tatsache durchdrungen ist, das Hebräische habe sich fremdes Sprachgut so innerlich anzueignen vermocht, daß der fremde Ursprung kaum noch zu erkennen sei. Damit treffen wir auf einen weiteren schwachen Punkt der Beweisführung. Wenn man nicht vorher weiß, daß das betreffende Wort oder die betreffende Redewendung mit hebräischen Mitteln dem Ägyptischen nachgebildet ist, so wird man als unbefangener Leser die Spuren des Ägyptischen nicht finden. Das Gemeinsame ist zu gering gegenüber dem Verschiedenen. Dazu kommt, daß der Verfasser die Vergleichung reichlich unscharf durchführt. Auch hierfür seien einige Beispiele nach der Reihenfolge des Buches gegeben.

מִשְׁקָה soll Gen. 41 43 dem ägyptischen *sn-nw n nsw* nachgebildet sein und den „zweiten nach dem Könige“, den Stellvertreter des Königs bedeuten. Nur schade, daß der unvoreingenommene Leser den Text מִרְכָּבַת הַמִּשְׁקָה אֲשֶׁר לוֹ nach Analogie von כֹּהֵן הַמִּשְׁקָה 2 Reg. 23 4, 25 18 und רֶכֶב הַמִּשְׁקָה 2 Chron. 35 24 übersetzen muß: der zweite Wagen des Königs!

Gen. 41 40 soll קָשַׁק in einzigartiger Weise, die nur durch Nachahmung eines ägyptischen Vorbildes erklärt werden könne, „speisen“ bedeuten: nach deinem Befehle soll mein ganzes Volk speisen! Leider aber stimmt die angezogene ägyptische Parallele nicht. Da *sn* ebenso „riechen“, „atmen“ wie „küssen“ bedeutet, kann der Sinn der angezogenen Stellen ebenso gut sein „die Speisen riechen“. Es wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn der Verfasser jene Stellen mit 1 Sam. 26 19 יָרַח מִקְקָה verglichen hätte. Mit der Genesisstelle aber kann die Phrase unmöglich zusammengebracht werden. Es ist Wert darauf zu legen, daß die mitgeteilten ägyptischen Zitate das Objekt (Kuchen, Rinderkeule) hinzufügen und dadurch der

Sinn von *šn* näher bestimmt wird, daß das Objekt im Hebräischèn aber fehlt. In dem Fehlen etwa die schöpferische Umbildung und innerliche Aneignung der Phrase durch den hebräischen Sprachgeist zu erkennen, wird man methodisch nicht billigen können. Schließlich kommt hinzu, daß nach dem Zusammenhang der Stelle ein Sinn, wie ihn der Verfasser herausbringen will, gar nicht zu erwarten ist. Die Stelle redet deutlich von der Ernennung Josephs zum mächtigsten Manne nach dem Pharao und dem Vorrang, den dieser sich vorbehält: „Du sollst über mein Haus gesetzt sein und nur um den Thron will ich höher sein als du“. In dem Zwischenstück, wo Y. den erwähnten Sinn unterbringen will, kann nach dem Anfang und Schluß des Satzes kaum etwas anderes gestanden haben als eine Verleihung umfassender Macht, gegenüber der der Pharao am Schluß seine Oberhoheit feststellen will. So wird man nicht umhinkommen, mit einer Anzahl Forscher in der fraglichen Stelle einen Textfehler anzunehmen.

תועִבָה „Greuel, Abscheu“ ist nach Y. gebildet von dem übernommenen Stamm *w'b*. Das ist das einzig gemeinsame zwischen dem ägyptischen und hebräischen Wort. Denn das ägyptische bezeichnet gerade das Gegenteil des hebräischen. Es bedeutet „rein, heilig, Reinigung“ und stellt die allgemeinste Bezeichnung für „Priester“ dar. „Daß dieses Wort im Hebräischen einen dem Ägyptischen entgegengesetzten Sinn bietet, darf nicht befremden, da das, was für die Ägypter rein und heilig war, für Moses ebenso unrein und verabscheuungswürdig war, wie umgekehrt die Opfer der Hebräer den Ägyptern als ein Greuel erschienen“ (S. 90). Von diesem Wort, das im hebräischen sonst nicht vorkommt, dessen Verbalstamm nicht übernommen worden ist, hat das Hebräische gleich ein Substantiv mit *t*-Präfix gebildet! Man sollte doch vielmehr annehmen, daß ein Wort, das keinen lebendigen Stamm im Hebräischen aufzuweisen hat, als ganzes direkt übernommen worden sei und sein entsprechendes Urbild im Ägyptischen hätte. Ein solches aber gibt es nicht. Wir fügen hinzu, daß תועִבָה Gen. 46³⁴ in außerkultischem Zusammenhang gebraucht wird, was für die Umkehrung eines Terminus der „hieratisch-reli-

giösen Sprache“ nicht günstig ist, und fragen weiter, wie sich der Verfasser zu dem Vorkommen eben dieses Wortes im Phönizischen stellt (LIDZBARSKI, *Handbuch*, S. 387; Belegstelle Tabnit-Inschrift, Z. 6).

5 מְלִיץ wird aufgefaßt als Nachbildung des ägyptischen *whmw* „Wiederholer, Berichterstatter“. Ganz abgesehen davon, daß die Aufgaben dieses Mannes sich nicht mit denen eines Dolmetschers decken, die Gleichsetzung mit dem hebräischen Wort stimmt nicht. Der Stamm לִיץ soll nach Y. an
10 einigen Stellen, namentlich Hiob 16 20 und 33 23 in der Bedeutung „wiederholen“ deutlich zu erkennen sei. Wenn man sich nur von der Richtigkeit dieser Behauptung überzeugen könnte!

מְבַבֵּל wird aufgefaßt als Nachbildung des vom Verb *hw*
15 „fließen“ abgeleiteten *hwḥw* „Flut“. Die schöpferische hebräische Sprache, welche die Ableitung von dem Verb deutlich empfand, habe von dem entsprechenden Stamme רבב ein dem Ägyptischen entsprechendes Wort für Flut geschaffen. Aber
20 מְבַבֵּל heißt ursprünglich gar nicht „Flut“, wie wir *Zeitschr. f. Semitistik* 6, S. 135 ff. nachgewiesen haben. Damit wird der ganzen Kombination die Grundlage entzogen, und wir brauchen auf den Zusammenhang, in welchem das ägyptische Wort vorkommt, nicht näher einzugehen.

Wir gehen weiter und prüfen die von Y. gefundenen
25 Lehnworte aus dem Ägyptischen.

שֶׁבֶר, das als „Nahrung“, „Speise“ gefaßt wird, ist nach dem Verfasser das ägyptische *šbw* „Speisen“. Das ר des Hebräischen wird für verkanntes ר erklärt. Soll man das glauben, da das Wort noch Amos 8 5 und Nehemia 10 32 vorkommt,
30 also auch noch spät bekannt war?

סְלִי הָרִי Gen. 40 16 sind „horitische Körbe“. הָרִי wird mit ägyptischem *ḥsrw* zusammengebracht. Wir müssen gestehen, daß Gen. 40 16, wo davon die Rede ist, daß der oberste Bäcker in den Körben Speise trägt und daß die Vögel des
35 Himmels davon fressen, doch die von Y. abgelehnte Zusammenstellung mit neuhebräischem סְלִי, einer Gebäckart, wahrscheinlicher ist. Denn daß Körbe, in denen der Bäcker seine Er-

zeugnisse trägt, als „Gebäckkörbe“ bezeichnet werden, ist doch an und für sich wahrscheinlich. Ein Lehnwort in der Bedeutung „horitische Körbe“ zu konstatieren, ist recht mißlich, da das Urbild im Ägyptischen nicht nachweisbar ist also ein X zur Erklärung herangezogen wird. 5

קָר „Gestell“ ist nach Y. entlehnt aus ägyptischem *gnw* „Ständer“. Nur schade, daß auch das akkadische *kannu* „Gestell“ zu bedeuten scheint.

קָרָטָה, die Bezeichnung für gelehrte Zauberer, die nicht auf den Pentateuch beschränkt ist, ist nach Y. entlehnt aus 10 einem ägyptischen Wort, das sich aus *hrj* „gesetzt über“ und *šm*, *šm* „Buch“, „Papyrusrolle“ zusammensetzt. Demnach würde das hebräische קָרָטָה den über das Buch gesetzten bedeuten. Leider kommt nur das Wort im Ägyptischen nicht vor, wenngleich damit nicht die Möglichkeit einer anderen 15 Ableitung aus dem Ägyptischen bestritten werden soll, vgl. ERMAN-GRAPOW, *Ägyptisches Handwörterbuch*, S. 139.

הִתְמַחֵמָה, nach Ex. 12 ³⁹ deutlich „zögern“, soll entlehnt sein aus *mhj* „vergeßlich sein, vergessen“. Aber die Bedeutungen sind verschieden. Außerdem darf man fragen, ob 20 man ein fremdes Wort entlehnt, indem man den fremden Stamm in der eigenen Sprache redupliziert.

Für מִשְׂאֵרֹת Ex. 7 ²⁸, 12 ³⁴ braucht man u. E. das Ägyptische nicht zu bemühen. Da an der letzten Stelle die מִשְׂאֵרֹת 25 unmittelbar neben dem ungesäuerten Teig erwähnt werden, wird man sie für Gefäße zu halten haben, in denen der saure Brotteig zubereitet wurde. Es ist für die Eile der Israeliten bezeichnend, daß sie nicht dazu kommen, den Brotteig richtig zuzubereiten, sondern den angemachten Brotteig und die Sauer- teigggefäße getrennt mitnehmen müssen. Danach ist die Ab- 30 leitung des Wortes von קֵאָר „Sauerteig“ naheliegend, also der diakritische Punkt zu versetzen. Das ist zweifellos einfacher, als mit Y. das ägyptische *hšr* „Kasten oder Sack zum Aufbewahren von Korn, Mehl, Brot“ zu bemühen und anzunehmen, daß, da *h* in der alten Schrift auch *š* geschrieben 35 werde, man ursprünglich *ššr* gesprochen habe und das Wort in dieser Aussprache entlehnt worden sei. Denn die Schreibung

š für ḥ ist für das alte Reich bezeichnend, und dessen Zeit liegt weit vor der Zeit, in welcher sich die hebräische Literatursprache gebildet haben soll.

Wir schließen die Übersicht mit תְּהוֹמֵי רְבוּדָה. Unter diesen 5 beiden Worten sind nach dem Verfasser die oberen und die unteren Wasser zu verstehen, die zunächst noch ungeschieden in der Tehōm ruhen. Wie er zu dieser Annahme kommt, ist aus dem Text der Genesisstelle nicht zu ersehen. Da die oberen und die unteren Wasser hernach bei ihrer Trennung 10 nicht mit den Ausdrücken בְּהָרִים und תְּהוֹמֵי bezeichnet werden, entbehrt seine Deutung jeder Sicherheit. Damit ist ihm die Grundlage für seine Ableitung entzogen. Er deutet בְּהָרִים als entlehnt aus ḥj³ „himmlische Gewässer“ und meint, daß dann תְּהוֹמֵי die irdischen Gewässer bezeichne und mit ṯ „Erde“ zu 15 sammenzubringen sei. Leider fehlt das ägyptische Vorbild des zweiten Wortes.

Man wird zugeben können, daß auf diese Weise sich Lehnworte aus dem Ägyptischen nicht feststellen lassen.

5. Schließlich darf der Berichterstatter nicht vorüber- 20 gehen an den Gewaltsamkeiten der Auslegung, welche sich der Verfasser gar nicht so selten leistet und durch die er sich den Weg zu den ägyptischen Einflüssen auf den hebräischen Text freimacht. Wir beschränken uns auf ein Beispiel, die ägyptische Übermalung der Paradiesesgeschichte.

25 עֵדֶן ist nach ihm nicht Eigenname einer Gegend, sondern heißt „Oase“. Eine Oase ist umgeben von Steppe oder Wüste. Trifft das für das Paradies zu? Der Verfasser bejaht die Frage. Denn der Mensch wird hinaus auf die אֲדָמָה getrieben, sie zu bearbeiten und sich von dem Ertrag dieser Arbeit zu 30 ernähren. Die אֲדָמָה trägt also noch keine Frucht. Außerdem darf nach Y. nicht verkannt werden, daß der אֲדָמָה aus der אֲדָמָה, der roten Erde, gemacht ist. In dieser Tatsache verrät sich ägyptischer Einfluß. *dšr-t*, die kahle, rote Erde aber steht im Gegensatz zu der *km-t*, dem fruchtbaren schwarzen 35 Ackerland des Niltals. Leider bezeichnet אֲדָמָה aber im Hebräischen stets das fruchtbare Ackerland und nicht die Wüste oder Steppe, und wenn Y. mit der Unbebautheit der אֲדָמָה

Gen. 3 23 operiert, so hätte er sich die entscheidende Frage vorlegen sollen, die für die Feststellung der Bedeutung von עֲדָן wichtig ist, ob das umliegende Land unbebaubar ist oder fruchtbar, aber zur Zeit noch nicht bearbeitet. Wir müssen dem Verfasser an dieser Stelle wieder mangelnde Schärfe vorwerfen. Die wunderliche Übersetzung von Hes. 28 13 und 31 9, welche sich aus seiner Deutung von עֲדָן ergibt, richtet sich wohl von selbst: „in der Oase des Garten(?) Gottes“, „alle Oasenbäume, welche im Garten Gottes waren“.

Der Leser wird erstaunt sein, zu erfahren, daß beim Garten 10 Gottes an eine Oase in der westägyptischen Wüste gedacht ist. Das ergibt sich nämlich aus Hes. 31 2ff. Der Verfasser behauptet, hier werde in Eden und seinen blühenden Bäumen das Bild der Üppigkeit und des Reichtums des ägyptischen Königs gesehen und dieses gegenübergestellt der stolzen Libanon- 15 zeder, welche ein Abbild Assurs sei. Da nun noch gesagt werde, daß es im Garten Gottes keine Zedern gebe, die der Libanonzeder an Wuchs gleichkämen, so könne der Garten Gottes nur in Ägypten lokalisiert gedacht werden, „wo keine Zedern wachsen“. Man vergleiche den Text V. 8: Zedern 20 kamen ihr nicht gleich im Garten Gottes. Wo steht etwas davon, daß dort keine Zedern gewesen seien? Ferner, wie steht es mit dem Gegensatz von Assur zu Ägypten? Bis auf den Textfehler „Assur“ in V. 3 beziehen sich alle Aussagen über den gewaltigen Baum auf den Pharao. Natürlich hat 25 auch der Erzähler von Gen. 13 10 den Gottesgarten in Ägypten gesucht, wenn er schreibt, die Jordanaue sei fruchtbar gewesen „wie der Garten Gottes, wie das Land Ägypten“. Wenn man den Text scharf fassen wollte, was der Verfasser aber nicht tut, dann müßte man den Garten Gottes dem Lande Ägypten 30 gleichsetzen und hätte sich damit ad absurdum geführt. Die unscharfe Interpretation des Verfassers verhüllt ihm diese unbequeme Folgerung.

Sind wir mit dem Paradies schon in Ägypten, so ist es „von großer Bedeutung“, daß die Ägypter einen *ksn ntr*, einen 35 Gottesgarten, kennen (Pyram. 1112), der dem עֲדָן אֱלֹהִים wörtlich entspricht. Es ist nur leider nicht ein Garten in der

Welt der Lebenden! — Für Ägypten spricht nach dem Verfasser auch die geographische Beschreibung des Paradieses Gen. 2 8ff. Der Garten liegt **בְּעֵינֶן מִקְדָּם**, „in der Oase vorn“, d. h. im Osten der Oase. Das ist gut vereinbar mit ägyptischen Vorstellungen. Der Ägypter sucht sein unterirdisches Paradies im Westen. Dort sucht es auch der hebräische Text. Das Paradies liegt im Westen, wo die bekannte Welt aufhört. Von der Oase, in der es liegt, zieht sich eine große Wüste bis zum Niltal. Das Paradies liegt an der Ostseite der Oase, also an der Ägypten und damit der Menschheit zugekehrten Seite. Wir begnügen uns hier damit, einfach auf die Ungeheuerlichkeit der Gleichsetzung der **אֲדָמָה** mit einer großen Wüste hinzuweisen, wie sie der in Ägypten wohlorientierte Verfasser des Pentateuchs nur in der trostlosen libyschen Wüste erblicken konnte.

Mit des Verfassers Lokalisierung des Paradieses soll sich nun die Paradiesgeographie Gen. 2 10–14 in Übereinstimmung befinden. In diesem Abschnitt feiert Y.s Auslegungskunst ungeahnte Triumphe. Wir erfahren, daß die bisherige Interpretation an einem grundlegenden Irrtume gekrankt habe. **כָּפַר** heißt nämlich nicht „sich teilen“, sondern „sich trennen“. Das weiß schließlich das Gesenius'sche Lexikon auch schon. Aber was hilft die Feststellung an dieser Stelle? Es gibt Fälle, wo „sich teilen“ und „sich trennen“ identisch sind. Ob eine Masse Menschen sich trennt oder teilt, kommt auf dasselbe hinaus (Neh. 4 13). Differenzierung beider Bedeutungen tritt erst ein bei Hinzufügung der Präposition **מִן**. **כָּפַר מִן** heißt „sich trennen von“, vgl. z. B. Richter 4 11.

Dieses **כָּן** der Trennung findet der Verfasser nun auch Gen. 2 10 und deutet, daß der Strom nach seinem Austritt aus dem Paradies sich „von dort“ trennt. Das soll heißen, daß er nach seinem Austritt aus dem Garten Gottes „beim Erreichen des sandigen Bodens (**אֲדָמָה**)“ sich allmählich verliert und von der Erde verschlungen wurde, daß er sich dann aber unterirdisch fortsetzte“, um dann in vier verschiedenen auf der Erde liegenden Ursprungsquellen wieder aufzutauchen. Auf diese geniale Weise werden Pišon und Giḥon von Euphrat

und Tigris getrennt und man der Notwendigkeit enthoben, sie samt dem Garten Gottes irgendwo in Mesopotamien zu suchen. Die Bahn ist frei für Ägypten!

Es ist nun natürlich für den Verfasser nicht mehr schwer, Pišon und Giḥon in Ägypten wiederzufinden. Sie sind identisch mit den beiden Nilen der ägyptischen Konstruktion, von denen der eine vom ersten Katarakt nach Norden fließt, der andere nach Süden. Da der Giḥon das Land Kuš umfließt, ist er natürlich identisch mit dem Nil des Sudan. In dem Gebrauch von כבב mit Fluß als Subjekt findet der Verfasser, „natürlich“ kann man beinahe sagen, Wiedergabe einer ägyptischen Wendung. Der Ausdruck *phr* „rundgehen“ vom Laufe eines Stromes soll das Urbild sein. Leider gibt er keine Belege für einen dem Hebräischen entsprechenden Gebrauch. Was nützt der Verweis auf das Meer, das die Inseln der Hanebu umgibt! Der Verweis auf den *phr wr*, „den großen umgekehrten“ von Naharina, zieht vollends gar nicht. Denn diese Wendung will den befremdlichen Eindruck wiedergeben, den der von Norden nach Süden fließende Euphrat auf den die umgekehrte Richtung gewöhnten Ägypter machte. Er ist im Vergleich zum Nil ein umgekehrter Fluß (so Y. selbst S. 176, Anm. 2). Der reichliche Gebrauch des Wortes כבב widerrät dazu Entlehnung. Warum soll der Hebräer, der mit Hilfe dieses Verbs ausdrückt, daß Menschen ein Haus, einen Tisch, eine Stadt usw. umgeben, nicht auch von sich aus sagen können, daß ein Fluß ein Land umgibt? Daß der Nil durch das Land Kuš fließt — denn das ist das obere Niltal — nicht herum, nimmt der Verfasser nicht so genau.

Ḥawila kann, da es das Goldland ist, nur Oberägypten sein, genauer die Gegend zwischen Assuan, Koptos und dem Roten Meere. Daß diese Auffassung mit den anderen Stellen nicht übereinstimmt, an denen Ḥawila noch vorkommt, wird als nicht zu schwer empfunden. Man tut am besten, „darauf zu verzichten, eine Verbindung zwischen Ḥawila in der Paradiessage und den übrigen Stellen herzustellen, so lange wir bloß auf das vorliegende spärliche Material angewiesen sind“.

Mit Y.s bisherigen Ergebnissen wird die Frage brennend, warum nicht die ägyptischen Namen des Flusses und des Landes auftauchen. Da wird als Erklärungsgrund angegeben, der monotheistische Verfasser der Paradiessage habe den bei den
 5 Ägyptern hochheiligen Namen des Nils als polytheistisch nicht übernehmen wollen und habe für ihn ein neues Wort gebildet, welches seinen Namen *h'pj* „der Überflutende“ ins Hebräische übersetzte.

Wir brechen ab. Die Probe wird genügen, dem Leser
 10 davon ein Bild zu geben, wie diese Interpretation Ägyptisches in den Pentateuch hineindeutet und wie auf eine angreifbare Hypothese eine andere getürmt wird. Wir wollen hier gar nicht auf die Umdeutungen eingehen, welche der monotheistische Verfasser an den übernommenen Vorstellungen vor-
 15 nahm. Wir bleiben beim Philologischen.

Gleich der Ausgangspunkt der ganzen Konstruktion ist anzugreifen. Ganz abgesehen davon, daß der Beschreiber des Paradieses sich nicht unglücklicher und mißverständlicher hätte ausdrücken können, wenn er von den Verschwinden des Flusses
 20 hätte reden wollen, der Verfasser hat sich gar nicht klar gemacht, daß seine Deutung nur eine theoretische Möglichkeit der Auffassung darstellt. *מִן* braucht ja gar nicht das *מִן* der Trennung zu enthalten und sich eng auf den Verbalbegriff zu beziehen. Es kann, was recht gut zu belegen
 25 ist, auch den Ausgangspunkt bezeichnen, von dem aus die Handlung des Satzes stattfindet, vgl. z. B. Josua 18 13, 19 13, 2 Reg. 2 25. So gefaßt, ist die Stelle zu übersetzen: von da ab teilt er sich (oder trennt er sich) und wird zu vier *רְאשֵׁי*. Diese Textauffassung ist offenbar von verständlicherem Sinn
 30 als die Y.s und vermeidet die Schwierigkeit — oder sollen wir sagen Unmöglichkeit — *רְאשֵׁי* als „Ursprungsquellen“ zu deuten. Die babylonische Parallele *rēš ēni* zieht nämlich nicht, weil im Hebräischen das entscheidende abhängige Wort zu *ראש* fehlt. Die dem babylonischen entsprechende Wort-
 35 verbindung kommt überhaupt nicht vor. Außerdem wird bei unserer, d. h. der herkömmlichen, Auffassung die Künstelei vermieden, daß Ursprungsquellen Euphrat und Tigris hießen. Man

würde diese Deutung mindestens als befremdlich zu bezeichnen haben. Zu übersetzen ist vielmehr: er wird zu vier Abteilungen. רָאִשִׁים in dieser Bedeutung ist nicht selten und kommt, was für die von uns verteidigte bisherige Auffassung spricht, vor in Verbindung mit einem Verb des Teilens, Richter 7 16, 5 9 43. Damit muß Y.s Interpretation abgelehnt werden. Was daraus für die ägyptische Lokalisierung folgt, mag der Leser sich selber sagen. Wir verzichten darauf, uns weiter mit dem Verfasser über die Paradiessage auseinanderzusetzen. Denn es ist unerfreulich. 10

Man wolle aus diesen Bestreitungen ägyptischen Einflusses nicht entnehmen, daß wir dem Vorkommen von Ägyptizismen im Hebräischen skeptisch oder gar ablehnend gegenüberstünden. Das ist nicht der Fall. Aber es ist unsere Pflicht, den u. E. maßlosen Übertreibungen und voreiligen 15 Schlüssen des Verfassers entgegenzutreten wegen der weitgehenden Folgerungen, die er aus seinem Materiale zu ziehen bestrebt ist.

Was bleibt von dem sprachlichen Material, das der Verfasser angehäuft hat? Zunächst jedenfalls die Feststellung, 20 daß die in Ägypten spielenden Partien des Pentateuchs sich über ägyptische Kultur und ägyptisches Zeremoniell verhältnismäßig gut unterrichtet zeigen. Damit aber hat uns der Verfasser nichts Neues gesagt. Auch daß Ausdrücke des Zeremoniells ins Hebräische übersetzt worden sind, soll nicht be- 25 stritten werden. Von den von ihm festgestellten Lehnwörtern würde etwa מִצְרַיִם S. 91, תְּבֵרָה (aber nicht mit der von ihm behaupteten Ableitung von *db-t* „Sarg“) S. 198, vielleicht auch מִצְרַיִם S. 207 zu erwägen sein. Als vom Ägyptischen beeinflusste Wendungen mag man vielleicht folgende Wendungen anzusehen 30 haben: „wie der Sand des Meeres“, „Ägypten, seit es begründet wurde“ S. 79, auch die Wendung vom Einblasen des Lebenshauches S. 140. Darüber hinaus darf das zur Sitte der Namen- erklärungen beigebrachte Material beachtet werden S. 223 ff. Aber hier muß noch viel schärfer verglichen werden. Namen- 35 spielereien, wie die: „Eile herbei, o Nut, Geb hat befohlen, daß du herbeikommst (*nnj*) in diesem deinem Namen Nut

(*nwt*)“ müssen als Vergleichsmaterial wegfallen. Wohl aber darf man vergleichen: „Sahmet, weil sie mächtigen Herzens ist (*sh̄m-t ḫb*) unter den Göttern“ mit Namenbegründungen wie denen Isaaks, Jakobs, Ismaels. Aber man beachte, daß hier
 5 nur eine Ähnlichkeit in der Form besteht, nicht im Stoffe. Das Vergleichsmaterial ist rein formal. Da aber muß es zweifelhaft bleiben, ob im Hebräischen wirklich Einfluß des Ägyptischen festzustellen ist. Wir finden jedenfalls Namenerklärungen wie die hebräischen auch anderwärts, vgl.
 10 GUNKEL, *Genesis*, S. XXII.

Der Verfasser glaubt mit seinem Werke den Grundstein zu einer neuen Auffassung des Pentateuchs und des gesamten biblischen Altertums gelegt zu haben. Wir können auf Grund des Wenigen, das einer kritischen Durchsicht standhält, nur
 15 sagen, daß wir es für höchst gewagt halten müssen, auf diesem schwankenden Fundamente weiter zu bauen.

J. BEGRICH.

MITTWOCH, EUGEN: *Die traditionelle Aussprache des Äthiopischen*. Berlin und Leipzig 1926: Walter de Gruyter & Co. (= *Abessinische Studien*, herausgeb. von EUGEN
 20 MITTWOCH, Heft 1).

Der Verf. hatte zweimal in Berlin Gelegenheit mit gelehrten Abessiniern zusammen zu arbeiten, nämlich in den Jahren 1906 und 1907 mit Aleka Taje, Lektor am Seminar
 25 für Orientalische Sprachen in Berlin, und im Jahre 1923 mit Belatta Herui, Richter am obersten Gerichtshof Abessiniens. Besonders der letztere zeigte sich als ein vorzüglicher Gewährsmann, der über alle Einzelheiten der heute in Abessinien üblichen Aussprache des Ge'ez Bescheid wußte. Die
 30 sehr genauen und ausführlichen Mitteilungen, die der Verf. hier also über das genannte Thema zu geben imstande ist, und die durch phonetische Umschrift von Paradigmen und Texten in dankenswerter Weise beleuchtet werden, unterscheiden sich in vielem von allen früheren. Und sie bedeuten
 35 jenen früheren Mitteilungen gegenüber unzweifelhaft einen Fortschritt.

Die hierdurch erworbene genauere Kenntnis der heutigen Aussprache des Ge'ez ist um so erfreulicher, weil wir durch sie hoffen können, dem näher zu kommen, was wir in erster Linie wissen wollen, nämlich wie das Ge'ez zu der Zeit, als es noch eine lebendige Volkssprache war, gesprochen wurde. 5
Es wird aber zu diesem Zwecke notwendig sein, alles, was auf amharischem Einfluß beruht, sowie auch andere offenbare Neuerungen so gut wie möglich auszuschneiden. Der nächste Verf. einer äthiopischen Grammatik hat demnach eine sehr schwierige Aufgabe, die natürlich nur annäherungsweise ge- 10 löst werden kann.

Wer in phonetischer Darstellung und Bezeichnungsweise auf Genauigkeit hält, wird vielleicht in seinem Genuß des trefflichen Buches hier und da leise gestört.

So kommen z. B. in Bezug auf die Silbenteilung Ver- 15 stöße vor. Der Verf. führt selbst (S. 19) eine Äußerung von SIEVERS an, worin dieser die Notwendigkeit, Geminata und langen Konsonanten streng voneinander zu scheiden, hervorhebt. Aber er beobachtet diese Regel nicht immer. Da Geminata bekanntlich darin besteht, daß die Grenze zwischen 20 zwei Silben mitten in einen konsonantischen Laut verlegt wird, so kann man von Geminata im Auslaut nicht sprechen (vgl. jedoch S. 20 u. ö.).

In anderen Fällen wird ein Konsonant als lang, aber einfach bezeichnet, wo wir unbedingt eine Geminata erwartet 25 hätten. So gibt der Verf. auf S. 31 eine Reihe von Verbformen, wo der zwischen zwei Vokalen stehende 3. Stammkonsonant lang, nicht verdoppelt sein soll: *tənaggəri* usw.¹⁾. Wenn das uns schon bei einem *r* etwas überrascht, so wird die Schwierigkeit bei einer Explosiva offenbar noch größer: 30 was ist denn eigentlich für ein Unterschied zwischen (S. 32) *ʃəgĕkkán* (mit verdoppeltem *k*) und *ʃəgĕkán* (mit langem, einfachem *k*)? Die Geminata *kk* besteht ja aus einer Pause + einer Explosion, das lange *k* ebenfalls. Wo liegt dann die Silbengrenze, die zwischen *ĕ* und der Explosion des *k* vor- 35 handen sein muß, wenn nicht in der Pause? Zur Feststellung

1) Ich gebe die Beispiele in vereinfachter Transkription.

der hier vorliegenden Nuance hätte man die Hilfe eines Experimentalphonetikers nötig. Überhaupt sollten schwierige lautliche Untersuchungen niemals ohne die Mitarbeit eines Phonetikers vom Fach vorgenommen werden.

5 *mádr* und *qótl* sind nicht einsilbig (s. S. 2 u. ö.). Sie sind ebensogut zweisilbig wie *mádar* und *qótel*, obschon mit vokalischem *r* bzw. *l*, für *ar* bzw. *al* (d. h. Schwa + konsonantischem *r* bzw. *l*). — Auch möchte ich fragen, ob in *mèdrəssá* (S. 15 u. ö.) nicht in der Tat ein silbisches *s* vor-
10 liegt, also eher etwa *mèdrəssá*.

Wenn *-ma* und *-sa* den Hauptdruck erhalten haben, ist es offenbar nicht mehr richtig, sie als enklitisch zu bezeichnen (vgl. S. 30, 31, 35 u. ö.).

Der Verf. bezeichnet in Übereinstimmung mit mehreren
15 anderen das kurze *e* des Äthiopischem mit demselben Zeichen, daß die Indogermanisten für Schwa verwenden: *ə*. Und wenn der Laut „besonders flüchtig ist“ (S. 15), also ein Schwa bildet, gibt er ihn durch ein hochgestelltes *ə* wieder. Ein „besonders flüchtiger“ Vokal kann aber den Druck (und darum
20 handelt es sich hier, nicht um den musikalischen Akzent, S. 33) nicht tragen: Formen wie *ǰʷgər* (S. 16) oder *tətalǰwǰ* (S. 69) sind also unmöglich.

Es kommt mir vor, als ob TRUMPP's Aussprache in verschiedenen Fällen eine ältere Stufe verträte. So lassen sich
25 z. B. Formen wie *māikala* (< **mā'kala*), wo nach einem langen *ā* eine silbenschießende Laryngalis durch ein *i* ersetzt worden ist, wohl am einfachsten durch die Annahme der TRUMPP'schen Aussprache *mā'ekala* als einer Zwischenstufe erklären: **mā'kala* > *mā'ekala* > *māikala*. Wenn LITTMANN's Gewährsmann die
30 elidierte Laryngalis öfters wieder einführte — er sprach z. B. neben *'āimára* oder *'āimára* auch *'ā'imára*¹⁾ —, so beruht das natürlich auf dem Einfluß der Schriftsprache.

PONTUS LEANDER.

1) LITTMANN, Gött. Nachr., Phil.-hist., 1917, S. 631.

Ägyptologische und semitistische Bemerkungen
zu YAHUDA's Buch über die Sprache des Pentateuchs.

Von G. Bergsträsser und W. Spiegelberg.

[Nachdem im vorigen Heft der ZSem. eine Besprechung von YAHUDA's Buch durch einen Alttestamentler veröffentlicht worden ist, sollen in Anbetracht der Wichtigkeit des Problems noch Bemerkungen seitens eines Ägyptologen und eines Semitisten hier Platz finden. Die semitistischen Bemerkungen von Prof. BERGSTRÄSSER werden in einem der nächsten Hefte erscheinen. — *Red.*]

I.

Ägyptologische Bemerkungen.

Von W. Spiegelberg¹⁾.

„Dies ist das erste Buch eines groß angelegten Werkes, in dem der Verfasser sich die Aufgabe stellt, den Nachweis dafür zu erbringen, daß die Entwicklung der hebräischen Sprache aus einem primitiven kanaanäischen Dialekt sowie ihre weitere Vollendung zu einer literarischen Sprache unter dem Einfluß der ägyptischen Sprache, und zwar in einem ägyptisch-hebräischen Milieu, erfolgt ist. Er geht dabei von rein sprachlichen Gesichtspunkten aus, und seine Untersuchung erstreckt sich schließlich auf sprachliche, grammatische und stilistische Vergleiche mit dem Ägyptischen, wobei aber auf andere Fragen

1) Mein Manuskript war bereits abgeschlossen, als mir die Besprechung von J. BEGRICH in dieser Zeitschrift S. 86 ff. in die Hände kam. Ich habe meine Ausführungen, die sich gelegentlich mit denen von B. bestätigend berühren, unverändert gelassen, weil dadurch ihre Beweiskraft nur verstärkt werden kann, und lediglich ein paar Bemerkungen wie die über $\text{מְרַבְּרָה הַמְשִׁיבָה}$ Gen. 41 4s (S. 20) gestrichen, weil sie sich fast ganz mit denen von B. deckten.



nur dann näher eingegangen wird, wenn sich tatsächlich eine innere sachliche oder sprachliche Verwandtschaft mit dem Ägyptischen sicher nachweisen läßt.“

So kündigt der Verlag den Inhalt, die Methode und Absicht dieses Werkes an, das sicher ein ebenso interessantes wie schwieriges Problem aufrollt. Aber wie steht es um die Lösung? Sie ist m. E. trotz aller aufgewandten Mühe und Arbeit, die man bewundern muß, nicht geglückt und konnte schon deshalb nicht glücken, weil dem Verfasser die dazu notwendigen ägyptologischen Vorkenntnisse fehlten.

Wenn man die Beeinflussung einer Sprache durch eine andere feststellen will, so ist dazu die gründliche Beherrschung der beiden in Frage stehenden Sprachen nötig. Daß das für die altägyptische Sprache hier nicht der Fall ist, dafür statt vieler ein paar charakteristische Beispiele:

Gen. 41⁴⁶ will Y. (S. 11) den Ausdruck „als er (Joseph) vor Pharaon stand (בְּעַמְדוֹ)“ als ägyptisch beeinflusst erweisen und beruft sich dabei auf einen ägypt. Papyrus, der den Titel *sdm.w n p3 'h'.w* enthält. Der erste ägyptologische Herausgeber und Bearbeiter dieses Textes hat die für Y. wichtigen Schlußworte aus guten Gründen unübersetzt gelassen, während Y. unbedenklich übersetzt „die Diener der Stehenden“ „womit die vor dem König oder dem Gott dienstuenden Beamten gemeint sind“, und weiter sind ihm die *הַקְּצָרִים* Gen. 45, 1 „die wörtliche Wiedergabe des ägyptischen Ausdrucks 'h'.w“. Leider kann 'h'.w unmöglich die „Stehenden“ heißen. Denn vor diesem pluralen Nomen steht der Einzahl-Artikel, der zeigt, daß 'h' hier Singular ist und eine ganz andere Bedeutung¹⁾ hat, und der gleichzeitig beweist, daß Y. nicht über die elementarsten ägyptischen Sprachkenntnisse verfügt. Zu dem angeblich ägyptisch beeinflussten *קָצֵר הָאָרֶץ*²⁾ stellt Y. den ägyptischen Ausdruck „Leute des Landes“, der aber sicher etwas ganz

1) Nach dem ägypt. Wörterbuch (I, 221) „Menge“. Der Titel „Diener der Menge“ könnte Polizeibeamter bedeuten. Jedenfalls ist die von Y. vorgeschlagene Bedeutung völlig ausgeschlossen.

2) Der Ausdruck kommt überdies auch außerhalb des Pentateuchs häufig vor, wie unsere Lexika (z. B. KÖNIG [1910], S. 332) lehren.

anderes¹⁾ bedeutet als der hebräische Ausdruck. Abgesehen davon, daß *rm̄t.w* „Menschen“ bedeutet, also nicht ganz genau *עַם* „Volk“ entspricht, zeigt Y.'s Transkription *rm̄t.t n p̄s ts*, wieder die Unzulänglichkeit der sprachlichen Kenntnisse des Verfassers. Er gibt *rm̄t* in der Form *rm̄t.t*²⁾, d. h. in der fast nur für das „mittlere Reich“ belegten sehr seltenen Kollektivform, die für das „neue Reich“ gar nicht in Frage kommen kann, und weiter macht er den elementaren Fehler, daß er auf diese klassische Form des weiblichen *rm̄t.t* die maskuline Genetivpartikel *n* (statt *n.t*) folgen läßt. Ebenso schlimm steht es mit seinen lexikalischen Kenntnissen. S. 109 ff., 198 ff. und 254 ff. ist ihm das Mißgeschick zugestoßen, daß er zwei gar nicht seltene und jedem Ägyptologen geläufige Wörter *ḏbs.t* *ṯn̄dc*, *ṯn̄dc* „Kasten“, das bekanntlich im hebr. *תָּבַח* entlehnt worden ist, und das Wort *dp.t* „Schiff“, die gar nichts miteinander zu tun haben, zusammen wirft. Aus diesem Irrtum sind dann alle möglichen unmöglichen Schlüsse gezogen worden. Welche Freiheiten Y. sich bei seinen lautlichen Identifikationen nimmt, lehrt z. B. die Gleichung *ṯn̄* = ägypt. *wn*, die lautlich völlig ausgeschlossen ist, da im Ägyptischen das *n̄* fehlt.

Ich könnte ein ganzes Buch schreiben, wenn ich alle die falschen Gleichungen widerlegen wollte, die das Buch enthält³⁾. Allein diese wenigen Stichproben werden den Kreisen genügen, an die sich diese Zeitschrift wendet. Sie zeigen unwiderleglich, daß Y. sich zwar mit großem Fleiße in der ägyptologischen Literatur größtenteils mit der übrigens von ihm nicht verschwiegenen Hilfe Anderer umgesehen hat, daß er selbst aber nur über dilettantische Kenntnisse verfügt. Das merkt man auch sonst auf Schritt und Tritt, nicht nur im einzelnen, sondern auch in den allgemeinen Fragen. So

1) Die genaue Bedeutung steht nicht fest. Wahrscheinlich handelt es sich um eine bestimmte Bevölkerungsklasse Thebens.

2) Da das Wort alle drei Male so gedruckt ist, liegt kein Druckfehler vor.

3) Ich gehe daher auch nicht auf den 2. Abschnitt ein (Die Sagen der Vorzeit in der Genesis), wo die angenommenen ägyptischen Elemente in keiner Weise erwiesen sind und zumeist auf Mißdeutungen der ägyptischen Quellen beruhen.



macht er keinen scharfen Unterschied zwischen den ägyptischen Sprachperioden. Es ist ihm z. B. nicht klar, daß ein Ausdruck, der nur in den Pyramidentexten (um 3000 v. Chr.) vorkommt, also im N. R. nicht belegt ist, schon aus diesem 5 Grunde für das Hebräisch des Pentateuchs gar nicht in Frage kommt, erst recht dann nicht, wenn man diese Sprache mit Y. in die Zeit des N. R. datiert. So soll (S. 6—7) Gen. 41 40 נִשְׂא „speisen“ bedeuten, was denkbar schlecht in den Zusammenhang paßt und schwerlich die Billigung der Semitisten 10 finden wird. Und für diese unwahrscheinliche Bedeutung stützt sich Y. auf das ägyptische Verbum *sn* „küssen, riechen“, das vielleicht — völlig klar ist die Bedeutung auch da nicht — in den Pyramidentexten an ein paar Stellen „essen“ oder eher „kosten“ bedeutet, aber m. W. in dieser Bedeutung 15 später nicht mehr vorkommt. Und ein solches fragwürdiges (denn die Bedeutung „essen“ ist wie gesagt nicht ganz sicher) zur Zeit der Genesis abgestorbenes, vielleicht ausgestorbenes Wort soll die lebendige Sprache des Pentateuch beeinflußt haben!

Leider ist sich der Verfasser der für seine Frage völlig 20 unzureichenden ägyptologischen Vorkenntnisse in keiner Weise bewußt. Sonst würde er sich in vielen Fragen darauf beschränkt haben, kritisch zwischen den *variae opiniones* der Ägyptologen zu wählen. Er hat aber das Selbstvertrauen, den von ihm abgelehnten Erklärungen der Fachleute gelegentlich, 25 wie ich schon vorher zeigen konnte, eigene gegenüber zu stellen. Ich will das an zwei weiteren Beispielen erläutern.

S. 31 ff. beschäftigt sich Y. mit dem viel behandelten Namen צְפַנְתַּפְעִינָה. Für den Ägyptologen steht heute folgendes fest. Der Name ist der Personennamen *Dd ps ntr 'w-f 'nh* 30 mit der Bedeutung¹⁾ „der Gott sagte, daß er (der Neugeborene) leben solle“. „Die ältesten datierbaren Namen dieser Bildung . . . scheinen der 21. Dynastie anzugehören . . . Von der 21. Dynastie an werden sie immer häufiger“²⁾. Besonders häufig werden sie aber vom 9. Jahrhundert an. Diese zuerst

1) Siehe dazu SETHE, *Bürgerschaftsurk.* (1920), S. 334 und RANKE, *OLZ.* 1926, S. 234.

2) RANKE, a. a. O.

von KRALL und STEINDORFF¹⁾ ermittelte Namendeutung ist aber dem Verf. für seine These äußerst unbequem, und er sucht sie durch zwei Argumente zu widerlegen. Einmal sei in diesen theophoren Namen stets ein bestimmter Gott (z. B. Amon, Mont, Isis) genannt und nicht eine allgemeine Gottesbezeichnung „der Gott“ gegeben. Aber der allgemeine Gottesname findet sich tatsächlich, wenn auch nicht in diesem, so doch in anderen theophoren Personennamen²⁾. Bei dem zweiten Argument aber gebe ich Y. selbst das Wort, weil auch dabei seine eigenartig gekünstelte Denkweise zutage tritt. „Eine noch erheblichere Schwierigkeit liegt darin, daß derartige theophore Namen zu den ominösen Namen gehören, die in Ägypten nach Hunderten zählten und den Zweck hatten, ein Kind vor einem bösen Schicksal dadurch zu bewahren, daß in dem für ihn gewählten Namen die Hoffnung zum Ausdruck gebracht wurde, es möchte durch den Schutz und den Spruch einer ganz bestimmten Gottheit am Leben erhalten bleiben. Ist eine solche Namengebung bei einem Kind wohl verständlich, so muß es doch sehr merkwürdig erscheinen, daß der König gerade einen solchen Schutznamen für den Vezier gewählt haben sollte. Ja, es müßte geradezu lächerlich wirken, wenn dem höchsten Würdenträger bei seiner Erhebung zum mächtigsten Mann im Reiche ein Name beigelegt würde, der in der Regel von abergläubischen, vielleicht durch den Verlust von mehreren Kindern geängstigten Eltern einem neugeborenen, lange ersehnten Kinde gegeben zu werden pflegte, um es gegen eine drohende Gefahr zu sichern!“ Wer die Stelle des A. T. unbefangen betrachtet, für den ist es klar, daß der alttestamentliche Erzähler berichtet, daß der Pharao dem Joseph einen ägyptischen Namen gab, und daß er einen solchen wählte, der zu seiner (des Erzählers) Zeit in Ägypten besonders häufig war, wie das vom 9. Jahrh. ab bei der besagten Namenbildung der Fall war. Daß er die Bedeutung des Namens kannte, ist höchst unwahrscheinlich, da nach allem, was wir wissen, die

1) Ä. Z. 27 (1889), S. 41 ff. und 30 (1892), S. 50 ff.

2) Siehe besonders Ä. Z. 42 (1905), S. 84—85, ein Aufsatz, den Y. übersehen hat.

ägyptischen Kenntnisse der Elohisten sehr bescheiden waren¹⁾. Aber auch wenn er den Sinn des Namens gekannt hätte, so würde er sicher nicht der merkwürdigen Ansicht von Y. gewesen sein, daß der Name „der Gott spricht: Er soll leben“
 5 für einen Vezier unmöglich gewesen sei. Auch der höchste Reichsbeamte könnte es sich gefallen lassen, wenn sein Leben in diesem Namen unter göttlichen Schutz gestellt wurde.

Fallen also die Gegenargumente gegen die heutige Erklärung des Namens kaum ins Gewicht, so zeigt Y.'s positiver
 10 Gegenvorschlag *df n ts p³ 'nh* oder *p³j 'nh* „Speise, Nahrung des Landes ist der Lebende“ oder „ist dieser Lebende da“ wieder, wie ahnungslos er dem Problem einer solchen Namensinterpretation gegenüber steht. Er hat sich gar nicht die Frage vorgelegt, welcher Sprachperiode dieser von ihm
 15 gebildete Name angehören soll, der altägyptisch-klassischen oder der neuägyptischen. So wie er den Namen präsentiert, ist er sprachlich betrachtet ein Zwittergebilde aus alter und neuer Sprache. Klassisch müßte dieser nominale Nominalsatz „Speise des Landes ist der Lebende“ etwa lauten *df³ n ts 'nh*
 20 oder *df³ n ts pw 'nh*, dagegen in dem Neuägyptisch der von Y. vorausgesetzten Periode *df³ n p³ ts p³ 'nh* oder *df³ n p³ ts p³j p³ 'nh* oder auch *p³ ntr df³ n p³ ts p³j*. Und noch andere Möglichkeiten lassen sich denken²⁾. Aber Y.'s *df³ n ts* ist neuägyptisch ganz undenkbar und auch als Namensbildung
 25 ganz unbekannt³⁾. — Also gegenüber der alten Erklärung,

1) Man braucht nur Herodots 2. Buch zu vergleichen, um zu fühlen, daß der alttestamentliche Erzähler Ägypten nur aus zweiter Hand, etwa aus Büchern oder Erzählungen von Ägyptenbesuchern kannte, aber nicht aus eigener Anschauung. Daß er von der ägyptischen Sprache mehr gekannt hat, als ein paar von ihm schwerlich als solche empfundene Lehnwörter wie פֶּרֶעָה, יֵאֵר, רַבִּיחַ ist kaum anzunehmen. Gerade wenn man auf Y.'s Standpunkt steht, daß der Pentateuch zur Zeit des „neuen Reiches“ niedergeschrieben sei, muß man sich verwundert fragen, warum er nicht ägyptische Dinge mit den damals üblichen Namen bezeichnet hat, z. B. „Vezier“ (s. u.), und sich mit so vagen Andeutungen begnügt hat, daß er nicht einmal den Namen des „Pharao“ genannt hat.

2) S. dazu SETHE: *Nominalsatz im Ägyptischen und Koptischen* (1916).

3) Es ist mir nicht ganz klar, ob Y. dabei an einen Personennamen oder Titel denkt. Doch gilt auch für die Titelerklärung, daß ein solcher Titel nicht existiert und noch dazu von Y. unrichtig gebildet ist.

die auf einer tatsächlich vorhandenen Namensbildung basiert, setzt Y. die nicht existierende eigene Neuschöpfung eines unrichtig gebildeten Namens und meint, sie „würde alle Schwierigkeiten beseitigen, da sie in jeder Beziehung befriedigt“. Unser Verdikt über diese Namensklärung kann aber dadurch nicht 5 abgeschwächt werden, daß Y. mit großer Belesenheit den Ausdruck „Speise des Landes“ belegt.

Ganz ähnlich steht es mit Y.'s Deutung des Namens מִשֵּׁה, den man heute mit guten Gründen für den häufigen ägyptischen Eigennamen *Msw* (Möse) hält. Er ist ein ab-10 gekürzter theophorer Name, vor dem ein Gottesname „Gott N. ist geboren“¹⁾ zu ergänzen ist, der etwa bedeutet, daß in dem Kinde der Gott geboren ist, ein Name, der vielleicht ursprünglich nur den göttlichen Königskindern, später aber jedem Ägypter gegeben wurde. Gegen diese Deutung 15 nun erhebt Y. das lautliche Bedenken, daß der Zischlaut anormal wiedergegeben sei, da ja bei demselben Verbum in dem Namen רַעַמְסֵס²⁾ dem ägypt. *s* (𓂏) ein *ם* entspreche. Er hätte zur Stärkung seiner Position noch hinzufügen können, daß man sich für die Korrespondenz von *s* und *שׁ* nach GAR-20 DINER's Aufsatz im *Journ. Egypt. Arch.* V, S. 218 ff. nicht mehr auf גִּשְׁן berufen kann, da die Zurückführung dieses Namens auf ein vermeintliches altäg. *Gsm* nicht mehr erlaubt ist. Und doch wird man daraufhin die alte Deutung nicht 25 verwerfen müssen. Die Wiedergabe der Zischlaute hat in den semitischen Sprachen ihre besonderen Schwierigkeiten, und der Name מִשֵּׁה mag zu einer ganz anderen Zeit und unter anderen Bedingungen entlehnt worden sein als רַעַמְסֵס und פִּינְחָס. Daher hat auch GARDINER (a. O., S. 221) aus seiner Feststellung nicht die Folgerungen Y.'s gezogen und die Gleichung *Msw* 30 = מִשֵּׁה nicht angezweifelt.

1) Solche vollständigen Namen sind *Thutmose* (Thutmosis) = „Thot ist geboren“, *Ahmosé* (Amosis, Amasis) „der Mondgott ist geboren“ etc. — Diese Übersetzung der Namen ist m. W. zuerst von SETHE (ZDMG. Bd. 80, S. 50) gegeben worden, der sie so erklärt, daß das Kind von seinen glücklichen Eltern als Abbild des betreffenden wohlthätigen Gottes hingestellt wurde.

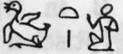
2) Auch פִּינְחָס „der Neger“ = *P3-Nḥṣj* wäre noch zu nennen.

Immerhin wird man zugeben müssen, daß ein Zweifel be-
rechtigt ist, und wenn sich Y. damit begnügt hätte, so würde
man ihn deshalb nicht tadeln können. Aber er hat wieder in
Überschätzung seiner ägyptischen Sprachkenntnisse eine eigene
5 Deutung vorgetragen, nämlich *mw šš* „Wasser des Sees“, die
schon lautlich höchst bedenklich ist. Denn das letzte Wort,
das im Koptischen $\text{ⲙⲏⲉⲓ} : \text{ⲙⲏⲓ}$ erhalten ist, hat als 2. Radikal
einen Jodlaut, den das A. T. in dem Namen ⲙⲓⲣⲏⲓⲣ = *šš-Hr¹*)
„Horus-See“ richtig durch *ḥ* wiedergibt. Überdies würde man
10 in einem neuägyptischen Namen vor *mw* und *šš* den Artikel
pš erwarten. Also auch hier hat Y. eine alte Deutung, die zwar
nicht völlig gesichert ist, aber doch einen wirklich vorhandenen
ägyptischen Namen als Grundlage hat, durch eine neue ersetzt,
die lediglich eine willkürliche Rekonstruktion des Verfassers
15 ist, und sehr viel größere Angriffsflächen bietet als die alte.
Das „Wasser“ nimmt er in dem Sinne von „Same, Kind, Sohn“,
bedenkt aber nicht, daß diese Bedeutung eine poetische ist,
die sich nur in alten festen Verbindungen findet, zu denen
mw šš solange nicht gehören kann, als es unbelegt und vor-
20 läufig nur eine Rekonstruktion des Verfassers ist, und zwar
eine sehr unglückliche.

Und so liegt es überall. Um noch ein Beispiel zu nennen.
Dem Wort ⲙⲏⲓ will Y. (S. 28—29) nicht seine gewöhnliche
Bedeutung „Mann“ gönnen, obwohl sie an allen Stellen so gut
25 paßt, daß wohl noch kein Bibelexeget vor Y. daran Anstoß
genommen hat. Y. schlägt aber eine ägyptisch beeinflusste
vor, die Joseph als „Vezier“ bezeichnen soll. Dieser Titel
štj bedeutet „Mann, männlich“, weshalb die ältesten Texte
ihn durch den Phallus determinieren. Aber dieses Deutzeichen
30 fehlt in der für Y.'s Kombination allein in Frage stehenden
Zeit des neuen Reiches²⁾, die noch dazu eine besondere Schrei-

1) Siehe dazu GARDINER, *Journ. Eg. Arch.* V (1918), S. 252.

2) Man kann sich dabei nicht auf die Instruktionen des Veziers be-
rufen, da die von SETHE: (*Untersuchungen z. Gesch. Äg.* V, S. 54, Bem. B)
gegebene Deutung nach seiner eigenen Ansicht („man könnte vielleicht...“)
durchaus unsicher ist. Daraus macht Y. „der Vezier wurde nämlich in
seiner Eigenschaft als der höchste und mächtigste Mann neben dem
König ‚der Mann‘ par excellence genannt“.

bung  ausgebildet hat, die deutlich lehrt, daß man damals nichts mehr von der eigentlichen Bedeutung gewußt hat. Der Verfasser der Genesis hätte also die ägyptische Orthographie besser gekannt als sein ägyptischer Zeitgenosse!

Diese fast krankhafte Tendenz, überall ägyptische Einflüsse zu wittern, treibt in dem ganzen Buch die seltsamsten Blüten und hat es zuwege gebracht, daß ganz klare Stellen im Lichte der ägyptischen Texte dunkel werden. So ist Gen. 47, 9 (Seite 18) ganz verständlich, wenn man die Stelle so liest, wie sie gemeint ist. Jakob erwidert auf die Frage des Pharaos nach seinem Alter: „Die Dauer meiner Wanderschaft¹⁾ beträgt 130 Jahre. Gering an Zahl und voller Trübsal waren meine Lebensjahre und reichen heran an die Lebensjahre meiner Vorfahren, die sie auf der Wanderschaft zu brachten“. Daran ist für Y. befremdlich, „daß Jakob seine Jahre als wenige bezeichnet“, wo er doch ausdrücklich die Relativität seines Alters mit dem seiner langlebigen Vorfahren erklärt, und Y. will das so verstehen, daß die 130 Jahre Jakobs nur wenige waren „im Vergleich zu den unbegrenzten Jahren des ewig lebenden Sohnes der Sonne“. Aber wo steht davon irgend etwas in dem Text des A. T., der wie gesagt völlig eindeutig und klar ist?

Je länger man sich mit dem Buche beschäftigt, um so mehr erkennt man, daß Y. einer vorgefaßten Idee zuliebe dem Texte des A. T. Gewalt antut. Selbst in harmlosen Wendungen wie in den zeitlichen Einführungsformeln von Erzählungen „es geschah in jenen vielen Tagen“ u. ä. soll ägyptische Stilbeeinflussung stecken. Mit einer solchen Methode kann jeder, der über eine so große Belesenheit wie der in diesem Punkte gewiß bewunderungswürdige Verfasser verfügt, nicht nur in der übrigen alttestamentlichen Literatur wie den Psalmen, Propheten den späteren historischen Büchern²⁾, sondern sogar

1) Vielleicht ein poetischer Ausdruck für „Lebenszeit“.

2) Ich habe nicht nachgeprüft (das ist Sache der Semitisten) inwiefern Wörter und Ausdrücke, die nach Y. nur im Pentateuch vorkommen, sich nicht auch sonst im A. T. finden. [Das hat inzwischen BEGRICH a. O., S. 97 getan und Y.'s Ungenauigkeit auch in diesem Punkte nachgewiesen.]

in unserer heutigen deutschen Literatur, z. B. in Grimms Märchen an der Hand der Übersetzungen ägyptischer Literaturwerke ägyptische Einwirkungen feststellen.

Zusammenfassend kann ich demnach nur sagen, daß ich den Versuch Y.'s, die Sprache des Pentateuchs als ägyptisch beeinflußt nachzuweisen, für völlig mißglückt halte. An diesem Urteil kann auch die Feststellung, daß einige wenige Wendungen unter ägyptischen Einfluß gebildet sein können¹⁾, nichts ändern. Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer, und die wenigen scheinbaren Ausnahmen lassen sich vielleicht auch aus anderen Sprachen als der ägyptischen herleiten.

Nicht nur an der Unzulänglichkeit der ägyptologischen Kenntnisse und der wissenschaftlichen Methode des Autors mußte aber sein Unterfangen scheitern, sondern ebenso an der historischen Unmöglichkeit der ganzen These, die erweisen will, daß die 5 Bücher Mose, in Sonderheit die Berichte über die ägyptischen Ereignisse, mit diesen gleichzeitig sind. Denn das ist nach allem, was wir heute über die Geschichte Vorderasiens, vor allem Syriens und Palästinas wissen, eine unmögliche Annahme.

Den oft angeführten, bekannten und keineswegs widerlegten Argumenten der alttestamentlichen Exegese möchte ich hier eine neue m. W. nach nicht betonte Tatsache hinzufügen. Wir wissen heute, daß Syrien und Palästina, darunter auch Kanaan mehrere Jahrhunderte eine Art ägyptischer Provinz waren, daß dort ägyptische Festungen mit ägyptischen Garnisonen lagen, mit ägyptischen Tempeln, deren grandiose Reste (z. B. in Bet Schean) neuerdings wieder zutage gekommen sind. Und von einer so wichtigen langen Epoche (etwa 1500—950 v. Chr.) findet sich im A. T. nicht einmal ein fernes sagenhaftes Echo mehr, geschweige denn eine historische Erinnerung. Daraus kann man m. E. nur den Schluß ziehen, daß die alttestamentlichen Quellen so weit von den Ereignissen entfernt waren, daß keine Erinnerung mehr davon vorhanden sein konnte²⁾. Also wenn die ägyptische Herrschaft etwa 950 v. Chr.

1) Darauf wird demnächst BERGSTRÄSSE näher eingehen.

2) So kann es sich auch bei den in Ägypten spielenden Episoden

endete, so mußten mindestens drei Generationen, also rund 100 Jahre verflossen sein, um die Erinnerung an die ägyptische Herrschaft völlig auszulöschen. Damit kämen wir auf 850 v. Chr. als früheste mögliche Datierung der alttestamentlichen Quellen, können aber auch bis in die saïtische Zeit ⁵ (um 600 v. Chr.), ja vielleicht auch bis in die persische¹⁾ Zeit hinabgehen, in jene „Spätzeit“, in die die ägyptischen Namen צפנתפנח und אכנת mit großer Wahrscheinlichkeit führen, und in der auch der Name Potiphar (פּוּטִיפָרֵעַ) gut unterzubringen ist.

Gerade die ägyptischen Angaben im Pentateuch haben, ¹⁰ wie ich glaube, die Richtigkeit der Quellendatierung mehr und mehr erwiesen, die wir der modernen kritischen Schule verdanken, und das Buch von YAHUDA kann m. E. nur die von ihm schwerlich beabsichtigte Wirkung haben, die wesentlichen Ergebnisse der heutigen religionsgeschichtlichen Kritik zu be- ¹⁵ stätigen, die sich mit allen von den berufenen Ägyptologen ermittelten Tatsachen vertragen, während die These Y.'s mit ihnen nicht zu vereinigen ist.

der hebräischen Frühgeschichte nur um „historische Novellen“ handeln. Da ich früher einmal einen anderen Standpunkt vertreten habe, so möchte ich hier noch einmal (s. OLZ. 26 (1923), S. 203) erklären, daß es mir in Übereinstimmung mit GARDINER und HALL (*The People and the Book*, Oxford 1925, S. 10) immer wahrscheinlicher geworden ist, daß der Aufenthalt Israels in Ägypten nur eine sagenhafte Erinnerung an die Herrschaft der Hyksos in Ägypten, ihren Einfall und ihre Vertreibung, ist.

1) Siehe dazu OLZ. 26 (1923), S. 481. Die Betrachtungen Y.'s über die Bedeutung der Wendung „bis zu diesem Tage“ halte ich für ganz verfehlt.

Die Sprüche des Amen-em-ope und Proverbien Kapp. 22, 17—24, 35.

Von D. Herzog.

Bekanntlich hat man in den Sprüchen des Amen-em-ope die Quelle für die in den Proverbien enthaltene Spruchsammlung 22, 17—24, 35 erblicken wollen. Ich vermag diese Ansicht durchaus nicht zu teilen und beabsichtige darum im
5 folgenden alle diesbezüglichen Fragen anschließend an die einzelnen Stellen der Proverbien, welche als entlehnt bezeichnet worden sind, einer neuerlichen Prüfung zu unterziehen, wobei sich erweisen wird, daß einerseits der Inhalt der einzelnen Sprüche vielfach entsprechend dem Worte Goethes: Alles Ge-
10 scheite ist schon gedacht worden¹⁾ verschiedenen Völkern gemeinsam ist und andererseits die Unterschiedlichkeiten in beiden so große sind, daß weder von einer gegenseitigen Beeinflussung, noch etwa von einer gemeinsamen Quelle, wie dies in letzter Zeit OESTERLEY angenommen hat²⁾, gesprochen
15 werden kann.

1) Sprüche in Prosa, Cottaische Ausgabe, IV, 107.

2) Meine Arbeit war längst fertig, als OESTERLEY's Arbeit: *The Teaching of Amen-em-ope and the Old Testament in ZaW., N. F. IV., S. 9 ff.* erschienen ist, der die Ergebnisse seiner Studie (S. 23) dahin zusammenfaßt: Our conclusion, then, so far as the relationship between the *Teaching of Amen-em-ope* and the *Book of Proverbs* is concerned is, that the writers of each were partially indebted to the common stock of „Wisdom“ material which existed in abundance in the East. But, regarding the collection in Prov. XXII, 17—XXIII, 14, both A. and the compilers of *Proverbs* made use of an older Hebrew collection. Wenn nun auch OESTERLEY mit meinen Darlegungen insofern übereinstimmt, daß auch er eine unmittelbare Entlehnung aus dem Ägyptischen ablehnt, so kann ich andererseits aber doch nicht seiner Annahme von einer gemeinsamen



Doch ehe ich an die Prüfung der einzelnen Stellen gehe, wobei ich mich genau an die Texte und die Übersetzung, wie sie GRESSMANN geboten hat, halte, möchte ich nur kurz noch folgendes erwähnen: WALLIS BUDGE hat im Jahre 1923 in den „Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum“ Second Series (London) die von ihm entdeckten Sprüche des Amen-em-ope veröffentlicht und nach dem Urteile hervorragender Ägyptologen¹⁾ Inhalt und Charakter des Buches im großen und ganzen richtig bestimmt. Auf Grund dieser Ausgabe, nebenbei bemerkt, eine Schreibrtafel im Turiner Museum, auf der ein Junge mehrere Tage hindurch 4 oder 5 Verse des Buches abgeschrieben hat, enthält ebenfalls Teile dieses Buches, hat dann H. O. LANGE in der „Nordisk Tidsskrift udgivet af Letterstedtska Föreningen 1924“ eine dänische Übersetzung angefertigt, während eine Verdeutschung ERMAN in der „Orientalistischen Literaturzeitung“ des Jahres 1924 (Jahrg. 27), Maiheft [A.] veröffentlicht hat²⁾. Hat aber BUDGE in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung nur an zwei Stellen auf das Spruchbuch, die Proverbien, hingewiesen (Prov. 15, 17 = A. 9, 5—8; Prov. 23, 5 = A. 10, 4—5), LANGE überhaupt nicht, so hat ERMAN in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XV, 86 ff., Berlin 1924, unter dem Titel: *Eine ägyptische Quelle der „Sprüche Salomos“* [ESB.], den Nachweis zu erbringen versucht, daß die Sprüche des Amen-em-ope dem in den Proverbien eingefügten Anhang, der von Kap. 22, 17—24, 22 reicht, als Quelle gedient haben.

Seit der Veröffentlichung dieser Schriften hat sich eine große Literatur über dieses Spruchbuch gebildet, die ich hier,

Quelle beider folgen, wie dies aus meinen Darlegungen ersichtlich sein wird. Noch weniger kann ich mich mit der Annahme OESTERLEY's vom Unterschiede von reinen und religiösen Sprüchen befreunden, wenn er sagt: So far as „Wisdom“, pure and simple, is concerned we would not for a moment deny the influence of Egypt on Israel; but where it is a question of religion and ethics we contend that A. and probably other Egyptian thinkers of like exalted mentality, were more likely to have been influenced by the Hebrew genius than that Israelite religious leaders should have borrowed from Egypt.

1) ERMAN in ESB. 86, Anm. 3.

2) Sp. 241—252.

so weit sie mir bekannt geworden ist, in zeitlicher Abfolge verzeichne.

1. ERMAN'S Besprechung von E. A. WALLIS BUDGE, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*,
5 Second Series, London, British Museum (Bernhard Quaritch) 1923, 51 S. gr. Fol. und (XXVIII Taf.) in „Deutsche Literaturzeitung“ 1924, 7. Heft¹⁾ (nicht „4.“ wie S. in DLZ. 1325), Sp. 509 f. [E.].

2. SELLIN in DLZ. 1924, Heft 17, Sp. 1327 ff. und eben-
10 dort Heft 26, Sp. 1873 ff. [S.].

3. GRESSMANN, H.: „Salomos ägyptische Quelle“ in „Vossische Zeitung“ vom 22. Juni 1924, Nr. 294, S. 2 ff.

4. GRESSMANN, H.: „Die neuaufgefundene Lehre des Amen-
em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels“ in „Zeit-
15 schrift für die alttestamentliche Wissenschaft“, N. F. I, 272 bis 296 [ZaW.]²⁾.

5. GRIMME, Hubert: *Weiteres zu Amen-em-ope und Proverbien* in der „Orientalistischen Literaturzeitung“ 28 (1925) Heft 2, Sp. 57 ff. [Gr.].

20 6. LÖHR, Max: *Besprechung von Ermans „Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos“*, ebenfalls in OLZ. 28 (1925), H. 2, 72 f.

7. ZIMMERMANN, Friedrich: „Altägyptische Spruchweisheit in der Bibel“ in Zeitschrift „Theologie und Glaube“, Pader-
25 born 1925, 17. Jahrg., H. 1, 204—217 [Z.].

8. WIESMANN, H.: *Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos?* in „Biblische Zeitschrift“, Freiburg i/B. 1925, XVII, 1/2. Heft, 43—56 [W.].

9. WEIL, I.: Besprechung der Arbeit von GRESSMANN:
30 „Die neuaufgefundene Lehre des Amen-em-ope usw.“ (vgl. Nr. 4) in: Revue des Études Juives, LXXX, Paris 1925, Heft 1, S. 108 ff.

Wir wollen nunmehr alle Stellen, so weit sie herangezogen worden sind, einer genauen Prüfung unterziehen, wobei ich

1) [DLZ.] 2) Ein Aufsatz GRESSMANN's in Voss. Zeitung, wiederabgedruckt in „Grazer Tagespost“ vom 7. März 1926, S. 17 über den ungerechten Haushalter, ein Gleichnis Jesu, gehört nicht hierher.

bemerke, daß ich bloß die aus den Proverbien herangezogenen Stellen hier einer Besprechung unterziehe. Die anderen fünf ZaW. 279 f. herangezogenen Stellen weisen nichts anderes auf, als was auch sonst im A. T. sich vorfindet.

I.

5

A. Kap. 10: Rede nicht fälschlich mit einem Manne:

das ist dem Gotte ein Greuel....

Gott haßt den, der falsche Reden führt,

und einer mit.... Sinn ist ihm am meisten ein Greuel.

ורצונו תמימי דרך תועבת ה' עקשי-לב 11, 20 Prov. 10

ועשי אמונה רצונו. תועבת ה' שפתי-שקר 12, 22

Auf diese Übereinstimmung (vgl. namentlich die von mir gesperrten Stellen) ist ZaW. 278 hingewiesen. Bedenkt man aber, daß bei keinem Volke der Erde „falsche Rede“ als etwas Rühmliches galt, vielmehr überall als ein Greuel betrachtet¹⁵ worden ist, wird man zugeben müssen, daß hier kein zwingender Grund vorliegt, an eine Entlehnung denken zu müssen. Aber selbst die wenigen sprachlichen Ähnlichkeiten weisen nicht hin auf Entlehnung. Denn die Phrase *תועבת ה'* findet sich im A. T. außer an unserer Stelle, sehr oft, so Deut. 7, 25; 20 12, 31; 17, 1; 18, 12; 22, 5; 23, 19; 25, 16; 27, 15; Prov. 3, 32; 11, 1; 15, 8. 9. 26; 16, 5; 17, 15; 20, 10 u. 20, 23. Zu *שפתי שקר* vgl. Ps. 119, 163; Prov. 15, 9. 26; 16, 5. Vgl. auch Ps. 119, 104. 128; Prov. 8, 13; 13, 5 und Exod. 20, 16. Nicht unerwähnt möchte ich lassen, daß während A. hauptsächlich die falsche²⁵ Rede zwischen dem Menschen und seinem Nebenmenschen geißelt, im A. T. *עקשי לב* im allgemeinen als Greuel empfunden wird.

II.

21: Ein Mann, der seine Rede in seinem Leibe (verbirgt),³⁰ ist besser, als der sie zu seinem Schaden sagt.

אדם ערום כסה דעת ולב כסילים יקרא אולת

Auch dieser Gedanke, der ja eine bei allen Menschen auf Erfahrung und Beobachtung beruhende Wahrheit ausspricht, ist so allgemein, daß absolut kein zwingender Grund vorhanden³⁵ ist, ihn als aus dem Ägyptischen entlehnt anzusprechen. Vgl.

übrigens denselben Gedanken auch Prov. 11, 3; 12, 16; 13, 16; 18, 2, 7; Koh. 5, 2^b; 10, 14. Vgl. auch Prov. 14, 7; 15, 2, 28 u. 29, 11.

III.

- 6: Nützlicher ist es, bedürftig zu sein durch die Hand Gottes,
 5 als Reichtum im Vorratshaus.
 טוב מעט¹⁾ ביראת ה' מאוצר רב ומחומה בו 15, 16
- 6: Nützlicher sind Opferbrote, wenn das Herz froh ist,
 als Reichtum mit Leid.
 טוב ארחת ירק ואהבה-שם משור אכוס ושנאה בו 15, 17
- 10 13: Besser ist es, gelobt zu sein in der Liebe der Menschen,
 als Reichtum im Vorratshause zu haben.
 טוב מעט בצדקה מרב תבואת בלא משפט 16, 8
- 13: Besser sind Brote, wenn das Herz fröhlich ist,
 als Reichtum mit Kummer.
 15 טוב פת חרבה ושלוה-כה מבית מלא זבחיריב²⁾ 17, 1

Die Entlehnung dieser Stellen wird mit der Übernahme der gleichlautenden Phrase: „Besser ist es, als“ begründet. Daß aber diese Begründung auf sehr schwanken Füßen beruht, hat schon ERMAN in ESB. 88 empfunden, indem er noch meint, die hebräischen Sprüche haben mit den ägyptischen das Gemeinsame, daß sie die seelische Stimmung betonen, die erst einen Genuß des Reichtums ermöglichen. Mit Recht wirft mit Bezug darauf W. a. a. O. 47 die Frage auf, ob ein so selbstverständlicher Zustand notwendig auf eine literarische Abhängigkeit schließen lassen muß? Übrigens weist W. mit Recht darauf hin, daß diese Phrase im A. T. sich auch sonst oft findet, wie Spr. 12, 9; 16, 8, 19; 21, 9, 19; 25, 24; 28, 6; Ps. 84, 11 und Pred. 4, 6. Vgl. übrigens auch noch Exod. 14, 12; Ps. 118, 8, 9; 119, 72; Spr. 8, 19; 15, 16; 16, 32; 19, 1; 27, 10; Pred. 4, 13; 7, 1, 2, 5, 8; Jes. 56, 5; Hos. 2, 9, wie noch viele andere Stellen, da ja die Komparativform überhaupt im A. T. sehr beliebt ist. Daß übrigens Sprüche mit der Phrase: „besser ist, als“, auch in anderen Literaturen sich finden, vgl. SEILER, Friedrich,

1) Nicht מאם wie ZaW. 278.

2) ESB. 87; ZaW. 279.

Deutsche Sprichwörterkunde in MATHIAS, *Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen*, München 1922, 57.

Abgesehen nun davon, daß aus dieser Ähnlichkeit der Phrase noch nicht auf eine Entlehnung geschlossen werden kann, muß man sagen, daß auch sonst — inhaltlich — ein großer Unterschied zwischen den Kapp. 6 und 13 in A. und den oben genannten Sprüchen aus dem Spruchbuche klafft. Denn dort wird an einzelnen Fällen und zwar der Grenzverrückung und der Besteuerung, übrigens zwei Übel, an welchen die Alten überhaupt viel zu leiden hatten, dargelegt, wie sündhaft ein solches Tun sei und wie wenig Glück es dem Übeltäter zu bringen geeignet sei. Es sind dies alte Verordnungen, die gleichsam einen Selbstschutz bilden sollen, ohne daß dabei das sittliche Moment sonderlich ins Kalkül gezogen worden wäre. Ganz anders das Spruchbuch! Hier wird namentlich die „Gottesfurcht“ und der „ruhige Besitz“ im allgemeinen, wie er in den Sprüchen des Menander genannt wird, gepriesen, wobei die sittliche und soziale Forderung gestellt wird, lieber ein bescheidenes Auskommen, das in Ruhe und Gottesfurcht genossen wird, zu erstreben, als einen Reichtum, der doch nur Kummer, Sorge und Ruhelosigkeit (*ἀγροπνία τοῦ πλοῦτου*) verschafft. Vgl. FRANKENBERG in NOWACK'S HKzAT., Göttingen 1898, 93 zu Spr. 16 f., der mit Recht auf den griech. Sirach (ed. Swete) 7, 15 und 11, 10 f. hinweist. Vgl. übrigens auch 34, 5 f.; Spr. 13, 23^b; 22, 1 und Ps. 37, 16: טוב מעט לצדיק מהמוך רשעים רבים

IV.

- 16: Stell die Wage nicht falsch (?) und verfälsche nicht die Ge- und wirf nicht die vom Schatzhause fort. [wichte und verringere nicht die kleinen Maße. 30
 Begehre nicht einen (ungenauen) Feldscheffel.
 Der Affe sitzt (ja) neben der Wage, und sein Herz ist ihr Lot.
 Welcher Gott ist so groß wie Thot,
 der diese Dinge zu machen erfunden hat?
- 16: Mache dir keine zu leichten Gewichte; 35
 sie haben viele durch die Macht Gottes.



16, 11: פלם ומאזני משפט לה' ¹⁾ מעשהו כל-אבני-כיסים ²⁾

20, 10: אבן ואבן איפה ואיפה תועבת ה' גס-שניהם ³⁾

20, 23: תועבת ה' אבן ואבן ומאזני מרמה ⁴⁾ לא-טוב.

Daß ehrliches Gewicht bei allen Völkern zur Pflicht
5 gemacht wurde und kein Käufer infolge falschen Maßes
sich betrügen lassen wollte, ist so selbstverständlich, daß gar
kein Grund für eine literarische Abhängigkeit gegeben ist.
Zu alledem kommt noch, daß während A. diese Forderung
mehr aus Nützlichkeitsbetrachtungen empfiehlt, vgl. namentlich
10 Kap. 15 in A., das von Kap. 16 nicht zu trennen ist, im Spruch-
buch dies alles aus sittlichen Motiven hypostatisiert erscheint.

V.

25: Verhöhne nicht einen Mann, der in der Hand Gottes ist,
und sei nicht grimmig gegen ihn, wenn er fehlt.

15 17, 5: לעג לרש חרף עשהו ⁵⁾ שמח לאיד ⁶⁾ לא ינקח ⁷⁾.

Auch hier wird eine sittliche Forderung so allgemeiner
Art dargelegt, daß an eine literarische Entlehnung gar nicht
gedacht werden muß. Nicht unwichtig ist es zu bemerken,
daß während A. neben dem Blinden auch auf den Zwerg und
20 Verstümmelten hinweist, im A. T. nur die häufiger vorkommen-
den Fälle, der Blinde und Taube, erwähnt werden.

1) Vgl. Spr. 11, 1: ואבן שלמה רצונו; Lev. 19, 35: מאזני צדק אבני צדק ... יהיה לכם und Ez. 45, 10.

2) Zu כיס vgl. Deut. 25, 18 und Micha 6, 11.

3) Vgl. Deut. 25, 18. 4) Vgl. Spr. 11, 1; Hos. 12, 8 und Amos 8, 5.

5) Spr. 14, 31 und Lev. 19, 14, eine Stelle, auf die übrigens schon GRESSMANN in ZaT. 279 hingewiesen hat.

6) Wenn ZaT. 279 auf Grund des ägypt. Textes לאיר in לאביר emendieren will, ist das abzulehnen, weil dadurch der mass. Text nur verschlechtert würde, denn לאיר will besagen, wer sich im allgemeinen am Unglücke anderer freut, nicht ungestraft bleibt. Vgl. übrigens gr. Sirach 4, 6 und 8.

7) Mit einzelnen Stellen von Kap. 25 in A. will ZaT. 279: Hiob 4, 10; 1 Sam. 2, 6 ff. vergleichen. Doch auch hier vermag ich eine lit. Abhängigkeit nicht zu erblicken. Denn daß der Mensch aus חמר gebildet ist, findet sich nicht allein in Hiob, sondern auch schon bei Jes. 64, 7 und Jer. 18, 6. Daß aber 1 Sam. 2, 6 ff. keine Entlehnung ist, weiß jeder, der mit der Theologie des A.T.s vertraut ist. Man vgl. nur Stellen, wie Ps. 30, 4; 107, 41; 113, 7 f., Ez. 37, 11 ff. und Deut. 32, 38.

VI.

9: Er macht eine Antwort, die Schläge verdient.

ופיו למהלמות יקרא. 18, 6

Ob *למהלמות* überhaupt „Schläge“ bedeutet, ist noch sehr fraglich! Ibn Ġanāḥ im *كتاب الاصول* = *ספר השרשים* s. v. הֶלֶם⁵ S. 175, 30: erklärt es mit *שבֹּר ורצוץ* = *كسر ورض* (so auch Kimḥi, Wb. s. v. הֶלֶם S. 80 und Parchon, Wb. s. v. הֶלֶם S. 16^b) und wird damit wohl das Richtige getroffen haben. Vgl. auch Stellen wie Jes. 28, 10, wo am besten zu übersetzen wäre: der vom Weine Gebrochene, Geknickte. Es kann also auch hier¹⁰ von einer Entlehnung nicht gesprochen werden.

VII.

9: Wehe da seinen Kindern! אשרי בניו אחריו 20, 7^b

Welche Ähnlichkeit da bestehen soll, ist mir unverständlich, zumal *אשרי* doch niemals „Wehe“, sondern stets „Heil“¹⁵ bedeutet.

VIII.

18: Sage auch nicht: „Ich habe keine Sünde“,

und bemühe dich nicht, nach Streit zu suchen.

כי-יאמר זכיתי לבי טהרתי מחטאתי. 20, 9²⁰

Daß auch diese Stelle auf keine literarische Abhängigkeit hinweist, beweisen Stellen wie Jes. 2, 23 u. a. Im übrigen weisen die beiden Stellen wohl wenig Ähnlichkeit auf.

IX.

21: Laß deine Rede nicht zu den Leuten herumgehen²⁵

und befreunde dich nicht mit dem Schwatzhaften.

גולה-סוד הולך רכיל ולפתה שפתיו לא תתערב. 20, 19

Die Abhängigkeit unseres Spruches aus A. konnte nur auf Grund der falschen Übersetzung des mas. Textes konstruiert werden, denn auch GRESSMANN in ZaW. 280 übersetzt³⁰ mit allen anderen Erklärern dieser Stelle, vgl. auch GESENIUS, HW.¹⁸ s. v. פתה II: befreunde dich nicht mit dem Schwatzhaften. Das ist jedoch ein Irrtum, denn das Wort *פותה* ist nicht von *פתה* = *פאל* = „weit und breit machen“ abzuleiten, sondern von *פתה* = arab. *فتى* (vgl. GESENIUS, HW.¹⁸ 85

s. v. I פתה) und muß darum die Stelle übersetzt werden: und mit einem Leichtfertigen verbinde dich nicht. So faßt auch Saadia تفسير ed. DERENBOURG, Paris 1894, VI, S. 112, z. u. S., diese Stelle auf, indem er übersetzt: فلا تخالطن مغفلا في 5
 und ibn Ganāh a. a. O., s. v. פתה S. 592, 30 ff. indem er sagt:
 واعلم انّ ولفתה שפתיו לא תתערב מضاف الى שפתיו [وهو] غير
 عامل فيه عمل الفاعل في المفعولين لانه ليس بفاعل لكنه صفة مثل
 وفتה תמית קנאה. وترجمته غافل الشفتين بمعنى من [אן 0].
 يتكلم بغير روية ولا فكر ولا تحصيل. وكان الوجه ان يكون ولفותה
 שפתים [على حسب ما اخرجناه في الترجمة] فغير عن وجهه كما
 10 عرض في (قوله) ومעקש דרכיו הוא כסיל الذي الوجه فيه ان يكون
 מעקש דרכים. [ודע כי ולפותה שפתיו לא תתערב סמוך אל
 שפתיו איננו פועל בו פעלת הפועל בפעולים כי איננו פועל אבל הוא
 תאר כמו ופתה תמית קנאה (איוב ה', ב') ופירושו פותה השפתים
 רצוני לומר שהוא מדבר בלא מחשבה ולא כהונן והיה משפטו
 15 להיות ולפותה שפתים ושנה ממשפטו כאשר קרה [באמרו מעקש
 דרכיו הוא כסיל [משלי י"ט, א' (דרכיו במ' שפתיו) שמשפטו להיות]
 מעקש דרכים]. Vgl. auch Spr. 11, 13* und 3. Es kann also
 auch hier von einer Ähnlichkeit keine Rede sein.

20

X.

21: Sage nicht: „Ich habe einen gefunden,
 und nun verletze ich den, den ich hasse.
 Wahrlich (?), du kennst Gottes Gedanken nicht,
 und du siehst nicht auf den morgenden Tag.

25 Setze dich in die Arme Gottes,
 so wird dein Schweigen sie (die Gegner) schon fällen.
 20, 22 : אל-תאמר אשלמה-רע קח לה' וישע לך.

Auch hier sind, abgesehen von der Verschiedenheit der
 Ausdrücke, die Gedankengänge so ganz von einander ver-
 30 schieden, daß an eine Entlehnung nicht zu denken ist. Denn
 während A. seinen Sohn zur Klugheit ermahnt, seine schein-
 bar gefestigte Stellung ja nicht zu mißbrauchen, sich vielmehr
 mit allen zu verhalten, spricht der Hebräer von der sitt-
 lichen Forderung: niemandem das Böse zu vergelten, sondern

ruhig auf Gott zu harren. Vgl. Ps. 7, 5. W. a. a. O. 45 [wo für 30, 32 — 20, 22 zu lesen ist] weist mit Recht auf den Unterschied von „verletzen“ in A. mit „vergelt“ im. MT. hin, die doch verschiedene Begriffe sind. Auch meint er mit Recht, daß wir den charakteristischen hebräischen Ausdruck: 5 harre auf Gott (vgl. die Belegstellen bei W., die noch zu ergänzen wären durch Gen. 49, 18; Jes. 25, 4; Jer. 14, 22; Hos. 12, 7; Ps. 40, 2; 71, 5) doch wohl als ein rein hebräisches Zeugnis ansehen dürfen.

XI.

- 1: Gib deine Ohren, höre was ich sage, 10
gib dein Herz, sie zu verstehen.
Nützlich ist, was ich sage, in dein Herz zu geben,
schädlich ist es, sie zu übertreten.
Laß sie ruhen in dem Kasten deines Leibes, 15
(damit) sie seien ein Schlüssel(?) in deinem Herzen.
Wahrlich(?), wenn ein Sturmwind der Worte sein wird,
so mögen sie der Pflock in deiner Zunge sein.
- 30: Sieh dir diese dreißig Kapitel an,
sie sind eine Unterhaltung und eine Lehre. 20
Sie sind der Anführer aller Bücher,
sie unterrichten den Unwissenden.
Wenn einer sie vor dem Unwissenden liest,
so wird er um ihretwegen
Erfülle dich mit ihnen, setze sie in dein Herz 25
und werde ein Mann, der sie erklären kann,
wenn er als Lehrer erklärt.
- Titel. Die Lehre, die Leben, und der Unterricht, der Heil(gewährt),
jede Vorschrift, um unter die Räte zu kommen(?),
und die Weise, wie man unter die Hofleute (kommt) 30
erwidern zu können eine Antwort dem, der sie sagt,
um eine Meldung zurückzubringen dem, der ihn gesandt hat,
um ihn richtig zu führen zu den Wegen des Lebens
und ihn heil sein zu lassen auf Erden,
um sein Herz in einen Schrein treten zu lassen 35
und es fortzusteuern vom Bösen,



um einen aus den Munde der Leute zu retten,
während er im Munde der Menschen gepriesen wird.

- 22, 17-21 : ¹הט אזנך¹ ושמע דברי חכמים² ולבך תשית לדעתי³.
כי-נעים כי-תשמרם בכמנך⁴ יכנו יחדיו⁵ על-שפתך.
5 להיות בה' מבטחך הודעתך⁶ היום אף-אתה⁷
הלא כתבתי לך שלשום⁸ במעצות דעת⁹.
להודיעך קשט אמרי אמת¹⁰.
להשיב¹¹ אמרים אמת¹² לשלחך¹³.

- Zunächst wollen wir diese Verse, die ERMAN, GRESSMANN
10 und die ihnen folgenden (vgl. auch RÉJ. LXXX, 110) als
Hauptbelege der Abhängigkeit des Spruchbuches von A. an-
sehen, ehe wir unsere Schlüsse ziehen, textkritisch untersuchen:
1. Die Phrase *נמה אזן* „neige dein Ohr“ (warum GRESSMANN
274: „gib dein Ohr“ übersetzt, ist nicht einzusehen) findet
15 sich, allerdings im Gegensatz zu A., wo es im Pl. steht, singu-
larisch sehr häufig im MT., so 2 Kön. 19, 16, bei Jesaja, Jeremia,
Psalmen (17, 6 *הט אזנך לי ושמע אמרתי*) und Daniel, ist also
nicht spezifisch ägyptisch. 2. ESB. 88 und nach ihm ZaW.
274 wollen auf Grund der LXX [*ἐμὸν λόγον*] *דברי* lesen und
20 auch Z. 210 und W. 47 f. wollen das Wort *חכמים* als aus der
Überschrift eingedrungen, streichen. Vgl. jedoch weiter unten
und Spr. 1, 6. 3. ESB. 88 will auf Grund des ägyptischen
Textes: „sie zu verstehen“ = *לדעתם* [LXX: *ἵνα γνῶσις*] lesen,
was W. 47 f. für unnötig erklärt, weil *דעת*, *חכמה* und *תבונה*
25 in den Sprüchen Synonyma sind. Die Bemerkung W.s ist
unrichtig, weil diese drei Wörter auch in den Sprüchen tat-
sächlich verschiedene geistige Funktionen ausdrücken. Wir
werden jedoch weiter unten sehen, warum diese von ESB.
vorgeschlagene Emendation unter allen Umständen unrichtig
30 sein muß. Noch unrichtiger erscheint mir mit ZaW. 274:
לדעת zu lesen, weil ja der Inf. const. in einem solchen Falle
grammatikalisch unbedingt ein Objekt erfordert. Ein solcher
aber kann nur im Nominalsuffix der 1. Pers. sing. liegen, wes-
halb nur die Lesung *לדעתי* als die allein richtige erscheint.
35 So erklärt auch Levi ben Gerson die Stelle. Wenn dann ESB.
weiter behauptet, daß selbst dort, wo die Phrase „neige dein
Ohr“ als Anrede des Lehrenden an den Schüler gebraucht

wird, wie Ps. 78, 1 und Spr. 4, 20; 5, 1, der im Ägypt. stehende Zusatz: setze dein Herz daran sie zu erkennen, nur an unserer Stelle vorkommt, so läßt sich daraus noch nicht auf eine Entlehnung schließen, weil ja die Phrase: שִׁית לֵב eine im Hebräischen häufig gebrauchte Phrase ist, wie dies zu ersehen ist 5 aus Exod. 7, 23; 1 Sam. 4, 20; 2 Sam. 13, 20; Jer. 31, 21; Ps. 48, 14; 62, 11; Spr. 24, 32; 27, 23 und Hiob 7, 17. Vgl. übrigens auch W. 47 f, der mit Recht hervorhebt, daß die recht allgemeine Phrase „neige dein Ohr“, wenn auch nicht mit demselben Wortlaut wie hier, so doch mit einem parallelen Ausdruck 10 vorkommt. 4. Vgl. Spr. 4, 21 שְׁמָרֶם בְּתוֹךְ לִבְכֶךָ. Daß בָּטָן wie schon Kimḥi meinte, hier „Herz“ [so auch A] bedeute, vgl. auch STRACK, *Die Sprüche Salomos*², München 1899 in STRACK-ZÖCKLER, *Kurzg. Komm. zum A. u. N. T.* zu unserem Verse, ist durch nichts erwiesen; im Gegenteil vgl. Stellen wie Micha 15 6, 7: פְּרִי בְטָנִי חֲטָאת נַפְשִׁי und Ps. 31, 10: נַפְשִׁי וּבְטָנִי. 5. יַחְדָּיו will ZaW. mit Bezug auf A. in יִתַּד, SELLIN in DLZ. 1924, Heft 17, Sp. 1326 in כִּיתַד emendieren. Vgl. auch Gr. 58, der dieser Emendation beipflichtet. Sollte nun tatsächlich auch im MT. von einem „Pflocke“ die Rede sein, was ich aber 20 nicht glaube, dann muß vom grammatikalischen Standpunkte die Emendation כִּיתַד der von יִתַּד vorgezogen werden, weil יִתַּד doch kein Hebraismus ist. Denn das Verb. fin. יִכּוֹנוּ erfordert einen Akk. und da wir hier einen Zustand ausdrücken sollen, wird er vermittelt der Vergleichungspartikel eingeführt, 25 vgl. GESENIUS, HG.²⁶, 369 ff. Übersetzen würde ich hier das יִכּוֹנוּ [Impf. Nif'al] mit: „mögen sie festhalten (oder bereit sein) auf deinen Lippen“. In Wahrheit jedoch scheint mir die ganze Emendation unnötig zu sein. Denn die Stelle will besagen, daß sowohl die Worte der Weisen, als auch des 30 Dichters [יַחְדָּיו = allzumal] stets als gläubige Worte auf des Schülers Lippen schweben mögen. 6. Ob nicht mit Spr. 4, 11, obschon Targum, LXX und viele andere הוֹדַעְתִּיךָ lesen, besser הוֹרִיתִךָ zu lesen wäre! 7. Für אַף אֵתָהּ will ZaW. 274 mit LXX: אֵתָהּ אֲרַחֲתִיךָ סוֹס עֹטֵם עֹלָהּ lesen. SELLIN schlägt auf Grund 35 von Spr. 3, 6: דְּרָכֵי חַיִּים (DLZ., a. a. O. Sp. 1320) und Gr. 59: אֲוֹרְחוֹתַי, dessen Suffix auf ה' hinweist, vor. Doch vgl. da-

gegen GESENIUS HG.²⁶, § 135^a. 8. Diese Stelle gilt wohl den meisten Forschern als die wichtigste Stütze für die Entlehnung aus dem Ägyptischen. Denn die meisten Gelehrten stimmen mit ERMAN darin überein, daß hier statt des Kethib שְׁלוֹשִׁים 5 das Qrê שלושים zu lesen sei und sollen darunter verstanden werden die „30 Sprüche“, die der Hebräer dem Ägypter entlehnt hat. Nun stehen aber dieser Annahme große Bedenken gegenüber, die nicht so leicht zu überwinden sind. Allen voran besteht die grammatikalische Schwierigkeit, indem שְׁלוֹשִׁים 10 ohne nähere nominale Bestimmung dasteht, wie dies auch schon BAUDISSIN in DLZ. 1924, Heft 17, Sp. 1873 dargelegt hat, indem er mit Recht meint, daß eine solche Bezeichnung der nachfolgenden Schrift ohne ein zu dem Zahlworte gesetztes Nomen, wie „Sprüche“, „Worte“ oder dergleichen, ein sprach- 15 liches Unding sei. Dem stimmen auch SELLIN ebendort, LÖHR, OLZ. 73 und W. 48 bei. Der Vorschlag W.'s שלושים auf das in v. 17 stehende דברי חכמים zu beziehen, ändert an der grammatikalischen Schwierigkeit nichts. Wenn ZaW. 273, Anm. 1 und Z. in dem Fehlen der näheren nominalen Be- 20 stimmung keine Schwierigkeiten erblicken, indem GRESSMANN auf Grund von GESENIUS HG.²⁶, § 134ⁿ geltend macht, daß gewisse Maß-, Gewicht- oder Zeitangaben nach Zahlwörtern weggelassen werden, so ist ja das richtig, aber er hat dabei übersehen, daß dann der ausgelassenen Angabe zumindest ein 25 Wort folgen muß, aus dem deutlich zu ersehen ist, was an der betreffenden Stelle gemeint ist, damit der Sinn der Phrase ja nicht zweifelhaft sei, wie אלה שקל כסף für אלה כסף Gen. 20, 16, was aber hier nicht der Fall ist, denn aus dem allein- stehenden שלושים läßt sich doch kein Schluß auf das ziehen, 30 was gemeint sein kann. Vgl. übrigens eben die von GRESSMANN bezogene Stelle in GESENIUS HG.²⁶, § 134ⁿ. Der Vorschlag, daß in v. 21^b stehende אמרים hier einzuschalten, ist abzulehnen, weil er weder in Targum, LXX, noch in einer anderen Übersetzung eine Stütze hat, wie auch darum, weil 35 man דברים (vgl. v. 17 דברי חכמים) erwarten würde. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin¹⁾, daß wir es in A. mit

1) Vgl. weiter unten Seite 158 f.

30 Kapiteln von Sprüchen, in Sprr. 22, 17—24, 35, wo es sich nur um einzelne Sprüche handelt, viel mehr als 30 Sprüche besitzen. Die Ansicht, daß er nur eine Auswahl aus den 30 Kapiteln getroffen habe und trotzdem das Wort שְׁלֹשִׁים verwendet hat, ist so untragbar, daß es wahrlich nicht lohnt, 5 darauf näher einzugehen. Denn so töricht war der Verfasser des Spruchbuches 22, 17—24, 35 denn doch nicht. Ebenso wenig kann ich der Meinung W.'s a. a. O. beipflichten, wonach es gleichgültig sei, ob die jetzt vorliegende Sammlung noch die gleiche Zahl enthält oder nicht, weil sie ja nachträglich Ver- 10 luste erlitten oder Zusätze erhalten haben kann. Mit einer solchen Erklärung natürlich kann man alles oder auch nichts erklären. Wir haben uns vielmehr hier an das zu halten, was der Entlehner bzw. der Sammler uns angeblich sagt, er habe 30 Sprüche gesammelt und diese wollen wir eben kennen 15 lernen. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß wenn tatsächlich wir hier eine Entlehnung haben, warum hat er dann, selbst nach ERMAN, bestenfalls bloß 7 Sprüche und nicht mehr entlehnt? Auch ist sehr beachtenswert die Ansicht W.'s a. a. O., wonach die Begründung ERMAN's für die Einfügung 20 von היום in v. 19 nicht sehr einleuchtend sei, denn erstens verlangt nichts diese Einfügung und andererseits überfüllt es auch nicht den Halbvers. Wir sehen also, daß wir es hier mit nicht so leicht zu überwindenden Schwierigkeiten zu tun haben. Dadurch aber ist die ganze Hypothese von der litera- 25 rischen Abhängigkeit unseres Spruchbuches von A. sehr in Frage gestellt. Vgl. auch מדרש משלי ed. BUBER, Wilna 1893, מ"ז zu Spr. 22, 20. Nicht unerwähnt möchte ich auch hier die Übersetzung Saadias zu unserem Verse lassen, die folgendermaßen lautet (S. 126): אולים קד כתבת לך מלוכא במשוראת ומערפא 30 und die darauffolgende Erklärung: מחין שלישים קואד לאנה מן עלמי אן אלעבראניין רבמא לקבו אלכל באלזוו 9. GR. a. a. O. 59, korrigiert: in ihnen sind (kluge) Räte und Erkenntnis (Weisheit), indem er für במעצות ודעת < עצות ודעת [nicht בם] liest, weil מועצות stets „(üble) Anschläge“ bedeutet. Diese 35 LA. scheint auch Targum, das בעצתא ויריעתא übersetzt, gehabt zu haben. Auf jeden Fall ist diese LA. der der LXX, die

- ἐπι τὸ πλάτος τῆς ψυχῆς σου hat, wenn es auch in A. heißt: „sie sind eine Unterhaltung und Lehre“, vorzuziehen. 10. Targ. übersetzt: קוּשְׁטָא יִמְלֵא דְתַרְיִצְתָּא = dir kundzutun Recht [קוּשְׁטָא] und Worte der Redlichkeit [דְּתַרְיִצְתָּא], so daß
- 5 קוּשְׁטָא, das durchaus nicht mit אמת identisch sein muß, ganz gut hier ein Parallelglied zu אמת sein kann und darum brauchen wir durchaus nicht, wie ZaW. 275 dies tut, auf Grund von A. (erwidern zu können eine Antwort dem, der sie sagt) zu lesen: להודיע קוּשְׁטָא אומר = damit du Wahrheit wissen läßt (kundtust) dem, der befiehlt.
- 10 Das ist unrichtig, weil es dann grammatikalisch richtig heißen müßte: להודיע קוּשְׁטָא לְאִמְרָא, vgl. Ps. 78, 5; 145, 12: להודיע לבני האדם. 11. להשיב ist von להודיע abhängig, so S. a. a. O. 12. אמת ist hier appositionell gebraucht, vgl. GESENIUS HG.²⁶ 417 c. Für die Ansicht ERMAN'S (ESB. 89, Anm. 1), daß אמת
- 15 hier zu streichen sei, liegt kein zwingender Grund vor. 13. Für לְשַׁלְחָךְ wird mit LXX und Raši am besten לשאלך zu lesen sein. S. 1329 allerdings meint, auch das „der dich sendet“ in 22, 21 ist nicht sinnlos hingeschrieben, sondern bedeutet im Hebräischen „den Herrn“, vgl. Spr. 10, 26 und Z. 201.
- 20 So habe ich denn hier versucht die verschiedenen Meinungen und Lösungsversuche darzulegen und ich glaube ruhig sagen zu können, man wird zugeben müssen, daß sie alle unüberwindliche Schwierigkeiten aufweisen und zu einem annehmbaren Lösungsversuche nicht geeignet erscheinen. Daß
- 25 uns auch A. eine solche Lösung nicht bietet, glaube ich schon in den einzelnen Anmerkungen dargelegt zu haben. Hier liegen exegetische Schwierigkeiten vor, die eigentlich jedem Erklärungsversuche trotzen. Der Hauptgrund dafür liegt entschieden darin, daß der hebräische Text in eine heillose Ver-
- 30 wirrung geraten zu sein scheint. Ich meine darum, daß wenn es uns gelänge denselben in eine gewisse Ordnung zu bringen, wir dadurch manche Schwierigkeit beseitigen könnten. Als ein solcher Versuch erscheint mir, daß wir unsere Verse vertikal lesen, wodurch tatsächlich manche Schwierigkeit be-
- 35 seitigt erscheint. Wir meinen also zu lesen:

הַט אָזְנְךָ וּשְׁמַע דְּבַרֵי חֲכָמִים
 כִּי נָעִים כִּי תִשְׁמְרֵם בְּבִטְנֶיךָ
 וְלִבְךָ תִּשְׁתִּי לְדַעְתִּי¹⁾
 וּפִנּוּי יַחְדָּיו עַל־שִׁפְתֶיךָ
 הֲלֹא כִתְבָתִי לְךָ שֶׁלְשׁוֹם
 לְהִיּוֹת בְּה' מִבְּטָחָךְ
 הַיּוֹדַעְתֶּיךָ אָתָּה אַתָּה הַיּוֹם
 בָּמוֹ²⁾ עֲצוֹת וְדַעַת
 לְהוֹדִיעֶךָ קִשְׁטֹ וְדַבְרֵי³⁾ אָמֶת
 לְהָשִׁיב אָמֵרִים אָמֶת לְשִׁאֲלֶיךָ⁴⁾

Neige dein Ohr und höre auf die Worte der Weisen,
 denn es ist lieblich, wenn du sie bewahrest in deinem Innern.
 Dein Herz aber wende auf meine Erkenntnis (das Wissen Gottes),
 mögen sie insgesamt auf deinen Lippen gefestigt sein.
 Habe ich dir denn nicht schon gestern geschrieben,
 daß du auf Gott dein Vertrauen setzest,
 so tue ich dir dies auch heute kund
 mit Ratschlägen und Wissen,
 um dir kundzutun Recht und redliche Worte,
 um die Wahrheit antworten zu können den dich Fragenden. 20

Ich glaube durch diese Zusammenstellung der Verse sind
 alle Schwierigkeiten behoben und es ist darum kein Grund
 vorhanden, hier an eine Entlehnung aus dem Ägyptischen
 denken zu müssen. Im Gegenteil, der besondere Hinweis,
 neben dem Hören auf die Worte der Weisen, auch auf das 25
 Wissen Gottes zu hören, also neben dem profanen Wissen,
 auch das religiöse Wissen zu pflegen, scheidet gewaltig den
 Geist des Spruchdichters von dem des Ägypters.

1) Hier ist das „Wissen Gottes“ [Jes. 11, 9: 'יָדָעָה אֶת ה'] gemeint. Er will also sagen: höre auf die Weisen, aber auch auf die Erkenntnis, das Wissen (Gottes).

2) Für בְּמוֹעֲצוֹת וְדַעַת, vgl. oben S. 137, Anm. 9.

3) Nach Targ., vgl. oben S. 138, Anm. 10.

4) Vgl. oben S. 138, Anm. 13.

XII.

2: Hüte dich, einen Elenden zu berauben
und (gegen) einen Schwachen stark zu sein.

.22, 22 : אֶל-תִּגְזֹל דָּל כִּי דֶל-הוּא וְאֶל-תִּדְכָּא עֲנִי בִשְׂעָר.

- 5 Auch diese Stelle dürfte kaum ihr Vorbild in A. haben. Denn abgesehen davon, da ja der Raub an Armen bei allen Völkern als Vergehen galt, hat weder die in der 2. Hälfte der 1. Vershälfte stehende Begründung **כִּי דָּל הוּא**, noch die 2. Vershälfte im Ägyptischen ein Äquivalent. Viel eher könnte
10 man da auf „die Lehre des Ptahhotep“ (ERMAN, Lit. 89, § 4) hinweisen, wo es heißt: Ist er aber ein Geringer, der dir nicht gleich ist, so wüte nicht gegen ihn, da du weißt, daß er elend ist. Aber auch hier fällt die Phrase: „der dir nicht gleich ist“ so sehr aus dem Rahmen der israelitischen
15 Auffassung von der Gleichheit aller Menschen, daß an eine Entlehnung nicht zu denken ist. Vgl. ZaW. 279 u. S. 1327¹⁾.

XIII.

.22, 23 : כִּי-יָהּ יִרִיב רִיבָם וְקָבַע אֶת-קִבְעֵיהֶם נֶפֶשׁ.

- Diese Stelle hat in A. kein Äquivalent. In parenthesi
20 aber möchte ich hier bemerken, daß das hier stehende **קָבַע**, das Wellhausen zu Mal, 3, 8 und FRANKENBERG a. a. O. zu unserer Stelle mit „betrügen“, STRACK, a. a. O. zu unserer Stelle mit „rauben“ wiedergeben, mit **قَبَعَ II** = wegnehmen identisch ist und wäre darum unsere Stelle so zu übersetzen: und er
25 wird ihren Rechtsbeugern die Seele nehmen. Saadia a. a. O. (S. 127): **וּפִית בְּאֲזִסֵּיהֶם נֶפְסָהֶם**.

XIV.

9: Befreunde dich nicht mit dem Hitzigen
und nähere dich ihm (nicht), mit ihm zu plaudern.

- 30 .22, 24-25 : אֶל-תִּתְרַע אֶת בְּעַל אַף וְאֶת אִישׁ חֲמוּת לֹא תִבּוֹא פֶן תֵּאלֵף אֶרְחָתוֹ וְלִקְחַת מוֹקֵשׁ לְנַפְשְׁךָ.

1) In A. folgt hier Kap. 2 noch: Strecke die Hand nicht aus, einen Alten zu berühren und den Mund nicht zu einem Älteren. Um wie viel höher steht doch da Lev. 19, 32!

Denselben Gedanken finden wir auch in anderen Teilen des Spruchbuches dargelegt, so 15, 18; 19, 19, wo ich mit dem Kethib נשא ענש גרל-חמה lese, was besagen will: das Los des Zornes ist Strafe erleiden, also ein ähnlicher Gedanke, wie der hier in vv. 24—25 dargelegte.

Wenn ESB. 90 mit Rücksicht auf A. und vielleicht auch mit Rücksicht auf Spr. 15, 18 und 29, 22, wo das einemal איש מדון חמה יגרה מדון, das anderemal איש אף יגרה מדון steht, die Wörter אף und חמה als gleichbedeutend bezeichnet, ist das unrichtig, weil אף tatsächlich einen leichteren, חמה einen 10 schwereren (giftigeren) Grad des Zornes ausdrückt, wie das aus Ps. 6, 2: אל באפך תוכיחני ואל בחמתך תיסרני; Ps. 38, 2; 90, 7: כי כלינו באפך ובחמתך תיסרני und noch vielen anderen Stellen zu ersehen ist. Vgl. auch ibn Ġanāh, a. a. O. s. v. אף (S. 63, 28): 15 ואף יי' חרה בעם غضב الله קצר אפים יעשה אולת (Num. 11, 33) und s. v. חמה (S. 230, 25): 20 (Prov. 14, 17) במעני سریع الغضب (Jes. 27, 4) وتفسیر חמה אין לי. Im Übrigen wird bei allen Schriftstellern אף und חמה einander gegenübergestellt, was doch nicht der Fall wäre, wenn es identische Begriffe wären, vgl. z. B. Deut. 9, 9; 29, 27; Jes. 32, 31; 42, 25; 20 63, 5; 66, 15; Jer. 7, 20; 36, 7; 42, 18; Ez. 5, 15; 38, 18; Micha 5, 14; Spr. 27, 4; Dan. 9, 18 und noch viele andere Stellen. Die Ansicht W.'s 44, daß חמה hier nicht so sehr den „Zornmütigen“, als vielmehr den „Bösen“ bedeutet, kann ich nicht teilen, weil im ganzen A. T. diese Bedeutung dem Wort nicht zukommt. 25 Vgl. übrigens auch Gr. 61; S. a. a. O., Z. 213 und Saadia a. a. O. (S. 127): לא תצאחבן דא נצב ומע די אלהמיה לא תדכל.

XV.

אל-תהי בתקעי-כף בערבים משאות. 22, 26—27
אם-אין-לך לשלם למה-יקח משכבך מתחתך. 30

Die Warnung vor Bürgschaft, übrigens auch eine bei allen Völkern geläufige Ansicht, fehlt in A., vgl. S. 1876. Wenn Gr. 57 meint, die Quelle dieser Sprüche könnte vielleicht in Kap. 9 von A. gesucht werden, dann allerdings muß man sich ernstlich fragen, ob das noch wirklich Wissenschaft ist? 35

XVI.

22, 28 : אל-תסג נבול עולם אשר עשו אבותיך.

Über diese Stelle vgl. XXII. Z. 213 lies für 22, 18 < 22, 28.

XVII.

5 30 (Schluß): Ein Schreiber, der in seinem Amte geschickt ist, findet sich würdig, ein Hofmann zu sein.

22, 29 : חזית¹ איש² מהיר במלאכתו לפני-מלכים יתיצב כל יתיצב לפני השכים³.

1. Wenn ZaW. 276 dieses Verbum mit Rücksicht auf A. 10 und LXX, die auch kein Verbum haben, streichen will, so ist das abzulehnen, weil ja dieselbe Phrase auch Spr. 29, 20 und auch im Targum: חזיתא נברא וכו' sich findet. Daß wir חזית durchaus nicht hypothetisch nehmen müssen, hat schon ERMAN mit Recht hervorgehoben, vgl. übrigens auch Targum. 15 Wenn Gr. 59 חזית in חזק ändern und an den Schluß von v. 28 setzen will, so ist ihm gewiß die Stelle in Deut. 19, 14 entgangen, wo wir denselben Gedanken haben: לא תסיג נבול אשר עשו אבותיך חזק. Auch wäre: אשר רכשו ein Germanismus, im Hebräischen müßte es lauten: אשר רכשו¹. 2. GRESSMANN, Vossische Zeitung, a. a. O. und 20 ZaW. 295 will auf Grund von A., Ps. 45, 2 und Esra 7, 6 hier noch das Wort סופר einschalten, was aber nicht gerechtfertigt ist, denn der Spruchdichter spricht hier vom geschickten Handwerker im allgemeinen und nicht etwa nur von einem Schreiber, 25 an den hingegen nur A. denkt. Wir haben hier einen deutlichen Beweis dafür, daß der Spruchdichter im Gegensatz zu A., der nur die Schreibkunst hoch einschätzt¹), das Handwerk im allgemeinen hoch ehrt. 3. GRESSMANN in ZaW. will die Phrase כל יתיצב לפני השכים, weil er sie als eine Korrektur 30 in der republikanischen Zeit nach dem Exil betrachtet und weil sie sich in A. nicht findet, streichen, was aber unrichtig ist, denn die Stelle will uns sagen, ein tüchtiger Handwerker kann sich ruhig selbst vor Königen hinstellen und braucht sich nicht zu den Armen zu stellen. Denn השכים bedeutet 35 hier die Armen, vgl. Targum zu Jer. 39, 10: ומן עמה השיכא

1) Vgl. auch weiter unten Nr. XX, S. 150.

= ומן העם הדלים. Vgl. auch Kimḥi dort z. St. und ibn Ġanāḥ s. v. חשך: (S. 254, 6) رعاع الناس وسفلتهم = הם הפחותים והנבלים מבני אדם וכמוהו כל יתיצב לפני חשכים. Die Stelle also wird so zu übersetzen sein: Wenn du einen Mann siehst, der geschickt in seiner Arbeit ist, vor Könige kann er sich hinstellen, nicht braucht er sich vor Arme (Niedrige) hinzustellen. Es ist darum unrichtig, wenn GRESSMANN in ZaW. 287 behauptet Spr. 22, 29 finde sich wörtlich bei A.

Wenn wir nun den mas. Text mit A. vergleichen, sehen wir, daß zwischen beiden Stellen doch wohl wenig Ähnlichkeit vorhanden ist. Mit Recht sagt darum W. a. a. O. 44 f., daß außer den kaum vermeidlichen Wörtern „Grenze“ und „Acker“ keine Übereinstimmung vorhanden ist. Die Unverrückbarkeit der Ackergrenzen ist übrigens ein im Morgen- und Abendlande weit verbreitetes Gesetz. Vgl. Deut. 19, 14; 27, 17 15

XVIII.

23: Iß nicht Brot in Gegenwart eines Großen
und strecke deinen Mund nicht (gierig) vor.

Wenn du gesättigt bist mit unrechtmäßig Gekautem,
so ist es ein Genuß in deinem Speichel. 20

Blick auf die Schüssel, die vor dir ist,
und laß nur sie dein Bedarf sein.

כי תשב ללחום את מושל¹ בין תבין את אשר לפניך². 23, 1-3

ושמת שכיך בלעך³ אם בעל נפש⁴ אתה.

אל תתאו למטעמותיו והוא לחם כזבים⁵. 25

1. Daß מושל hier die Bedeutung eines „Tyrannen“ und nicht eines Königs oder Großen (SELLIN a. a. O. übersetzt: Fürst) hat, ersieht man aus anderen Stellen des Spruchbuches, wie 28, 15; 29, 12. 26. Vgl. auch Jes. 14, 5; 49, 7; 52, 5 und Koh. 10, 4. In vielen Fällen, wo es nicht von Gott gebraucht 30 wird, bedeutet es zumeist den ausländischen Herrscher. Von einheimischen Königen führt nur Salamo den Titel eines מושל, vgl. 1 Kön. 5, 1 und 2 Chron. 7, 18 und 9, 26. 2. Die Argumentation FRANKENBERG's a. a. O. zu unserer Stelle לפניך beziehe sich darum auf die Speisen, weil es auf den Tyrannen 35 bezogen respektwidrig wäre, ist nicht stichhaltig, denn vgl.

- 1 Sam. 9, 12, wo ein ähnlicher Ausdruck Samuel gegenüber gebraucht wird. 3. GRESSMANN will ZaW. 276 auf Grund von A. § 23 d übersetzen: es ist zwar ein Genuß in deinem Speichel [aber es schadet dir in seinen Augen], indem er שכין בלעך in 5 קום קשיוך פּוּשִׁיךְ emendiert. Aber abgesehen davon, daß קום קשיוך kein Hebraismus ist, vgl. Jer. 33, 9: לחימה לִי לשם ששון, bedeutet nirgends den Speichel, vgl. syr. ܟܠܘܢ und ܟܠܘܢ = aram. ܟܠܘܢ oder ܟܠܘܢ. So auch Saadia (128): פסרת לעך חלקך לביעה. מן לנה אלתרנום 10 Ġanāḥ (nicht ibn Esra, wie STRACK a. a. O. meint) a. a. O., S. 350, 10 בלוע gleichsetzen müssen mit في بعومى = בית הבליעה = Schlund. Warum SELLIN a. a. O. hier übersetzt: „Mache ein Gehege gegen dein Schlingen“ ist mir unverständlich.
4. Die Genetivverbindung mit dem Stat. constr. von בעל zur 15 Bezeichnung eines Eigenschaftsbegriffes, findet sich öfters in den Sprüchen, so z. B. 1, 17: בעל כנפים; 22, 24: בעל אף; 24, 8: בעל מזמות. Die Phrase בעל נפש wird wohl kaum, wie dies allgemein geschieht (vgl. auch SELLIN a. a. O., der ebenfalls so übersetzt) mit „Gieriger“ zu übersetzen sein, sondern 20 im Gegensatze zum „Tyrannen“, als „Frommer“, der auf sein Seelenheil bedacht ist, oder aber als „Feinfühlinger“, ein „Seelenmensch“ zu übersetzen sein. Vgl. Talmud b. Ḥullin 6^a; b. Pesahim 40^a und Ned. 16^b, 65^b und LEVY, NHWB. s. v. בעל, I, 249. 5. Für mas. 23, 3 hat A. überhaupt keine Parallele.
- 25 Überschaun wir nun das Ganze und bedenken wir, daß bei den meisten Völkern in Bezug auf Gastmahle ein gesellschaftliches Zeremoniell vorhanden gewesen ist, vgl. FRANKENBERG a. a. O. zu Spr. 23, 1, so ist bei den großen Verschiedenheiten in den Ausdrücken kein Grund vorhanden hier 30 an eine Abhängigkeit zu denken. W. a. a. O. wirft übrigens nicht mit Unrecht die Frage auf, ob es sich überhaupt in diesen beiden Stellen um ein und dieselbe Sache handelt? Denn der Ägypter ermahnt den Schüler zur Einfachheit (Bescheidenheit) im Mahle, während der Hebräer auf das gesellschaftliche Zeremoniell bei Tische der Großen die Aufmerksamkeit lenkt. Daß der 7. Spruch in der Lehre des „Ptahotep“

(ERMAN, *Lit. d. Aegypt.* S. 89, § 7) größere Ähnlichkeit aufweist, ersieht man auf den ersten Blick. Auch weist W. a. a. O. 46 mit Recht darauf hin, daß die Wendung לחם כזבים eine echt hebräische Phrase ist, vgl. Spr. 20, 17. Im übrigen scheint ja selbst ERMAN (ESB. 90) die Sache noch zweifelhaft, 5 was aus dem „ich glaube“ ersichtlich zu sein scheint.

Nach diesen Darlegungen ist wohl kaum an eine Entlehnung zu denken. Vielmehr glaube ich, daß wir auch hier wieder die ersten zwei Verse vertikal lesen müssen und ergibt sich dann folgende Lesung: 10

כִּי-תֵשֵׁב לֶלְחֹם אֶת-מוֹשֵׁל וְשָׂמַת שְׂכִין בְּלֶעַךְ
בֵּין תְּבִין אֶת אֲשֶׁר לְפָנֶיךָ אִם-בְּעַל נֶפֶשׁ אֶתָּה
אֵל תִּתְּאוּ לְמַטְאֹמֹתָיו וְהוּא לֶחֶם כְּזָבִים.

Wenn du dich mit einem Tyrannen zu Tische setztest
setzt du ein Messer an deine Kehle. 15
Gib dann wohl acht, wen du vor dir hast,
so du ein Frommer (ein Feinfühligler) bist.
Giere nicht nach seinen Leckerbissen,
denn es ist eine trügerische Speise.

Zum Schlusse möchte ich noch auf den aram. Einschlag: 20
שְׂכִין und לוֹעַ hinweisen, der wohl nicht auf hohes Alter
schließen läßt.

XIX.

7: Mühe dich nicht, um mehr zu suchen,
(wenn) dir unversehrt ist, was du brauchst. 25
Wenn dir Reichtümer gebracht werden durch Raub,
so verbringen sie die Nacht nicht bei dir.
Wenn die Erde hell wird, so sind sie nicht (mehr) in deinem
man sieht ihre Stelle, aber sie sind nicht (mehr da). [Haus;
Der Boden hat seinen Mund geöffnet.....ihn zu verschlucken, so
er hat sie versenkt in die Unterwelt.
Sie haben sich ein genügend großes Loch gemacht,
sie haben sich versenkt im Speicher.
Sie haben sich Flügel gemacht wie Enten,
sie sind zum Himmel geflogen. 35

23, 4-5: אל תיגע להעשיר מכנתך¹ חדל.
 התעוק [התעיק]² עיניך³ בו ואיננו
 כי עשה⁴ יעשה-לו כנפים כנשר⁵ ועוקף⁶ השמים.

1. Für dieses Wort, das den Erklärern von jeher eine
 5 *crux interpretum* war, will SELLIN a. a. O. מבזתך lesen. Das
 aber dürfte kaum richtig sein. Denn abgesehen davon, daß
 dann die Maskk. בו ואיננו und לו grammatisch nicht zu
 rechtfertigen wären, wissen wir, daß בָּדָה, das übrigens meistens
 mit שָׁבַי und שָׁלַל parallel gebraucht wird, vgl. Dan. 11, 24;
 10 11, 33; Esra 9, 7; Neh. 7, 36 und Ges. HW.¹⁸ s. v. בָּדָה, ausschließ-
 lich von der Kriegsbeute gebraucht wird. Vgl. neben den bereits
 angeführten Stellen auch noch Ez. 29, 19; 2 Chron. 14, 13; 25, 13.
 Ja selbst Esther 9, 10. 15. 16 ist das Wort בֹּזֵה nicht anders zu
 deuten. Von einer Kriegsbeute kann aber an unserer Stelle
 15 keine Rede sein. Noch weniger kann man sich mit der Emen-
 dation GRIMME's, OLZ. 28 (1925), 57 f., der מִתְּבַאָּתְךָ lesen
 will, einverstanden erklären. Denn abgesehen davon, daß auch
 hier die oben erwähnten grammatischen Schwierigkeiten
 fortbeständen, hat תְּבַאָּה nirgendwo, selbst Spr. 3, 14; 8, 19
 20 nicht die Bedeutung von „Gewinn“. Vgl. übrigens ibn Ganāh
 a. a. O. s. v. בוא S. 86, 8: *ومن هذا المعنى قيل للغلة تبواة لاجبها*
في اوقاتها (اوقات ما R.) وهذه التسمية تعم كل غلة من حب وثمار
[ומן הענין הזה נאמר ותבוא לי לבואה = כקולו כתבואת גורן ונר
בעתים ידועים תבואה השם הזה כולל כל תבואה מזרע ואילן כאמרו
 25 *כתבואת גורן וכתבואת יקב (במד' י"ח, ל')]* Aber auch die Meinung
 STRACK's und FRANKENBERG's zu unserer Stelle, daß zu להעשיר
 das Substantiv עֶשֶׂר zu ergänzen sei, ist unrichtig, denn להעשיר
 עֶשֶׂר ist doch kein Hebraismus. Am ehesten wäre noch die
 von GRESSMANN a. a. O. 276 vorgeschlagene Emendation in
 30 מבצעך, die er aber dann unverständlicherweise zugunsten der
 von SELLIN vorgeschlagenen Emendation מבזתך, aufzugeben
 scheint, vgl. a. a. O. 276, Anm., zu akzeptieren, weil ja tat-
 sächlich בצע den verwerflichen, unlauteren Gewinn bedeutet,
 vgl. z. B. Stellen wie Spr. 1, 19; 15, 27; 28, 16, dann Exod. 18, 21;
 35 Richt. 5, 19; 1 Sam. 8, 3; Ps. 119, 36; Jes. 33, 15; 57, 17; Jer. 6, 13;
 Ez. 27, 1; 33, 31; Hab. 2, 9 und Miha 4, 13. Doch bin ich der

Meinung, daß wir hier überhaupt keine Emendation benötigen und מבנתך einen sehr guten Sinn gibt. Vgl. auch Z. a. a. O. 210 und Saadia a. a. O. S. 127. 2. Aus den verschiedenen LAA.: Qrê: התעף ist ersichtlich, daß schon frühzeitig Zweifel über die richtige LA. bestanden haben müssen. Der Hif. von 5 $\sqrt{\text{עוף}}$ wird am besten nicht wie gewöhnlich mit „fliegen“, sondern mit ibn Ġanāh a. a. O. s. v. עוף (S. 511, 16) mit strahlen, glänzen, lodern zu übersetzen sein: واستلحقنا [أحسن] في المستلحق معنى: آخر (من جملته O.) وهو تعوفاً בבקר תהיה (איוב י"א, י"ז) בעפעפי שחר (איוב ג', ט') בעופפי חרבי (יחזקאל ל"ב י') וכלנו هناك 10 אן معنى للجميع تلميح وتبريق (ولوائج R.) وجوزنا هناك كون [החוספנו אנחנו בספר התוספת. התעף עיניך בו מן זה המעני ענין אחר והוא תעופה בבקר תהיה (איוב י"א, י"ז) בעופפי חרבי (יחזקאל ל"ב, י') בעפעפי שחר (איוב ג', ט') ואמרנו שמה כי ענין הכל הברקה וליהוט והכשרנו שם היות התעף עיניך בו ואיננו 15 הכל הברקה וליהוט והכשרנו שם היות התעף עיניך בו ואיננו [משלי כ"ג, ח'] מן הענין הזה] (S. 520, 26) עוף v. וזכר פיה ايضا התעף עיניך בו ואיננו מע עשה שחר עיפה: sagt er: [وعزله أحسن وذهبنا به هناك مذهبا غير هذا وذلك أنا قرأناه هناك بتعوفة בבקר תהיה وقد זכרناهما قبيلاً في باب العين والواو والفاء]. 20 [ונזכר בו עוד התעף עיניך בו [משלי כ"ג, ח'] עם עושה שחר עיפה (עמוס ד', י"ג) והפרדנוה ממנו אנחנו בספר התוספת וסברנו בו סברא אחרת והוא שחברנו אותו שם עם תעופה בבקר תהיה (איוב י"א, und zwar wird י"ז) וכבר זכרנום לפנים בשער העיין והוא' והפ"א es hier bildlich vom raubgierigen Menschen gebraucht, vgl. Ges. HW.¹², s. v. להט und Ps. 57, 5, nicht also wie Ges. HW.¹³ s. v. עוף, 25 der unsere Stelle übersetzt: (flugs) auf (ב) etwas blicken (Kt.). Vgl. auch התעף ed. BUBER zu unserer Stelle, wo ה, ob gelesen wird. Schwierig allenfalls bleibt das fragende ה, ob darum nicht besser mit LXX: $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon = \text{כי}$ zu lesen wäre? 3. Für 30 עוף wäre עיניך zu lesen. LXX liest: $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon \epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\sigma\eta\varsigma \tau\omicron \sigma\omicron\varsigma \theta\upsilon\mu\alpha \pi\alpha\rho\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$, dürfte also הבינו oder הבין gelesen haben¹⁾ und nicht wie FRANKENBERG a. a. O., der ein תצף כי, das aus einem כי תציב (פ = ב) verschrieben worden ist, lesen will. 4. Die Meinung ERMAN's, daß עושר einem עשה sein Dasein

1) GRESSMANN will auf Grund der LXX: עוף (!) lesen.

verdankt, ist unrichtig, weil es dann העשר heißen müßte. Wenn GRESSMANN an unserer Stelle fragt, ob עשה etwa nicht am besten zu streichen sei, ist die Frage zu verneinen; denn gerade die so häufige Verbindung des Inf. abs. mit dem Verb. fin. (vgl. GES. HG.²⁶, 334 ff.) paßt hier sehr gut. 5. Das Bild von „Adlerflügeln“ wird im hebr. Schrifttume oft gebraucht, wie z. B. Exod. 19, 4; Deut. 32, 11 und Jes. 40, 31. Daß die Gans und Ente in Palästina nicht bekannt waren, ist unrichtig, vgl. jer. b. Kam. V g. E.; jer. Kil. VIII und LEVY, NHW.,
 10 B. I, 37, s. v. עוף. Vgl. auch LEVYSOHN, *Die Zoologie des Talmud*, Frankfurt a/M. 1885, 19 ff. Es lag also kein Anlaß vor, die Gans oder Ente nicht zu erwähnen. 6. Für das Kt. ועוף ist, wie dies auch STRACK, GRESSMANN u. a. tun, das Qr. יעוף zu lesen. Die Stelle ist demnach so zu übersetzen:

- 15 Mühe dich nicht ab reich zu werden,
 laß ab deinen Verstand darauf zu verwenden,
 denn wie dein Auge freudig (mit Glanz) daraufschant¹
 ist er schon nicht mehr da,
 denn er macht sich Flügel
 20 und gleich dem Adler fliegt er gen Himmel.

Daß unrecht Gut bald verschwindet, ist eine ebenfalls bei den meisten Völkern anerkannte Tatsache, weshalb es auch gar nicht auffallend sein kann, wenn hier das Bild vom behende fliegenden Adler, das ja im hebr. Schrifttume sehr
 25 gebräuchlich ist²), auch beim Entteilen und Verschwinden des unrechtmäßig erworbenen Reichtums gebraucht wird. Man braucht also da durchaus nicht an eine Entlehnung zu denken, zumal wenn wir bedenken, daß die einleitenden diesem Satze vorausgehenden Sätze tatsächlich keine wie immer geartete
 30 Ähnlichkeit mit dem ägyptischen Texte aufweisen. Ich kann darum durchaus nicht beipflichten der Ansicht derer, die der Meinung sind, es sei hier eine Abhängigkeit vom Ägypter vorhanden³), welcher Meinung sich hier auch W. a. a. O. 44 anschließen will. Vgl. übrigens auch Hiob 27, 18 f. und syr.

1) Ob nicht in dem עוף arab. عاف steckt?! Es wäre dann zu übersetzen: Wenn dein Auge daran hängt. 2) Vgl. auch Habakuk 1, 2.

3) Vgl. ERMAN 87 und BUDGE, a. a. O. zu 10, 4-5.

Sirah 38, 21: Vertrau nicht auf den Reichtum, denn auf ihn ist kein Verlaß, denn wie ein Vogel des Himmels, der entfliegt und nicht nistet, so ist der Reichtum vor dem Menschen. Vgl. auch das talmudische Sprichwort: שמונה דברים רבם קשה ומיעוטם יפה: יין, מלאכה, שינה, עושר, דרך וכו' (נישין דף ע', ע"א; אבות דר' נתן ל"ז).

XX.

11: Sei nicht gierig nach der Habe eines geringen Mannes und sei nicht hungrig nach seinem Brote. Die Habe eines Geringen, die ist ein Unwetter für die Kehle, 10 und sie ist bitter (?) für den Hals. Wenn er sie auch mit falschen Eiden erwirbt (?)

Du wirst mangelhaft sein vor deinem Vorgesetzten und bist verrufen (?) bei deinen Gesprächen (?). 15 Deine Schmeicheleien werden mit Flüchen erwidert und deine Verneigungen mit Schlägen. Da du den Mund mit zu vielem Brote füllst, du schluckst es herunter,

(aber) brichst es wieder aus, und so bist du dein Gutes los. 20
23, 6-8: אל-תלחם את-לחם רע עין¹ ואל תתאו למטעמתי².
כי כמו-שער³ בנפשו כן-הוא. אכול ושתה יאמר לך ולבו בל-עמך.
פתך-אכלת תקיאנה ושחת דבריך⁵ הנעימים.

1. Dieser Satz, das Gegenstück zu dem, was Spr. 22, 9 25 gesagt wird: „Der Mildtätige sei gepriesen, denn er gibt von seiner Speise (freudigen Herzens) dem Armen, hingegen der Geizige mißgönnt dir jeden Bissen“. 2. Vgl. Spr. 23, 8. 3. שער wollen SELLIN a. a. O. 1327 und GRESSMANN 277 (auch Z. 216) in שער נפש 30 dieren. Nach LXX wäre שער = Haar zu lesen. Man könnte eher vermuten, daß es mit arab. شَعْر = spalten, äth. ስረ = zerreißen, vgl. Ges. HW.¹³, s. v. שער I zu tun haben oder aber es ist hier שער (von שער III bei Ges. HW.¹³, s. v.). Vgl. auch ibn Ġanāḥ (S. 737, 30): قذر ووسخ = מלוכלכות ומטונפות. 35 vgl. Jer. 29, 17 und Raši z. u. St.) = abscheulich stinkend zu



tun. Es wäre dann zu übersetzen: denn wie ein Ekel in der Seele ist es ihm Doch glaube ich vielmehr an שער I und es bedeutet: wie ein Riß, ein Spalt in seinem Herzen ist es ihm. Die geistvolle Hypothese WEIL's in ZaW., N. F. III, 1926, S. 62 f.: **הוא כן הנפש בנפשו** = [la ladrerie de l'avare,] c'est comme un cheveu dans la gorge zu lesen, wobei נפש in der Bedeutung von assyr. *napištu* = Gurgel zu fassen sei, wie dies DÜBB in ZaW., N. F. II, 1925, 262 ff. nachzuweisen versucht hat, ist trotz der Stütze durch die LXX, die ja auch, wie wir oben erwähnt haben שער (*ὅτι τροχον γὰρ εἶ τις κατακλοι τροχά*) gelesen hat, abzulehnen, weil das Bild („Hustenreiz“) zu wenig das Vergehen illustriert, das der Raffgierige begangen hat. Hingegen „wie der Riß in seiner Seele“ will besagen, daß er stets von schweren Ge-
 15 wissensbedenken gequält wird. 4. GRESSMANN a. a. O. 277 will hier entsprechend dem ägypt. Texte: **מר בצואר וכמו מר בצואר** ergänzen. Doch abgesehen davon, daß **מר בצואר** kein Hebraismus ist, fehlt ja garnicht das parallele Glied, sondern es ist nur noch das Wort **להמו** zu ergänzen und dürfte die Stelle so gelautes
 20 haben (beachte den Reim):

כי כמו שער בלבו
 כן הוא להמו
 אכול ושתה יאמר לך
 ולבו כל עמך
 25 פתך אכלת תקיאנה
 ושחת דבריך הנעימים.

Daß nun der mas. Text mit dem ägypt. nichts Gemeinsames hat, ist daraus zu ersehen, daß der Ägypter von einem Schreiber spricht, der sich in seiner verantwortungsvollen Stellung in
 30 acht nehmen soll die Armen¹⁾ zu quälen und zu drücken²⁾. Denn meint er, wenn du auch anfangs durch deine schmeichelnde Worte die Gunst deines Herrschers erworben haben wirst, wird er dich doch schließlich deines Verhaltens den Armen gegenüber verachten und zur Verantwortung ziehen. Im mas.

1) Entschieden ist im ägypt. Texte nur von einem Armen die Rede, darauf deutet ja auch die Stelle: gib acht hin. 2) Vgl. oben S. 142 s.

Texte hingegen haben wir eine allgemeine Verhaltensmaßregel darüber, wie man sich einem Geizigen gegenüber überhaupt zu verhalten hat. 5. GRESSMANN 277 will דבריך streichen und begründet dies damit, daß er nicht nur seine Worte vergebens verschwendet hat, sondern: „du verlierst nicht nur, 5 was du dir angeeignet hast, sondern du verlierst zugleich auch die Huld (das Ansehen), die du bei anderen (namentlich deinem Vorgesetzten) besitzt“. Daß diese Erklärung unrichtig ist, wird weiter unten dargelegt werden. Aber auch abgesehen davon, würde ja durch die Streichung dieses Wortes die zweite 10 Verschälfte mangelhaft sein. GR., a. a. O., Sp. 60 will שחת דבריך beibehalten und übersetzt: „du vergeudest deine Schmeichelworte“, aber auch das ist unrichtig, denn in Wirklichkeit bedeutet die Phrase: דברי נעימים: gütige, milde Worte, vgl. Spr. 15, 26; 16, 24: אמרי נעים und ist darum die Stelle so zu über- 15 setzen: den Bissen, den du gegessen, wirst du ausspeien und du hast (also) umsonst deine milden Worte vergeudet. Zu שחת vgl. GRs. HW.¹³ s. v. שחת.

XXI.

21: Leere dein Inneres nicht zu allen Leuten aus 20
und schädige (damit) nicht dein Ansehen.
באזני כסיל אל-תדבר כי-יבוח לשכל מִפִּיךָ.

Auch hier vermag ich keine Spur einer Abhängigkeit des hebr. Textes vom ägypt. zu erblicken. Denn während der Ägypter seinen Sohn überhaupt vor Redseligkeit warnt, weil 25 ja ein Beamter in seiner Stellung sich stets eine gewisse Zurückhaltung auferlegen muß, spricht der hebräische Text von einem Toren, mit dem man sich überhaupt in ein Gespräch nicht einlassen soll. Vgl. damit Spr. 1, 22; 14, 7; 17, 4 und 18, 2. 30

XXII.

6: Trag nicht weg einen Grenzstein von den Grenzen des
Ackerlandes
und reiß nicht aus die Grenzmarken(?) der Pflanzungen.
Sei nicht gierig nach der Elle eines Ackers 35
und greife nicht die Grenzen einer Witwe an

Hüte dich, die Grenzen der Äcker anzugreifen,
damit dich der Schrecken nicht hole.

אל-תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך¹. (22, 28) 23, 10-11

אל-תסג גבול עולם² ובשדי יתומים אל-תבוא.

5 כי נאלם חזק הוא יריב את-ריבם אתך³.

1. Vgl. Deut. 19, 14 und 27, 17. 2. Wenn ERMANN 91, vor ihm schon FRANKENBERG z. St., SELLIN a. a. O. 1326 und nach ihm GRESSMANN in „Voss. Ztg.“, allerdings in ZaW. 278 etwas zurückhaltender עולם in אלמנה ändern wollen, beruht dies wohl
10 auf einem Irrtume, weil es in biblischer Zeit nur ein Erbrecht der Agnaten gegeben hat. Die Witwe hatte niemals unbeweglichen Besitz, denn wie BAENTSCH, HKzAT., Göttingen 1903, S. 635 zu Num. 27, 1 richtig bemerkt, waren Frauen, weil nicht Träger des Familienkultes, auch nicht erbfähig. 3. Der
15 Hinweis bei GRESSMANN an dieser Stelle auf Hiob 27, 20: תשיגרו: בלהות mit Rücksicht auf den ägyptischen Text, ist gewiß nicht richtig, vgl. jedoch Jer. 50, 34.

Daß Grenzverrückungen überall als Frevel galten, ist allgemein bekannt und braucht darum an eine Entlehnung
20 durchaus nicht gedacht zu werden. Was aber den mas. Text so wesentlich wertvoll gestaltet, ist der v. 11, durch welchen dieser Frevel aus dem rein juridischen Belange herausgehoben und insbesondere auf das moralische Gebiet verwiesen wird.

XXIII.

25 21: Sage nicht: „ich habe einen starken Vorgesetzten gefunden und nun verletze ich einen Mann in deiner Stadt“.

Sage nicht: „ich habe einen gefunden und nun verletze ich den, den ich hasse“. Wahrlich(?) du kennst Gottes Gedanken nicht und du siehst(?) nicht auf den morgenden
30 Tag. Setze dich in die Arme des Gottes, so wird dein Schweigen sie (die Gegner) schon fällen. Ein Krokodil, das, dessen Kraft ist leicht(?).

Leere dein Inneres nicht zu allen Leuten aus und schädige (damit) nicht dein Ansehen. Laß deine Rede nicht zu den
35 Leuten herumgehen und befreunde dich nicht mit einem Schwatzhaften. Ein Mann, der seine Rede in seinem Leib (verbirgt)

ist besser als der, der sie zum Schaden sagt. Man eilt nicht, um das Vollkommene zu erreichen, man wirft nicht, um es zu schädigen.

לְמִי אוֹי לְמִי אֲבוֹי לְמִי מְדוּנִים¹ : 23, 29

לְמִי-שִׁיחַ לְמִי פִצְעִים חָנָם

5

לְמִי הַבְּלֹלֹת עֵינַיִם.²

1. Qrê: מְדִינִים. 2. Die Ähnlichkeit, die SELLIN, a. a. O. in diesen beiden Stellen sehen will, ist tatsächlich nicht vorhanden.

XXIV.

8: Rufe nicht „Verbrecher“ gegen einen Mann und verbirg die Art (seiner) Flucht. 10

הַצֵּל לְקַחִים לְמוֹת וּמַטִּים לְהַרְגַם אִם תַּחֲשׂוּךְ. : 24, 11

Wenn GRESSMANN a. a. O. 278 meint: wenn auch unser Text vom ägyptischen abbiegt, „ist doch die Situation verwandt und der Vergleich daher lehrreich“, so meine ich, daß diese beiden Stellen tatsächlich nichts mit einander gemein haben. Denn während der ägyptische Text uns das richtige Verhalten eines „Strebers“ dartut, namentlich wie man seinen Ehrgeiz befriedigen könne, um bei den Menschen beliebt zu sein¹), spricht der mas. Text davon, daß man Unglücklichen, 20 in großer Gefahr sich Befindenden unter allen Umständen helfen müsse. Es ist dieser Satz eigentlich nichts anderes, als eine Umschreibung von Lev. 19, 16^b. Vgl. auch Sifrâ, Wien 1862, z. St., S. 89^a, 1. Sp.; Jalqût z. St. und b. Sanhedrin 73^a. Hier scheidet tatsächlich eine Welt die beiden Anschauungen. 25 Wenn GRESSMANN weiter aus dem 24, 17 stehenden תּוֹכֵן לֵב = בּוֹחֵן לֵב, vgl. Spr. 16, 2 und 21, 2, das er auf Thot (den Wägen- den) bezieht, auf ägyptischen Ursprung dieser Stelle zu schließen meint, ist das ebenfalls unrichtig, erstens darum, weil תּוֹכֵן nicht so sehr „wägen“, wie dies auch Ges. HW.¹³, s. v. und 30 viele andere meinen, bedeutet, als vielmehr „prüfen“, vgl. ibn Ġanāh s. v. תּוֹכֵן (S. 762, 1) لَا يَسْتَقِيمُ أَي لَا تَنْهَيَا أَي لَا يَزِدُّنَ وَلَا =

1) Vgl. auch den Schluß dieses Kap.: „Wenn du das Gute oder Böse hörst, so laß es draußen bleiben, ungehört(?); setze die gute Rede auf deine Zunge, während die böse in deinem Leibe verborgen bleibt“.

ויתקן וכו'; weiters, weil ja dieser Gedanke unter der Phrase בוחן לבות, was dasselbe ist, dem hebräischen Schrifttume geläufig ist, vgl. Jer. 11, 20; 12, 8; 17, 10; Ps. 7, 10; 17, 8; Spr. 17, 3 und 1 Chr. 29, 17.

5

XXV.

21 (= 22): Wahrlich (?), du kennst Gottes Gedanken nicht, und du siehst nicht auf den morgenden Tag¹.

.אל-תתהלל ביום מחר כי לא תדע מה-ילד יום. : 27, 1

1. Die Phrase vom „morgenden Tag“ ist bei allen Völkern
10 so bekannt, daß man da nicht an eine Entlehnung zu denken braucht. Die Stellen, wo dieser Gedanke auch in anderen Literaturen vorkommt, vgl. bei STRACK und FRANKENBERG z. St.

XXVI.

15 Grüße nicht deinen Hitzigen und schädige (damit) nicht selbst dein Herz.

Sage nicht fälschlich „sei begrüßt!“ zu ihm, wenn doch Schrecken (vor ihm) in dir ist.

.מכרך רעהו בקול גדול בבקר השכים קללה תחשב לו. : 27, 14

20 Daß auch diese Stelle mit dem von ERMAN und teilweise auch von GRESSMANN herangezogenen ägyptischen Texte nichts Gemeinsames hat, ergibt sich schon aus der Gegenüberstellung beider Stellen. Wir haben aber noch einen weiteren Grund dafür. Denn aus der, eine Erfahrungstatsache darstellenden, zweiten Vershälfte (vgl. GES. HG.²⁶, 305, 2^a) ersehen wir, daß
25 es sich in der ersten Vershälfte um etwas Schwereres, als um das „Grüßen“ eines „Hitzigen“ handeln müsse, weil ja tatsächlich das Verbum קלל nur bei schweren Vergehungen verwendet wird, vgl. 2 Kön. 22, 19; Jer. 24, 9; 25, 18; 26, 6; 42, 18; 44, 8. 22; 49, 13; Seb. 8, 13 und noch an vielen andern
30 Stellen. Ich vermute daher, daß wie so oft, wenn קלל mit „Gott“, „König“ oder „Richter“ als Objekt gebraucht werden sollte, dafür das euphemistische בך an seine Stelle tritt, wir es auch hier beim Worte בך mit einem Euphemismus zu tun haben und ist der Sinn unseres Satzes folgender: „Wer
35 seinem Freund am frühen Morgen flucht, dem wird es als Fluch angerechnet werden“. Denn es wäre doch merkwürdig,

wollte man annehmen, daß der einem Bösewichte entgegengebrachte Gruß, dem Grüßenden Fluch bringen solle! Selbstredend bleibt unter allen Umständen die Erklärung des Verses noch eine schwierige. Was Josef Kimchi, Levi b. Gerson und unter den Neueren, um nur einige zu nennen, STRACK und FRANKENBERG sagen, leuchtet wenig ein. Im übrigen hat GRESSMANN a. a. O. 278 mit Recht auf mehrere Schwierigkeiten hingewiesen.

Überschauen wir nun jetzt das Ganze, ergibt sich, daß, eine Entlehnung vorausgesetzt, der Spruchdichter im besten Falle 12 Sprüche aus dem ägyptischen Spruchbuche in sein 10 Buch aufgenommen hat¹⁾. Wie wir aber gesehen haben, liegt nicht in einem einzigen Falle eine zwingende Notwendigkeit vor, sie als entlehnt zu betrachten. Denn es sind in den meisten Fällen so allgemein gültige Wahrheiten, die bei allen Völkern gang und gäbe waren, daß sie durchaus nicht nur 15 einer anderen Literatur hätten entlehnt werden müssen. Denn Gehorsam gegen den Vater (A. 1); Abscheu vor Beraubung eines Elenden (2); Warnung vor dem Bösen (3); Inachtnahme vor Grenzfrevel (6); Verachtung des durch Raub erworbenen Reichtums (7); Verleumdung (8); Meiden des Frevlers (9); 20 Abscheu vor falscher Rede (10); Schutz der Habe des Armen (11); Warnung vor Geschwätzigkeit (21); Maßhalten am Tisch eines Fürsten (23) und die Meinung, daß ein geschickter Mann auch in den höchsten Kreisen Achtung sich erringen kann, sind so landläufige Anschauungen, daß da sachlich durchaus 25 nicht an eine Entlehnung gedacht werden muß. Aber auch die in beiden Spruchbüchern vorkommenden ähnlichen Phrasen und Bilder liegen bei den behandelten Ideen so nahe, fließen so ungezwungen aus dem gegebenen Gegenstande und sind dem orientalischen Kulturkreise so eingewurzelt, daß auch in 30

1) Und zwar:

- | | |
|--------------------------------|-------------------------------------|
| 1. A.T. 22, 17-21 = A. 1; | 7. A.T. 23, 4-5 = A. 7; |
| 2. „ 22, 22-23 = „ 2; | 8. „ 23, 6-8 = „ 11 (?); |
| 3. „ 22, 24-25 = „ 2, 9 u. 10; | 9. „ 23, 9 = „ 21 (?); |
| 4. „ 22, 26 = „ 6; | 10. „ 23, 10-11 = „ 6 u. 13 Schluß; |
| 5. „ 22, 29 = „ 30; | 11. „ 23, 17-18 = „ 3 und |
| 6. „ 23, 1-3 = „ 23; | 12. „ 24, 11-12 = „ 8. |

Der Anhang des Spruchbuches 24, 22-24 ist nicht berücksichtigt.

dieser Beziehung kein zwingender Grund für eine Entlehnung vorhanden ist. Wenn z. B. A. Kap. 7 gesagt wird, die unrechtmäßig erworbenen Reichtümer haben sich Flügel wie Gänse (im mas. Text: wie Adler) gemacht und sind zum Himmel geflogen, ist das eine bei Orientalen gewiß so allgemein gebrauchte Phrase, ein so häufig vorkommendes Bild, daß da durchaus nicht an eine Entlehnung gedacht werden muß.

Aber wir haben noch einen anderen Grund anzunehmen, daß der Spruchdichter nicht aus A. entlehnt hat. Denn hätte er das getan, wüßten wir wahrlich nicht, warum er dann nur diese und nicht viele andere in A. enthaltene Sprüche, die ihm ebenso nahe gelegen sein mußten, entlehnt hat? So umfangreich war ja A. nicht, daß er sein Buch zu sehr hätte ausweiten müssen. Sätze, wie folgende:

- 15 1. Kap. 2: Auch das ist etwas Gutes für das Herz des Gottes, wenn man sich Zeit läßt, ehe man redet.
Kap. 3: Lasse dir Zeit vor dem Gegner und neige dich vor dem Frevler.
- 20 2. Kap. 5: Halte du dich (also) an den Schweigenden, so findest du das Leben und dein Leib wird heil sein auf Erden.
3. Kap. 7: Bete du zu der Sonne, wenn sie aufgeht und sage: „gib mir Heil und Gesundheit“; da gibt sie dir, was du zum Leben brauchst und du bist frei von Schrecken.
- 25 4. Kap. 8: Wenn du das Gute oder Böse hörst, (so laß es draußen bleiben, ungehört[?]); setze die gute Rede auf deine Zunge; während die böse in deinem Leibe verborgen bleibt.
- 30 5. Kap. 9: Wer redet, wenn das Herz verletzt ist, der eilt mehr als der Wind; er zerstört und er baut mit seiner Zunge, wenn er eine Rede sagt; er macht eine Antwort, die Schläge verdient.
6. Kap. 10: Rede nicht fälschlich mit einem Manne; das ist dem Gotte ein Greuel.
- 35 7. Kap. 12; Sei nicht gierig nach der Habe eines Großen, wenn (du) frei (d. h. als selbständiger Mann?) den Mund mit vielem Brote füllst.

8. Kap. 14: Bringe (dich) nicht einem Menschen in Erinnerung und mühe dich nicht, seine Hand zu suchen.
 9. Kap. 16: Stelle die Wage nicht falsch (?) und verfälsche nicht die Gewichte und verringere nicht die kleineren Maße.
 10. Kap. 17: Hüte dich davor mit dem Scheffel zu betrügen 5 und seine Teilstücke zu verfälschen.
 11. Kap. 18: Gehe nicht schlafen, indem du voll Schrecken vor Morgen bist
Sage (auch) nicht: „ich habe keine Sünde“ und bemühe dich nicht nach Streit zu suchen (d. h. mit Gott zu hadern?). 10
 12. Kap. 20: Betrüge (?) nicht einen Menschen im Gerichte und entferne (aus ihm) nicht den Gerechten
Nimm keine Geschenke von einem Starken an und unterdrücke (?) den Schwachen nicht zu seinem Gunsten.
Das Recht ist eine große Gabe (?) Gottes und er gibt 15 es wem er will. Die Kraft dessen, der ihm gleicht (d. h. des guten Richters?), die errettet den Elenden von seinen Schlägen.
 13. Kap. 21: Setze dich in die Arme des Gottes, so wird dein Schweigen sie (die Gegner) schon fällen. 20
 14. Kap. 24: Horche nicht deinen zänkischen Genossen aus (?) und (lasse?) ihn nicht seine Herzenreden sagen
 15. Kap. 24: Höre nicht die Rede eines Fürsten in seinem Hause und erzähle sie draußen nicht einem andern.
 16. Kap. 25: Lache nicht über einen Blinden und verhöhne 25 nicht einen Zwerg und schädige nicht einen Verstümmelten
 17. Kap. 26: Befreunde dich mit einem Manne in deinen Verhältnissen.
 18. Kap. 27: Schmähe nicht einen, der älter ist als du 30
 19. Kap. 28: (fange) nicht eine Witwe, wenn du sie auf dem Felde (findest)
 20. Kap. 29: Nimm Fährlohn (nur) von dem, der etwas besitzt (?) und verschone (?) den, der nichts hat.
- sind so sehr dem geistigen Wesen des Spruchdichters ange- 35 messen, daß wenn ihm das ägyptische Buch vorgelegen hätte, er es unbedingt viel intensiver ausgebeutet haben würde.



Wenn nun weiters Wert auf die Zahl „30“ gelegt wird und um diese herauszubekommen, auf die Übereinstimmung der von A. erwähnten 30 Kapitel mit den 30 Sprüchen in Prov. 22, 17—24, 22 hingewiesen wird, was wir aber, wie bereits oben (S. 136) erwähnt, für unrichtig hielten, so ist dem entgegenzuhalten: erstens, daß wir es im Spruchbuche — den Anhang gar nicht miteingerechnet — nicht mit 30, sondern bei gewissenhafter Zählung tatsächlich mit 33 Sprüchen zu tun haben, denn 22, 17—21 ist ein Spruch für sich, ebenso gehören 23, 19—21 zusammen und nicht wie GRÆSSM., der in 19 einen Spruch für sich allein sieht. Wäre dies der Fall, besagte er doch nichts anderes, als was schon 23, 15. 16 gesagt ist. Umgekehrt ist 24, 7 ein Spruch für sich und hat mit 24, 5—6 nichts zu tun. Ebenso sind 24, 8 und 9 zwei gesonderte 15 Sprüche. Daß 24, 8 ein Spruch für sich allein ist, ersieht man auch aus 16, 21^a. Ich zähle also 33 Sprüche. Wobei ich gar nicht von der Ansicht SELLIN's spreche, der ja überhaupt den Einfluß des Ägypters nur bis Spr. 23, 12 gelten läßt, von da ab weiter andere Vorlagen für das Spruchbuch vermutet. Vgl. 20 auch ZaW. S. 280 und GR. in OLZ. Sp. 58, wo mit Recht hervorgehoben wird, daß nur „ein Drittel den ‚Dreißig‘ des Ägypters nachgeahmt ist“, d. h. ähnliche Gedanken aufweist.

Wichtig ist auch, daß A. von Kapiteln, in welchen oft mehrere sachlich verschiedenartige Sprüche vorkommen, spricht, 25 hier aber ausschließlich nur von Sprüchen die Rede ist¹). Auch hätte doch der Spruchdichter ein Bild von den vielen Bildern des Ägypters, wenn ihm wirklich A. als Vorlage gedient hat, entlehnen müssen, was aber ebenfalls nicht der Fall ist²). Die Ansicht GRÆSSM. a. a. O. 288 aber, der Spruchdichter habe alles ausgemerzt, was polytheistisch ist, was auf das Totengericht Bezug hat (weil sie nicht an ein Weiterleben nach dem Tode im Sinne der Ägypter geglaubt haben,

1) Wenn W. a. a. O. meint, darauf, ob noch jetzt diese Sprüche stehen, kommt es nicht an, so ist das unrichtig, weil man ja dann tatsächlich alles beweisen kann.

2) Denn das Bild vom „Adler“ — das haben wir ja gesehen — konnte er sehr gut in seiner eigenen Umgebung gefunden haben.

vgl. jedoch Stellen wie Jes. 28, 15, auf die schon SELLIN a. a. O. 1881 hingewiesen hat) usw. genügt nicht, weil er auch andere seiner Anschauung nicht zuwiderlaufende Sprüche nicht aufgenommen hat.

Aber tatsächlich liegt die Sache so, daß wir hier garnicht 5
 שְׁלֹשִׁים, sondern שְׁלֹשִׁים zu lesen haben, wodurch alle die
 daran geknüpften Hypothesen entfallen. Auch wird man zu-
 geben müssen, daß obschon in beiden Sammlungen von „weisen
 Ratschlägen“ die Rede ist, die des Spruchbuches nie von einem
 zuweilen so abstoßenden egoistischen Standpunkte erfüllt sind, 10
 wie dies tatsächlich in A. der Fall ist. Das wird auch da-
 durch nicht entkräftet, daß man vielleicht auf den ja tat-
 sächlich verderbten und oft unverständlichen ägyptischen Text,
 wie er uns derzeit vorliegt, hinweisen wollte. Nun gebe auch
 ich ja zu, daß gerade in der Spruchweisheit, wir haben ja 15
 das bis auf den heutigen Tag, dadurch, daß Einwirkungen
 des Beobachtens, Denkens¹⁾, Fühlens, ja des Lebens überhaupt
 aus den gleichen Quellen gespeist werden, häufig internationale
 Einflüsse sich geltend machen, indem gar oft die durch ge-
 waltige Ereignisse verursachten Eindrücke und Erfahrungen, 20
 die zu einem Erlebnis geworden sind, in einem Spruch zu-
 sammengefaßt werden, der die Schranken von Volksgrenzen
 durchbricht. Das wird auch in Israel nicht anders gewesen
 sein! Wie ja denn tatsächlich die Spruchweisheit, wie schon
 GRESSM. a. a. O. 285 richtig bemerkt, schon früh im internatio- 25
 nalen Verkehr des vorderen Orients von Ägypten im Westen
 bis nach Indien im Osten sich verbreitet hat²⁾. Aber in
 unserem Falle hat A. gewiß nicht als Vorlage dem Spruch-
 buche gedient, wenn auch SELLIN a. a. O. 1874 ähnlich wie
 GRESSM. meint, daß es als unerschütterliches Faktum zu gelten 30
 habe, daß das ägyptische Spruchbuch (neben anderen?) als
 Quelle vorgelegen hat, weil dann meiner Meinung nach der

1) Vgl. dagegen SEILER, a. a. O. 20.

2) Vgl. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs*.
 (= Forschungen zur Religion und Literatur des A. und NTs., 1. Heft²,
 Göttingen 1910); Z. a. a. O. 208; 1 Kön. 5, 10; Jes. 19, 11 ff. und Apostel-
 geschichte 7, 22 (Z. a. a. O. 204).

Einfluß ein viel tiefgreifender hätte sein müssen. Und wie will man es erklären, daß Sprüche, die in solchen Teilen des mas. Spruchbuches enthalten sind, die allgemein anerkannt A. nicht als Vorlage gehabt haben, dennoch ähnliche Sprüche, wie sie in A. vorkommen, enthalten? Aus diesem Grunde entfallen auch viele der von GRESSM. an seine Annahme geknüpften Folgerungen¹⁾. Man wird darum auch dem Spruchdichter, dessen Sammlung übrigens einen viel einheitlicheren Charakter aufweist als die des Ägypters, unmöglich den Vorwurf machen dürfen, wie das ERMAN tut, er hätte mit wenig Verstand das ägyptische Buch ausgeschlachtet, auseinandergerissen, zum Teil aber auch wieder besinnungslos reproduziert²⁾. Meiner Meinung nach war überhaupt der ägyptische Einfluß auf die alttestamentliche Literatur nicht im Entferntesten so groß, wie der babylonische, weil er dann unbedingt auch in anderen Büchern sich stärker hätte auswirken müssen³⁾.

1) Wenn GRESSMANN, a. a. O. 283 aus dem Nichtvorhandensein von Tierfabeln im AT. auf die mangelnde Tierliebe der Israeliten zu schließen meint, ist demgegenüber auf Stellen wie Lev. 19, 19, Deut. 22, 10 und 25, 4 hinzuweisen. Daß übrigens in talmudischer Zeit die Tierfabel unter den Israeliten sehr verbreitet war, ist zur Genüge bekannt. Ich nenne hier als Verf. solcher nur Johanan b. Sukkai, Josua b. Hananja, Meir, von dem es b. Sanhedrin 38 b heißt: מארת משלוח שועלים ואמר ר' יוחנן ג' מארת משלוח שועלים, דהו לרבי מאיר ואנו אין לנו אלא שלש וכר, Bar Kappara, Josua b. Levi, Simlai, Pinehas und noch viele andere.

2) Wenn ERMAN am Schlusse seiner Abhandlung (93) meint, man habe seit der Zeit der LXX auch solche verderbte Stellen übersetzt, so zeigt dies eben, daß jenen Männern diese Stellen denn doch nicht so unverständlich waren.

3) In wie weit A. S. YAHUDA's Arbeit: *Die Sprache des Pentateuchs*, I., Berlin 1928, diese meine Ansicht zu erschüttern imstande sein wird, wird sich erst nach Erscheinen seiner ganzen Arbeit sagen lassen.

Der Name Tabor.

Von Julius Boehmer.

1. Im Alten Testament ist mit Tabor in der Regel der bekannte Kalkstein-Berg bezeichnet, der aus der Jesreel-Ebene hervorragt und nur im Nordosten, wo er mit Basalt bedeckt ist, mit dem übrigen galiläischen Bergland zusammenhängt¹⁾; so gelegen, daß im Osten der Stamm Naphthali, im Süden 5 Isaschar, im Norden Sebulon an ihn stoßen²⁾. Ri. 4 heißt er **הַר תָּבוֹר**, dreimal: 6. 12. 14; im übrigen wird er kurzweg **תָּבוֹר** genannt: Jos. 19, 22. 34, Jer. 46, 18, Hos. 5, 1, Ps. 89, 13.

Ferner ist 1 Chr. 6, 62 eine Levitenstadt in Sebulon ebenso benannt: **אֶת-תָּבוֹר וְאֶת-מִנְרַטָּיָה**. 10

Während soweit alles klar und einig ist, gehen die Meinungen auseinander im Blick auf Ri. 8, 18, wo genau wie Jos. 19, 22 **בְּתַבֹּר** gelesen wird, wo es die einen (MOORE, BUDDE) durch Konjektur beseitigen, andere (so KITTEL bei KAUTZSCH) übersetzen: am Tabor, wo man aber drittens doch auch an 15 die erwähnte Levitenstadt denken kann, wo man endlich sogar: „auf dem Berge Tabor“ übersetzen darf, indem man an ein dortiges Heiligtum denkt, dessen Erinnerung mit Fleiß ausgelöscht wurde; vgl. Hos. 5, 1, wo — nebenbei gesagt — trotz Luther („zu Tabor“) u. a. an den Berg gedacht werden 20 muß wegen des unzweideutigen **עַל-תַּבֹּר**, und wo ferner der Berg Tabor in Parallele mit der Ortschaft Mizpa (**מִצְפָּה**) steht. Die Entscheidung wird dahin zu fallen haben, daß

1) Daher darf man nicht mit GESENIUS-BUHL im *Wörterbuch* 863 a sagen, daß er „mitten in einer Ebene“ liege.

2) Genau gesprochen: Isaschars Nordgrenze reichte fast an den Tabor heran, während Sebulons Südgrenze vom Nordwestfuß des Tabor bis an den Ostfuß des Karmel lief.

eine Konjekture überflüssig ist, „am Tabor“ eine unnötigerweise ungenaue Übersetzung bedeutet, und man die Wahl hat zwischen dem Berg Tabor und einer Stadt Tabor.

Etwas anders liegt es mit der Stelle 1 Sam. 10, 3, wo von
 5 אֶלֶךְ d. i. „Eiche Tabor“ oder „Eiche von Tabor“ die Rede ist. Hier sind wir weitab vom Berge Tabor in der Nähe von Bethel, zwischen Gibeä und Rahels Grab. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß auch in dieser Gegend einmal eine Örtlichkeit Tabor bestanden hat, wie sich uns noch ergeben wird.
 10 Andererseits ist die textliche Unsicherheit an dieser Stelle so groß, daß sie als Beweis-Unterlage keinen großen Wert beanspruchen kann.

Als feste Punkte bleiben uns außer dem Angeführten die Umstände, daß Jos. 19, 34 von אֶזְכִּירָה die Rede ist, und daß
 15 der Berg Tabor Jer. 46, 18 neben dem Karmel Ps. 89, 13 neben dem Hermon auftritt.

Beachtenswert bleibt dabei für die Klarstellung der Sachlage, daß GeseNIUS-BUHL's *Wörterbuch*¹⁾ 863 a Jos. 19, 12 für אֶרֶב nicht namhaft macht, ferner hier אֶרֶב Jos. 19, 22 als Berg
 20 bezeichnet; dagegen 352 b zwar beide Stellen nennt, hier aber אֶרֶב Jos. 19, 22 als Stadt nimmt. Woraus immerhin aufs neue hervorgeht, daß Tabor als Berg und als zum selben Berg gehörige Stadt gilt, doch über das Wo und Wie der beiden selbst an zuständiger Stelle Unklarheit besteht. Ob אֶרֶב, wie
 25 in der Regel, plene, oder wie Jos. 19, 12, defektive geschrieben erscheint, ob es durch Maqqef mit אֶרֶבֶב verbunden (so im *Wörterbuch*) oder nicht verbunden (so im Text) wird, ist unerheblich. Jedenfalls scheint auch Ed. KÖNIG in seinem *Wörterbuch* die Beziehungen von Jos. 19, 12 nicht allseitig beachtet
 30 zu haben, da er אֶרֶבֶב mit אֶרֶבֶבֶב unter אֶרֶבֶב (= Torheit, Zuversicht) stellt.

2. Die Septuaginta stimmt im allgemeinen mit dem TM. überein, indem sie an den genannten Stellen αβώρ setzt. Doch fehlt es nicht an bedeutsamen Abweichungen. Ri. 4, 6, 12
 35 steht ὄρος Θ., 14 τὸ ὄρος Θ., 1 Sam. 10, 3 δρυς Θ. und Ps. 88, 13 Θ. Die Stadt 1 Chr. 6, 77 heißt ἡ Θ., doch Ri. 8, 18 steht

1) Ich zitiere die 15. Auflage.

ἐν Θ. Dagegen lesen wir sowohl Hos. 5, 1 wie Jer. 26, 18 τὸ Ἰταβύριον¹⁾. Und gar Jos. 19, 34 (während 12 nicht in Betracht kommt) lautet es Ἰθθαβώρ für Ἰθ, wobei entweder an Verstümmelung des hebräischen Wortlauts oder an eine Ἰταβύριον (s. u.) entsprechende Wortform zu denken ist. Wenn endlich 5 Jos. 19, 22 Γαιθβώρ und A ein verschriebenes Θαφώθ liest, so hat Luk. dafür das richtige Θαβώρ.

Des Namens Ἰταβύριον ausschließlich bedient sich auch Josephus: gewöhnlich τὸ Ἰ. ὄρος Alt. 5, 1, 22 (84); 13, 15, 4 (396), Krieg 4, 1, 8 (54), Leben 37 (188), je einmal auch Ἰ. τὸ ὄρος 10 Alt. 5, 5, 3 (203) und τὸ Ἰ. καλούμενον ὄρος Krieg 2, 20, 6 (573).

Außer Ἰτ. findet sich Ἰταβύριον als Name des höchsten Berges auf Rhodus im Südwesten der Insel, wo ein Zeustempel stand Polyb. 9, 27, Strab. 14, 655 usw.; ebenso eine Stadt und ein Berg auf Sizilien, dieser gleichfalls mit Zeustempel, laut 15 Pol. 9, 27. Darnach führte Zeus auf Rhodus wie Sizilien den Beinamen Ἰταβύριος. Drittens hieß so eine Stadt in Persien, nach Stephanus Byzantius hrsg. von MEINEKE, Berlin 1849. Endlich aber nennt Pol. 5, 70, 6 und derselbe Stephanus Byzantius eine Stadt auf oder an dem alttestamentlichen Tabor 20 Ἰταβύριον. Darnach wurde laut Plin. 5, 35 und Hesychius, dem Lexikographen des vierten nachchristlichen Jahrhunderts, früher die ganze Insel Rhodus Ἰταβυρία genannt, was Hesychius, sichtlich ratend d. i. phantasierend, aus ἀτα = wilde Tiere und βυριον = οικημα zusammengesetzt sein läßt. Denn 25 in Wirklichkeit ist der Name nach Rhodus und Sizilien von semitischen (phönizischen) Siedlern übertragen worden, die mit dem Namen des Gottes von Tabor auch den Namen des Berges mitbrachten. Vielleicht muß man sagen: eines Berges Tabor, wenn anders es schon auf semitischem Boden laut 30 1 Sam. 10, 3 mehrere Tabor gegeben hat.

Denn der Tabor hat sicherlich schon den vorisraelitischen Bewohnern Palästinas als heiliger Berg gegolten und ist es auch bei den Israeliten lange geblieben. Darum nahm hier der Heereszug Baraks Ri. 4, wo der Berg stets umständlich- 35

1) Eusebius hat übrigens den gleichen Sprachgebrauch: On. 34, 10. 110, 20. 116, 23. 140, 2. 4. 158, 12. 14. 162, 4. 174, 2. 11.

feierlich als „der Berg Tabor“ erscheint, seinen Ausgang. Darauf mag, wie erwähnt, Ri. 8, 18 und nicht minder Hos. 5, 1 (die Priester „ein ausgespanntes Netz“) hindeuten. Der letzte Ausläufer dieser Heiligkeit liegt in der Auffassung des Tabor
 5 als des Verklärungsberges seit Origenes und Hieronymus (dagegen nicht in einem der apokryphen Evangelien, wie oft behauptet wird).

Wie bekannt und geläufig der Name Tabor einstmals gewesen ist, der uns doch so einzigartig vorkommen will, sieht
 10 man aus den verschiedenen Örtlichkeiten, mit denen er in Zusammenhang steht, und nicht minder aus den mancherlei Namensformen, unter denen er auftaucht, wozu noch *Ἰταβύριον* Diod. Sic. 5, 59 und *Ἰταβυρίς* Strab. 10, 454; 14, 655 kommen. Eine Reihe anderer Belege und Beziehungen, die aufzuzählen
 15 hier zu weit führen würde, findet man bei PAPE-BENSELER, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen* (1911), S. 167 b.

Denn das braucht keinen Zweifel zu leiden, was bisher stillschweigend als selbstverständlich genommen wurde, daß *Θαβώρ* und *Ἰτ.* oder *Ἰταβύριον* dasselbe Wort ist. *Ἰτ.* oder
 20 *Ἰτ.* ist Tabor, voran mit dem (semitischen) Artikel, hinten mit der (mannigfaltigen) griechischen Endung versehen. Wechsel von *θ* und *τ* in der Wiedergabe des semitischen *ṭ* kommt in älterer Zeit öfters vor; später wird *ṭ* meist durch *θ* um-
 25 Tabor“ hieß, was auf eine appellative Bedeutung hinweist, woran auch der Bildner der Form *Ἰθθαβώρ* Jos. 19, 34 sich zu erinnern scheint, selbst wenn die Bezeichnung „der Tabor“ damals verschwunden und in dem artikellosen Eigennamen aufgegangen sein sollte. Aus *Ἰτ.* aber ist später *Ἰτ.* geworden;
 30 zu diesem Übergang von *a* zu *i* vgl. GES.-KAUTZSCH 9 e. h. Übrigens kennt noch Eusebius den Tabor mit Artikel: *Χασειλάθ τοῦ Θαβώρ* 174, 11 neben *Χεσειλάθ Θαβώρ* 174, 2 beides zu Jos. 19, 12.

3. Was Tabor = Ittabyrion von Haus aus besagen will,
 35 dafür gilt es zunächst seine Umgebung absuchen.

Laut Jos. 19, 12 geht die Ostgrenze von Sebulon nach dem Gebiet von Kisloth Tabor und Haddaberath. Laut 21, 28

wird Daberath samt seinen Weideplätzen, dem Stamm Isaschar gehörig, den Leviten zugewiesen; ebenso 1 Chr. 6, 57 Daberath samt Weideplätzen von Isaschars Gebiet dem Stamm Gersom übermacht. Daß hier wieder הַדְּבָרָה mit Artikel, das Appellativum, das Ursprüngliche ist und später zum Eigennamen abblaßte, liegt auf der Hand¹⁾. Daß der Name mit dem heutigen Dabūri, Debūrie, Debūrije, Dorf am Westfuß des Tabor, zusammenstimmt, ist allgemein anerkannt. Nördlich von diesem, nordwestlich vom Tabor liegt Chirbet Dabura, vermutlich die alte Ortslage von Daberat. Josephus hat dafür Dabaritta: 10 *Leben* 62 (318) *εἰς Δαβάριττα κώμην*, 26 (126) *Δαβαριττηνοὶ γένος; ἀπὸ Δαβαριττων κώμης* *Krieg* 2, 21, 3 (595). Dagegen Eusebius, *Onom.* ed. E. KLOSTERMANN 78, 6 f. *Δαβειρὰ κώμη ἐν τῷ ὄρει Θαβώρ*. Das hebräische דְּבָרָה ist Weiterbildung von דָּבַר Jes. 5, 17. Mi. 2, 12, syr. und neuhebr. דְּבָרָא und meint, 15 vom Stamm דָּבַר „vorwärts treiben“, „das Vieh auf den Weideplatz treiben“, abgeleitet, soviel als „Weideplatz“, „Trift“, Abkürzung für „Ort der Trift“, „Dorf der Trift“ u. dgl.

Daneben steht קְסָלָה תָּבַר Jos. 19, 12, worauf schon oben in anderem Zusammenhang die Rede kam, was wohl von קָסַל 20 = Lende, eigentlich: fetter Lendenmuskel in der Nierengegend, Lendenfett, abzuleiten ist und wie allgemein anerkannt, mit קְסָלָה (was dieselbe Bedeutung haben würde, und wozu ursprünglich wohl auch תָּ ergänzt wurde) Jos. 19, 18 zusammenfällt. Der Name weist hin auf die fruchtbarste Gegend von 25 Tabor. Der Ort wird bei Josephus (*Krieg* 3, 3, 1 [39], *Leben* 44, 227) Ξαλώθ , bei Eusebius (*Onom.* 22, 4. 28, 23) Χσαλοῦς und möglicherweise (174, 12) Χεσσαλοῦς ; heutzutage Iksäl, Ksäl, Zäl genannt, ein Dorf in der Ebene Israel, 4 km west-südwestlich von Debūrije, sogar 5 m tiefer als dies, südöstlich 30 von Nazareth und 200 m tiefer als dieses gelegen. GUTHE meint den Ort nicht mit Kisloth-Tabor zusammenstellen zu dürfen, weil er nicht dicht am Tabor lag (*Bibelwörterbuch* 364). Allein, wenn man dagegen auch nicht etwa die Pluralform קְסָלָה ins Feld führen darf, als die eine Ausdehnung in die 35

1) Über die Artikelsetzung als Übergangsstadium im Prozeß der Eigennamenbildung vgl. ED. KÖNIG, *Syntax*, S. 284—290.

weitere Umgegend ermöglicht habe, da noch Eusebius s. o. die Singularformen *Χασελαθ* und *Χεσελαθ* führt: sind denn in diesem Zusammenhang 4 km wirklich eine Entfernung? Und hat nicht auch Eusebius 22, 4, 28, 23 den Ort *ἐν τῇ πεδιάδι*
 5 *παρὰ τὸ ὄρος Θαβώρ* gelegen sein lassen, ihn also mit dem Tabor unmittelbar zusammengebracht? Jedenfalls brauchte der Widerspruch GUTHE's gegen die übliche Identifizierung von Kisloth-Tabor und Kesulloth nicht so weit zu gehen, daß er dem Dorf Iksäl in seinem Bibelatlas auf der Karte des
 10 heutigen Palästina (Nr. 20) einen Platz versagte. Daß übrigens Kisloth-Tabor und Dabura (Debūrije) nicht (oder noch weniger) vereinerleitet werden dürfen, wie GUTHE S. 364 will, zeigt der klare Wortlaut von Jos. 19, 12 an, wo beide auseinandergehalten werden. Endlich verdient doch auch der Umstand Beachtung,
 15 daß Jos. 19, 18 *הַקְּסָלוֹת* heißt, nicht wie die Wörterbücher angeben (weder GESENIUS-BUHL noch KÖNIG halten sich hier an den Tatbestand) *קָ*; womit doch wohl angedeutet wird, daß auch hier ursprünglich das durch den Zusatz Tabor determinierte Wort zugrunde lag, genau wie in Kisloth-Tabor, aus
 20 dem anfänglichen *תְּבוֹר קְסָלוֹת* also *הַקְּסָלוֹת* geworden ist und werden mußte. Dem entspricht, daß zwar LXX *Χασαλώθ*, Luc. dagegen *Ἀχασελώθ* (A zeigt den Artikel an) liest, während erst die Vulgata *Casaloth* hat.

Die gleiche stilistische Erscheinung beobachten wir an
 25 einem anderen, dem letzten in Betracht kommenden mit dem Tabor zusammenhängenden geographischen Ausdruck, dem Ortsnamen *אֲזַנְוֹת-תְּבוֹר* Jos. 19, 34, was Eusebius in die Ebene von Diocaesarea (Saffūrije) verlegt und 30, 24 einfach als *Ἀζανώθ* bezeichnet. Auch hier ist also der Zusatz Tabor weggefallen,
 30 der in der Tat seine Schwierigkeiten zu haben scheint. Denn wenn die Angabe des Eusebius zutreffe, dann schein sie, da die Entfernung vom Tabor in nordwestlicher Richtung etwa 12 km über Berg und Tal betrage, kaum glaubhaft, und die Annahme eines Irrtums liege nahe. Eher möge der Ort am
 35 Ostfuß oder Ostabhang des Tabor gelegen haben (so etwa GUTHE im *Bibelwörterbuch*, S. 49). Hier tut man indes Eusebius Unrecht. Er ist sich laut 98, 23 der Entfernung zwischen

dem Tabor und Diocaesarea durchaus bewußt, ja er gibt sie selber mit *σημεία* i richtig an (vgl. dazu 22, 3-5, wo man allerdings seiner Gleichsetzung von *Ἀκρόαφ* Jos. 12, 20 mit *Χσαλοῦς* nicht zu folgen braucht; auch 28, 23). Seine Angabe und GUTHÉ'S Annahme bestehen aufs beste miteinander, viel-⁵ mehr sie decken sich. Sagt denn nicht Eusebius auch von Daberat (Debūrije) am Nordwestrande des Tabor: *Ἀβειρὰ κόμη ἐν τῷ ὄρει Θαβώρ ἐν ὄρεισι Διοκαισαρείας* 78, sf., und entsprechend Hieronymus: *villula in monte Thabor regionis ad Diocaesaream pertinentis?* Eusebius rechnet also den Tabor¹⁰ zum geographischen oder politischen Gebiet von Diocaesarea. Da liegt des Rätsels Lösung. So darf man also mit Eusebs Zustimmung, wie um der Sache willen, Asnoth-Tabor in unmittelbarer Nähe des Tabor, am Tabor, auf dem Tabor selbst suchen. So dürfte auch am ehesten der Name sich erklären,¹⁵ der wohl als „Ohr des Tabor“ zu fassen ist. Wer den Berg Tabor mit einem Kopf (eine Kuppe bildet er ja wirklich) vergleicht, kann leicht, je nachdem er von seinem Standpunkt aus in sein Gesicht oder auf den Hinterkopf sieht, in der aufragenden Ortschaft am seitlichen Abhang ein Ohr erkennen.²⁰ Natürlich bezeichnet auch hier (so wenig wie in *רִי כְּסֵלֶר* s. o.) die Endung *רִי* nicht die Mehrzahl, sondern die gedehnte Feminin-Endung¹⁾. Auch für *רִי בְּרִי* Jos. 19, 12 hat LXX *Ἀβιρώθ*, nur Luc. liest *Ἀβράθ*. Wenn endlich die LXX für *רִי אֶθְּבָר* hat, so mag man immerhin an Zusammen-²⁵ziehung oder Verstümmelung denken. Doch schwebt auch hier die Erinnerung an ein Appellativum vor, vermöge deren allein eben diese Wortbildung möglich war.

4. Und darauf kommt es an. Alles, das dürften die voranstehenden Erörterungen dargetan haben, weist darauf hin,³⁰ daß es sich bei dem Namen Tabor (wie bei dem, was daran hängt) um einen Appellativbegriff handelt. Aber um welchen?

1) Gegen diese Auffassung hat ED. KÖNIG (briefliche Mitteilung vom 7. 4. 27) Bedenken: er urteilt, daß möglicherweise ursprüngliches *רִי* erst zu *āih* gedehnt und dies dann zu *ōih* getrübt wurde. „Aber wo *רִי* auftritt, ist es als Feminin-Endung gemeint.“ — Gewiß, doch bleibt die Frage: müssen wir auch hierin den Massoreten folgen?

Dem aufmerksamen Beobachter muß es auffallen, daß
 דָּבָר = Weideplatz, Trift, wovon der Ortsname Daberat abzuleiten ist, und דְּבֹרָר sozusagen das gleiche Wort ist: der zweite und der dritte Radikal sind ganz identisch, und der
 5 erste fast auch, da ד und ר homorgane Konsonanten darstellen, von denen ד die stimmhafte, ר die stimmlose Aussprache bezeichnet; wodurch die Möglichkeit eines Lautwechsels sowohl innerhalb derselben Sprache als zwischen den verwandten Mundarten begründet wird. Vgl. dazu GESENIUS-KAUTZSCH'
 10 *Grammatik*, § 69, wo sich zugleich auch ergibt, daß feste Regeln ohne Ausnahmen auf diesem Gebiet nicht bestehen, mindestens noch nicht herausgearbeitet worden sind (daher: „im allgemeinen“, „nicht ausgeschlossen“, „nicht immer“ a. a. O.)¹⁾. So mag man sich auf einem Gebiet, wo alles reichlich un-
 15 sicher ist, vorläufig an diesem Hinweis auf die Tatsache genügen lassen, daß *d* und *t* im Semitischen, wie in vielen andern Sprachen, miteinander wechseln.

Immerhin darf dies schon jetzt gesagt werden, daß das hebräische ד gerade im Aramäischen öfter als ר erscheint,
 20 und daß Phönizier den Namen Tabor in die weite Welt trugen. Aramäisch aber und Phönizisch grenzen an den Norden Israels, und der Tabor muß lange vor Israel in uralten Zeiten, wohin keine literarischen Urkunden reichen, seinen Namen empfangen haben. Er wurde als „Trift(berg)“, „Weide(berg)“
 25 bezeichnet und behielt seine sprachliche Gestalt, als die uns literarisch zugänglichen semitischen Sprachen die zugrundeliegende Wurzel mit *d* bildeten: syr. דָּבָר, arab. دَبَر, ass. *duppuru*, Amarna-Tafeln *dubburu*. So darf vermutet werden, daß dies Wort ursprünglich einen Berg mit Kulturland (ob
 30 Weide oder Acker oder Wald) meint; wohingegen die Ableitung, die GESENIUS im *Thes.* vorschlug (von צבר „aufhäufen“, oder einem der drei Stämme שִׁבְר), abzulehnen ist.

Nach allem besteht ein sachlicher und sprachlicher Zu-

1) ED. KÖNIG bemerkt: „Wechsel von *d* und *t* kenne ich im Semitischen nur als einen interdialektischen Vorgang“ (briefl. Mitteilung). Allein sind nicht in der Tabor-Gegend in der Tat zwei „Dialekte“ zusammengestoßen? Vgl. auch Ri. 12, e. Mt. 26, 73.

sammenhang zwischen תָּבוֹר und דָּבָר. KAUTZSCH' *Grammatik*, § 84 k führt an, daß nach der Grundformel קָטוּל Wörter verschiedener Bedeutung gebildet sind: intransitive Adjektiva, absolute Infinitive (abstrakte Verbalbegriffe) und Substantiva wie Adjektiva in aktivischer Bedeutung. Alle drei Gruppen lassen sich dahin zusammenfassen, daß die Form קָטוּל im Vergleich mit der einfachen Segolatform allgemein die Erweiterung, Verstärkung, Vervollständigung des Inbegriffs dieser bezeichne, oder die Fülle, den Reichtum dessen, was die Segolatform meint, ausdrücke, daß sie als eine Art Kollektivbegriff zu der einfachen Form gehöre. Also: דָּבָר Trift, Weide — תָּבוֹר Triftfülle, Weidereichum¹).

1) [Die Möglichkeit des Überganges eines semitischen *d* in *t* ist zuzugeben; man würde dann bei der Wurzel *dbr* hier vielleicht eher an südsemit. *dabr* „Berg“ denken. Aber das Etymologisieren von Ortsnamen ist stets sehr schwierig, vornehmlich in Palästina; man kann nur dann wirklich sicher sein, wenn der betreffende Name auch als Appellativum oder als andere Sprachform mit feststehender Bedeutung vorkommt. — *Red.*]

Randglossen zu C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum*¹⁾.

Von J. Schleifer.

BROCKELMANN'S *Lexikon* liegt uns nun in ganz veränderter neuer Auflage vor. Der große Unterschied gegenüber der ersten Auflage zeigt sich schon äußerlich in dem fast doppelten Umfange des Buches (930 Seiten gegenüber 510 der früheren Auflage). Zwei Vorzüge zeichnen besonders die neue Auflage aus. Zunächst die ausführlichen Etymologien zu jeder Wurzel nach Art des GESENIUS'schen Wörterbuches, dann die Angabe der hebräischen Äquivalente neben oder anstatt der griechischen bei den Belegstellen aus der Bibel, was den Alttestamentlern sehr zugute kommen wird. BR. hat die während der letzten drei Jahrzehnte erschienene neue syrische Literatur bis auf die jüngste Zeit, soweit sie ihm zugänglich war, erschöpfend benützt, darunter natürlich auch die für das syrische *Lexikon* unerschöpfliche Quelle, das von W. BUDGE herausgegebene Medizinbuch, dessen neuen Wortschatz er zum größten Teile in das Wörterbuch aufgenommen hat. Die Belegstellen aus diesem Buche stehen aber bei weitem hinter denen aus A. MERX, *Proben der syrischen Übersetzung von Galenus' Schrift über die einfachen Heilmittel* in ZDMG. 39, 237 ff. zurück. Nun nimmt die Zitierung Gal. ZDMG. 39, das auf mancher Seite 4—5 mal vorkommt, bei BR. den Raum einer halben Kolumnenzeile ein, aber der größte Teil des Wortschatzes in ZDMG. 39 mit den griechischen Entsprechungen findet sich auch im Medizinbuch; hätte nun BR. bei einer größeren Anzahl von Wörtern die Belegstellen anstatt aus Gal. ZDMG. 39 aus dem Medizinbuch genommen, so hätte er, der doch mit dem Raum so sparen mußte, viel Platz gewinnen (denn die Belegstellen aus ZDMG. 39 übersteigen sicherlich die Zahl 1000

1) Vgl. C. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, editio secunda aucta et emendata, Halis Saxonum, sumptibus Max Niemeyer 1928.

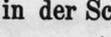
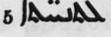
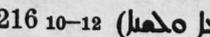
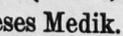
bis 1200) und dafür mehr griechische Äquivalente geben können, was er jetzt oft aus Raummangel hat unterlassen müssen. Dies setzt natürlich voraus, daß BR. das Medizinbuch mit den genauen Entsprechungen aus Galen's Schrift *περὶ πεπονητότων τόπων* (KÜHN VIII) exzerpiert hätte, was 5 ihm allenfalls bei dem gewaltigen Material, das er zu bewältigen hatte, nicht zugemutet werden kann, obwohl es gerade das Medizinbuch sicherlich verdient hätte. Wollte aber auch BR. die syrischen Exzerpte von MERX aus Galen's Schrift in der ZDMG. als alte Quelle aus dem Anfang des 6. Jahrh. 10 für das Lexikon benutzen, so hätte er für die Zitierung Gal. ZDMG. 39 ausnahmsweise (da es sich um eine so große Anzahl von Belegstellen handelt) eine Abkürzung (wie M₁ oder Mx) wählen sollen und dadurch Raum gewinnen können. Ich habe das Medizinbuch, soweit es aus Galen stammt, das ist 15 S. 1—440, ganz exzerpiert und jeweilig die griechischen Entsprechungen notiert. Ich beabsichtige dieses Material zu einem Spezialwörterbuch zum Medizinbuch zu verarbeiten. Aus diesem meinem Material möchte ich nun hier eine Reihe von griechischen Äquivalenten zu syrischen Wörtern geben, besonders 20 auch aus denjenigen Büchern Galen's, deren Benutzung durch das Medizinbuch BR. noch nicht bekannt war. Es ergibt sich dadurch einerseits eine Anzahl von neuen Bedeutungen bzw. Bedeutungsnuancen, andererseits werden manche Wörter berichtigt. Außerdem habe ich eine Anzahl von neuen Wörtern 25 und Wortbedeutungen aus dem Medizinbuch, die BROCKELMANN'S Aufmerksamkeit entgangen waren, hinzugefügt. Bei manchen Wörtern, besonders Pflanzen, habe ich noch einige Belegstellen aus Med. beigefügt. Bei Gelegenheit habe ich auch einzelne Druckfehler bei den Zitierungen aus dem Medizinbuch, wie 30 aus BB.'s Lexikon, soweit ich mir die Stellen ansah und sie feststellen konnte, berichtet. Manches von dem hier Gesagten soll aber auch dem Supplement zu PAYNE-SMITH'S *Thesaurus*¹⁾, das ich noch nicht benutzen konnte, zu statten kommen.

1) Vgl. *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. PAYNE-SMITH collected and arranged by his daughter J. P. MARGOLIOUTH, Oxford (Clarendon Press) 1927.*

- S. 3^b zu **د:ه:ه**, M. 196 10 wird **د:ه:ه** zu lesen sein, dasselbe ist auch **د:ه:ه** M. 148 11. — S. 6^a erg. **د:ه:ه** l. **د:ه:ه** M. 170 9 = *ὀδοντικόν*, ein Zahnheilmittel — das. s. 5 **د:ه:ه** l. Med. 147 11 (für 147 1), in M. 147 11 ist **د:ه:ه** = *ἔλαιον ἴρινον* (KÜHN) XIII, 1018 10, l. also **د:ه:ه** = *ἴρινον* (Irissalbe); ebenso liegt auch in BB. 37 12 **د:ه:ه** اصل السوس e. Verwechslung von **د:ه:ه** mit **د:ه:ه** = *ἴρις*, Lilie vor; daß **د:ه:ه** an der genannten BB.-Stelle für **د:ه:ه** ver- 10 geschrieben ist, ist aus BB. 290 pu. **د:ه:ه**... **د:ه:ه**... **د:ه:ه** ersichtlich, es ist also **د:ه:ه** sowohl bei BB. als auch in unserem *Lexikon* zu streichen. — S. 11^a zu **د:ه:ه**, M. 343 7, 345 23 = *οικειος* (*peculiaris*), eigen, eigentümlich VIII, 358 9, 367 7. — S. 11^b zu **د:ه:ه**, = *συνέχων*, ' **د:ه:ه** 111 18 = τὸ 15 *συνέχων αἴτιον* VII, 109 7. — S. 12^b s. **د:ه:ه** erg. **د:ه:ه** Walker- lauge M. 63 18. 22, 64 2, 432 15, 436 14. — S. 14^b zu **د:ه:ه**, M. 83 11 **د:ه:ه** verbessert Br. in **د:ه:ه** ἴδιον, in (KÜHN) XII, 757 6 ff., dem das Rezept M. 83 11–15 entnommen zu sein scheint, ent- spricht unserem Worte *τέρεινον* (*terrenum*) XII, 757 10, es 20 kommen aber noch in Betracht *Ἀερίανον* (**د:ه:ه**) XII, 759 10, *Ἀερίανον ἡμέτερον* (= M. 83 11 **د:ه:ه** **د:ه:ه**) XII, 760 4, dann *θερινόν* (*aestivum*, **د:ه:ه**) XII, 760 17 und schließ- lich *ἀνώδυνον* (*dolorem sedans*) XII, 757 14, das neben *Ἀερίανον* unserem Worte am besten entspricht. — S. 15^b s. **د:ه:ه** 25 Z. 16 l. 406 2 (für 406 3). — S. 17^a erg. **د:ه:ه**, Name e. Medikam. gegen Husten, M. 236 5; wohl gleich *aquamel*, das betreffende Med. 236 5–10 besteht ausschließlich aus **د:ه:ه** und **د:ه:ه**. — S. 17^b zu **د:ه:ه**, **د:ه:ه** 206 14 = *διάβρωσις* (*cor- rosio*) XIII, 75 2, **د:ه:ه** 89 8 = *ἐγκανθίς* (*Karunkel*) 30 im vorderen Augenwinkel). — S. 19^a zu **د:ه:ه** füge noch hinzu: Med. 324 13. — S. 19^b zu **د:ه:ه** = *ὀξάλμη*? S. 22^a erg. **د:ه:ه** 182 3, **د:ه:ه** 371 22 = *ἐλένιον* (*ὀξίς*)

XIII, 204 11. — zu ܘܠܡܘܢ/ Schreibung ܘܠܡܘܢ 239 10, 245 18, 248 21, 305 5, Schreibung ܘܠܡܘܢ/ 360 7, 370 15, 372 3 und stets in Singularform. — S. 23^b zu ܘܠܡܘܢ/ füge noch hinzu: Med. 208 9. 16, 262 23, 265 3. — S. 25^a zu ܘܠܡܘܢ/, ܘܠܡܘܢ/ M. 147 15 ist nicht ἄμυλον, sondern = μήλινον (ἔλαιον) XIII, 1018 14, 5 das / am Anfange dittographisch vom vorhergehenden ܘܠܡܘܢ/. — S. 25^b zu ܘܠܡܘܢ/, ܘܠܡܘܢ/ ܘܠܡܘܢ/ 383 19 = *ιατρική θεωρία* VIII, 357 9. — zu ܘܠܡܘܢ/, 'ܘܠܡܘܢ/ ܘܠܡܘܢ/ 169 9 et passim (= ἄλς ἄμμωνιακός XII, 416 1). — S. 26^a erg. ܘܠܡܘܢ/ = ὄμφακό-
 μελι (vinum ex uvis acidis), ܘܠܡܘܢ/ ܘܠܡܘܢ/ ܘܠܡܘܢ/ 10
 300 23 l. ܘܠܡܘܢ/ — zu ܘܠܡܘܢ/, Schreibung ܘܠܡܘܢ/
 M. 323 9. — S. 27^a zu ܘܠܡܘܢ/, ܘܠܡܘܢ/ M. 151 12 = ἄμαρά-
 κινον (μόρον), ebenso ܘܠܡܘܢ/ BB. 1721 12. — S. 27^b zu
 ܘܠܡܘܢ/, ܘܠܡܘܢ/ M. 312 10 setzt BR. = pers. انكبين^٢ Honig
 (nicht hydromeli), in M. 312 10 lautet zunächst das Wort 15
 ܘܠܡܘܢ/, es ist dort der Stichname eines Medikaments, das
 aus mehreren Ingredienzien besteht, der Name eines solchen
 Medikaments rührt zumeist von einem Hauptbestandteile des-
 selben her, der gewöhnlich die erste Stelle im Recepte ein-
 nimmt, aber auch an einer anderen Stelle im Recepte stehen 20
 kann (vgl. z. B. gleich auf S. 312, Z. 15 das Medik. ܘܠܡܘܢ/
 ܘܠܡܘܢ/, wo der Hauptbestandteil ܘܠܡܘܢ/ erst an achter
 Stelle steht); nun hat allenfalls das Med. 312 10 auch Honig
 zum Bestandteile, den aber nur als Zutat, wie er auch bei
 den vorangehenden Medikamenten S. 312 (vgl. M. 312 4, das 25
 ܘܠܡܘܢ/ ܘܠܡܘܢ/, M. 312 9, das ܘܠܡܘܢ/ zum Hauptbestandteil hat) ver-
 wendet wird, wie bei anderen z. B. Wein, das Med. 312 10
 könnte also nicht nach der ganz unwesentlichen Zutat ܘܠܡܘܢ/
 das das Med. vielleicht nur geschmackvoller machen soll, be-
 nannt sein und ܘܠܡܘܢ/ lauten; unter den anderen Bestandteilen 30
 findet sich aber auch ܘܠܡܘܢ/ (ζιγγίβερις) Ingwer, ich möchte
 daher vorschlagen, ܘܠܡܘܢ/ oder ܘܠܡܘܢ/ für ܘܠܡܘܢ/
 zu lesen () und / werden auch in unserem Texte leicht ver-
 wechselt, vgl. z. B. M. 103 20 ܘܠܡܘܢ/ für ܘܠܡܘܢ/, siehe die Be-



merkung zu S. 39^a),  wird das pers. Affix  sein, also ein Medikament bestehend aus Ingwer (I. zum Hauptbestandteil habend), in der Schreibung () liegt vielleicht die griech. Form $\xi\gamma\gamma(\iota)\beta\epsilon\rho\iota(\varsigma)$ vor. — S. 28^a zu ,
⁵  229⁴ = $\sigma\tau\epsilon\nu\alpha\gamma\mu\alpha\tau\acute{\omega}\delta\eta\varsigma$ VIII, 331 18. — S. 28^b
s. , M. 263 5. 14 hat . — S. 30^a zu ,
Schreibung  M. 413 3. — S. 31^b  = $\acute{\alpha}\nu\theta\eta\rho\acute{\alpha}$ (η)
($\acute{\alpha}\nu\theta\eta\rho\acute{\alpha}$ s bunt, vielfarbig), eine Medizin, bestehend aus ver-
schiedenem (bunten) Ingredienzien, gegen Mund- und Halsleiden;
¹⁵ die beiden Stellen, an denen es in Med. vorkommt, 161²²
( ' '), 162¹⁰ ( ' '), betreffen Mund- und Halsleiden;
darauf geht wohl auch die von Br. angeführte Stelle BB.
216 10–12 () zurück; nach M. 161²³
wird dieses Medik. nur „trocken eingeblasen“ (),
¹⁵ es ist also auch kein *pharmakon insiccans* wie Br. l. c. an-
gibt; zum Worte η $\acute{\alpha}\nu\theta\eta\rho\acute{\alpha}$ vgl. XII, 957² $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\nu\ \phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$
 η $\acute{\alpha}\nu\theta\eta\rho\acute{\alpha}$ $\pi\rho\acute{\sigma}$ $\tau\acute{\alpha}$ $\delta\mu\omicron\iota\alpha$ (d. i. Mund- und Halsleiden) und
XII, 957¹² $\pi\omicron\iota\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\iota$ η $\acute{\alpha}\nu\theta\eta\rho\acute{\alpha}$ $\pi\rho\omicron\sigma\alpha\pi\tau\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ (die lat. Übers. bei
KÜHN: *sicca admota*). — S. 32^a zu ,  202 9
²⁰ = $\acute{\alpha}\nu\lambda\alpha\tau\omicron\varsigma$ VIII, 264 4. — zu $\text{E}\tau\pi\alpha$ ,  285 8
= $\acute{\alpha}\nu\lambda\alpha\tau\omicron\nu$ X, 471 2. — S. 33^b s.  l. *collyrium*. —
S. 34^a zu , M. 370 8 = $\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\sigma\tau\iota\delta\omega\nu(-\varsigma)$ (*baccae juni-*
peri) XIII, 214 19. — S. 35^b zu , M. 378 19 (plur.) Name
eines Medikaments. — zu , M. 58 21 hat .
²⁵ — S. 36^a zu , pl.  auch M. 324 22. — zu
 gehört wohl auch M. 145 9 . —
S. 36^b zu  füge noch hinzu: M. 392 19, zu :
M. 316 6, 363 21 (). — S. 39^a zu  5. *pannus*?
M. 103 20 ( l. wohl , Haar, Borste (und
³⁰ in unserem Falle) Flocke, „eine kleine Wollflocke“. (Zur Ver-
wechslung von \prime und \prime vgl. die Bemerkung zu S. 27^b.) — zu
 ergänze  M. 297 7 = $\tau\acute{\omicron}$ $\mu\acute{\epsilon}\tau\omega\pi\omicron\nu$ (*frons*) XIII,
165 8. — S. 40^b ergänze  = الفطر Pilze, wohl gleich

(Irisöl) XIII, 968 1. — zu عَرُوسِيْمُو , M. 182 18 = *έρύσιμον* (ein Gartengewächs, irio) XIII, 23 14, die Verbesserung in عَرُوسِيْمُو ist also zu streichen. — S. 52^b zu حَمَلُجَبَل , M. 44 2 = humores (*χυμολ*), Säfte, vgl. auch P.-S. s. v. — s. 5 حَدَل ergänze حَدْتِ (Castorium) M. 92 5, 107 11, 297 12, 357 9, M. 102 6 = *καστόριον* XII, 656 6.

S. 59^b zu حَبَالِم , M. 49 4 verbessert Br. in حَبَلِم , die Schreibung حَبَلِم findet sich aber M. 320 10, 321 20, 323 18, 367 10, 377 12 und fast in allen Stellen in M., so daß diese Schreibung als Variante neben حَبَلِم beizubehalten sein wird. — S. 60^b zu حَب , Etp. auch in der Bedeutung *inspersus est*, حَبَلِجَبَل 364 14 „(die Heilmittel) werden (auch) trocken eingestreut“. — S. 64^a zu 15 حَبَلِجَبَل füge noch hinzu: M. 231 17, 247 11. 14, 319 23 — ergänze حَبَلِجَبَل 247 18, wohl Name einer Pflanze. — S. 66^b s. حَبَلِم ergänze die Bedeutung *ἀργία* (Trägheit), حَبَلِجَبَل 6 17 = *ἀργία ψυχῆς* VIII, 162 9. — S. 69^a s. حَبَلِجَبَل wäre auch die Nebenform حَبَلِجَبَل (ohne حَبَلِ) zu verzeichnen gewesen, vgl. u. a. M. 61 17, 413 20. — S. 76^b zu حَبَلِجَبَل , Schreib. حَبَلِجَبَل M. 165 4, 316 4, 360 21, 374 15 et passim, welche Schreibung genauer *βαλαύστιον* entspricht, eine andere Form حَبَلِجَبَل 412 9. — S. 79^a zu حَبَلِجَبَل füge noch hinzu: M. 59 18. — S. 79^b zu حَبَلِجَبَل - حَبَلِجَبَل , auch Name eines Med., 25 حَبَلِجَبَل 'د' 89 22, حَبَلِجَبَل 'د' 90 3, die beiden Med. haben حَبَلِجَبَل (90 2. 6) = *ίος* (Grünspan) zum Bestandteil, *ίος* verwechselt mit *ιον* (Veilchen). — S. 80^b zu حَبَلِجَبَل , حَبَلِجَبَل 'د' 103 3 = *βασιλικὸν τετραφάρμακον* XII, 601 17-18. — حَبَلِجَبَل , besonders im Plur. hat auch die Bedeutung *unguentum*, *μύρον*, 30 wohlriechende Salbe, Öl, حَبَلِجَبَل 'د' M. 148 5 = *μύρον κρόκινον* XIII, 1027 4, dasselbe auch حَبَلِجَبَل M. 149 9. — S. 81^b zu حَبَلِجَبَل , 'د' حَبَلِجَبَل 287 7 = *ὀμφάκινον* (Öl aus unreifen Oliven)

X, 503 16. — S. 82^a zu ܕܘܫܘܢܐ, ܕܘܫܘܢܐ 'ד 63 4. 14 wohl = ὑπερ-
 σάρκωμα XII, 684 1. — S. 84^a Z. 6 l. ܕܘܫܘܢܐ. — S. 86^b
 zu ܕܘܫܘܢܐ, ܕܘܫܘܢܐ 'ד 80 5 = ὀλιγοσιτία, ܕܘܫܘܢܐ 'ד = ὀλιγο-
 ποσία XII, 790 13. — S. 87^a zu ܕܘܫܘܢܐ, ܕܘܫܘܢܐ 207 20 = ἐπι-
 τετευργμένον (accomodatium) XIII, 84 11. — S. 92^b zu ܕܘܫܘܢܐ, ܕܘܫܘܢܐ,
 M. 25 2 = πρῶτον VIII, 194 11. — S. 93^a s. ܕܘܫܘܢܐ l. l. BB.
 1411 6 (für 1411 2), s. 2. l. σύκωσις für συκών. — S. 93^b zu
 ܕܘܫܘܢܐ, dieses Wort bzw. ܕܘܫܘܢܐ 'ד bedeutet in M. nur
 Halsmandeln, was wohl auch BS. bei BB. 407 7 شَحْمَةُ الاذنان
 الداخلة bedeuten wird; die von BR. angeführte Stelle M. 66 8 10
 hat den Zusatz ܕܘܫܘܢܐ, ܕܘܫܘܢܐ 'ד = ἀντιάδες VII, 263 13 „ge-
 schwollene Mandeln am Halse“. Ich führe noch die anderen
 hier in Betracht kommenden Stellen aus M. an, die ich notiert
 habe: 159 5 ܕܘܫܘܢܐ 'ד (l. ܕܘܫܘܢܐ) 163 4 ܕܘܫܘܢܐ
 ܕܘܫܘܢܐ 'ד (ein Heilmittel) für Angina und die 15
 Halsmandeln, wenn sie verhärtet werden“, 163 10 ܕܘܫܘܢܐ
 ܕܘܫܘܢܐ 'ד „wenn nun ein Über-
 rest des Geschwüres in den Mandeln noch zurückbleibt (sind
 folgende Medik. von Nutzen)“ und schließlich 234 10 („bei
 Katarrh folgt zumeist Husten zuweilen auch Nasenfluß 20
 Niesen und) ܕܘܫܘܢܐ 'ד. — s. ܕܘܫܘܢܐ 2. l. χαλάζιον für
 χαλκείον und Gal. 8, 292 11 (für 294 1). — S. 94^a zu ܕܘܫܘܢܐ,
 M. 50 14 = ξυλοβάλαμον XII, 539 13, M. 370 12. 21 = βαλσάμον
 καρπός XIII, 213 14, 204 5. — S. 94^b s. ܕܘܫܘܢܐ l. Med. 54 11
 (für 54 1). — S. 97^a zu ܕܘܫܘܢܐ füge noch hinzu ܕܘܫܘܢܐ 'ד M. 25
 368 20. — S. 97^b zu ܕܘܫܘܢܐ, ܕܘܫܘܢܐ M. 311 17 ist Name eines
 Med., der gewöhnlich, wie bereits erwähnt, von einem Haupt-
 bestandteil desselben herrührt; unter den verschiedenen In-
 gredientzien des Med. 311 17 findet sich auch (Z. 20) ܕܘܫܘܢܐ,
 ܕܘܫܘܢܐ kann also nur mit ܕܘܫܘܢܐ (Reis) zusammenhängen und 30
 nicht ܕܘܫܘܢܐ (artemisia) sein; ܕܘܫܘܢܐ wird das pers. Affix زار



(a place where anything aboundeth) und دېھ = pers. دېھجار
 (= دېھجار) „ein Ort, wo Reis im Überflusse vorhanden ist“,
 „ein Reisfeld“ sein. Auf unser Med. bezogen wird دېھ
 „ein Medik., das Reis zum Hauptbestandteil hat“ bedeuten. —
 5 M. 56 21 führt ein Heilmittel (eine Salbe) an gegen hinfallende
 Krankheit und $\text{دېھ دېھ دېھ دېھ دېھ دېھ}$, BB.
 358 19 ff. verzeichnet ein Wort دېھ دېھ , das er nach دېھ دېھ
 als eine konvulsive oder hinfallende Kinderkrankheit erklärt
 ($\text{دېھ دېھ دېھ دېھ دېھ دېھ دېھ}$), er erwähnt
 10 dabei dann auch ein Amulett für Kinder, das den Namen
 دېھ دېھ führt; zum Schluß erklärt er das Wort als persisch,
 das er mit dem Worte دېھ in Zusammenhang bringt.
 Schon aus der Schreibung دېھ دېھ mit د ersehen wir, die
 schwankende Lesung von د und د in dem Worte (دېھ دېھ
 15 und دېھ دېھ) bei BB. selbst. Als ich in unserem Texte die
 Schreibung (دېھ دېھ) sah, dachte ich gleich an den Mönch
 der arabischen Legende برصیصا (vgl. *Enzyklopädie des Islam*
 s. v. Baršišā p. 695 1), der in seinem Alter vom Teufel ver-
 führt wird; ich möchte daher دېھ دېھ lesen, wobei
 20 = der pers. Partikel دېھ (für دېھ) ist, also „auf Baršišā be-
 züglich, Baršišā-artig“, „Barsisisch“, das paßt dann sehr gut
 zu دېھ , also „(eine Salbe...) und gegen den bösen Geist,
 den die Perser ‚Barsisisch‘ nennen“. Danach wird auch
 دېھ دېھ bei BB. in دېھ دېھ zu verbessern sein, wobei
 25 die arabische Nisbe sein wird oder auch aus دېھ دېھ verschrieben
 sein kann. Br. S. 97^b wäre dann auch دېھ دېھ (morbus
 puerorum epilepticus s. convulsivus nomine monachi Barsisā)
 zu ergänzen. — s. دېھ دېھ l. Med. 413 7 (für 415 7). — S. 98^b
 zu دېھ دېھ füge noch hinzu: M. 145 21, 148 10, 379 12. — zu
 30 دېھ دېھ , دېھ دېھ M. 137 2. 14, 393 9. — S. 99^a zu دېھ دېھ , M.
 286 8 = $\text{d̄}\psi\text{on}$ X, 481 15.

S. 101^b zu Etp. von **ܚܠܐ**, Bedeutung: exceptus est
ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ 297 10 = *χαλβάνη ἀναληφθεῖς* XIII, 165 10
 — Bedeutung *φουῶν* (mengen, kneten) **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** 323 14 = *ὥστε τὰ ξηρὰ φουῶσαι* XIII, 181 1. — S. 103^b zu
ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ M. 307 17 hat BR. S. 110^b sehr
 glücklich in **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** (pers. *كُوَارِش*) med. digestiva verbessert,
 dasselbe dürfte auch **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** M. 361 8 und **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ**
 393 5, ebenfalls abführende Mittel für Leber- und Magenleiden,
 sein; es gab eben, wie schon die Anführung des Wortes im 10
 Plural **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** BB. 475 pu. und die entsprechende arabische
 Pluralform *جوارشات* zeigen, verschiedene Arten dieses Mittels,
 unter diesen hat das M. 307 17 die nähere Bezeichnung **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ**
 Huzitisch, das M. 361 8 **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ**. — S. 106^b zu **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** ist
 vielleicht **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** = *γλξιο, γλξιο* (**ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** = ξ) eine Cassiaart, 15
 zu vergleichen (Löw, *Aram. Pfl.*, p. 349). — S. 107^a s. **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** 1.
 l. Med. 45 4 (für 45 11), s. 2. l. Med. 73 16 (für 78 16), s. 3.
 M. 14 20 = τ. *ὕποχομένοις* VIII, 178 17, also auch suffusio
 wie 2. und nicht defectio animi. — S. 108^b zu **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** füge
 noch hinzu: **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** Muskatnuß (*myristica moschata*), M. 20
 50 17, 56 15, 174 11, 307 4, **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** (= **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** = p. *توز زنج*)
nux vomica M. 141 23 und 313 19 (Brechmittel besonders). —
 S. 110^b s. **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** l. Med. 307 17 (für 370 17). — S. 113^b zu
ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ 216 19 = *κερχνωδες* VIII, 284 3. — S. 115^a zu
 III **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** 1. **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** 86 22 = *χελώνη θαλασσία* XII, 738 8, 25
ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ 148 19 = *χελ. χερσαίος* XIII, 1028 9. — zu **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ**
ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ 161 24 et passim = **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** runder Pfeffer
 (vgl. die Bemerkung oben zu **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ**). — S. 118^a zu **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ**
ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ 80 6 = *συνουσίας ἀποχή* (*rei venereae absti-*
nentia) XII, 790 14. — S. 119^a zu **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ**, M. 181 6 = *σλίγνις* 30
 XIII, 12 1. — S. 119^b zu **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ**, füge noch hinzu: M. 163 8.
 15. 20, 313 22. — s. **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ**, M. 53 21 hat **ܚܠܐ ܚܠܐ ܚܠܐ** = *γλεῦ-*



S. 138^b s. ܠܚܘܢܝܐ l. Med. 25¹⁶ für 25¹⁹. — vor ܠܚܘܢܝܐ ergänze ܠܚܘܢܝܐ M. 78¹¹ punctio, morsus. — S. 139^a zu ܠܚܘܢܝܐ 1. M. 181¹⁸, 182⁷ = ἐμπλαστικός (detergens) XIII, 3¹⁴, 9⁵. — zu ܠܚܘܢܝܐ, M. 401¹⁴ = ἰξὸς δρύινος XIII, 259⁴, ܠܚܘܢܝܐ 5 402^{16.19} = ἰ. δρύινος XIII, 245³, 249⁹; auch adjektivisch, M. 208¹¹, 210⁴ = κολλώδης (glutinosus) XIII, 86⁹, 98⁴. — zu ܠܚܘܢܝܐ, auch adjektivisch, M. 206¹⁴ = γλισχρός (viscosus) XIII, 75⁸. — S. 140^b zu ܠܚܘܢܝܐ, ܠܚܘܢܝܐ 9 291²¹ = χαλαστική ἀγωγή XIV, 367⁹. — zu ܠܚܘܢܝܐ, ܠܚܘܢܝܐ 9 91³ = μέλι Ἀττικόν 10 XII, 735¹³, 9 197¹⁴, 198⁵ = μελίκρατον XIII, 113⁴, 115⁶, M. 198⁸ = ὑδρόμελι XIII, 113⁷. — S. 142^a zu ܠܚܘܢܝܐ 1^c, M. 53⁸ = (χροῖνος) ὀφθαλμία XII, 583², gehört also zu 1^a, ܠܚܘܢܝܐ 9 90¹⁷ = ξηροφθαλμία XII, 731⁴, im Gegensatz dazu ܠܚܘܢܝܐ 9 90²¹. — S. 144^a zu ܠܚܘܢܝܐ, M. 107² = (κρέατος) 15 ἰχώρ (Lymph) XIV, 334⁴. — ܠܚܘܢܝܐ 9 87¹⁷ = μέλι Ἀττικόν XII, 739⁸. — S. 147^a zu ܠܚܘܢܝܐ, Schreibung ܠܚܘܢܝܐ (= δαύκου gen.) M. 245¹². — zu ܠܚܘܢܝܐ, auch ܠܚܘܢܝܐ 9 M. 168⁸, 176³ Umkreis des Mundes wohl = ܠܚܘܢܝܐ 9. — S. 148^b zu ܠܚܘܢܝܐ 9 110^{11.23} = ἀποκριτική δύναμις VII, 63¹³. — S. 151^b zu 20 ܠܚܘܢܝܐ, M. 290⁸ bietet die Schreibung ܠܚܘܢܝܐ, was der Form Διοσπολιτους (gen.) genauer entspricht. — S. 153^a zu ܠܚܘܢܝܐ ligamenta? M. 324²² lautet dieses Wort ܠܚܘܢܝܐ, es handelt sich hier um ein Mittel gegen schwere Magen-, Leber- und Milzgeschwüre, überhaupt um ein solches, das schwere 25 Geschwüre zerstört, es steht in M. neben ܠܚܘܢܝܐ (σπλήνιον), es handelt sich also um ein Pflaster und ich halte es für διάχυλον(-α), Diachylonpflaster = ܠܚܘܢܝܐ bei BB. 553⁶ und P.-S. col. 870, K. bei P.-S. führt es unter ܠܚܘܢܝܐ (l. ܠܚܘܢܝܐ) an, neben welchem Worte sich ܠܚܘܢܝܐ, wie eben erwähnt, auch 30 in unserem Texte findet; für διάχυλον spricht auch die Vokalisation von ܚ, was auf die Schreibung ܠ (lang wegen des

Akzents) in **بِحَصَلَةٍ** hinweist, die Form **بِقِلَّةٍ** entspricht genau dem Plural *διάχυλα*. — S. 153^b zu **وَصْنٌ**, M. 249 18 führt ein Mittel gegen Brustleiden unter dem Namen **وَصْنٌ** an, ich halte dieses Wort gleich **وَصْنٌ + وَصْنٌ = خَيْرٌ** Name eines arabischen
 5 Arztes (**أَبُو الْخَيْرِ**, vgl. P.-S. s. v. **وَصْنٌ** Col. 1725), also das Heilmittel des **خَيْرِ** (Abūl-Khair). — S. 154^a s. **صَبَلَانٌ** ergänze nach Med. 364 22: (s. l.). — S. 155^a zu **وَبَسْمَالٍ**, ' hat auch die Bedeutung: Trübung, **وَبَسْمَالٍ** ' 93 21. — S. 156^b s. **وَبَسْمَالٍ**, Z. 9 nach **وَبَسْمَالٍ** ergänze **وَبَسْمَالٍ**. — S. 160^b zu **وَبَسْمَالٍ**,
 10 **وَبَسْمَالٍ** 412 20 = *ἀνάπλαττε τροχίσκουσ δυοβολιαίουσ* XIII 290 11. — S. 161^b zu **وَبَسْمَالٍ**, Bedeutung *succus*, **وَبَسْمَالٍ** ' 87 8 = *ὀπόσ Κυρηναικόσ* XII, 787 14, **وَبَسْمَالٍ** ' 244 15 (*ὀπόσ*) *Συριακόσ* XIII, 105 8; die Bedeutung 2. pituita ist zu streichen, da M. 201 8 mit Sicherheit **وَبَسْمَالٍ** für **وَبَسْمَالٍ** zu lesen ist (wie bereits
 15 Br. ZDMG. 48, 191 vorgeschlagen hat), denn *ἀφρωδες* wird in M. stets durch **وَبَسْمَالٍ** bzw. **وَبَسْمَالٍ** wiedergegeben. — S. 162^b **وَبَسْمَالٍ** ist nicht *δαφνίδιον*, sondern = *δαφνίδων* (gen. pl.), **وَبَسْمَالٍ** 107 12, 243 9, 375 3 = *δαφνίδων* (*baccae lauri*) XII, 651 5, XIII, 72 10, 928 12, **وَبَسْمَالٍ** 250 1 = *δαφνίδων*
 20 (*idem*), XIII, 928 13. — s. **وَبَسْمَالٍ** nach Med. 279 21 ergänze: (s. l.). — S. 163^a zu **وَبَسْمَالٍ**, **وَبَسْمَالٍ** ' 181 10. (22) = *κνάμινον* (*κνάμιον*) *ἔτνοσ* XIII, 12 7 (3 18). — S. 165^a zu **وَبَسْمَالٍ**, M. 201 3 = *παλαίστρα* VIII, 262 6. — zu **وَبَسْمَالٍ** 5. locus auch M. 6 16 = *χώρα* VIII, 162 9. — S. 166^a zu **وَبَسْمَالٍ**, in M. 141 u. lautet das Wort
 25 **وَبَسْمَالٍ**, also mit **و** an zweiter Stelle, dort heißt es **وَبَسْمَالٍ** ' **وَبَسْمَالٍ** **و** **و** wird die syrische Entsprechung des persischen Wortes **وَبَسْمَالٍ** sein, so daß dieses Wort Cedern- oder Cypressenholz bedeuten würde; nun führt BB. 558 6 eine Cypressenart (**وَبَسْمَالٍ** **و** **و**, d. i. das indische *dēva-*
 30 *dāru*, das persische **وَبَسْمَالٍ** Pinus deodara, es wird dann vielleicht **وَبَسْمَالٍ** für **وَبَسْمَالٍ** zu lesen sein; mit dem persischen *durūd* hängt es gewiß nicht zusammen. — S. 168^b zu **وَبَسْمَالٍ** 3. M. 349 4



— S. 185^b zu **סב**, prope auch **סבב** M. 156 20 (vgl. auch P.-S. s. v.) — S. 186^a zu **סב**, in M. 565 9 finde ich **סב** nicht.

]

S. 186^a zu **סב**, (oculi) *ψωροφθαλμία* Med. 78 18 (l. 78 17),
 5 *ψωροφθ.* XII, 744 13 entspricht aber M. 85 16 **סבב**,
 das in M. zumeist in Verbindung mit **סב** steht, vgl. 50 2, 89 8,
 91 24, 105 2. — S. 189^a bei **סב** hätte auch das Adverb **סבב**
 (iuste, merito) erwähnt werden sollen, M. 2 10 = *εὐλογον* VII,
 140 17, M. 3 11 = *δεόντως* VII, 143 16. — S. 190^b s. **סב**
 10 l. Med. 44 5 (für 44 4). — S. 193^b zu **סב**, **סבב** 'j 247 6. 11,
 355 11 = *ὑσσωπος*, **סבב** 'j 147 8 = *οἶσυπος* (Klunker) XIII,
 1018 6 (vgl. auch Löw, *Aram. Pfl.* p. 134). — S. 198^a zu
סב, M. 200 4 wird wohl **סבב** = *ρήξις* zu lesen sein, wie M.
 200 22 = *ρήξις* VIII, 261 18, M. 202 14 (= *ρήξις* VIII, 287 8),
 15 202 22 (= *ρ.* VIII, 288 14), 203 1, vgl. ZS. V, 210; vgl. auch
סבב **סבב**... **סבב** **סבב** 202 18 = *πλήθος*
αἵματος ἀναρρήγνυσιν ἀγγείων VIII, 288 7 und dazu unsere
 Stelle 200 3-4 **סבב**... **סבב**... **סבב**. — zu **סבב**, M. 71 21, **סבב** 'j = *διαστροφή* τ.
 20 *ὀφθαλμῶν* (perversio oc.) VIII, 220 11. — S. 202^a s. **סבב** er-
 gänze: Pa. exasperavit, **סבב** **סבב** 181 16 = *ὡς τρα-*
χύνειν αὐτό XIII, 3 12. — S. 203^a s. **סבב** l. lepidium (für
 lepidum). — S. 203^b zu **סבב**, **סבב** 'j M. 317 10 = *πρόπολις*
 (Bienenharz) XIII, 184 9, M. 403 1 = *πίσσα βουτῖα ξηρά* XIII,
 25 246 2. — S. 205^b s. **סבב** l. Med. 126 3 (für 124 3). — zu **סבב**
 führe ich noch folgende Schreibungen an: **סבב** 397 15, **סבב**
 (s. l.) 141 24, 265 21, 266 2, **סבב** (s. l.) 265 15, welche letztere
 der persischen Form **سبب** genauer entsprechen. — S. 206^a
 zu **סבב** füge noch hinzu: M. 393 11. — S. 206^b zu **סבב** 1.,
 30 Med. 63 15 = *σανδαράχη* XII, 681 14, diese Belegstelle gehört
 also zu 2. — S. 207^a s. **סבב** füge noch hinzu: **סבב** lini
 semen M. 182 19 (= *λινόσπερμα* XIII, 23 16), 240 7, 403 13 (=

λινόσπερμον XIII, 261 18) et passim. — S. 208^a zu ܐܠܝܢܝܢ, ܐܠܝܢܝܢ ܐܠܝܢܝܢ 439 20 = σπιθαμιατος VIII, 392 13.

S. 211^a zu Pa. (v. ܣܠܐ), ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ 243 20 = καχεκτικοί XIII, 103 14. — zu ܣܠܐܘܢܐ, ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ 395 1 5 = ἀνατροπή (subversio) VIII, 378 11, ܣܠܐܘܢܐ 244 6 = φθοροποιός XIII, 104 15. — S. 212^b zu ܣܠܐܘܢܐ 2. cutis corneae βοθρόλον Med. 83 11; woher BR. diese Bedeutung genommen hat, weiß ich nicht, aus der genannten Stelle in Med. geht sie allenfalls nicht hervor, die Stellen in Gal., die für Med. 83 11 in Betracht kommen können, haben ἔλκος (also die Bed. 1. vulnus), vgl. XII, 757 15, 758 4, 759 15. — S. 213^b zu ܣܠܐܘܢܐ, M. 413 13 = μῆλα(-ον) XIII, 294 13. — zu ܣܠܐܘܢܐ, ܣܠܐܘܢܐ 91 10 = κενθαρίδες XII, 801 4. — S. 220^a s. ܣܠܐ (Z. 7) 1. Med. 33 9 (für 33 1). — S. 223^a zu ܣܠܐܘܢܐ 2^c. ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ 38 13 15 = πολιούνηται I, 328 13. — In M. 144 11 heißt es: seine Nahrung bestehe aus ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ; P.-S. s. v. ܣܠܐܘܢܐ Col. 1231 ε. führt ܣܠܐܘܢܐ nach ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ Gen. XXX, 32, 33 = ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ, niger inter agnas an, Col. 1228 s. v. ܣܠܐܘܢܐ 3. gibt er die Bedeutung agnus hornus und animal anniculum nach BA. ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ (ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ ܣܠܐܘܢܐ) an, er meint nun, daß hierher das erwähnte ܣܠܐܘܢܐ (ܣܠܐܘܢܐ) gehören wird und will dafür ܣܠܐܘܢܐ lesen als Plural von ܣܠܐܘܢܐ, dem Fem. von ܣܠܐܘܢܐ; es ist nun zunächst klar, daß in M. 144 11 ܣܠܐܘܢܐ neben ܣܠܐܘܢܐ die von BA. zu ܣܠܐܘܢܐ angegebene Bedeutung agnus (i) hat, dann hätten wir hier die maskuline Form ܣܠܐܘܢܐ zu ܣܠܐܘܢܐ in ܣܠܐܘܢܐ, so daß dann, die richtige Vokalisation von ܣܠܐܘܢܐ in unserem Texte vorausgesetzt, die Verbesserung von ܣܠܐܘܢܐ in ܣܠܐܘܢܐ, die P.-S. vorschlägt, zu unterbleiben hätte; unter ܣܠܐܘܢܐ wäre dann viel- 30



leicht noch die Bedeutung agnus hinzuzufügen. — Zu لَوْنٌ ,
 (وَحْمَل) لَوْنٌ M. 89 9, neben anderen Augenkrankheiten (wie
 لَوْنٌ , لَوْنٌ , لَوْنٌ), scheint weiße Flecke zu bezeichnen (wie
 لَوْنٌ , λευκάματα). — S. 223^b zu لَوْنٌ 1. füge noch hinzu:
 5 Med. 78 2. — zu لَوْنٌ : M. 137 24, 241 2. — S. 224^a zu لَوْنٌ ,
 لَوْنٌ 90 10 = $\psiωρικόν$ (ein Mittel für Augen-
 krätze) XII, 730 10, vgl. noch die Bemerkung zu لَوْنٌ S. 186^a,
 die Entsprechung πυλωσις , die Br. (wohl nach M. MEYERHOF,
 im *Islam* VI, 260) bietet, fand ich nicht. — zu لَوْنٌ , in M.
 10 48 21 lautet dieses Wort لَوْنٌ (mit و), es folgt unmittelbar
 auf لَوْنٌ , zu beachten ist aber, daß dieses Wort in Verbindung
 mit لَوْنٌ M. 50 2, 89 8, 91 24, 105 2 stets لَوْنٌ lautet, لَوْنٌ ,
 das in M. und bei dem Lexx. sonst nicht vorkommt, wird
 vielleicht aus لَوْنٌ verschrieben sein (das و nach dem ersten
 15) vielleicht veranlaßt durch das folgende لَوْنٌ), allenfalls
 hängt die Bedeutung dieses Wortes mit der von لَوْنٌ eng
 zusammen. — S. 224^b zu لَوْنٌ , لَوْنٌ 121 24 = $\eta \delta\pi\tau\iota\kappa\eta$
 $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ VIII, 236 7. — S. 225^b zu لَوْنٌ fügt Br. (Addenda
 novissima) p. 922 als vierte Bedeutung: prolapsus uteri M. 50 22
 20 (nach P.-S. Supplement) hinzu; لَوْنٌ 50 22 scheint mir aber aus
 لَوْنٌ verderbt zu sein; zu لَوْنٌ وَحْمَلٌ coarctatio uteri vgl.
 BB. 763 16 وَحْمَلٌ وَحْمَلٌ وَحْمَلٌ وَحْمَلٌ und die anderen Lexx.
 bei P.-S., welche Bedeutung auch Br. S. 245 s. لَوْنٌ bietet,
 vgl. auch لَوْنٌ dieselbe Seite M. 50 2, es handelt sich hier
 25 um ein gleichartiges Medik., das ebenfalls den Namen لَوْنٌ
 (λερά) führt, لَوْنٌ وَحْمَلٌ (M. 49 21), zum Unterschiede von
 unserem Medik., das لَوْنٌ وَحْمَلٌ (50 16) heißt. — Das
 Etpa. von لَوْنٌ hat auch die Bedeutung: confirmatus,
 corroboratus est (entsprechend dem Pa. confirmavit, corro-
 30 boravit) لَوْنٌ وَحْمَلٌ 367 7 „und (die Leber oder der
 Kranke) wird ganz von oben (bis unten) gestärkt“. — S. 229^a
 zu لَوْنٌ füge noch hinzu: 3. لَوْنٌ M. 41 10, Reinheit,

Ungemischtheit des Weines (nach ܣܘܘܢ 3.). — S. 230^a zu ܣܘܘܢ , M. 2 18 = *ἀνάρρωσις* VII, 141 9. — S. 230^b zu ܣܘܘܢ 1. füge hinzu: M. 433 12 = *κησμός* XIII, 308 15. — S. 231^b zu ܣܘܘܢ , ܣܘܘܢ ' 290 13, 377 1 = *δέυκρατον* XIII, 262 16, XIV, 566 1. — ܣܘܘܢ 65 14 = *δέυκρατον* X, 327 7. — S. 232^a zu ܣܘܘܢ , 5 auch Name einer Vene ' ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ M. 337 1. 15, 437 6 = *ἡ κόλλη* VIII, 352 2. — S. 232^b zu ܣܘܘܢ 2., ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ 287 6 = *ἐδέσματα γαλακτώδη* X, 503 14. — S. 233^a zu ܣܘܘܢ , ܣܘܘܢ ' 15 2 = *μήνιγγες* VIII, 179 6, ܣܘܘܢ ' 97 20 = idem VII, 106 9, ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ ' 32 22 = *περικράνιον* 10 VIII, 205 14, ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ ' 256 17 = *τὸ περικάρδιον* VIII, 303 13, ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ ' 281 16 auch = *φρένες* VII, 137 14, ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ ' 74 23 = *χοροειδῆς μήνιγξ* VIII, 228 4. — s. ܣܘܘܢ ergänze ܣܘܘܢ ' 241 4, 247 4 = ܣܘܘܢ ' Storax. — s. ܣܘܘܢ , l. ܣܘܘܢ für ܣܘܘܢ . — 15 S. 233^b zu ܣܘܘܢ , ' ist besonders eine Krankheit (Krebs) des Mundes, ܣܘܘܢ ' 171 12, nach M. 164 2, der zweiten Stelle, wo dieses Wort in M. vorkommt, besteht sie in schwarzen Aphten (ܣܘܘܢ) im Munde, vgl. M. 163 20 bis 164 2 und die Lexx. bei P.-S. — zu ܣܘܘܢ , M. 286 5 = *χόνδρος* X, 481 11. 20 — S. 234^b zu ܣܘܘܢ , M. 181 18, 417 6 = *γλυκὺς Κρητικός* XIII, 3 14, 306 1, M. 182 7 = *γλεῦκος* XIII, 9 5. — S. 236^a ܣܘܘܢ , M. 327 19 ist portio, segmentum, ein Stückchen (Quitte, ܣܘܘܢ) vgl. P.-S. Col. 1289 und nicht surculus. — S. 236^b s. ܣܘܘܢ l. Med. 533 14 (für 533 13). — S. 237^a ergänze ܣܘܘܢ , 25 ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ 346 1 = *ἀλλοιωτική* (alteratrix) *δύναμις* VIII, 367 9. — zu ܣܘܘܢ , (ܣܘܘܢ) ܣܘܘܢ ܣܘܘܢ , 226 23, 227 24 = *παραφρονεῖν* VIII, 329 3, *φρενιτίζειν* VIII, 330 10. — ergänze ܣܘܘܢ M. 69 16 = *ἀλλοιοῦμενος* (mutabilis) VII, 86 10. — S. 239^a zu ܣܘܘܢ , M. 100 22 = *πωρώδης βλάστημα* VII, 103 17, M. 127 4, 30 155 5 = *φύμα* VIII, 247 5, 249 16. — S. 239^b zu ܣܘܘܢ , ' ܣܘܘܢ

- 276 s = ταμειον (promptuarium) VII, 129 17. — S. 240^b zu **سحاح** füge hinzu: M. 211 14. — zu II. **تتعل** 182 18 = ἐρεγμός XIII, 23 15. — S. 241^a ergänze **سحاح**, **سحاح** **سحاح** 197 s = ὄνοι XIII, 108 10 (= **سحاح** 3.). — S. 241^b zu **سحاح**, **سحاح** 371 2 = οἰνόμελι XIII, 204 9, **سحاح** 302 24, Name eines Medikaments (gegen Magenleiden). — zu **سحاح**, **سحاح** 201 11 = βρόγχιον VIII, 262 14. — M. 397 10 führt ein Medikament an unter dem Namen **سحاح**, **سحاح**, für **سحاح** wird aber wohl hier eher **سحاح** Rheum, Rhabarber 10 zu lesen sein, da ein Bestandteil dieses Medikaments **سحاح** (Z. 15) eben Rhabarber ist. — S. 245^a zu **سحاح**, M. 154 3 = κυναρχαι (angina) VIII, 247 18, M. 161 5 = συνάρχαι (idem) XII, 938 7, M. 154 23 = πνίξις VIII, 249 9. — ergänze **سحاح** (adjektivisch) anginosus, **سحاح** 127 9 = κυναρχικοί VIII, 247 11, **سحاح** 155 17 = τ. κυναρχικῶν παθήματα VIII, 238 9, **سحاح** (s.) 156 22 = τὸ κυναρχικόν (anginosa pars) VIII, 240 8. — zu **سحاح**, M. 113 9 = ἀρχόνη VII, 111 13. — S. 249^b zu **سحاح** 2., **سحاح** 258 7 = τὸ περικάρδιον σκέπασμα VIII, 306 1. — S. 250^a zu **سحاح**, **سحاح** 196 18 = ὀξύβαφον (1/4 κοτύλη) XIII, 109 10. — 20 S. 253^a zu **سحاح**, pl. **سحاح** 163 4. 18, **سحاح** 414 19 = κνυεῖα XII, 956 3 statt **سحاح** pl. st. cstr. hat M. fast an allen Stellen **سحاح** (ohne Pluralzeichen) mit Ausnahme von **سحاح** 104 3 und **سحاح** 248 10. — S. 253^b zu **سحاح**, M. 9 20 = φιλονεικία VIII, 167 1. — S. 254^b zu **سحاح** ceratonia, **سحاح** M. 169 20, 25 317 18, 318 12 (= arab. خرنوب الشوك). — S. 255^a zu **سحاح** (**سحاح**) füge noch die zweite Art **سحاح** (ὁ μέλας ἔλληβόρος) hinzu: M. 49 14, 50 6, 102 1, 309 21, wie es auch BB. 635 6. 23 bietet. — S. 255^b zu **سحاح** fügt Br. (Addenda novissima S. 922^a) noch **سحاح** depilatio Med. 93 4 hinzu; dort heißt es **سحاح** und 30 entspricht der Aufschrift XII, 799 13 und XIV, 414 1 **τριχίσις**, deren Abschnitte über denselben Gegenstand (über überflüssige

und stechende Haare in den Augenlidern) wie M. 93 4 ff. handeln, ܐܘܪܝܢܐ , das zur Wurzel ܐܘܪܝܢܐ ordinavit, disposuit gehört und sonst dispositio bedeutet (vgl. P.-S. s. v.), könnte in unserem Falle „Ordnen der Haare“ bedeuten. Besser erscheint mir aber die Lesung ܐܘܪܝܢܐ erosio, scalptio (von der Wurzel ܐܘܪܝܢܐ abrasit), was 5 zum folgenden Inhalt ($\text{ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ}$) sehr gut paßt (vgl. auch die Lexx. BA., K. bei P.-S. s. v. ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ). Dies ist wohl auch der Vorschlag BR.'s ܐܘܪܝܢܐ ? S. 922^a, wobei ܐܘܪܝܢܐ wohl Druckfehler für ܐܘܪܝܢܐ ist, wie auch aus BR. S. 132^a, Z. 16 zu ersehen ist. Es käme aber 10 auch die Lesung ܐܘܪܝܢܐ (incisio, τομή) für ܐܘܪܝܢܐ in Betracht, vorzuziehen ist aber ܐܘܪܝܢܐ . — S. 259^b zu ܐܘܪܝܢܐ 2., M. 66 5 = βράγχος (raucitas) VII, 263 8, gehört also zu 1. — zu Af. 2., Med. 178 2 = βραγχώδη ἐργάζονται VIII, 268 17, das Af. hat also auch die Bed. raucum fecit wie das Pa. 2. M. 185 18 15 (vgl. Addenda novissima S. 922^a, Z. 12 v. u.). — S. 260^a zu ܐܘܪܝܢܐ , M. 433 6 = δηξίς XIII, 307 11, ܐܘܪܝܢܐ 85 9 = περιωδυνία XII, 743 10, ܐܘܪܝܢܐ 182 6 = ἄδηκτος XIII, 9 4. — S. 260^b zu Af. ܐܘܪܝܢܐ (s. l.) 433 5 = XIII, 307 10, ܐܘܪܝܢܐ 181 17 = ἄδηκτος XIII, 3 13, M. 297 4 = ἀνώδυνος XIII, 165 3. — ܐܘܪܝܢܐ 181 15 20 = δακνώδης XIII, 3 10. — zu ܐܘܪܝܢܐ , ܐܘܪܝܢܐ 9 9 = πρωτοπάθεια VIII, 166 9, M. 227 11 = ιδιοπάθεια VIII, 329 13, ܐܘܪܝܢܐ 227 11 = πρωτοπάθεια VIII, 329 14. — S. 262^a zu ܐܘܪܝܢܐ , ܐܘܪܝܢܐ 120 3 = ἄχρηστος VIII, 211 10. — S. 263^a zu ܐܘܪܝܢܐ Etpe. 1. factum est, ܐܘܪܝܢܐ 226 3 = τὸ γυνόμενον πῦον 25 VIII, 327 11. — S. 263^b zu ܐܘܪܝܢܐ , M. 334 9 = ἄκρατος (χολή) VIII, 348 7. — S. 264^b s. ܐܘܪܝܢܐ ergänze (vulneris) nach clausio, M. 439 4 = ἐπούλωσις VIII, 391 15.

6

S. 266^b zu ܐܘܪܝܢܐ 2. τυμπανικός M. 376 13; an der genannten 30 Stelle finde ich keine griechische Entsprechung aus G., BR. erschließt die angegebene Bedeutung wohl aus dem daneben-



stehenden *صفا*, 'g kann aber gleichwohl auch hier *τυμπανίας* sein, vgl. z. B. gleich die Aufschrift des darauffolgenden Medik. 376¹⁸ ff. *صفا صفا صفا*, wo also auch eine Krankheit ('*صفا*) neben dem an einer Krankheit Leidenden (*صفا*)⁵ steht. — S. 267^a zu *صفا* 7. s. *صفا*, M. 207⁸ = *μίλτος* *Αημνία* XIII, 76⁷, M. 370⁶ = *μίλτος* *Σινωπίς* XIII, 214¹⁷. — S. 267^b zu *صفا* 2., *صفا* 206²¹ = *ύπνος* *καρώδης* XIII, 75¹¹. — S. 273^a zu *صفا*, M. 407¹⁵ = *έντασις* (Anspannen, Anstrengung, tensio) VIII, 383¹⁵, M. 407²⁰ = *έκκρίσεων* *προ-*¹⁰ *θυμια* (excernendi conatus) VIII, 384². — S. 274^a zu *صفا* füge hinzu: M. 228². — S. 275^a zu *صفا*, 'g *صفا* 438¹⁹ = *άτακος* VIII, 391⁷. — zu *صفا* 3., 'g *صفا* M. 404¹⁷ = *άταξια* VII, 208⁹. — S. 276^a zu *صفا*, M. 384²¹, 385¹⁸ hat die Schreibung *صفا* (mit *?*) = *στλεγγιδος* (Gen. von ¹⁵ *στλεγγίς*) VIII, 373¹⁸, 374¹⁸ (vgl. auch dieselbe Schreibung Hunt CLXX bei P.-S.), diese Form mit *?* dürfte die ursprüngliche sein, aus der dann durch einen Schreibfehler *صفا* entstanden, auf welch letzteres das arabische *طرجهالة* zurückgeht. — S. 277^b zu *صفا*, M. 179¹, 193¹⁹ = *κάρος* VIII, 270⁶, 282⁸. — ²⁰ S. 278^a zu *صفا*, M. 6¹ = *καταφορικός* VIII, 161¹². — S. 279^a zu *صفا* 2. M. 217²² = *γλισχροτής* VIII, 285¹². — S. 282^b Z. 5 l. Med. 29⁵ (für 28⁵). — zu Etp. (von *صفا*), hat auch die Bedeutung latuit, *صفا* 203¹⁰ = *λαθείν* *άδύνατον* VIII, 289⁹. — S. 283^a zu *صفا*, 'g *صفا* 13⁷ = *άποιος*²⁵ VIII, 176¹⁴. — S. 283^b zu *صفا* ergänze die Bedeutung: *qualitas*, M. 286¹⁹ = *ποιότης* X, 498¹⁴. — zu *صفا* ergänze die Bedeutung: *gustus*, *صفا* 95²³ = *τ. γεύσεως* *αίσθητήριον* VIII, 229¹⁶. — ergänze *صفا* adjektiv., *γευστικός*, *ad gustum pertinens*, *صفا* 95¹¹, 96¹¹ = *ή τ. γεύ-*³⁰ *σεως* (*γευστική*) *αίσθησις* VIII, 229⁶, 230¹¹. — S. 284^a zu *صفا*, *صفا* 287² = *εύσαρκον* *παιδίον* X, 502¹². — S. 284^b zu *صفا* ergänze 3. *applicatio* *صفا*, 'g *صفا* „durch Applizieren von Koriander“ M. 47¹⁹. — S. 287^a zu

ܠܘܢܐ (II.) ergänze die Bedeutung: vulnus ܠܘܢܐ ܘܘܢܐ 178 23 = αἰ τ. θώρακος τρώσεις VIII, 270 3. — S. 290^a zu I. ܘܢܐ, auch intr.: sich bewegen (s. l.) ܘܢܐ ܘܘܢܐ ܘܘܢܐ 256 12 = ἐν ὕγρῳ κινουμένης αὐτῆς (καρδίας) VIII, 303 9. — S. 290^b zu ܘܢܐ, M. 224 12 = λοβός (fibra, von der Lunge) VIII, 325 5, 5 ܘܢܐ ܘܘܢܐ 121 21 = ῥινὸς πτερύγια VIII, 236 3. — S. 291^b zu ܘܢܐ 2. (ܘܢܐ) ܘܢܐ 311 13 ist ein Medikament, das aus drei Komponenten (ܘܢܐ, ܘܢܐ und ܘܢܐ) besteht (vgl. BB. 827 9 ܘܢܐ ܘܘܢܐ ܘܘܢܐ ܘܘܢܐ); ܘܢܐ ܘܢܐ ist الاطرفل الاصغر bei BB. l. c., ܘܢܐ 317 21 hat außer den drei genannten 10 Hauptbestandteilen noch eine Anzahl von anderen Bestandteilen.

S. 294^b zu ܘܢܐ 1. füge hinzu: M. 243 11 et passim. — S. 295^a zu ܘܢܐ, ܘܢܐ 196 13. (18) = σταφίς (uva passa) XIII, 109 9. (14), ebenso M. 51 18, 242 9, 247 13. 18, 313 1, 318 11, 15 also = ܘܢܐ (vgl. Br. S. 43), ܘܢܐ 314 6 = ܘܢܐ (vgl. Br. daselbst). — S. 296^a zu ܘܢܐ ergänze die Bedeutung: opinio, M. 283 16, 337 13 = δόξα VIII, 345 7, 352 15, M. 257 13 = δόγμα VIII, 304 16. — S. 296^b zu ܘܢܐ, M. 95 18 = διάγνωσις VIII, 229 12, ܘܢܐ 177 17 = ἄγνωια VIII 268 7, 20 ܘܢܐ 177 16 = ἄκων VIII, 268 6. — S. 297^b zu Šaf (v. ܘܢܐ), ܘܢܐ 20 15 = χαρακτηροῖζει VIII, 188 2. — zu ܘܢܐ, = διάγνωσις, Diagnose (mediz.), M. 349 22 (= VIII, 372 12) et passim. — S. 298^a zu ܘܢܐ, M. 95 15 = διαγνωστικός VIII, 229 10. — zu Eštaf., (med.) diagnostizieren, ܘܢܐ ܘܢܐ 315 2 „wenn man nicht die Diagnose stellen kann, so kann man nicht heilen“, vgl. auch u. a. M. 345 19 = VIII, 367 3, M. 383 14 = VIII, 357 12. — ergänze ܘܢܐ 422 7 = διαγνωστικός (diagnosticus) VIII, 385 17. — S. 300^a zu ܘܢܐ füge hinzu: ܘܢܐ 144 11 pulli columbini 90 (vgl. auch Lev. V, 7). — S. 300^b zu ܘܢܐ, a d v., M. 178 21 = κατ' εἶδος VIII, 269 17, M. 334 22 = κατὰ μόνας VIII, 349 3. —



- S. 301^b zu **جذ**, M. 14⁹ = ἔγγονος VIII, 178 5. — zu **جذوع**, füge noch hinzu die Bedeutung: γένεσις, M. 11² = VIII, 173 11. — S. 308^a zu **جذوع**, **جذوع** 'د 6 8 = νοθρότης (veternum) VIII, 161 19, **جذوع** 'د 100 3 = βαρνηκοῖα VII, 102 16, **جذوع** 'د 5 105 19 = δυσηκοῖα XII, 610 10. — zu **جذوع** M. 24 22 = ἄριστος (ιατρός) VIII, 194 6. — S. 310^b zu **جذوع**, M. 282 5 = στόμαχος (Schlund) VII, 138 11, 'د M. 224 18 = τραχεται ἀρτηραὶ VIII, 325 12, **جذوع** 'د 216 21, **جذوع** 'د 217 6 = βρόγχια VIII, 284 5. — S. 311^a zu **جذوع** 7. subsedit (res in liquore), doch wohl „sich 10 absetzen“, „als Absatz bilden“, dazu paßt aber die Stelle M. 145 11 nicht, denn **جذوع** **جذوع** **جذوع** **جذوع** hat hier die Bedeutung 1. sedit („oder man wirft die genannten Ingredienzien in die Badewanne) und er (der Patient) setze(t) sich in dieses Wasser“. — S. 313^a zu **جذوع** 2., 'د 109 21 = τένοντες 15 (X, 409 2). — S. 313^b zu **جذوع** füge hinzu die Bedeutung: excrementum (Kot, Auswurf), M. 37 6 = περιττωμα I, 324 16, 'د **جذوع** 37 14 = τὸ ἀπέριττον I, 326 2, **جذوع** **جذوع** 286 11 = περιττωματική X, 482 5. — S. 314^b ergänze **جذوع** utilis, adv. **جذوع** 124 13 = ὠφελμῶς VIII, 243 4.

20

7

- S. 314^b zu **جذوع**, **جذوع** **جذوع** 21 15, 271 11 = ἀνώδυνος VIII 189 14, 338 4, M. 173 13 = ἀπόνως XII, 871 1; **جذوع** 'د 243 17, 320 8 = περιπνευμονία XIII, 103 9, 184 16, **جذوع** **جذوع** 'د 60 17 = ἡμικρανία XII, 596 5, **جذوع** **جذوع** 'د 81 6 = περιωδυνία XII, 25 747 5. — S. 315^a zu **جذوع**, 22 18 = σχέδον VIII, 191 4, M. 122 19 = ὀλίγον δεῖν VIII, 237 11. — S. 316^b zu **جذوع**, 'د 395 13 = πολλάκις δέ VIII, 379 6. — S. 317^a s. **جذوع** l. Med. 76 4 (für 76 11). — zu **جذوع**, M. 403 16 = θεῖον ἄπυρον XIII, 262 8, **جذوع** 'د 403 20 idem XIII, 338 13, **جذوع** **جذوع** **جذوع** 20 358 10, 376 19 oder **جذوع** **جذوع** 'د 244 8. 16 = θεῖον ἄπυρον XIII, 258 1 bzw. XIII, 105 9, eine zweite Art ist **جذوع** 'د M. 56 22. — S. 320^a zu **جذوع** l. füge hinzu: M. 79 20 (s. 1.). —

nommen ist, indem *ῥξους σταγόνων θ'* in *ܘܠܘܢ* verändert und *ܘܠܘܢ* hinzugefügt wurde, für *ܘܠܘܢ* würde man *ܘܠܘܢ* erwarten, der Syrer faßt aber *ܘܠܘܢ* als entferntes Objekt (die lat. Übersetzung bei KÜHN l. c. *irroratis de digito guttis...*). *ܘܠܘܢ* wird demnach aus dem Lex. wohl zu streichen sein. 5
 — zu *ܘܠܘܢ*, *ܘܠܘܢ* 'ܘܠܘܢ' 398 11 = *κροκομάγμα* XIII, 241 9. —
 S. 347^a ergänze *ܘܠܘܢ* = *ܘܠܘܢ* = *ܘܠܘܢ*, Carmonius (aus Carmonia),
ܘܠܘܢ 318 10, 355 10 = *ܘܠܘܢ*. — S. 347^b
 zu *ܘܠܘܢ*, 'ܘܠܘܢ' 14 23 et passim = *στόμα τῆς γαστρῆς*
 VIII, 179 3. — S. 351^b *ܘܠܘܢ* 4., M. 349 8 = *σύγγραμμα* VIII, 10
 371 12. — S. 352^a zu *ܘܠܘܢ* füge hinzu: 6. *διδασκαλία*,
 M. 153 13 = XIII, 634 14. — S. 352^b zu *ܘܠܘܢ* 6., 'ܘܠܘܢ'
 256 u. = *περικάρδιον* VIII, 304 2. — zu *ܘܠܘܢ* ergänze *ܘܠܘܢ*.
ܘܠܘܢ 19 11, 'ܘܠܘܢ' 271 1 = *τὸ μετάρφρονον* VIII,
 186 8, 337 14.

15



S. 354^a zu *ܘܠܘܢ*, M. 306 17 = *κοπάδεις ἀηδία* XIII, 1013 1.
 — S. 355^a ergänze *ܘܠܘܢ* p. a. constringens, spissans, *ܘܠܘܢ*
ܘܠܘܢ 277 8 = *τοὺς μιῶνας σφιγγουσα* VII, 132 5. — S. 355^b
 zu *ܘܠܘܢ* ergänze die Bedeutung obturavit, *ܘܠܘܢ* 20
 108 5 = *ἔμφραττε τὸ στόμα (καὶ ῥώθωνας)* XII, 657 2. — Bed.
 befallen, ergreifen (von Krankheit) *ܘܠܘܢ* 426 2
 „Krämpfe, die die Vulva befallen“, *ܘܠܘܢ* 426 10
 „Schwangere, die von Krämpfen befallen werden“. — S. 356^b
 ergänze *ܘܠܘܢ* 420 21, Leibesverstopfung. — zu *ܘܠܘܢ* 25
 ergänze die Bedeutung: retentrix 'ܘܠܘܢ' 110 11 = *καθεκτικὴ*
δύναμις VII, 63 12. — Etp. (*ܘܠܘܢ*) Bedeutung retentus est,
ܘܠܘܢ 348 11 = *κατέγεσθαι* VIII, 370 7. — zu *ܘܠܘܢ*, M.
 156 15 = *κλονες* VIII, 240 1. — S. 357^a zu *ܘܠܘܢ*, 'ܘܠܘܢ'
 151 20 = *μάννη λιβάνου* XIII, 647 15, 'ܘܠܘܢ' 152 2 = *τὸ* 30
μάννινον. (manna thuris) XIII, 648 2. — zu *ܘܠܘܢ*, M.
 196 22 = *λιβυστικοῦ* XIII, 109 4. — S. 359^a zu *ܘܠܘܢ*, M.
 13^a



180¹² (s. l.) = *ψελλός* VIII, 272 e. — zu ⲉⲗⲗⲟⲥ , 'λ M. 370¹⁸ ist mit Sicherheit ⲉⲗⲗⲟⲥ zu lesen, wie Br. vorschlägt; der Text lautet in M. ⲉⲗⲗⲟⲥ ⲉⲗⲗⲟⲥ ⲉⲗⲗⲟⲥ und gehört zur Aufschrift des Medik. 370¹⁷—371² = XIII, 204¹⁻⁹, die Aufschrift lautet in G. *ἥπατική θαυμαστή* „ein wunderbares Lebermittel“, *θαυμαστή* = ⲉⲗⲗⲟⲥ und *ἥπατική* entspricht ⲉⲗⲗⲟⲥ (d. i. ⲉⲗⲗⲟⲥ); auch graphisch wird die Lesung ⲉⲗⲗⲟⲥ gestützt durch das o in ⲉⲗⲗⲟⲥ , als Überbleibsel von ⲉⲗⲗⲟⲥ und durch den Vokal über ⲉⲗⲗⲟⲥ , während ⲉⲗⲗⲟⲥ frenum ⲉⲗⲗⲟⲥ vokalisiert ist. — S. 359^b zu ⲉⲗⲗⲟⲥ füge noch hinzu: M. 374⁴. 20, 378¹, 419 e. — zu ⲉⲗⲗⲟⲥ , 'λ ⲉⲗⲗⲟⲥ 21¹² = *οἶον αἰθαλώδους τινός* VIII, 189⁹, ⲉⲗⲗⲟⲥ 'λ 274²² = *ἀναθυμίασις* (vaporatio) VIII, 342¹⁵. — S. 360^b zu Af. (ⲉⲗⲗⲟⲥ) ergänze ⲉⲗⲗⲟⲥ 194⁴ = *ἀσθματικός* XIII, 106². — S. 362^a s. ⲉⲗⲗⲟⲥ l. BB. 958¹⁵ 15 (für 988¹⁵). — S. 364^a zu ⲉⲗⲗⲟⲥ , ⲉⲗⲗⲟⲥ 'λ 417¹⁵ = *ἄρτος Ἀλεξάνδρινος* XIII, 298¹¹ = ⲉⲗⲗⲟⲥ , vgl. M. 146^{2,3}, 375⁹, ⲉⲗⲗⲟⲥ 'λ 286⁸ = *ἄρτος κλιβανίτης* X, 481¹³. — zu ⲉⲗⲗⲟⲥ , M. 178²¹ = *οἰκίτος* (proprius) VIII, 270¹. — S. 366^b zu Etpe. (ⲉⲗⲗⲟⲥ), ⲉⲗⲗⲟⲥ 207¹⁹ = *ἐκλεικτόν* XIII, 84¹⁰. — S. 368^b zu ⲉⲗⲗⲟⲥ , M. 180¹² = *τραυλός* VIII, 272⁵. — S. 370^b ⲉⲗⲗⲟⲥ ist zu streichen, M. 60⁷ hat ⲉⲗⲗⲟⲥ (o nicht „und“, sondern es gehört zum ganzen Worte), verschrieben für ⲉⲗⲗⲟⲥ = *χαλκάνθος* XII, 594¹, es ist also = ⲉⲗⲗⲟⲥ (*χαλκητάριον*) Br. S. 330^{a1}). — S. 371^a ergänze ⲉⲗⲗⲟⲥ 143⁷, indische Salbe (ⲉⲗⲗⲟⲥ) für Nervenleiden. — S. 371^b ⲉⲗⲗⲟⲥ M. 310⁸ ist nicht *ἀλθαλα*, sondern l. ⲉⲗⲗⲟⲥ , das paßt auch zum vorangehenden ⲉⲗⲗⲟⲥ , zu ⲉⲗⲗⲟⲥ vgl. auch Med. 398^{9,23}, 402¹.

1) [Korrektur-Zusatz. Die Verbesserung von ⲉⲗⲗⲟⲥ in ⲉⲗⲗⲟⲥ hat übrigens, wie ich nachträglich sehe, Brock. selbst in ZDMG. 1914, p. 195 bereits vorgeschlagen, sie aber dann übersehen.]

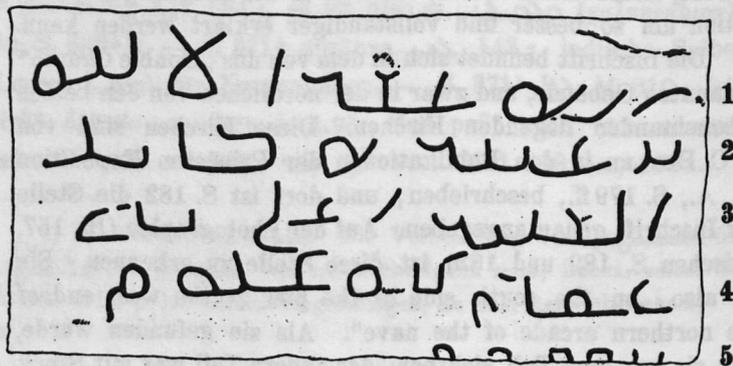
Die vorislamisch-arabische Inschrift aus Umm iğ-Ğimâl.

Von Enno Littmann.

Im *American Journal of Archaeology*, Vol. IX (1905), S. 409, wies ich darauf hin, daß ich während der Princeton University Archaeological Expedition to Syria in Umm iğ-Ğimâl, der großen christlich-arabischen Stadt südlich von Boşrâ, eine vorislamische arabische Inschrift gefunden habe. 5 Da sie und die Inschriften von Zebed und Ĥarrân die einzigen bisher bekannten Urkunden dieser Art sind, ist sie natürlich für die arabische Epigraphik von nicht unerheblicher Bedeutung, und es wurde auch in den Schriften der Fachgelehrten auf sie verwiesen. Nunmehr ist endlich, hauptsächlich dank 10 den Bemühungen von Prof. PRENTICE und Prof. MAGIE, das Erscheinen meiner syrischen, safaïtischen und arabischen Inschriften gesichert, und so möchte ich diesen schwierigen Text im voraus veröffentlichen und die Fachgenossen an seiner Erklärung mitzuwirken bitten, damit er in der endgültigen Publi- 15 kation um so besser und vollständiger erklärt werden kann.

Die Inschrift befindet sich in dem von uns „Double Church“ genannten Gebäude, und zwar in der nördlichen von den beiden nebeneinander liegenden Kirchen. Diese Kirchen sind von H. C. BUTLER in den Publikationen der Princeton Expedition 20 II, A., S. 179 ff., beschrieben; und dort ist S. 182 die Stelle der Inschrift genau angegeben. Auf der Photographie (Ill. 157, zwischen S. 182 und 183) ist diese Stelle zu erkennen. Sie ist also „on the south side of the pier at the west end of the northern arcade of the nave“. Als sie gefunden wurde, 25 war sie nur zum Teil sichtbar; der andere Teil war mit Stuck

bedeckt, und diesen mußte ich entfernen, ehe ich kopieren und abklatschen konnte. Über den Stuck sagt BUTLER a. a. O.: „That this inscription belongs to the Christian period cannot be gainsaid, for it was covered with plaster at some time
 5 when the interior of the church was undergoing repairs and decoration, and there is no evidence that the building was ever used by the Moslems. The plaster which covered the inscription is of the same quality as that which covered the highly finished details, which is to say the best quality em-
 10 ployed by the Christian builders of Syria“. Ob die Inschrift, wie BUTLER meint, erst bei späteren Reparaturen mit Stuck bedeckt wurde, oder ob sie während des Baus der Kirche eingemeißelt wurde und dann unter dem Stuck verschwand, mit dem das Gebäude ursprünglich bedeckt war, das bleibe dahin-
 15 gestellt. Jedenfalls ist kein Zweifel daran möglich, daß wir es hier mit einer vorislamischen, christlich-arabischen Inschrift zu tun haben. Der Stein, auf dem sie steht, ist Basalt wie die ganze Kirche und die übrigen Gebäude im Haurân-Gebiet. Sie ist ziemlich flüchtig eingegraben; die Buchstaben sind mit
 20 roter Farbe ausgemalt. Die Maße des Steines sind 62×31 cm; er ist unten etwas beschädigt, wodurch die untere Hälfte der Buchstaben in der letzten Reihe verloren gegangen ist. Die hier veröffentlichte Zeichnung wurde nach meiner Originalkopie und nach dem in Princeton befindlichen Abklatsch im
 25 Maßstabe 1 : 5 hergestellt; sie wurde um $\frac{1}{4}$ reduziert und hat nun den Maßstab 1 : $6\frac{2}{3}$.



Die Stelle der Inschrift, unten an einem Pfeiler innerhalb der Kirche, und die Form der Buchstaben weisen sogleich darauf hin, daß es sich nicht um ein offizielles Dokument über den Kirchenbau handelt, sondern um eine Art von Graffito. Die Inschriften von Zebed und Ĥarrân sind über der Tür in eckiger Monumentalschrift eingemeißelt, während hier runde Kursivschrift angewandt ist; der Unterschied zwischen beiden Arten der sogen. kufischen Schrift bestand also schon in vorislamischer Zeit. Die Erklärung stößt jedoch auf große Schwierigkeiten. Es ist daher ratsam, die einzelnen Wörter zu besprechen.

Z. 1. Das erste Wort ist wohl mit ziemlicher Sicherheit als الله zu lesen. Dann haben wir einen neuen Beweis für die bereits bekannte Tatsache, daß schon in vorislamischer Zeit die Zusammenziehung von *al-'ilah* zu *allah* stattfand. Da hier dies Wort ohne syntaktischen Zusammenhang zu stehen scheint, fasse ich es als Anruf: „o Gott“. Daß unmittelbar darauf ein Eigenname folgen sollte, ist nicht wahrscheinlich; für die beiden nächsten Worte ist also die Lesung عبد الله, die man etwa als ganz ungewöhnliche Schreibung für عبد الله ansehen könnte, m. E. ausgeschlossen. In den vielen altarabischen Graffiti, die ich gesehen oder kopiert habe, folgt auf die Anrufung Gottes oder eines Heiligen fast immer ein Appellativum oder ein Verbum. Nur in Serġillā in Nord-syrien habe ich die kufischen Graffiti بسم الله و محمد gefunden; sie kommen aber hier für die Erklärung nicht in Betracht. Ein Musterbeispiel für altarabische religiöse Graffiti, die man als eine Art von „Stoßbeten“ bezeichnen könnte, ist uns in einer griechischen Inschrift aus Boḡrā erhalten. Sie lautet: Ζεῦ Σαφαθηνέ, προκοπήν Ἀρχελάου Ἰουλλίου; vgl. *Publ. Princet. Arch. Exped. to Syria* III, A, S. 246, und die dort angegebene Literatur. Zu deutsch: „O Zeus von Šafā, (gib) Erfolg dem Archelaos, (dem Sohne) des Julius“. Da ist also 1. ein Gottesname im Vokativ (als Anruf), 2. ein Appellativum im Akkusativ (als Ausruf) und 3. ein Eigenname im Dativ, für den der im Ausruf enthaltene Wunsch

bestimmt ist. Genau so sind die unendlich vielen Wünsche in den Šafā-Inschriften zu erklären, in denen allerdings meist nur 1. und 2. genannt sind, während 3. sehr selten dabei steht. Ähnlich ist der islamische Ausruf *yā 'Alī mādād* „o 'Alī, 5 Hilfe!“, den ich öfters im Orient gehört oder an Wänden angeschrieben gesehen habe. Sonst beginnen die islamischen Graffiti dieser Art allerdings meist mit *اللهم اغفر لي* oder *اللهم اعف لي* „O Allah, verzeih demundem“. Nach dem Muster der Šafā-Inschriften und der Archelaos-Inschrift würde man 10 hier in dem zweiten Worte ein Appellativum im Akkusativ suchen; und da kämen *غَفْرًا* oder *غِيَارًا* in Betracht. Der zweite Buchstabe ist nicht ganz klar; der dritte kann nach dem nabatäischen Alphabet, dem Vorbilde unserer Schrift, ein *و* oder ein *ي* sein. Mit *غِيَارًا* wäre das mehrfach in den Šafā- 15 Inschriften belegte *עִירָא* „Hilfe“ (oder ähnlich) zu vergleichen; dies Wort kommt einige Male in meinen noch unveröffentlichten Šafā-Inschriften vor; vgl. auch GRIMME, *Texte und Untersuchungen zur safatenisch-arabischen Religion*, S. 186 s. v. Da nun in Z. 2 vielleicht das lange *ā* bereits durch *י* aus- 20 gedrückt ist, würde man hier wohl eher an *غفرا* als an *غيارا* denken. Für das dritte Wort ist mir die Lesung *لاليمه (li-'Ulaih)* am wahrscheinlichsten; aber es sind auch manche andere Deutungen möglich. Das Lām-'Alif ist hier gebraucht wie in der Inschrift von en-Nemāra. Der Name *ألِه* ist in den Šafā- 25 schriften öfters belegt; er kann *'Ālih* (vgl. *Αλειον* Wadd. 2005) oder *'Uleh* gelesen werden, da ja die Diphthonge in der Šafā-Schrift nicht ausgedrückt werden und deshalb wahrscheinlich auch nicht gesprochen wurden. Dagegen kann das nabat. *ألِه* (meine *Nabat. Inscriptions*, S. 15) wohl nur *'Ālih* vokalisiert 30 werden. Das Diminutiv *'Ulaih* von *'Ālih* ist ebensowenig auffällig wie *Mulaiik* (*Μολεικος*) von *Mālik* (*Μαλεικος*); es ist das *تصغير الترخيم*, über das man WRIGHT-DE GOEJE, I, S. 174, § 283 und Ibn Doreid, ed. WÜSTENFELD, S. 7, Z. 5 und S. 158, Z. 1 ff. vergleiche.

Z. 2. Die ersten beiden Wörter sind ziemlich sicher als „Sohn des ‘Ubaida“ zu deuten. Hier wäre also die Pausalform mit ۛ geschrieben; vgl. darüber meine *Nabat. Inscr.*, S. XXVIII f. Wenn in Ḥarrân und in einer kürzlich in Cairo entdeckten kuf. Inschrift vom Jahre 31 H. noch سنت steht, 5 so ist dort im stat. constr. die alte Schreibweise beibehalten. In dem dritten Worte kann ich bisher nur كاتب erkennen. Die Schreibung des Vokalbuchstabens ۛ für ā ist für jene Zeit zwar auffällig, aber nicht unmöglich.

Z. 3. In dem ersten Worte scheint wieder ein Eigenname 10 enthalten zu sein. Von den verschiedenen Möglichkeiten der Lesung sind wohl الخبير und الخليل die wahrscheinlichsten. Der Name *Habir* ist Ibn Dor., S. 232, Z. 20 und JAUSSEN-SAVIGNAC, *Mission archéol. en Arabie*, Supplém. au vol. II, S. 4 belegt, der Name *Hulaid* I. Dor. 35 19, 101 10 und auch sonst. Auf- 15 fällig ist jedoch der Gebrauch des Artikels hier. Im Arabischen kommt zwar mancher Name mit oder ohne Artikel vor; aber bei خبير und خليل ist er mir nicht begegnet. — Die beiden folgenden Wörter sehen aus wie اعلى بنى; zu ihnen muß noch das erste Wort von Z. 4 hinzugenommen werden, das kaum 20 anders als عمرى oder عمدى gelesen werden kann. In عمرى könnte man dem Genitiv von عمرو sehen, der im klass. Arabisch allerdings auch mit و geschrieben wird, ebenso wie in der Inschrift von en-Nemâra. Immerhin mag die nabatäisch-sinaitische Schreibung mit ۛ im Genitiv nachgewirkt haben, wenn- 25 gleich dort dies ۛ meist nur in zusammengesetzten Namen geschrieben wird; vgl. meine *Nabat. Inscr.*, S. XXVI. Demnach wäre denkbar: اعلى بنى عمرى „des höchsten (vornehmsten, edelsten) der Banū ‘Amr“. Aber das ist nur eine Möglichkeit, und der Gebrauch von اعلى wäre in diesem Zusammenhange 30 auffällig. Letztere Form kann auch als Verbum bedeuten „er machte höher“, und بنى kann auch als buna(n) „Gebäude“ gelesen werden; vgl. υπεροικοδομήσαντι in der bekannten Inschrift aus dem Tempel von Si’, *Publ. Amer. Archaeol. Exped.*

to Syria, Vol. III, S. 328. Ebenso könnte das Wort *عمري* irgend etwas mit „Bauen“ zu tun haben; und *'umr* könnte, durch syrisches *'umrā* beeinflusst, vielleicht sogar „Kloster“ bedeuten. Freilich scheint sich an die „Double Church“ kein
 5 Kloster angeschlossen zu haben; aber es gab eine ganze Anzahl von Klostergebäuden im Umm iğ-Ğimāl, vgl. BUTLER a. a. O., S. 171 f.

Z. 4—5. Der Schluß der Inschrift ist außerordentlich schwierig zu erklären, zumal das letzte Wort zur Hälfte zerstört ist. Man vermutet etwa einen Segenswunsch für den
 15 Leser oder eine Bitte um Gebet seitens des Lesers; vgl. z. B.: *لا يقرأ* „Jeder, der [dies] liest, möge beten“ in der Inschrift aus Burdj is-Sab', Zeitschr. f. Assyr., XXIX, S. 308, oder *رحم الله من ترجم عليه* in einer von mir kopierten In-
 15 schrift aus id-Dêr, südlich von Boṣrā (ähnliche Ausdrücke sind mir häufig im arabischen Graffiti begegnet). Die beiden letzten Wörter könnten ohne Schwierigkeit gelesen werden *من يقرؤه*. Am Ende von Z. 4 kann das Zeichen kaum ein einfaches Schluß-Mim sein, da der nach unten geführte Strich, der viel-
 20 leicht auch noch nach links umgebogen ist, aller Wahrscheinlichkeit nach ein Schluß-Nün sein soll. Ferner ist es leicht möglich, daß eine der beiden Buchstabenspitzen am Anfange von Z. 5 nur ein Riß im Steine ist. Die Schreibung *يقرؤه* würde auch ganz dem arabischen Gebrauch entsprechen, nach
 25 dem zwar *يقرأ*, aber meist *يقرؤه* geschrieben wird. Vor *من* steht in Z. 4 das Wort *علمه*; der mittlere Buchstabe ist so hoch hinaufgezogen, daß man kaum an *علمه* denken wird. Wenn man hier einen Schreibfehler annehmen will, so kann man das Wort in *عليه* verbessern. Dann bliebe noch die Aufgabe,
 30 in dem zweiten Worte von Z. 4 ein Wort für „bete(t)“ oder „es möge beten“ zu finden. Der erste Buchstabe dieses Wortes, der aus einer Senkrechten mit einem schrägen Ansatzstrich oben rechts besteht, könnte zur Not als undeutlich geschriebenes nabatäisch-sinaïtisches *ص* erklärt werden. Dann folgt eine
 35 zweite Senkrechte, die für ein Lām eigentlich zu kurz ist;

auch ist eine Verbindungslinie zum folgenden Buchstaben kaum erkennbar. Der dritte Buchstabe wäre nach Analogie der übrigen hier gebrauchten Formen ein Schluß-Hā. Wenn man jedoch annimmt, daß der untere Teil des Zeichens verwittert ist, so kann man ihn zu einem و ergänzen, wie es in dem 5 Worte المرطول in Harrân und mehrfach am Ende der Eigennamen in der Inschrift von Zebed vorkommt. Freilich wäre die Konstruktion صَلُّوْا عَلَيْهِ مِّنْ يَّقْرُوْهُ „betet für ihn, [o] wer es liest“ doch recht hart. So gebe ich denn als ersten Vorschlag für die Lesung der ganzen Inschrift: 10

- 1 اَللّٰهُ غَفْرًا (غِيَارًا) لِاٰلِيْهِ
- 2 بِنِ عُبَيْدَةَ كَاتِبِ
- 3 الْحَلَيْدِ (الْحَبِيْرِ) اَعْلَىٰ بَنِي
- 4 عَمْرِىَ صَد[الو] عَد[اي] مِّنْ
- 5 يَّقْرُوْهُ

¹ [O] Allāh, [gewähre] Verzeihung (Hilfe) dem 'Ulaih, ² dem Sohne des 'Ubaida, dem Schreiber ³ von al-Ḥulaid (al-Ḥabīr), des Vornehmsten der Banū ⁴ 'Amr. Betet für ihn, [o] wer ⁵ es liest!

Auf die Unsicherheit der Lesung und Deutung des letzten 15 Teiles (von اعلى ab) sei noch einmal besonders hingewiesen.

Außer dieser Inschrift kopierte ich in Umm iğ-Ğimâl 31 nabatäische, 5 lateinische, 277 griechische und 13 şafaitische Inschriften. Die Stadt existierte also schon zur Zeit des Nabatäerreiches, wie auch Reste von Nabatäerbauten zeigen. 20 In der römischen Provincia Arabia, zu der sie seit 106 n. Chr. gehörte, war Lateinisch die Sprache des Militärs, Griechisch die Sprache der Verwaltung. Zur Zeit der Oströmer schwand das Lateinische; dafür wird aber Syrisch als Sprache der christlichen Literatur eingedrungen sein. Die Bevölkerung 25 hat unter nabatäischer, römischer und byzantinischer Herr-

schaft immer arabisch gesprochen, und zwar, wie unsere Inschrift zeigt und wie zu erwarten war, einen *al*-Dialekt. Daß auch ein *ha*-Dialekt dort bekannt war, zeigt die Anwesenheit der safaitischen Inschriften. Über andere mit der Inschrift ⁵ zusammenhängende Fragen wird vielleicht in der endgültigen Veröffentlichung noch einiges zu bemerken sein. Als Abfassungszeit ist das 6. Jahrh. n. Chr. anzusetzen, da die „Double Church“ wohl aus jenem Jahrhundert stammt und da die Inschriften von Zebed und Harrân aus ihm datiert sind.

Zur Kritik der traditionellen Aussprache des Äthiopischen.

Von C. Brockelmann.

Über die in den Priesterschulen Abessiniens gelehrte Aussprache des Ge'ez liegen uns Berichte aus drei Jahrhunderten vor. Die Mitteilungen des großen LUDOLF aus dem 17. Jahrh. sind durch den Stand der allgemeinen Sprachwissenschaft seiner Zeit bedingt und beschränkt; sie versagen uns daher auf manche, uns besonders interessierende Frage die Antwort. Trotzdem müssen seine Angaben, wie E. KÖNIG mit Recht betont hat, auch heute noch sorgfältig erwogen werden, wenn es gilt, die Aussprache des Äthiopischen zur Zeit, als es noch eine lebende Sprache war, zu ermitteln. TRUMPP's Aufzeichnungen aus dem Jahre 1874 bedeuteten gewiß einen gewaltigen Fortschritt über LUDOLF hinaus, da er mit genaueren Fragestellungen an das von ihm aufzunehmende Material herantrat. Leider waren seine phonetischen Begriffe noch nicht klar genug, um uns heute voll zu befriedigen. Aber auch sein Ohr scheint, obwohl es ihm nicht an Gelegenheit gefehlt hatte, es in der Aufnahme fremder Laute zu üben, dafür nicht besonders scharf eingestellt gewesen zu sein. Nur so erklärt es sich, daß er für das äth. **θ**, das nach allen anderen Angaben mit **ʀ** zusammenfällt, die deutsche Affrikata *z* (= *ts*) substituierte, wie die deutsch-slavischen Juden für *ʔ* *š*. Das muß zwar ein gewisses Vorurteil auch gegen die Zuverlässigkeit seiner Akzentangaben erwecken, doch erwiesen sich diese später nicht so unzuverlässig, daß es gestattet wäre, seine Abweichungen von den Angaben anderer ohne weiteres als Fehler zu verwerfen, die seinem Gehör zuzuschreiben wären. Das 20. Jahrhundert

brachte uns neue, phonetisch genauere und ausführlichere Aufzeichnungen von LITTMANN (*Ge'ez-Studien* I—III, Nachr. GWG. 1917. 1918) und MITTWOCH (s. o., S. 110 ff.). Bei beiden nehmen leider Paradigmen einen ebenso breiten Raum ein, wie die
 5 zusammenhängenden Texte, obwohl eigentlich nur diese die Gewähr bieten unvoreingenommene Sprachbilder zu liefern. Aufzeichnungen über die Aussprache des Äthiopischen hat auch KOLMODIN gemacht, aber leider bis jetzt noch nicht veröffentlicht. LITTMANN wollte seine i. J. 1918 vorläufig abgeschlossenen
 10 Ge'ez-Studien fortsetzen, wenn die damals erst von MITTWOCH und KOLMODIN in Aussicht gestellten Berichte vorlägen; er gedachte diese mit den seinen zu einer vergleichenden Darstellung zusammenzufassen. Da ich nicht weiß, ob in absehbarer Zeit auf das Erscheinen von KOLMODIN's Mitteilungen
 15 zu rechnen ist, und da ich demnächst in einem größeren Zusammenhang wieder mit äthiopischen Formen operieren muß, fühle ich mich genötigt, zur Rechtfertigung des dabei einzuschlagenden Verfahrens, zu den bisher vorliegenden Mitteilungen kritisch Stellung zu nehmen.

20 Daß es in Abessinien wirklich eine Tradition über die Aussprache des Ge'ez gibt, hat M. COHEN im Journ. Asiat. 1921, Oct.—Dec. 217—268, genügend dargelegt. COHEN hebt aber mit Recht hervor¹⁾, daß diese Tradition nicht in der alten Heimat der klassischen Literatursprache fortlebt. Zwar
 25 wäre von vornherein zu erwarten, daß auch dort die Überlieferung über die Aussprache sich von den Einflüssen der Tochtersprachen des Ge'ez nicht hätte freihalten können. Um so weniger konnte das geschehen, da die Träger der Überlieferung im täglichen Leben eine von der Kultsprache so stark
 30 abweichende Mundart wie das Amharische sprachen. Deren Lautbestand mußte sich von selbst dem Ge'ez substituieren, wie es bei den Laryngalen geschehen ist; danach wird man auch die Neigung, die Geminatio in der Aussprache des Ge'ez wuchern zu lassen, auf amharische Lautgewohnheit zurück-
 35 führen dürfen. Andererseits ist es aus europäischen Sprachen

1) Wie vor ihm schon LITTMANN, *Ge'ez-Studien* I, S. 633 f.

bekannt genug, daß grade das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen einer Hoch- und einer Volkssprache oft dazu verführt, tatsächlich oder vermeintlich charakteristische Eigentümlichkeiten der ersteren zu übertreiben und an falscher Stelle einzuführen. Auch dies Moment hat bei der Gestaltung der äthiopischen Schulaussprache offenbar eine wichtige Rolle gespielt.

Wenn LITTMANN'S und MITTWOCH'S Aufzeichnungen in vielen Punkten von einander abweichen, so wird man nicht schon deswegen die eine oder die andere als fehlerhaft verwerfen dürfen. MITTWOCH scheint mit dem Anspruch aufzutreten, daß die von ihm fixierte Aussprache die allein richtige sei, und BERGSTRÄSSER schließt sich in seiner *Einführung* im Kapitel über das Äthiopische in der Hauptsache ihm an. Nun hat aber LITTMANN schon mit Recht darauf hingewiesen, daß seine Beobachtungen sich lediglich auf den dem Deutschen scharf ins Ohr fallenden Druck beziehen, während KOLMODIN, der als Schwede dafür besonders eingestellt war, dem Ton das Übergewicht zuerkennt (*Le Monde Or.* IV, 1910, 22 S.-A.); wenn MITTWOCH dem S. 33 widerspricht, so wird man, bis KOLMODIN'S Material vorliegt oder der Tatbestand durch objektive, experimentelle Methoden geklärt ist, diesem Widerspruch als einer subjektiven Behauptung kein besonderes Gewicht beimessen. Es entspricht auch wohl kaum den Forderungen philologischer, geschweige denn sprachhistorischer Methode, wenn M. 32 meint, die von TRUMPP aufgestellten Akzentregeln hielten einer Nachprüfung nicht stand. Damit ist wieder der Anspruch auf eine Normierung in ein Gebiet der Wissenschaft hineingetragen, das lediglich für historische Feststellungen Raum bietet. Wenn M.'s Gewährsmänner anders sprachen als TRUMPP'S Zeuge, so ist damit doch noch nicht erwiesen, daß dieser falsch gesprochen oder jener falsch gehört haben müsse. LEANDER macht ZS. 7, 112 mit Recht darauf aufmerksam, daß TRUMPP'S Aussprache in verschiedenen Fällen eine ältere Stufe vertritt. Dann ist sie aber für die Sprachwissenschaft, der es doch in erster Linie darauf ankommt, festzustellen, wie das Ge'ez als lebende Sprache aus-

gesehen hat, von höherem Interesse als die einer weit jüngeren Generation, deren Sprachkenntnis, wie wir sehen werden, keineswegs als ganz sicher bezeichnet werden kann. Zu wissen, wie wolhynische oder marokkanische Juden den Pentateuch 5 lesen, mag an sich ganz interessant sein; aber wer würde es wagen, daraus Schlüsse auf die Aussprache des Althebräischen zu ziehen? Welcher Latinist würde seine durch sprachhistorische Methoden gewonnene Erkenntnis der Aussprache des Latein verwerfen, weil man in St. Peter die Messe anders liest?

10 Ehe wir nun daran gehen, einige für die semitische Sprachwissenschaft besonders wichtige Punkte der Überlieferung zu untersuchen, empfiehlt es sich die Zuverlässigkeit der Zeugen nach Möglichkeit zu prüfen. Wenn MITTWOCH's Gewährsmänner eine so sichere Kenntnis der heiligen Sprache besäßen, wie 15 sie offenbar vorgaben, und wie M. sie ihnen zutraut, so sollte man in erster Linie erwarten, daß sie deren Zahlwörter sicher beherrschten. Nun gibt aber M. 50 gegen alle handschriftliche Überlieferung als „Feminin“ für 5 *sabé'tū* (so!) an¹) (statt **አብዮቲ** *) und als Maskulin für 10 *'asarū* (statt **ዐሥሩ**), 20 ohne auf diese Besonderheit hinzuweisen. Es hat keinen Wert, zu erörtern, wie diese Fehler entstanden sein können, sie sind eben einfache Gedächtnisfehler, für uns lediglich als Maßstab für die Zuverlässigkeit anderer Angaben ihrer Urheber von Interesse²). Solche Fehler sind auch sonst nicht ganz selten.

25 So wird der künftige Grammatiker des Äthiopischen auf die Autorität von M.'s Gewährsmännern hin nicht etwa den freilich auch bei COHEN, a. a. O. 250 aufgeführten Ind. Impf. *ḵeḵehheb* statt des allein überlieferten *ḵehūb* als echte Form verwerten dürfen, ebensowenig wie das bei COHEN 251 allein

1) Die Umschrift wird hier von überflüssigem Ballast befreit. Da es im Äthiopischen keine verschiedenen *e-s* gibt, so genügt dies Zeichen für den 6. Vokal.

2) Ich benutze die Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß der ursemit. Vokalwechsel zwischen *'asr-* und *'asart-* sich nur aus der 2. Form erklärt, in der nach Antritt des *t-* eine Sproßsilbe entstand. Also war die Endung hier nicht ursprünglich *at*, sondern vermutlich *tū* wie im Äthiopischen. Das ist eine weitere Stütze für BAUER's Erklärung dieser Zahlwortformen.

bezeugte *iebehhel*. Lediglich auf Versagen des Gedächtnisses beruht es natürlich auch, wenn L.'s Gewährsmann in Ps. 5, 14 und 8, 6 *kalala* „er krönte“ für das durch das Impf. *iekellel* allein bezeugte *kallala* gelesen hat. Zu Lesefehlern geben Formen mit dem zweideutigen 6. Vokal am häufigsten Ver- 5
anlassung. So überliefert M. in Gen. 1, 9 für **መተሕተ**: die Aussprache *matehta*, wieder ohne auf die Seltsamkeit der Form aufmerksam zu machen. Muß deren Vokalismus an sich schon Bedenken erregen, da ein sogenanntes „Umspringen“ der Vokale, wie im nordafrikanischen Arabisch, dem Äthio- 10
pischen sonst fremd ist, so zeigt der Vergleich des auch bei M. richtig überlieferten Gegenstückes *mal'elta*, daß die echte Form *mathetta* war, und daß *matehta* lediglich falsch gelesen ist. Schwerlich wird man sie mit der von LITTMANN in der Inschrift von Aksum 11 (*Deutsche Aksum-Expedition* IV, 34, 15
s. Nachtr. Z. 35 zuerst gelesenen Form **መተሕተ**: verbinden dürfen. Wenn man auch zugeben könnte, daß *mal'elta* aus dem von L. wegen **መለሐተ**: ebd. Z. 31 als Grundform vorausgesetzten *mal'elta* hätte entstehen können, so müßte man doch immer noch in dem Auslaut von *matehta* einen Fehler 20
anerkennen. Wahrscheinlich sind aber jene beiden Formen in der Inschrift gar nicht als Adverbien aufzufassen. L. übersetzt: „ich schickte die Truppe... den Sēdā aufwärts (Z. 34 abwärts) [gegen?] die Städte...“. Nun bedeuten aber die beiden Adverbien in der Literatur sonst nur „oberhalb, über“ 25
und „unterhalb, unter“. Ich vermute daher, daß die fraglichen Formen Partizipien der Verba **አለላ**: „nach oben ziehen“ und **አተተ**: „nach unten ziehen“ sind. So ist auch das zweite Objekt *'ahgūra* verständlicher, als wenn man es von *fannaṣkā* abhängen lassen müßte. Das erstere Verbum wird in der 30
hier geforderten Bedeutung in der Tat vorausgesetzt durch die allgemeinere „gehen, aufbrechen“, die es ZA. 19, 187 und *Takla Hawārjāt* 89, 16 hat, wie ich PRAETORIUS' Exemplar von DILLMANN'S *Lexicon* entnehme. Der Bedeutungswandel ist der gleiche wie in syr. **ܐܘܪܐ**. Ebenso ist nichts als ein 35

- Lesefehler das seltsame *teyld*¹⁾ für **תֹּדֵל**: Ps. 11, 8 bei M. 97, wofür L. I, 653 c richtiger *teyled* bietet; etymologisch ganz richtig wäre *teyledd*, wie denn nach M. 20 in den als Feminine noch klar empfundenen *kebedd* und *yalatt* die
- 5 Geminata am Wortende noch gesprochen sein soll; freilich hätte man, da M. sonst mit dem Anspruch größter phonetischer Akkuratessse auftritt, hier eine genauere Angabe über die Artikulation mit Rücksicht auf die bekannte Schwierigkeit echter Geminata am Wortende gern gesehen²⁾. Daß bei
- 10 dieser Form die Überlieferung früh gestört war, zeigt auch LUDOLF's *teyeld* (ZDMG. 28, 536). Auf einfachen Lesefehlern beruhen auch die von M. 59 tradierten Nebenformen *īā'el* usw. zu dem bei L. II, 683 allein bezeugten *īā'el*. Freilich war auch L.'s Gewährsmann nicht in allen Punkten zuverlässig.
- 15 So las er Mc. 4, 11 **תֹּוּן**: falsch *tayheba*, während er im Paradigma II, 683 richtiger *tayehba* bot. Nicht auf lautlicher Fortbildung, sondern einfach auf einem Fehler beruht auch *duxiān(a)* für **דִּוּיָּן**: Mc. 1, 32 neben dem Sg. *dexei* Mc. 2, 11 und *duxi* Ps. 6, 2; die Form darf also nicht etwa als Beleg
- 20 für ein Vokalschwundgesetz, das dem im Aramäischen herrschenden gliche, verwertet werden; ebensowenig wie *īyaddīyō* Mc. 2, 22 für *īyaddeīyō*. Sieht man also, daß für die Lesung des 6. Vokals das Gedächtnis der Überlieferer mehrfach versagt, so wird man die von ihnen gebotenen seltsamen Formen
- 25 der Präposition **אֵנָּה**: nicht ohne weiteres der lebenden Sprache zuzuschreiben wagen. M. glaubte früher 'emna gehört zu haben (30, E, 3), wie auch L. II, 701. Da ihm sein späterer Gewährsmann versichert, die allein korrekte Form sei 'emenna, so verwirft er seine frühere Niederschrift als Gehörfehler.
- 30 KOLMODIN aber hat 'emmenna gehört. Man sieht, wie die Tradition unsicher geworden ist. Die alte echte Form ist unzweifelhaft das von L. gehörte 'emna, als normale Ent-

1) Auch hier stellt M. das Vokalzeichen hoch; auf die phonetische Unmöglichkeit eines den Druck tragenden „besonders flüchtigen“ Vokals hat mit Recht schon LEANDER, S. 112 hingewiesen.

2) LITTMANN unterscheidet Mc. 2, 22 richtig zwischen *seqq belūi* und *seq hadtū*.

wicklung aus **mina*. Vor Suffixen mag sich zunächst 'eme-
niḫu gebildet haben, mit der Sproßsilbe, die L. 631 auch in
lā'elḫū (so auch M., Ap. Ezra 1, 6) neben lā'la und bagede-
miḫū Ps. 9, 26 (M., Ezr. 1, 6 aber bagedmiḫka) gehört hat.
Dann ist die Geminatio des *n* wie in so vielen Fällen sekundär¹⁾; 5
die von *m* bei KOLMODIN könnte auf vermeintlicher Zusammen-
setzung mit *em* beruhen.

Solche sekundären Verdoppelungen, an denen bekanntlich
das Amharische außerordentlich reich ist, treten nun in den
Aufzeichnungen über die Aussprache des Ge'ez, je jünger diese 10
sind, um so häufiger zutage. Charakteristischerweise wechselt
dabei die Verdoppelung manchmal ihren Sitz. Ob der T. t.
der einheimischen Orthoëpisten 'aṣne'ō als echte Geminatio
oder als Konsonantendehnung zu verstehen ist, können wir dabei
als unerheblich offen lassen; auf Unstimmigkeiten, die M.'s 15
Aufzeichnungen in diesem Punkte zeigen, hat schon LEANDER,
S. 112 hingewiesen. Wenn DILLMANN und TRUMPP das Suffix
(und Affix) 2. Pers. pl. gerade so wie LITTMANN immer *kemmū*
schreiben, so ist hier unter der Wirkung des Drucks die von
KOLMODIN (s. COHEN a. a. O. 261) noch gehörte Grundform 20
kemū verstärkt. MITTWOCH's Autoritäten sprachen dafür stets
-kkému. Soll man annehmen, daß hier, etwa wie in den aram.
Formen der sogen. Verba med. gem. mit Präfixen, eine sekundäre
Verschiebung der Geminatio eingetreten sei; diese wäre um
so merkwürdiger, als sie auch nach einem Konsonanten 25
(*nagarkkému*) aufgetreten wäre. Dieselbe Abnormität begegnet
in M.'s Paradigmen bei den Formen der 2. sg. Perf. mit Suffixen
wie *nagarkkänni*, *nagarkkáanna*, *nagarkk'ó* usw. Hier hat
sich die durch den Druck bedingte Geminatio in den beiden
ersten Formen an der ursprünglichen Stelle gehalten, ist 30
aber zugleich auf den Silbenanlaut übertragen, offenbar in
dem Bestreben, die schulmäßig gelernte Geminatio möglichst
stark hervortreten zu lassen. Wenn neben *nagarákka* mit
druckbedingter Geminata *nagarakkému* steht, so mag diese
Form durch die Analogie der ersteren mitbedingt sein. Auf 35
jeden Fall haben wir es hier mit Kunstprodukten zu tun, die

1) Vgl. *Ge'ez-Studien* II, S. 701.

in der Darstellung der zu rekonstruierenden echten Sprache keinen Platz verdienen.

Daß das Gefühl dafür, wo echte Geminatio berechtigt war, der Tradition in weitem Umfang abhanden gekommen ist, soll noch an einem Beispiel gezeigt werden. Unter der Wirkung des Druckes ist im Ind. Impf. des Grundstammes der 2. Radikal verdoppelt *ienágger*. Daß diese Verdoppelung alt ist, zeigen die Formen von Verben med. lar. wie *ierē'i*, in denen die Vokallänge nur als Ersatz für die bei den Laryngalen nicht mehr mögliche Geminatio aufgefaßt werden kann. Für ihr Alter spricht auch, daß sie sich ebenso im Tigrīña und Tigrē, nicht aber im Amharischen findet (s. GUIDI, ZA. 8, 246, n. 3). Nun wird bekanntlich diese im Grundstamm berechtigte Geminatio auch auf das Intensiv, den Zielstamm und andere Verba mit langem Vokal in der ersten Silbe übertragen. Das muß nicht nur in *iebārrek*, *iedēggen* und *iemōqqeh* sekundär und künstlich sein, sondern auch in *iefēšsem*, dessen Länge ursprünglich doch nur Ersatz für eine, gleichviel aus welchen Gründen, aufgegebene Geminata sein kann. Diese Künstelei tritt besonders in den Reflexiven zutage. Die in *iefāšsem* und *fāšsem* korrekt festgehaltene Geminatio bleibt im Reflexiv nur in einzelnen Verben im Jussiv und Imp. *ietnabbaj*, *tanabbaj*, *ietgabbar*, *tagabbar*, *ietfaššah*, *tafaššah* erhalten. In den übrigen Formen wird sie aufgegeben, wahrscheinlich nach dem Muster des Zielstammes, sodaß der Unterschied zwischen Grundstamm und Intensiv verlorengeht. Bei dieser Störung der ursprünglichen Verhältnisse mag auch das Amharische mitgewirkt haben, das wie im Reflexiv des Grundstammes dem Ind. *innaggar* den Jussiv *innagar*, so auch im Reflexiv des Intensiv-Iterativs dem *innagāggar* ein *innagāgar* gegenüberstellt.

Wie bei den Angaben über die Konsonantenverdoppelung, so wird auch bei denen über den Akzent eine wissenschaftliche Darstellung des Äthiopischen nicht einem Zweige der Tradition blindlings folgen dürfen. In der Hoffnung, in KOLMODIN'S Mitteilungen noch ein weiteres Korrektiv benutzen zu können, verzichte ich z. Z. auf die Erörterung von Einzelheiten und

möchte nur noch einen prinzipiellen Punkt hervorheben. MITTWOCH meint S. 36, n. 5, mein Grundriß rücke unter dem Einfluß von TRUMPP für den Druck im Äthiopischen die physiologischen Ursachen in den Vordergrund. An der zitierten Stelle S. 95 heißt es aber gerade: „Im Äthiopischen ist die alte Freiheit des Druckes zwar noch etwas treuer bewahrt als im Arabischen, doch wird sie auch hier schon durch die physiologischen Wirkungen der Schallfülle beeinträchtigt“. Das ist doch ungefähr dasselbe, wie MITTWOCH's negative Formulierung: „Der Druck ist im Äthiopischen fast nie (also doch zuweilen) physiologisch .. bedingt“. Es handelt sich also nur darum, festzustellen, welche Drucklagen des Äthiopischen als aus dem Ursemitischen ererbt (darauf kommt es im Grundriß allein an), welche durch die Silbenverteilung neu hervorgerufen sind. Aber auch innerhalb der Aussprache- tradition, deren Geschichte für die wissenschaftliche Grammatik erst ein sekundäres Interesse bietet, sind solche physiologischen Wirkungen mit großer Wahrscheinlichkeit zu konstatieren, z. B. in der Differenz zwischen LITTMANN's *me'et* Mc. 4, 20 und MITTWOCH's *me'et*, die dem zwischen TRUMPP's *bárad* und M.'s *barád* parallel geht, oder bei M. selbst zwischen *nagaratt_uó* und *nagarátt_uó*.

Bartos = Parthien ?

Von S. Euringer.

Unter den zahlreichen Zaubertexten, mit denen die Äthiopier den mannigfaltigen Übeln in der Welt entgehen wollen, nimmt „das Gebet der heil. Jungfrau zu Bartos“ nicht die letzte Stelle ein. RENÉ BASSET hat es im fünften Heftchen 5 der *Apocryphes éthiopiens traduits en Français*, Paris 1895, nach einer abessinischen und einer arabischen Rezension durch eine französische Übersetzung allgemein zugänglich gemacht. Der „historische“ Hintergrund ist folgender: Der Apostel Matthias liegt in der Stadt Bartos in Ketten und seufzt nach 10 Befreiung; diese bringt ihm Maria durch ein Zaubergebet, das alles Eisen, also auch seine Ketten und die Riegel und Schlösser seines Kerkers, flüssig macht wie Wasser und alles Tote wieder ins Leben zurückruft.

Die Frage nach der Lage dieser Stadt hat schon der Alt- 15 meister I. LUDOLF mit dem Hinweis auf Beirut in Syrien beantwortet. Ihm schlossen sich DILLMANN, ZOTENBERG u. a. an; dagegen denkt GUIDI, dem BASSET a. a. O. S. 3 ff. folgt, an Parthien. Die Namen Barnus bzw. Barnos bei A. MAI und DE SLANE sind Verlesungen der arabischen Vorlage (*t* in *n* 20 verlesen!).

Ich glaube aber, es gibt noch eine dritte Möglichkeit, oder, besser gesagt, Wahrscheinlichkeit.

Zur Zeit der Kreuzfahrer bestand an der syrischen Küste, nördlich von Tripoli (*Tārābulus*), eine berühmte Marienwall- 25 fahrt, die in den Pilgerberichten den Namen *Tortosa* führt. Dort verehrte man nicht bloß ein angeblich vom heil. Lukas gemaltes Marienbild, sondern sah in der dortigen Kapelle die

erste Marienkirche, gebaut und eingeweiht von den Aposteln selbst.

So schreibt JACOBUS DE VITRY in seiner Geschichte Jerusalems cap. 44 um 1210:

Tortosa, in qua beatus Petrus in honore beatae Virginis 5
 Mariae modicam fundavit ecclesiolam, in qua etiam divina
 celebravit mysteria Dicitur autem a multis, quod inter
 omnes beatae Mariae ecclesias ista fuerit prima: non solum
 autem a Christianis, sed etiam a Saracenis in magna habetur
 reverentia. 10

Ioinville, Feldmarschall des heil. Ludwig, erzählt in der
Histoire de s. Louis, ed. CLAUDE MENARD, Paris 1617, daß er
 diese Wallfahrt selbst besucht und man ihm dort le premier
 autel en l'honneur de la Mère de Dieu gezeigt habe.

Bischof Konrad von Halberstadt, der zu Tortosa 1204 15
 vom Fieber geheilt wurde, erfuhr daselbst, daß die Kapelle
 von den Aposteln Petrus und Andreas erbaut und geweiht
 worden sei (*Gesta episcoporum Halberstadensium in Mon.
 Germ. Hist.* ed. PERTZ, t. 23, p. 119).

Willibrand von Oldenburg (1212) nennt Petrus und Paulus 20
 als die Erbauer, und Burchard von Sion (um 1283) berichtet:
 Ibi (Tortosae) etiam Petrus primam ecclesiam in honore beatae
 Virginis construxit. Quae hodie permanet. In hac ego cele-
 bravi missam; nam sex diebus ibi steti (I. C. M. LAURENT
Peregrinatores medii aevi quatuor, Lipsiae 1864, cap. 10, p. 169 25
 und cap. 2, p. 28).

Diese Beispiele werden genügen zum Beweise, daß Tortosa
 in der damaligen christlichen Welt als erste, von den Aposteln
 erbaute und geweihte Marienkirche berühmt war. Auch nach-
 dem das angeblich von heil. Lukas gemalte Bild verschwunden 30
 und die Kirche in eine Moschee umgewandelt war, dauerten
 die Wallfahrten noch lange fort. Noch 1667 besuchte der
 Jesuit Nau als Pilger diese Gnadenstätte (E. REY, *Les colonies
 franques de Syrie au 12. et 13. siècles*, Paris 1883, p. 286).
 Aber allmählich verschwindet Tortosa aus dem Gedächtnis der 35
 Christen und tritt die Kirche auf dem Karmel an seine
 Stelle.

Ich entnehme diese Angaben und Zitate aus der mit echt deutschen Fleiße, Ausdauer und Genauigkeit ausgearbeiteten Studie von Dr. CLEMENS KOPP, Studienrat in Paderborn: „*Elias und Christentum auf dem Karmel*“¹⁾.

Es liegt daher sehr nahe, in Bartos eine Verlesung von arabisch *ترتوس* zu sehen.

Aber, wie ich durch E. LITTMANN erfahre, lautet Tartosa im Arabischen nicht *ترتوس*, sondern *طرطوس*, was nie und nimmer zu *برتوس* verlesen werden konnte. Doch führt von *طرطوس* zu *ترتوس* ein sehr gangbarer Weg über eine griechische literarische Vorlage. Wenn man annimmt — was durchaus wahrscheinlich ist — daß das „Gebet“ ursprünglich griechisch abgefaßt wurde und daß die arabische Rezension aus dem Griechischen übersetzt ist, so schwinden die Schwierigkeiten. Denn griechisches *Τάρτος* kann arabisch sowohl durch *طرطوس*, als auch durch *ترتوس* und andere Varianten wiedergegeben werden, da *τ* und *ط* zur Transkription von griechischen *τ* verwendet werden. Dr. G. GRAF-Donaualtheim stellt mir folgende Beispiele zur Verfügung:

τρισαγίων = *τρισαγιων*; — *τρικαριον* = *τρικαριον* (die drei Kerzen, der sog. Triangel, bei der byzantinischen Liturgie); — *τιπιικον* = *τυπιικον*; — *τπλος* = *τπλος*; — *Δημήτριος* = *Δημήτριος*; — *Τιμόθεος* = *Τιμόθεος*; — *Τίτος* = *Τίτος* und *Τίπτος*; — *τάξις* = *τάξις* und *τقس*; — *Αντιόχος* und *Αντιόχος* = *Αντιόχος*.

Daraus, daß der postulierte arabische Übersetzer die Transkription mit *τ* statt mit *ط* wählte, scheint mir hervorzugehen, daß er den Namen nur aus der Literatur kannte, also nicht in Syrien, sondern eher in Ägypten lebte.

Somit glaube ich annehmen zu dürfen, daß der Verfasser des Gebetes nicht an Beirut, noch an Parthien, wohl aber an das damals wohlbekannte, vielbesuchte und hochverehrte Tartus bzw. Tortosa in Syrien gedacht hat.

1) *Collectanea Hierosolymitana*. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem, 3. Band, Paderborn 1929, S. 19f.

Bücherbesprechungen.

ERMAN, ADOLF. *Mein Werden und mein Wirken. Erinnerungen eines alten Berliner Gelehrten.* Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig, 1929. VIII, 295 S. Mit 12 Tafeln.

Die beste Biographie ist immer die Autobiographie, wenn ihr Verfasser klar und sachlich denkt und sich und die anderen richtig beurteilt, so daß die objektive Wahrheit nicht durch eventuelle subjektive Wahrheit beeinflusst wird. Das ist nun bei dem Buche ERMAN'S in hohem Maße der Fall. Wir Orientalisten würden sehr froh und dankbar sein, wenn wir solche Autobiographien von WELHAUSEN und NÖLDEKE besäßen. Wer sich so ganz für die Sache einsetzt und nur der Wissenschaft lebt wie ERMAN, dessen Buch ist nicht nur eine Geschichte seiner Person, sondern auch eine Geschichte der Wissenschaft; das ist dann eine Vereinigung, wie man sie sich nicht schöner denken kann. Und da durch ERMAN'S Tätigkeit die Ägyptologie zur wirklichen philologischen Wissenschaft geworden ist, so hat seine Autobiographie eine besonders hohe und weitreichende Bedeutung.

Das Werk zerfällt in fünf Teile: 1. Von meiner Familie; 20
2. Kindheit und Schule; 3. Aus meiner Jugend; 4. Aus dem Museum; 5. Aus der Wissenschaft. Naturgemäß überwiegt in den ersten drei Abschnitten das Persönliche, während in den letzten beiden das Sachliche überwiegt. Zunächst erfährt der Leser, daß Erman derselbe Name ist wie Ermatinger (Ermendinger) und daß die Familie Erman aus Schaffhausen, also aus der deutschen Schweiz, stammt. Aus einem Johannes Ermendinger, der 1695 nach Genf zog, wurde dort ein Jean

Ermend, dann auch Erman; und dieser J. E. siedelte 1721 mit französischen Refugiés nach Berlin über. Dessen Enkel Jean Pierre E., Prediger, Schulmann und Gelehrter, der im Jahre 1806 im Berliner Schlosse vor Napoléon mannhaft für die Königin Luise und für Preußen eintrat, war der Urgroßvater des Verf. Von ihm heißt es S. 9: „Was er in der Geschichtschreibung anstrebte, war die sichere Feststellung der Tatsachen; seine Darstellung belebte er dann aber durch Einzelzüge und Anekdoten“. Das klingt fast wie eine Selbstcharakteristik des Verf.! Denn auch seine philologische Arbeit war stets auf die Feststellung der Tatsachen gerichtet und dadurch hat er den Grund für die moderne ägyptische Sprachwissenschaft, Archäologie und Religionsgeschichte gelegt. Und andererseits hat er die Darstellung des Lebens seiner Vorfahren und der Berliner Kreise, zu denen sie gehörten, sowie auch die seines eigenen Lebens durch vielerlei Anekdoten ernsten und heiteren Inhalts anschaulich und unterhaltsam gemacht.

ERMAN'S Vater und Großvater waren berühmte Naturwissenschaftler, und so haben drei Generationen exakter Forscher die Begründung der „exakten Ägyptologie“ vorbereitet. Alle Gestalten aus der Familie E. und aus den mit ihr verwandten Familien, die uns hier entgentreten, werden liebevoll und, soweit es nach menschlichen Kräften möglich ist, wahrheitsgetreu geschildert. Die immer wiederkehrenden Charaktereigenschaften der Schlichtheit und Bescheidenheit in Worten und Taten wirken besonders wohltuend.

Als Assistent am Münzkabinett, als Direktor (und Neubegründer) des Ägyptischen Museums und als Professor an der Universität Berlin kam der Verf. mit vielen Vertretern von Kunst und Wissenschaft in Berührung. Julius Friedlaender, A. v. Sallet, August Müller, Ebers, Lepsius, Brugsch, Maspero, Ludwig Stern, Naville, Dümichen, Richard Schöne, Bode u. a. werden treffend von ihm charakterisiert. Die Beurteilung Dümichens (S. 169) scheint mir zu scharf zu sein. Der dort angeführte Wortwitz mit Dümichens Namen hätte m. E. unterdrückt werden können; aber das war wohl etwas schwer, da ja auf S. 44 für die Ermans eine Neigung zu guten und

schlechten Witzen ausdrücklich bezeugt wird. Der Gegensatz zwischen Ermans Sachlichkeit und Dümichens schwärmerischer Veranlagung ist allerdings ein sehr großer; auch ein so kritischer und bedeutender Gelehrter wie C. Snouck Hurgronje sagte mir einmal, er habe, als er im Jahre 1878 bei Dümichen 5 Ägyptisch studieren wollte, geglaubt, daß diese Ägyptologie keine festbegründete Wissenschaft sei. Ganz besonders erfreut hat mich die Wärme, mit der R. Schöne geschildert wird. Schöne mußte 1905 aus seinem Amte als Generaldirektor der Museen scheiden. Kurz vorher schrieb er mir nach Abessinien 10 einen der wertvollsten Briefe, die ich je im Leben erhalten habe; er gab darin auch dem lebhaften Interesse Ausdruck, das er für seine letzte größere Amtshandlung, die Vorbereitung unserer Deutschen Aksum-Expedition, hatte. Von der Zeit nach Schönes Abgang schreibt E. S. 190: „Gewiß ist noch 15 Großes für die Museen geleistet worden,, aber das hohe Streben, mit dem Schöne sein Amt führte, war von seiner Person ausgegangen, und so mußte es auch mit ihr dahingehen“. Als ich nach der Rückkehr aus Aksum Schöne mit jugendlicher Begeisterung von unseren wissenschaftlichen Er- 20 gebnissen berichtete, nahm er den lebhaftesten Anteil daran. Wie ich zu seinem Nachfolger, Herrn v. Bode kam, fragte er, was wir denn mitgebracht hätten; und als ich von wissenschaftlichen Resultaten sprach, aber nur einige mitgebrachte Museumsstücke aufzählen konnte, meinte er kurz: „Na, ich 25 habe ja immer gesagt, daß unser Museum mit der ganzen Sache nichts zu tun hat“. Damit vgl. ERMAN S. 250: „Noch lag es mir ob, mich bei meinem Ausscheiden bei dem Generaldirektor Herrn v. Bode zu verabschieden, und da erteilte mir dieser nach einigen höflichen Phrasen die Quittung über meine 30 Tätigkeit mit den Worten: „Ich wünschte, ich wäre nun auch erst den Delitzsch los“. Das war mein Abschied vom Museum.“

E. hat auch semitische Sprachen studiert; von Praetorius, bei dem er Arabisch und Syrisch trieb, sagt er mit Recht, der Inhalt der Texte sei seinem Lehrer im Grunde einerlei 35 gewesen. Als die Vorderasiatische Abteilung im Museum eingerichtet wurde, mußte E. sich auch ex officio mit diesen

Dingen beschäftigen. Bei der Beschreibung dieser Tätigkeit fallen einige sehr bezeichnende Streiflichter auf die Vertreter der Assyriologie. Auch von den berüchtigten „Moabitischen Altertümern“ ist die Rede (im Kapitel „Von Torheiten und Fälschungen“); und hier findet sich das einzige kleine Versehen, das ich in dem Buche habe entdecken können, denn die gefälschte Inschrift aus Brasilien, die Schlottmann als echt behandelte, wollte nicht hebräisch sein (S. 248), sondern phönizisch.

- 10 Im Jahre 1887 schrieb Eduard Meyer: „Ein ganz neues Verständnis des alten Aegyptens ist uns durch A. Ermans „Aegypten“ erschlossen worden, den ersten auf umfassender und eindringender Verarbeitung des zum Theil seit Jahrzehnten brachliegenden Materials beruhenden Versuch, die staatliche
15 und sociale Gestaltung des Volkes in ihren Hauptstadien zusammenfassend vorzuführen“ (*Gesch. d. alten Ägyptens*, S. V). Durch dies Werk, durch seine Grammatik, sein Wörterbuch und alles, was damit zusammenhängt, hat A. ERMAN sich ein *monumentum aere perennius* geschaffen. Daß wir nun das
20 Werden und Schaffen des Baumeisters von ihm selbst beschrieben vor uns haben und uns mit Bewunderung darin vertiefen können, dafür sind wir ihm aufrichtig dankbar. Daß er uns auch gelegentlich in sein dichterisches Schaffen einen Einblick gewährt, ist uns eine sehr willkommene Zugabe.
25 Möge seine rastlose Tätigkeit der Wissenschaft noch recht lange erhalten bleiben!

E. LITTMANN.

- ERMAN, ADOLF. *Ägyptische Grammatik. Mit Schrifttafel, Paradigmen und Übungsstücken zum Selbststudium und zum Gebrauch in Vorlesungen.* Vierte, völlig umgestaltete Auflage. Berlin, Verlag von Reuther & Reichard,
30 1928 (= *Porta linguarum orientalium* XV). XVI, 309 u. 10* S.¹)

Wenn hier jemand, der sich mit verschiedenen Sprachen des vorderen Orients mehr oder weniger gründlich beschäftigt

1) Schrifttafel, Paradigmen, Übungsstücke und Glossar sind in be-

hat, der Aufforderung nachkommt, ERMAN's *Ägyptische Grammatik* anzuzeigen, ohne Ägyptologe zu sein, so soll das wahrlich keine Selbstüberhebung sein. Zwar ist mir, besonders durch meine Freunde W. Spiegelberg und K. Sethe, das Ägyptische bis zu einem gewissen Grade vertraut geworden, aber ein kritisch-fachmännisches Urteil über ägyptische Dinge liegt mir natürlich fern. So kann es sich für mich nur darum handeln, wiederzugeben, welchen Eindruck ERMAN's Buch auf einen Philologen der Nachbarwissenschaften macht, der das Ägyptische erst aus eben diesem Buche gelernt hat.

Die Ägyptologie hat, wie wir alle wissen, durch ERMAN's Wirken nicht nur einen gewaltigen Fortschritt gemacht, sondern ist eigentlich erst durch ihn auf eine sichere Grundlage gestellt worden. Das sieht man am besten aus einem Vergleiche zwischen früherer und jetziger Übersetzungsmethode. ERMAN sagt in seinem Buche *Mein Werden und mein Wirken*, S. 255, die früheren Übersetzungen seien etwa so beschaffen gewesen, wie wenn man das „*arma virumque cano Troiae qui primus ab oris*“ so übersetzte: „Waffe, Mann, auch, singen, Troja, welcher, erster, von, Strand“, und die einzelnen Wörter dann nach Bedürfnis zu Sätzen zusammenfügte. Jetzt aber haben wir eine ägyptische Grammatik mit Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre und Syntax, in der oft die feinsten grammatischen Unterschiede erkannt und mit Sicherheit dargestellt werden. Das ist vor allem das Verdienst ERMAN's und seiner Schüler und Mitarbeiter, von denen hier besonders K. SETHE hervorgehoben werden möge, dem diese 4. Auflage der Grammatik gewidmet ist. Daß bei einem so schwierigen Schriftsystem wie dem Ägyptischen noch vieles unsicher bleibt und vielleicht immer bleiben wird, darüber ist sich der Verf. selbst natürlich am besten klar. Er sagt auch S. IX: „Bei der Ausarbeitung ist mir wieder klar geworden, wie wenig wir doch eigentlich von der ägyptischen Sprache wissen Die Lücken unserer Kenntnisse sind ungeheuerlich, wie das ja auch bei der vokallosen Schrift nicht anders sein kann.“ Und sondernen Heften erschienen, die der Redaktion dieser Zeitschrift nicht zur Besprechung eingesandt wurden.



dennoch, trotz dieser „ungeheuerlichen Lücken“ erfüllt es den Sprachforscher mit Bewunderung, zu sehen, was alles ERMAN in zäher, entsagungsvoller Arbeit dem spröden Stoffe abgerungen hat. Jetzt wird nicht mehr übertragen wie nach dem soeben
 5 angeführten Beispiele, sondern jedes Wort wird nach seiner Form, Stellung im Satze und Bedeutung geprüft und übersetzt. Der Sprachforscher kann ermessen, welche unendlich mühevollende Einzelarbeit dazu gehört hat, um dies zu erreichen. Daß hier neben Erman und seinen deutschen Fachgenossen
 10 auch die Ägyptologen anderer Nationen eifrig und selbständig mitgearbeitet haben, sei ausdrücklich hervorgehoben; hier ist vor allem GARDINER'S Grammatik zu nennen.

Ein Vergleich der 4. Auflage von ERMAN'S *Grammatik* mit den früheren Auflagen zeigt sofort, welche großen Fort-
 15 schritte jene gegenüber diesen bedeutet, und das versteht sich bei der rastlos weiter forschenden Tätigkeit des Verf. eigentlich von selbst. Die Nummern der Paragraphen sind die gleichen wie in der 3. Auflage; dabei mußten manche Nummern ausfallen und andere geteilt werden. Das hat seine Vorteile
 20 wegen der Verweise auf die 3. Auflage in der Fachliteratur.

Wer als Autodidakt die *Grammatik* durcharbeitet, findet hier und da Dinge, bei denen er anstößt und für die er eine Erklärung haben möchte. Von dem, was ich mir darüber notiert habe, möchte ich hier einiges mitteilen, zugleich mit
 25 einigen anderen Bemerkungen, um mein Interesse an dem Buche zu zeigen. S. 3, § 6 g: Vielleicht hätte auf die wenigen heidnisch-koptischen Texte verwiesen werden können. — S. 4, § 9: Es wäre wohl verständlicher, wenn gesagt wäre, daß das Koptische in jedem Worte nur einen Haupt- (oder Stamm-)
 30 Vokal hat, statt „nur einen Vokal“. — S. 16/17: Bei den semitischen Entsprechungen fehlen w und j ; vielleicht hätte zu š das phonetisch entsprechende w gesetzt werden können. — S. 18, § 38: Hier wäre darauf hinzuweisen, daß für eine Anzahl von hieroglyphisch geschriebenen Eigennamen die
 35 Vokale ergänzt werden können; dazu vgl. S. 50/51. — Ebd.: Da das 'Ain doch ein deutlich gesprochener Konsonant ist, wie wir ihn aus den semit. Sprachen kennen, so brauchte es

nicht mit *s*, *i* und *w* zusammengestellt zu werden. — S. 37, Z. 12: Bei der Übersetzung „Priester der Göttin Heket“ wäre das Wort Göttin besser in Klammern zu setzen. — S. 40: Das lautliche Verhältnis von *ndm* zu נדמ und von *sfh* zu שפח ist nicht so sicher, wie hier angenommen wird. — S. 41/42: 5 Daß bei der Entsprechung *i*: *h* semitisches *l* durch „Mouillierung“ zu ägypt. *i* geworden ist, könnte hier der Deutlichkeit wegen gesagt werden. — S. 44, § 102: Das griech. *φ* war in alter Zeit ein aspiriertes *p* (also *p^h*), kein spirantisches *f*, und konnte also damals nicht zur Wiedergabe der ägypt. Spirans 10 *f* verwendet werden. — § 106, 107: Die Fälle, in denen *r* in *s* (*j*) übergeht oder ganz verschwindet, können etwa so spezialisiert werden, daß *r*, das sich im Anlaut stets hält, innerhalb eines Wortes am Ende einer Silbe zu *s* (*j*) wird und im Wortauslaut ganz schwindet. Zu diesen Fällen haben 15 wir Parallelen aus New York und Berlin; in New York spricht man z. B. *bird* wie *boid*, und in Berlin fällt *r* im Wortauslaut ab, ohne eine Spur im sogen. „Substitutionszitterlaut“ zu hinterlassen. — S. 45 u.: Ägypt. *hmn* und hebr. שחנה werden dasselbe Wort sein; aber wie sich *h* hier zu ש (aram. ש, 20 arab. ش usw.) verhält, wäre noch genauer zu untersuchen. — S. 47, § 116: Zum Wechsel von *q* mit *g* und *ǵ* bieten die arab. Dialekte willkommene Parallelen, ebenso auch zu den Vorschlagsvokalen (S. 49, § 128). Ferner ist die Apposition bei Stoffangaben (S. 83, § 210) auch durchaus semitisch. — 25 S. 52, § 136, 2 könnte hinzugefügt werden „*t* irrig für altes *t^h*“. — S. 53 fehlt die Angabe, was aus dem alten § 137 geworden ist. — S. 98/99, § 238: SETHE'S Zusammenstellung von *tnw* mit נל hätte vielleicht angeführt werden können. — S. 133, Anm. 1: Die Erklärung der Form *sdm-n.f* trifft sicher das 30 Richtige; vgl. die analoge Entwicklung im Neusyrischen. — S. 221, Z. 6 v. u.: Das Beispiel ist dem, der ohne Lehrer arbeitet, nicht ganz klar. Die fehlende Umschrift kann er leicht ergänzen als *sw wr.t*. Wenn er aber drei Zeilen weiter liest, daß *wr.t* allein schon „sehr“ bedeutet, so wird er fragen, warum *sw* 35 *wr.t* nicht mit „gar sehr“ übersetzt ist. Und ebenso wird er S. 222, Z. 10/11 fragen, ob *r s.t wr.t* nicht eher bedeuten

könne „in großer Menge“, was dort recht gut in den Zusammenhang passen würde. — S. 251, letzte Z.: Die Hieroglyphen sind hier zwar nicht umschrieben, aber nach Z. 4 v. u. (wo *nfr wr.t* steht) ist anzunehmen, daß hier ein hieroglyphisches *t* ausgefallen ist. — S. 271, § 506: Statt „dem semitischen מי „wer?“, מה „was?“ besser „dem hebräischen . . .“; denn andere semitische Sprachen haben hier teilweise andere Formen.

Dazu noch einige allgemeine Bemerkungen. Die *Gramm.* ist nicht ausdrücklich in Lautlehre, Formenlehre und Syntax eingeteilt, wie es sonst meist in Grammatiken geschieht. Dafür sind innerhalb der Formenlehre überall Bemerkungen und Beispiele zur syntaktischen Verwendung der betreffenden Formen gegeben, und der letzte Hauptabschnitt „Die Sätze“ ist rein syntaktischer Art. Das hat bei einer Sprache wie der ägyptischen seine Berechtigung. Daß die Belege für die Beispiele am Schlusse auf S. 1* bis 5* mitgeteilt sind, erhöht natürlich den Wert des Buches und die Sicherheit des Gegebenen. Durch Zusammenarbeit eines geschulten Ägyptologen und eines geschulten Semitisten könnte vielleicht für manche Dinge in der ägyptischen Sprache noch größere Sicherheit und Klarheit erzielt werden. Dabei ist natürlich große Vorsicht geboten. ERMAN hat als erster die ägyptisch-semitische Sprachverglei-
 20 chung in kritischer Weise behandelt, und er hat auch in seiner *Gramm.* manchmal auf semitische Entsprechungen hingewiesen; auf einige wenige habe ich in den obigen Bemerkungen aufmerksam gemacht, aber dazu ließe sich noch manches hinzufügen. Die ägyptische Phonetik muß natürlich immer Stückwerk bleiben, da wir sie nicht experimentell festlegen können. Aber vielleicht ließe sich in einer künftigen
 30 ägyptischen Grammatik auf Grund der für das Semitische gewonnenen phonetischen Resultate noch eine genauere Beschreibung erreichen.

Es ist kaum nötig zu sagen, daß ERMAN sich durch die neue Auflage seiner *Grammatik* den Dank aller derer, die sich mit dem Ägyptischen beschäftigen, in reichem Maße erworben hat, und daß sein Buch das *standard work* geblieben ist, das es bisher war.

E. LITTMANN.

Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini.

Von Georg Graf.

Einleitung.

Vieljährige Beschäftigung mit der kirchlichen und theologischen Literatur der arabisch sprechenden Christen des Orients war der Anlaß zur Sammlung, wiederholte Anregungen von anderer Seite sind der Grund zur Veröffentlichung der folgenden Liste. Sie enthält jene besonderen Termini christlichen Gepräges, welche in den biblischen, liturgischen, kirchenrechtlichen, dogmatischen, hagiographischen und anderen theologischen Schrifterzeugnissen der vergangenen und gegenwärtigen Zeit in vorübergehenden oder bleibenden, in örtlich begrenzten oder allgemeinen Gebrauch gekommen sind. Sollten alle für diese Sammlung benützten Werke aufgezählt werden, so entstünde eine umfangreiche Bibliographie, die nicht im Zwecke und in der Möglichkeit dieser Veröffentlichung liegt. Es möge genügen, darauf hinzuweisen, daß z. B. aus dem 15 Gebiete der Liturgie wohl die Mehrzahl der älteren und neueren Ausgaben von liturgischen Büchern sämtlicher orientalischen Kirchen, die ganz oder teilweise arabische Texte enthalten, eingesehen wurden, dazu Abhandlungen, Kommentare und Lehrbücher über kirchliche und liturgische Dinge. Besonders berücksichtigt wurde auch der Sprachgebrauch der modernen christlichen Publizistik und der der kirchlichen Er- 20 lasse. Eine reiche Ausbeute boten auch die vielen Handschriften, die mir im Laufe von zweieinhalb Jahrzehnten, namentlich im Oriente selbst, durch die Hände gekommen sind. 25

Bei den allgemein oder in weitem Umfange gebräuchlichen Ausdrücken war es nicht notwendig, ja nicht möglich, jeweils die Herkunft anzugeben. Dagegen ist bei selten oder ganz

vereinzelte erscheinenden Wörtern oder Bedeutungen in den Anmerkungen auf den Fundort hingewiesen. Hierbei werden folgende Abkürzungen gebraucht:

Ḥūlāǧī = كتاب الخولاجي المقدس (πισυμα πτε περχολο-
5 ριον εθογδα) Kairo 1902.

Ibn Sabbā' = كتاب الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة von
Jūḥannā ibn Abī Zakarijā ibn Sabbā', herausg. Kairo 1618
Mart. (Neue Edition begonnen von J. PÉRIER in *Patrologia
orientalis* XVI, 4.)

10 Iṣṭafān ad-Duwaiḥī = منارة الاقداس تأليف مار اسطفان الدويهي
herausg. von Rašīd aš-Šartūnī, Beirut, 2 Bde., 1895/6.

Ibn Ḥarīz = *The tirthy-first chapter of the Book entitled
The Lamp that Guides to Salvation by Abu Naṣr Yahyā
Ibn Ḥarīz al-Takritī*, ed. by W. CURETON, London 1865.

15 Sliba = H. GISMONDI: *Maris, Amri et Slibae de patri-
archis Nestorianorum commentaria*. Romae 1896/9.

E. RENAUDOT, Lit. or. = EUSEB. RENAUDOTIUS, *Liturgiarum
orientalium collectio*. 2 tomus. Parisiis 1716.

Clugnet = LÉON CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des
20 noms liturgiques*. Paris 1895.

Couturier = P. ABEL COUTURIER, *Cours de Liturgie
Grecque-Melkite*. 2 fascicules. Jérusalem et Paris. 1912/14.

BAUMSTARK = A. BAUMSTARK, *Festbrevier und Kirchenjahr
der syrischen Jakobiten*. Paderborn 1910.

25 (Im Text:) aṣ-Ṣafī = كتاب القوانين الذي جمعه الشيخ
الصفى العالم ابن العسال
Kairo 1927.

Ein Teil der kirchlichen Termini ist nur bei einzelnen
Kirchengemeinschaften in Gebrauch, was besonders der Fall
ist, wenn es sich um Lehnwörter aus der dieser Gemeinschaft
30 eigentümlichen alten Kultsprache handelt. Diese Gebrauchs-
beschränkung ist durch folgende Siglen kenntlich gemacht:

Ch. = Chaldäer. K. = Kopten. L. = Lateiner. Ma. =
Maroniten. Me. = Melchiten (sowohl die orthodoxen als auch
die katholischen, mit Rom unierten Anhänger des byzanti-
35 nischen Ritus). N. = Nestorianer. S. = Syrer (Jakobiten
und katholische Syrer). m. = moderner Sprachgebrauch.

Manche Termini sind bereits in den meist gebrauchten Wörterbüchern von BÉLOT, DOZY (*Supplément*), SPIRO, WAHRMUND und jetzt MUHAMMED BRUGSCH verzeichnet, einige auch von S. FRAENKEL, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, und von G. HOFFMANN in ZDMG. 32, 748 nach ihrer Herkunft 5 festgestellt. Aber zur Vollständigkeit der von mir dargebotenen Liste konnten sie nicht übergangen werden; auch wird der Benutzer manche Erweiterung ihrer Verwendung und Bedeutung finden. Ebenso sind der Vollständigkeit halber die bloßen Transskriptionen aus dem Griechischen aufgenommen, 10 zumal sie wegen der Orthographie philologisches Interesse beanspruchen.

In der alphabetischen Anordnung ist bei allen echtarabischen Wortformen die Wurzel zugrunde gelegt; hingegen sind alle Fremd- und Lehnwörter, auch die syrischen, nach ihrer Erscheinungsform geordnet.

آب (= آب, آب) Monat August.

آب — Pl. آبَات die geistlichen Väter (in der älteren Literatur). — ابو الاعتراف der Beichtvater. — ابو (ابن) Ehrentitel 20 der Heiligen (K.). — ابونا Anrede und Titel der Geistlichen (allg.); Bezeichnung des (kopt.) Landesbischofs von Abessinien. — ابنا manchmal für ابنا (s. d., K.). — ابانا (الذى) das Gebet „Vaterunser“.

اباتى (= ital. Abbate) Klosteroberer, Abt, Archimandrit 25 (modern).

أبركة dasselbe wie أبركة.

أبرسفارن siehe أبرسفارين.

أبرشرون (< πρόχοι) Bestandteil des kirchl. Rechtsbuches;

vgl. أبرشوريون. 30

أبرشية (< επαρχία) Diözese; Kirchenprovinz.

أبرك Abk. für أبركسيس: Lesung aus der Apostelgeschichte.

قارورة (= ἀπαρχή) der zur Messe verwendete Wein¹⁾. قارورة
الابركة die Meßweinkanne²⁾ (K.).

إبركسيس (< Πράξις) Apostelgeschichte; die perikopische
Lesung daraus.

5 ابرلاغن (< πρόλογος) Prolog.

ابروباطورون (sic) احد الاجداد الابروباطورون der Sonntag
der Erzväter (κυριακή τῶν προπατέρων), d. i. der Sonntag vor
Weihnachten (Me.).

ابروجيامانا (= προηγιασμένα) Präsanctifikatenmesse; und
10 die dafür konsekrierten Spezies.

ابروسفار (< προσφορά) die Decke, welche bei der Meßfeier
über Patene und Kelch gelegt wird (K.).

ابروسفارين und ابرسغارن (= προσφέρειν) die Akklamation
des Diakons bei Beginn der Anaphora: προσφέρειν κατὰ τρο-
15 ποιν σταθόντε etc. (K.)³⁾.

أبروسة, Pl. ابروسات (< πρὸς) die mit προσερχασθε („betet“)
beginnenden Akklamationen des Diakons⁴⁾. كتاب الابروسات das
den Dienst des Diakons enthaltende Buch⁵⁾ (K.).

ابروشورين (< προχειριον) dasselbe wie ابروشورين.

20 ابروشية (< ἐπαρχία) dasselbe wie ابروشية (K.).

ابروصوميا (= προσόμοια, Sg. προσόμοιον) Lieder mit ent-
lehnter Melodie (Me.).

بريامين s. ابريامين.

أباريق (pers.), Pl. اباريق Meßkännchen.

25 ابريل Monat April.

ابستيخون, Pl. ابستيخات (= ἀπόστιχον) ein Troparion,
das einen vorausgehenden Vers (στίχος) erläutert (Me.).

ابسطلس (= Ἀπόστολος) perikopische Schriftlesung aus
den Briefen des Apostels Paulus (K.).

30 ابصاليات und ابصالية (< ψαλλὶ ψάλλειν), Pl. ابصاليات Lied,

1) Can. S. Basilii, Athanasii nach Hss.

2) Ἡυλάγι S. 213.

3) Ἡυλάγι S. 312.

4) z. B. ebd. S. 261—269.

5) Ebd. S. 255.

Hymnus mit kurzen Versen, oft mit alphabetischem Akrostichon und Refrain (K.).

ابصلمدس, Pl. ابصلمدسيون (= ψαλμωδός) Sänger (K.).

ابصلمودبّة (< ψαλμωδία) die Gesamtheit der liturgischen Gesänge (Theotokien, Psali usw.) zu Ehren Marias im Monat 5 Kijahk (K.).

أَبْقَطِيّ, Pl. ابقطيات (= ἐπακτή) Epakte.

ابوتنجي (scil. مَدِيح) Kirchenlied, verfaßt von Abū 's-Sa'd von Abūtiġ (K.).

ابودياتن, Pl. ابودياتنيون (< ὑποδιάκων) Sub-10 diakon (K. Ma.).

ابستينخن dasselbe wie ابستينخن.

ابوكاليسيس (= Ἀποκάλυψις) Apokalypse. ∞ ترتيب die mit besonderer Feierlichkeit verbundene Lesung des Buches der A. am Karsamstag (K.).

15

ابوكاليسيس (aus ἀποκαλύψις) Apokalypse (K.).

ابوليتيكيون (= ἀπολυτικόν) und ابوليتيكية ein jedem Festtag eigentümliches, also wechselndes Troparion, das vor der „Entlassung“ (ἀπόλυσις) gesprochen wird (Me.).

ابي = franz. Abbé (m.).

20

ابييب (= επην) Abib, der 11. Monat des kopt. Jahres.

ابييطافايوس (= ἐπιτάφιος) Nachbildung des Grabes Christi am Karfreitag und Karsamstag: „Heiliges Grab“. ∞ خروج die Prozession zur Verehrung desselben (Me.).

ابيغومانوس (= ἐπαγομένος) die 5 Tage, welche an die 25 12 Monate (mit je 30 Tagen) des koptischen Jahres angefügt werden; s. نسي (K.).

أَجْبِيَّة (< ἡσπ „Stunde“) Horologion (K.).

اجيازموس (= ἀγιασμός) Wasserweihe (Me.).

اچيوس اوثناس = ἄγιος ὁ Θεός.

30

آحد, Pl. آحاد (vgl. سَبْعَة) Sonntag. ∞ السبعين S. Septuagesimae. ∞ الستين S. Sexagesimae. ∞ الخمسين S. Quinquagesimae.

- (L.). — الرَّفَاعِ الْكَبِيرِ ∞ S. vor dem großen Fasten. — الشَّعَانِينَ, الرَّيْتُونَ ∞ Palmsonntag. — الْأَحَدُ الْجَدِيدِ S. nach Ostern (Me.). — أَحَدُ الْحُدُودِ dasselbe (K.). — الْحَرْفُ الْاِحْدَى littera dominicalis (im Kalender). — الْاِتِّحَادُ die hypostatische Union der 5 Gottheit und Menschheit in Christus. Union der orientalischen Kirchen mit der römischen.
- أَخْ Bruderschaft als religiöser Verein, Kongregation. — الطَّعَامُ الْاِخْوَى Agape, Liebesmahl.
- أَذَارٌ (= ١٩٦٦ ١٩٦٦) Monat März.
- 10 أَدَامَ ∞ نَحْنُ einer der zwei häufigsten Kirchentöne im kopt. liturg. Gesang, benannt nach dem ersten Wort *آدم* des an jedem Montag des Monats Kijahk zu singenden Theotokion („Adam war noch trauernden Herzens“¹⁾); s. *واطس*. — *لَادَمَ* Bezeichnung für die „Ära Adams“ oder Weltära.
- 15 أَدَبُ ∞ اللّاهوت الادبى die Moraltheologie. — التّأديبات البيعية die kirchlichen Zensuren (L.).
- أَدْرِبِيٌّ ein nach der Stadt Adrib (Atribis) genannter Kirchenton (نَحْنُ, K.).
- أَذَارٌ = آذارٌ Monat März.
- 20 أَرْ Abkürzung für *أَرْمِيَا* Buch des Propheten Jeremias. *أَرَاتِيْقِي*, Pl. *أَرَاتِقَة*, und *أَرَاتِيْكِي* (< *αἰρετικός* *هَرْتِيْكَا*) Häretiker.
- أَرَادِيُون (< *ἱερατεῖον*) Altarraum²⁾.
- أَرَاْسِيْس (< *αἵρεσις*) Häresie (Me.).
- 25 أَرْتَاْس ∞ سَيِّدَة أَرْتَاْس (das Heiligtum:) Maria vom hortus conclusus südlich von Jerusalem.

1) Vgl. A. MALLON in *Revue de l'Orient chrétien* 9 (1904), S. 22f.

2) E. RENAUDOT, *Lit. or.* I, 182.

ارتقة (أرطقة) Häresie (Ma.).

ارث (ورث) die Erbsünde — أَلْحَطِيئَةُ الْإِرْثِيَّةِ

أرثوذكس, öfter أرثوذكس (< ὁρθόδοξος), coll. die Orthodoxen.

Adj. ارتدكسى und ارتوذكسى orthodox, Pl. die Orthodoxen.

أرخن, Pl. أرخنة (< ἄρχων) Archont, Notabeln (K.). Coll. 5

ارخندس und ارخندوس (< ἄρχοντες) dass. (Me.).

أردن (Jordan) — الْمَغَطْسُ الْأَرْدَنِيُّ und (Ιορδάνη) < 'Ιορδάνη

Taufbecken, auch das zur Wasserweihe am Epiphaniefeste gebrauchte Becken (K.).

ارشى in den Verbindungen: ارشى ايسقوبس (= ἀρχιεπισκοπος) 10

Erzbischof, بابا ارشى (< ἀρχιεπίσκοπος) Erzpriester, دىياقن

و دىياقن (= ἀρχιδιάκονος) Archidiacon, متريدس (< ἀρχιμανδρίτης)

Archimandrit (K.); dazu die zusammengesetzten Nomina:

ارشمنديرىتى, ارشمنديريت Archidiacon; ارشيدىياقن u. ارشيدىياقن

Pl. ارشمنديرىتية Archimandrit, Abt. 15

أرطقة, Pl. ارطقات (< أرطقة) Häresie.

ارطوفوريون (= ἄρτοφύριον) Tabernakel (Me.).

أرغن, Pl. أرغان و أرغنون (< ὄργανον) Orgel (Ma. L.).

أركندياقن (= أرطقة) Archidiacon (N.). 20

أركندياقن = ἀρχων διάκονος (N.).

أرمس و أرموس, Pl. أراميس (< εἰρμός) Hirnos, d. i. Ein-

leitungsstrophe zu den Oden eines Kanon und Typus zur

Bildung neuer Strophen (Me.)¹⁾.

أرمنى Coll. Armenier; Adj. أرمنى. 25

ارمولوجيون (= εἰρημολόγιον) Sammlung von Hirmoi (Me.)¹⁾.

1) Siehe CLUGNET, S. 43.

أريبوغى (< Ἀρειοπαλίτης) Beiname des Dionysius des Areopagiten.

اس Abkürzung für سفر استير Buch Esther.

اسباديقون und اسباديكون (= ἰσθαδικον, ἰσθαδικον, σπογδικον < σῶμα δεσποτικόν „Herrenleib“) das mit einer besonderen Prägung versehene Mittelstück der Hostie (K.)¹.

اسبارينوس, اسبارينوس und اسبيرينوس (= ἑσπερινός) Vesper.

اسبسمس, Pl. اسبسمسات (= ἀσπασμος ἀσπασμός) das Gebet beim Friedenskuß (K.)².

10 استخارة (< στιχάριον, στοιχάριον) Albe, Tunika (Me.).

استشرارى dasselbe.

استخارة dasselbe.

استيخون und استيخن, Pl. استيخونات und استيخونات (< στιχος) Vers, Versikel (der, selbst der heil. Schrift entnommen, zwischen 15 Psalmverse eingefügt wird) (M.).

اسطاتيكون (= συστατικόν, στατικόν) Ausstellung einer Vollmacht, Diplom; öffentliche Bekanntmachung; Erlaß eines Bischofs oder Patriarchen (Me.).

اسطوى (< ὁ Στουδίτης, d. i.) Theodor von Studion.

20 اسطيشير, gebräuchlicher استيشيرة, s. d.

اسفرحيا (= سفرحيا) „Buch des Lebens“, d. s. die Dyptichen (N.)³.

اسفجة und اسفجة (< σπόγγος) Schwamm (zum Reinigen der heil. Gefäße) (Me.); auch gewebtes Purifikatorium (Ma.).

25 اسقف (< [ἐπ]σκοπος, indem π fälschlich als kopt. Artikel angesehen wurde), Pl. اساقفة, Bischof; اسقف (N.) und اسقفية Episkopat (als Weihegrad), Bischofswürde, bischöfliches Amt.

1) Vgl. *Der Katholik*, 1916, S. 237.

2) Siehe Hulaḡī, S. 305—311.

3) SLIBA, S. 127, Z. 1.

Adj. اسْقَفِيّ أسقفية die (engl.) Episkopal-
kirche.

اسكنا und اسكينا (auch سَكْنَة = σκενή) Platz der Sänger
und Lektoren vor dem Altarraum (K.).

اسكندريّ alexandrinisch, z. B. الكرسي الاسكندريّ der Patri- 5
archatsstuhl von Alexandrien.

اسكولتي (اسكولتي < اسكولتي >), Pl. اسكولات, Schule (N.). اسكولتي
(اسكولتي) und اسكولانيّ (< اسكولانيّ >) Scholastiker, Scholare.

اسكيميّ الملائكيّ < اسكيميّ > = اسكيميّ
(تو اسكيميّ انجليكون) „das Engelskleid“, ein Gewandstück der 10
Mönche mit besonderen Pflichten und Privilegien¹⁾. رَاهِب
اسكيميّ ein Mönch, der ein solches اسكيميّ trägt.

اسياميد und اسياميد dasselbe wie اسياميد.

اش Abkürzung für اشعيّا Buch des Propheten Isaias.

اشباط February, siehe اشباط. 15

اسيسمس dasselbe wie اشيسمس.

اشبهات siehe اشبهات.

اشبين siehe اشبين.

اشبيّة dasselbe wie اشبيّة.

اشحيم siehe اشحيم. 20

اشيغتتا (= اشيغتتا) rituelle Waschung (N.).

اشل die Erbsünde (peccatum originale) — اصل

اشروباريّة, Pl. اشروباريات (< اشروباريون >) Troparion, Lied-
strophe; Antiphon; Hymnus²⁾ (Me.).

اع Abkürzung für أعمال الرسل, Acta Apostolorum, Apostel- 25
geschichte.

1) Siehe *Oriens christianus*, N. S. 4 (1914), 219—237.

2) Siehe CLUGNET, S. 153—155.

اغرينيا und اغرينية (= ἀγρουπνια) 1. der Nachtgottesdienst, die Vigil. 2. die bei der Vesper gesegneten Brote (Me.).

اغريق (< Γραϊκοι) coll. Griechen. Adj. اغريقى griechisch.
اغسطس Monat August.

5 اغنستيسية und اغنسطس (< ἀναγνώστης), Pl. اغنستيسية, اغنستيسيون und اغنسطوسيون Lektor.

اغومنس (= ἡγούμενος) Hegumen, Klosteroberer.

اف Abkürzung für أهل أفسس إلى آرسالة der Brief an die Epheser.

10 افخارستيا = 'Ευχαριστία.

افخولوجيات and افخولوجيون (= εὐχολόγιον), Pl. افخولوجيات, Rituale, Benediktionale (Me.).

افراميات and افريمى (< Ἰφραμί), Pl. افراميات, Kirchenlied im ephremischen Versmaß (لحن افرامى).

15 افشين (< εὐχήν), Pl. افشين, Gebet, Anrufung (Me.).

افكتيرون (= εὐκτήριον)¹⁾ Oratorium, Kapelle (K.).

افلوجيتاريا and افلوجيطاريا, selten ايغلوجيطاريا (= εὐλογη-
τάρια) Troparien, welche mit der Anrufung εὐλογητὸς εἰ, Κύριε
beginnen (Me.).

20 افلوجيصون (= εὐλόγησον) die Aufforderung des Diakons
an den Priester, den Segen zu sprechen (= „jube, domne,
benedicere“. (Me.)

افلونية (< φελώνιον) Meßgewand, Casel (Me. und Ma.).

افيميروس (= ἑφημέριος) Hebdomadär.

25 افنون ein Kanon. افنون Beiname des Andreas von Kreta. افنون ein
Kanon (Kirchengesang) von demselben (Me.)²⁾.

افنوم (< ἄνωμος), Pl. افانيم Göttliche Person (in der Trinität).

افونة (< εἰκών) Heiligenbild (s. auch ايقونة und قونة).

1) z. B. TUKI, *Euchologium* II, 183. 2) Siehe COUTURIER II, 246.

ἀκαστόν (< ἀκάθιστος) und ακαστόν, ακαστόν, ακαστόν, ακαστόν (< ἀκάθιστος) ein Hymnus oder Kanon zu Ehren Mariens, bei welcher man nicht sitzt (Me.).

اكاروزة (< ἁγία) Rezitation, Verkündigung (N.¹) vgl. كرز.

اكتانى (= ἐκτενής), Pl. 5 (< ἐκτένεια) seltener اکتانیات litaneiartiges Fürbittgebet, das vom Diakon und Chor verrichtet wird, Ektenie (Me.).

اكتوبر Monat Oktober.

اكتويخوس (= ὀκτώηχος) Buch der veränderlichen liturgischen Texte vom 1. Sonntag nach Pfingsten bis 4. Fastensonntag, die in den 8 Kirchentönen gesungen werden (Me.).

اكرح و اكرح و اكرح (< κῆρα) kleine Mönchszelle (N.).

اكتابستلاريات (< ἐξαποστειλάριον), Pl. اکتابستلاری Troparion (Hymnus), das einen Teil des ὄρθρος abschließt²) (Me.).

اكتارخوس (= ἑξαρχος) Exarch. 15

اكتارخيس (= ἐξορκιστής) Exorzist³).

اكتارخية (< ἑξαρχία) Exarchat.

اكتيفوس = اکتيفوس, Abkürzung für ἐξαπειστολόριον.

اكتويخوس und اکتويخوس dasselbe wie اکتويخوس.

اكتيروس (< κληρικός) Kleriker. اکتيريکی (< κληρος) Klerus. 20 riker (Me.).

اكتيسمارشيس (= ἐκκλησιάρχης) Sakristan; Zeremoniar (Me.).

اكتيليل siehe اکتيليل.

اكتيليلويا = ἁλληλοῦα. اکتيليلوياه < ἀλληλολογία (K.).

اكتيليمون الله - ألم die Theopaschiten. اکتيليميون الله die 25 Kongregation der Passionisten.

اكتيليمون الله die leidende Kirche (die armen Seelen. L.).

اكتيليمون الله - اله Gottwerden (von der menschlichen Natur Christi).

اكتيليمون الله - علم اللاهوت die Theologie. اکتيليمون الله die Moral-

1) SLIBA, S. 62. 2) Siehe CLUGNET, S. 48f. 3) Canones Apost.

theologie. اللاهوتى، العليم اللاهوتى، عَلِيمُ اللَّاهُوتِ der Theolog. Übersetzung von δ θεολογος, Beiname des Apostels Johannes und des heil. Gregors von Nazianz.

ام Abkürzung für أمثال^{٥٤} Sprüchwörter Salomons.

5 انطوش für أناطيش^{٥٤}, siehe انطوش.

امبونون und امبونوس (= ἄμβων), أمين^{٥٤} Ambo, Kanzel, Leseput.

أمشير^{٥٤} (Amšir < آمشير [sah.], μεσχιρ [boh.], der 6. Monat des koptischen Kalenders.

10 نومن — أمن^{٥٤} („wir glauben“) das apostolische Glaubensbekenntnis, Credo.

أموت^{٥٤} (= آموت [sah.], εμποττ [boh.]), Kirchendiener (K.).

امفورى und امفوربون (= ὠμοφόριον) Pallium (der Bischöfe).

آمين (= ἀμήν < آمين) Amen.

15 انابتمى (= ἀναβαθμοί) 1. „Stufenpsalmen“ (= Ps. 119—133).

2. eine Reihe von Troparien im ὄρθρος¹) (Me.).

اناثيما = ἀνάθεμα.

اناطوليكيات (< ἀνατολικά) Troparien, von Anatolios verfaßt.

اناغسطس und اناغسطس (= ἀναγνώστης) Lektor (K.).

20 انافتمى dasselbe wie انابتمى.

انافورا und انافورة (= ἀναφορά) 1. Meßliturgie; Kanon.

2. die große Decke über Patene und Kelch (= ἀήρ. Me.).

انبا^{٥٤} (< Ἀββᾶ, Ἀββᾶς) Ehrentitel vor Namen der Heiligen und kirchlichen Würdenträger (K.)²).

25 أنبل^{٥٤} (< ἄμβων), Pl. أنابيل^{٥٤} Ambo, Leseput (K. S.).

أنبل^{٥٤} dasselbe (Ma.)³).

انتيفونة (auch انتيفونا = ἀντιφωνα) Antiphon, Wechselgesang.

1) Siehe CLUGNET, S. 7f.

2) Vgl. WÜSTENFELD, *Macrisis Geschichte der Copten*, S. 6.

3) Iṣṭafān ad-Duwaiḥī I, 179.

انج Abkürzung für انجيل Lesung, Perikope aus dem Evangelium.

انجيل (< εὐαγγέλιον), Pl. أناجيل Evangelium. انجيلي Evangelist; Evangelienvorleser (d. i. Diakon). الدرجة الاجيلية, الشماسة die Diakonatswürde. 5

انجيلية Leseputz (K.).

انخريط (< ἀναχωρητής) Anachoret (S.).

اندورون (< ἀντίδωρον) das gesegnete Brot, welches nach der Messe an das Volk verteilt wird (Me.)

انديفونا dasselbe wie انديفونا. 10

انديقتى Indiktion. الدور الانديقتى, انديقتى يوم انديقتى Neujahrstag (Me.).

انديكتى dasselbe.

انديميسيون و انديميسى Corporale, Antimension¹⁾. 15

انسان تانس Mensch werden. تانس Menschwerdung, Inkarnation.

انطوش (< ἀντοχή), Pl. انطيش ein außerhalb des Hauptklosters liegender Klosterbesitz; Prokurator, Hospiz²⁾ (Me. und Ma.). 20

انطولوجى (< ἀνθολόγιον) liturgisches Buch mit Auszügen aus den Menäen (Me.).

انطونى der Orden der Antonianer. انطونى Angehöriger dieses Ordens (Ma.).

انقانيا (= ἐγκαλία) Kirchweihe. 25

انكليبيون (= ἐγκόλπιον) das vom Bischof auf der Brust getragene Medaillon mit den Bildern Christi und der heiligen Jungfrau (Me.).

انوغنسطس و انوغنسطس Lektor. (< ἀναγνώστης)

ايوثيونون siehe اوثينا. 30

1) Siehe CLUGNET, S. 13f. COUTURIER I, 68.

2) Im Griechischen μετόχιον gebräuchlich.

- اوخارستيا = *Eὐχαριστία*.
- اونبیات und اونبیا (*< ὀδῆ*), Pl. اونبیات und اونبیات 1. Die 9 Cantica des A. und N. T. 2. Lied als Bestandteil eines Kanons (Me.).
- 5 اورارون und اورارون (= *ὠράριον*) Cingulum des Diakons (Me.).
اورثی = *ὀρθός*, siehe صوفیا.
اورولوجیون (= *ὠρολόγιον*) Buch des kanonischen Stundengebets, Horologion, Brevier.
- اوربیا (*< ὠραία*, scil. *θύρα*), Pl. اوربیا (*< ὠραία*, scil. *θύραι*)
10 mittlere Tür der Bilderwand (Me.).
اوشیة (*< εὐχή*), Pl. اوشیة Gebet, Oration (K.).
اوصانا (= *ὠσαννά < ὠσαννά* Ps. 118, 25) Hosanna (Me.).
اوصانا = *ωσαννα* (K.).
اول المدیسة الاولیة — اول die Elementarschule.
- 15 اولوجیة (*< εὐλογία*) die Segnung der Brote nach der Meßfeier (Me.).
اولوکیة und اولکیة dasselbe¹⁾; die gesegneten Brote¹⁾ (K.).
اموفوری dasselbe wie اموفوری.
اونیات (*< franz. Uniates*) Unierte, die mit der römischen
20 Kirche unierten orientalischen Christen (besonders in Rußland).
ای Abkürzung für ایوب Buch Job. — آی und آی Abkürzung für سفر الایام 1. und 2. Buch der Chronik.
ایار (*< آیر, آیر*) Monat Mai.
ایباکوی و ایباکوی (= *ὑπακοή*), Pl. ایباکویات ein Troparion, das an Sonn- und Festtagen nach der 3. Kanon-Ode eingeschaltet wird (M.).
ایبودیاکون (= *ὑποδιάκων*) Subdiakon (Me.).
ایدیومیلون, häufiger ایدیومیلون (= *ιδιόμελον*), Pl. ایدیومیلا und ایدیومیلا (= *ιδιόμελα*) Troparien mit selbständiger (nicht
30 entlehnter) Melodie (Me.).
ایصونون und ایصونون (= *εἴσοδος*) „Einzug“ vor
1) Canones Apost., Abū'l-Barakāt.

der Evangelienverlesung („kleiner“) und zum Beginn der Gläubigenmesse mit den Opfertagen („großer“). (Me.)

ايصوديكون und ايصوديكن (= *εισοδικόν*), Pl. ايصودكات und ايصودنيات die Troparien und Stichen, welche zum „kleinen Einzug“ gesungen werden (Me.). 5

ايضا شاروويم = *οἱ τὰ χειροβλήμ (μυστικῶς εἰκονίζοντες)* der nach diesen Einleitungsworten benannte Gesang bei dem „großen Einzug“: Cherubikon (Me.).

ايغومانس und ايغومнос = *ἡγουμένος*, Pl. ايغومانوسات. — ايغومنسية Würde, Amt eines Hegumenos (Me.). 10

ايقونية und ايقونية (< *εἰκών*) Heiligenbild, Ikone (Me.); geweihte Medaille.

ايكونومس und ايكونوموس = *οἰκονομος*.

ايلول (= *سبتمبر*, *سبتمبر*) Monat September.

اينوس (= *αἶνος*) der letzte Teil des kanonischen Morgen- 15 gebetes *ὄρθρος* mit den Ps. 148 und 150: Laudes (Me.).

ايوثينون (= *ἑωθινόν*), Pl. ايوثينا, ايوثينا (= *ἑωθινά*) 1. das Evangelium (الانجيل الايوثينا) im *ὄρθρος*. 2. Troparion am Schluß der Laudes (Me.).

ايبير (= *ἀήρ*) die große Decke über Kelch und Patene (Me.). 20

ب

ب Abkürzung für باسيلي Basilianermönch. بق Abkürzung für باسيلي قانوني Regular-Basilianer (von der Kongregation der Aleppiner und der Schuwairiten). بم Abkürzung für باسيلي مختصتي Basilianer von der Kongregation des Erlöser- 25 klosters (دير المختص).

با Abkürzung für نُبوءة بَارُوح Weissagung des Baruch.

بابا (< *πάπας*) 1. Titel des koptischen Patriarchen von Alexandrien. 2. Pl. بابوات und بابوات Papst. بابوتي und بابوتي päpstlich. بابوتية Papsttum. كرسى البابوية der päpstliche Stuhl. 30

بابه (bābeh, < παρη, παρη usw.) 2. Monat des koptischen Kalenders.

باتاريمون (= Πάτερ ἡμῶν) das Gebet „Vater unser“.

بادرى (= ital. Padre) Pl. بادرية Anrede für Geistliche.

5 بذياقون (بذياقون) und بذياقون (بذياقون) Raum für die Diakonen (διακονικόν) und kirchliche Geräte: Sakristei (N.).

بارقليط (< Παράκλητος) Paraklet.

باركليسى und باراكليسى (< παράκλησις) Bittgebet (Me.).

برامون and برامونى, بارمون, بارامون (< παραμονή),

10 Pl. بارمونات usw. Vigilie, Vigiltag (Me. K.).

باسيلي Basilianermönch. الرهبانية الباسيلية der Orden der Basilianer.

باصلوت and باصلوت (< ἱερόδοξος), Pl. باصلوتات Oratorium, Kapelle.

15 باطشتا = ital. Battista (Personenname).

بواعيث (< ἱκετήριον), Pl. بواعيث Bittgebet,

Oration, Hymnus¹⁾; Bußfeier; أقام بواعيث Bitt- und Bußandachten halten. الصوم بالبواعث d. i. das sog. ninivische Fasten (N.). — باعوت = ليتين Bittgebet des Diakons (Me.).

20 — S. auch بعث.

باناجيا (= Παναγία) Marienbild. رفع الباناجيا (Übersetzung von ὑψωσις τῆς Παναγίας) Gebet und Segnung nach der Mahlzeit²⁾ (Me.).

باونه (Ba'ūna < παῦνη) 10. Monat des koptischen Kalenders.

25 بايا (= βία) Palmzweige. احد البايا Palmsonntag (Me.).

بثوق die processio des Heil. Geistes aus Gott dem Vater und dem Sohne.

بخور inzensieren (Ma. S.). بخور Inzens, Pl. بخورات

die Bestandteile des Räucherwerkes, رفع البخور (Übersetzung

30 von τάλιο ἁπικροιστοῦ) inzensieren. بخور البولس, الابرکسيس,

1) BAUMSTARK, S. 64f.

2) CLUGNÉ, S. 113.

die Inzensation vor der Lesung aus den Paulusbriefen, der Apostelgeschichte, dem Evangelium. — تَبْخِيرَةٌ ein Duktus bei der Inzensation (K.). مَبْخَرَةٌ, Pl. مَبَاخِرٌ thuribulum, Rauchfaß.

ابتداءً Noviziat. مُبْتَدِيٌّ — بدأ 5

بَدْرَشَيْل (< ἐπιτραχήλιον) Stola des Diakons (K.).

بدس Sigle für die Kanones des Hippolytos (بوليدس, bei as-Şafi).

بدل der Ehekonsens (L.). — بَدَلَةٌ priesterliches Gewand im allgemeinen, besonders Casula, Meßgewand; 10 liturgisches Kleid der niederen Kleriker und Kirchendiener.

بَانِيَاقُون siehe بَذِيَاقُون.

أَبْرَارٌ (Übersetzung von ὅσιος) Heiliger. — بَرٌّ

الْبَارُّ Übersetzung von ὁ ὀσιομάκρυς (Me.). — النِّعْمَةُ 15 die heiligmachende, rechtfertigende Gnade (L.).

بِرٌّ die Zeremonie der Auswahl und Reinigung der Hostie vor der Meßfeier (K.).

بِرَاحٌ Segnung; Huldigung, Kniebeugung (N. Ma.).

بِرَامُون siehe بارامون.

بِرَادِطَةٌ (περιοδευτής), Pl. بَرَادِطَةٌ Periodeut, 20 Visitor (Ma. und Me.). Nisbe بَرِدَوِطِيٌّ; بَرِدَوِطِيَّةٌ Amt, Würde eines Periodeuten.

بِرْدِيَّوْتٌ dasselbe.

بِرْشَانَةٌ und بَرْشَانَةٌ (< φενηλά) Hostie (Ma.).

den Segen erteilen, S. spenden. ge-25 مَبَارَكٌ segnet, geweiht. القديس المبارك das Weihwasser. المبارك der heil. Benediktus. مَبَارَكُ الرَّبِّ der Lobgesang des Zacharias „Benedictus“ (Lc. 1, 67–80). تَبَارَكَ gesegnet, geweiht werden.

تبریک Segnung, Weihung, Benediktion. — بركة jeder geweihte Gegenstand; Devotionale; das gesegnete Brot, Eulogion. بركة انقربان oder البركة بالقربان der sakramentale Segen (L.).

بركسيس (= πράξις) das Buch Acta Apostolorum, Apostelgeschichte; die Lesung daraus.

برلكس (= παραλεξις), Pl. برلكسات Schriftlesung¹⁾.

برمهات (< φραμενιτ) der 7. Monat des koptischen Kalenders.

برموده (< παρμιοθε) der 8. Monat desselben.

برمون siehe بارامون.

10 برنساء (= كنساء) Menschensohn (S.).

برنس, Pl. برانس 1. Casula, Meßgewand der koptischen Priester. 2. Die Cappa an der غفارة der Bischöfe (Ma.), am Pluviale (L.).

بروبكندا = Propaganda (päpstl. Kongregation und Institut 15 in Rom).

بروتستانتى coll. Protestanten. Adj. بروتستانتى protestantisch.

بروتوسجلوس = πρωτοσύγκελλος.

بروتى = قطعة البروتى, البروتى المقدسة) البروتى das Opfere-
20 brot, von welchem die zur Konsekration bestimmten Partikeln abgetrennt werden, und das nach der Messe verteilt wird (Me.).

ابروجيامانا, بروجيامينا and بروجيامينا dass. wie ابروجيامانا.

بروساخومن = πρόσχωμεν (procedamus) Aufforderung des
Diakons (Me.).

ابروسفارين dasselbe wie ابروسفارين.

25 ابروسوميا and بروصوميات dasselbe wie ابروسوميا.

بروطوباباس (= πρωτοπαπās) Erzpriester.

بروطوبرزبيتروس (= πρωτοπρεσβύτερος) dasselbe.

بروكيمنون and بروكيمنون (= προκειμενον) Psalm-
30 vers, welcher den liturgischen Schriftlesungen vorausgeschickt wird (Me.).

1) ΤΥΚΙ, *Euchologium* u. a.

برولوجن (< πρόλογος) Einleitungsformel zur Evangelienlesung (K.)¹⁾.

ابروجيا: مانا dasselbe wie بروجيا: مينا.

برويمياكن (< προοιμιακός) der zur Einleitung der Vesper und anderer Gebete dienende Psalm 103 (Me.).

بريميكيوريوس (= προιμικήριος, primicerius) der Kleriker, welcher dem Bischof oder einem anderen höheren Geistlichen die Kerze (den Handleuchter, bugia) voranträgt.

بريومين²⁾ verstümmelt aus **ܒܪܝܘܡܝܢ** (< **ܒܪܝܘܡܝܢ**) Buch der Chronik oder Paralipomenon.

بس Sigle für die „Kanones des heil. Basilios“ (باسيليموس) bei as-Şafi u. a.).

بَسَاخَة and بَصَاخَة (< πασχα) Osterfest; bes. Karwoche: Rituale für diese Woche (K.). البصاخة المقدسة.

بسط التَّرْجَمَةُ الْمَبْسِطَةُ — بسط die syrische Bibelübersetzung Peschitto.

بسطلس (< Απόστολος) Lesung a. der Apostelgeschichte (Me.).

بسني Sigle für die Mönchsregeln (نسكيات = ن) des heil. Basilius (bei as-Şafi).

بشارة — بشر Evangelium. عيد البشارة Fest der Verkündigung Mariens. تبشیر، صلاة التبشير — تبشیر Evangelist. — المَلَاكِ das Gebet „Angelus Domini“ (Ma.).

باشنس (< βασενς) der 9. Monat des koptischen Kalenders.

بَسَاخَة siehe بَصَاخَة.

بط Abkürzung für die Briefe des Petrus (بطرس). — Sigle für den apokryphen Brief des Petrus an Klemens mit 25 Kanones (bei as-Şafi).

1) TUKI, *Euchologium*, passim.

2) Abu' l-Barakāt u. a.

3) Das anlautende **ܒ** in **ܒܝܘܡܝܢ** wurde als Genetivpartikel mißverstanden.

بطرشيل (بطراشيل, بطرشيلى) بطرشيل (*< ἐπιτραχήλιον*), Pl. بطارشيل und بطارشين, بطارشيل Stola des Diakons. قصيرة Stola der niederen Kleriker (Ma. Me.).

بطرك (بطرك, بطرك) بطرك (*< πατριάρχης*), Pl. بطركة Patriarch. أبطرك zum P. machen, weihen. بطركية und بطركية Patriarchat. بطركخانه und بطركخانه Patriarchatsresidenz, P.-gebäude, P.-kanzlei.

عيد بطالة — بطل. Feiertag.

بعث (Übersetzung von *καὸν ἀναστάσιμος*) Gebet, 10 Lied zum Preise der Auferstehung Christi (Me.).

بكر (بكر) البكرية das Morgengebet im Anschluß an den Orthros (= Laudes; Me.).

بلاشرنا = *Βλαχερναι* (Palast und Marienkirche in Konstantinopel; Kirchenfest am 2. Juni).

15 بلد (Übersetzung von *σύνοδος ἐνδημοῦσα*) Landessynode. — الرهبانية البلدية die Mönchskongregation der Baladiten (بلدى) im Orden der Basilianer und Antonianer.

بلط (بلط) دائرة البلاط الرسولية die Camera Apostolica an der römischen Kurie.

20 بلين (= *βαλλιν < παλλιον*), Pl. بلالين Mantel; das oberste liturgische Gewand des Bischofs. Mönchskleid (K.).

بنتيقسطى (= *Πεντηκοστή*) Pfingsten.

بندق (بندق) (*< πανδέκται*), Pl. بنادق Pandekten¹⁾.

بنديكستارى (بنديكستارى) (= *πεντηκοστάριον*) Buch mit den der Zeit von Ostern bis 1. Sonntag nach Pfingsten eigentümlichen liturgischen Texten (Ma.).

بنخيس (= *παννυχίς*) ein die ganze Nacht dauernder liturgischer Gottesdienst (Me.).

1) Ibn Hartz S. 25.

بَهْل — قَانُونِ اِبْتِهَالِي (Übersetzung von κανὼν παρακλητικός)
Bittkanon (Me.).

بو für ابو vor Heiligennamen¹⁾ (K.).

بُونَقِن (< ὑποδιάκονος) Subdiakon.

بُونَقْطِى (< βυζαντινός) byzantinisch, z. B. اَلطَّقْسُ اَلْبُونَقْطِى 5
der byzantinische Ritus.

بُونَسْ (= Παῦλος) Lesung aus den paulinischen Briefen.

— بُونَسِي Mitglied der Kongregation der Paulus-Missionare:
جَمْعِيَّةُ الْمُرْسَلِينَ اَلْبُونَسِيِّينَ (in Ḥarīṣā, Libanon).

بُولِيَاوِن and بُولِيَثِيلُون (< πολυέλεος) Psalm 135 (auch 10
134, 136, 44).

بُولِيخَرُونِيُون (= πολυχρόνιον) der einem Patriarchen oder
Bischof gewidmete Glückwunsch, der mit den Worten beginnt:
πολυχρόνιον ποιῆσαι Κύριος ὁ Θεός.

بُولِيدَس (< Ἰππόλυτος) die dem Papst Hippolytos zuge- 15
schriebene Kanonessammlung.

بُولِيَسْطَهْرِي (< πολυσταύριον) das mit vielen Kreuzen ver-
sehene φελώνιον des Bischofs in früherer Zeit (Me.).

بَيْت — 1. Tempel (alt). — بَيْتُ اَلْقُدْسِ das Heiligtum
d. i. der Altarraum. اَلْحَجَسِدِ und اَلْقُرْبَانِ der Tabernakel 20
(Ma.). اَلنَّسَاءِ der Raum für die Frauen in der Kirche (K.).

— 2. Liedstrophe (οἶκος), بَيْتُ اَلسَّيِّدَةِ Marienlied (Ma.); Ge-
setzlein (corona) des Rosenkranzes (L.). بَيْتُ اَلْمَوْتَى Gebet
für die Verstorbenen in Liedform (Ma.).

بِيرَامُون und بِيْرَمُون dasselbe wie بَارَامُون. 25

بِيْرُون (= βιρόλιον) Mantel des Bischofs²⁾ (N., alt).

بِيْرَنْطِي (< βυζαντινός) byzantinisch.

1) Siehe WÜSTENFELD, a. a. O. S. 6.

2) Vgl. Ibn Ḥarīz S. 32.

بيعة, Pl. بيع (< كُحْدُ) Kirche.

بیم (= < βῆμα) Tribüne, Ambo, Vortragspult, Kanzel (N.).

ت

ت ۱ und ت ۲ Abkürzung für تشرين الاول Oktober und تشرين الثاني November.

تا Sigle für التوراة ۱ d. i. erstes Buch der Thora (Genesis, bei as-Şafi).

تابوت = تابوت الأسرار – Tabernakel (für das Sanctissimum); Sacrarium (für die heiligen Öle u. a., Ma.).

10 تاغوس (= τάφος) Gruft, Krypta (K.), „Heiliges Grab“ (Me.).
تاوريا (= θεωρία) beschauliches Leben.

تاولوجس = Θεολογος als Beiname des Apostels Johannes.

تب Sigle für التوراة ۲ d. i. zweites Buch der Thora (Exodus, bei as-Şafi).

15 تث Abkürzung für سفر التثنية Buch Deuteronomium.

تج Sigle für التوراة ۳ d. i. drittes Buch der Thora (Leviticus, bei as-Şafi).

تد Sigle für التوراة ۴ d. i. viertes Buch der Thora (Numeri, ebenda).

20 تداوكيا dasselbe wie تداوكيا (K.).

ترابيست (= franz. Trappistes) Coll. Trappisten.

ترجم (= تَرْجَمَة), Pl. تَرَاجِيم die auf das Evangelium folgende „Erklärung“, d. i. Homilie, Predigt, vornehmlich in poetischer und gereimter Sprache. المترجم der, welcher

25 ein ترجم hält oder vorliest: Homilet, Prediger (N.). — سمعان المترجم Simeon Metaphrastes.

ترلاني = مجمع الترانى – ترلانى das trullanische Konzil.

ترباديكا und تريبادىكا (= τριαδικά) Hymnen, Troparien zu Ehren der heil. Dreifaltigkeit (Τριάς). قانون = κανών τριαδικός (Me.).

تريدنتيني tridentinisch, z. B. المجمع التريدينتيني das Konzil von Trient (L.).

تريزاعيون, تريصاغيون and تريصاجيون (= τρισάγιον) das Dreimalheilig, Trishagion, „Sanctus“.

تريكارى (τريكήριον) Handleuchter mit drei Kerzen (Me.). 5

تريوديون and تريودي ($\tau\rho\iota\omega\delta\iota\omicron\nu$) Buch mit den der Zeit vom 4. Fastensonntag bis Karsamstag eigentümlichen liturgischen Texten, deshalb auch: تريودي صومى Fasten-triodion (Me.).

الرسالة الى اهل تسالونيقية (تسالونيكى) تس Abkürzung für Brief an die Thessaloniker.

تسعية - تساعية Novene (L.).

التانى ∞ الاول - (الهنج) (= تشرين) ∞ Monat Oktober. ∞ Monat November.

تشعيت (الهنج), Pl. تشعيت Erzählung, Geschichte, 15 Lebensbeschreibung, Heiligenleben (N.).

تشمشتات (= الشمشت) and تشمسة, شمست das Officium proprium der Feste im Ganzen oder in einzelnen Teilen, z. B. الصليب ∞ das O. des Kreuzfestes, الغطاس ∞ des Epiphaniensfestes. Weheritus (Ma.). — 20 شمست الجدين das im Wechselgesang zweier Chöre verrichtete Officium. شمس جدين and اشتمس جدين in zwei Chören singen (N.).

تظلس (ττλος), Pl. تظلسات Teil des kirchl. Rechtsbuches¹⁾.

التقوية - تقى die religiösen Schriften, die fromme 25 Literatur (m.).

سفر (كتاب) التكوين Book der Genesis.

تشفيت (= شفيت) „supplicatio“ eine Hymnenart am Schluß der Horen und Zeremonien (S.)²⁾.

1) Vgl. W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien*, S. 40. 297.

2) Siehe BAUMSTARK S. 150.

- تَلَمَّدَ (= تَلَمَّه) die heil. Gefäße reinigen, purifizieren. Nom. ag. التلمذة Purifikation (Ma. und Me.). — كاتِخُونُونَ Katechumenen. تَلَمَّاز Katechese (N.).
- تَمُوز (= تَمُوز, תמוז) Monat Juli.
- 5 تَمِياطِن (= θυμιατόν) Thuribulum, Rauchfaß (Me.).
 Sigle für التوراة d. i. fünftes Buch der Thora (Deuteronomium, bei as-Şafī).
- تَوْب دِيَوَانُ التَّوْبَةِ الرَّسُولِيَّةِ — تَوْب die Poenitentiaria Apostolica an der römischen Kurie (L.).
- 10 تَوْبِدَانِيَات die Kommemorationen in der Messe (= تَذَكَرَات),
 so genannt nach dem Anfang: تَوْبِدَانِيَات (1).
 تَوْت (= tūt < ⲧⲱⲧⲧ) 1. Monat des koptischen Kalenders.
 التَّوْتِيَّة das mit dem Monat tūt beginnende koptische Jahr.
- تَوَج — تَوَج Mitra des Bischofs.
- 15 تَوْنِيَّة (< [χι]τόνιον), Pl. تَوَانِي Albe der Priester u. Diakonen.
 تَوِي Abkürzung für تَوِي تَيْطَسُ Brief an Titus.
 تَوِي 1, 2 Abkürzung für تَوِي تَيْمُوثَاوَسُ 1. und 2. Brief an Timotheus.
- تَوِيَاتَان Coll. Theatiner (Orden).
- 20 تَوِيِيكَات und تَوِيِيكَات (= τωπικὰ), Ps. 102 und 145, so genannt wegen ihres typischen, d. i. messianischen Charakters²⁾.
 تَوِيِيكَوْن (= τωπικόν) Buch der Gottesdienstordnung, Direktorium; auch Spezialrubrik (Me.).

ث

- 25 ثَاوَتُوَكُوِيَوْن (< θεοτόκιον), Troparion, Liedstrophe zu Ehren der Gottesmutter (Me.).
 ثَاوَدُوَكِيَا und ثَاوَدُوَكِيَا, auch ثَاوَدُوَكِيَا und ثَاوَدُوَكِيَا, Komposition von Liedern zu Ehren der Gottesmutter, Theotokie (K.)³⁾.

1) Iṣṭafān ad-Duwaiḥī II, 402.

2) Vgl. COUTURIER II, 20.

3) Über ihre Zusammensetzung siehe A. MALLON in *Revue de l'Orient*

ثاوس كيربوس = Θεὸς Κύριος.

ثاوتوكيون, ثاوطوكية, Pl. ثاوطوكيات dasselbe wie ثاوتوكيون.

ثاولوجس = Θεολόγος, Beiname des heil. Gregor von Nazianz und des Apostels Johannes.

ثبت — تثبت das Sakrament der Firmung spenden, firmen. 5

سر التثبيت das S. der Firmung. مَثَّبَ gefirmt. — تَثْبِتَ Bei-

setzung (depositio) der Gebeine von Heiligen.

ثرونوس (= θρόνος) Bischofsstuhl.

الثالوث — التثليث die Dreifaltigkeit, Trinität. —

الثالوثيات 10 ثالوثيات, قانون ثالوثي, طروباريات ثالوثية, oder nur ثالوثيات Kirchenlied, Troparion zu Ehren der heil. Dreifaltigkeit (Über-

setzung von κανὸν τριαδικός, τροπάρια τριαδικά. Me.). —

مَثَلَتُ Triangel (Musikinstrument. K.). —

المَثَلَتُ الرَّحْمَةُ — المَثَلَتُ der dreimal

der Barmherzigkeit Gottes Empfohlene (von verstorbenen

Kirchenfürsten), يوم الثلاثاء und اَنَّالَات Dienstag. —

15 اَلرَّهْبَنَةُ اَلرَّهْبَنَةُ der Dritte Orden. ثَالِثِي, f. ثَالِثِيَّة Terziar, Terziarin (L).

ثَلَاثِيَّة Triduum (L).

تمياطن dasselbe wie تمياطن.

الاسفار القانونية الثانية — ثنى

سفر (كتاب) المثنى, التثنية, الاستثناء 20

مَدْرَسَةُ الْعُلُومِ الثَّانَوِيَّةِ die Feste zweiten Ranges.

مَدْرَسَةُ الْعُلُومِ الثَّانَوِيَّةِ höhere Schule (Mittelschule). يوم الاثنين

(Übersetzung von يوم الاثنين

جمعة الاثني عشرية und اَلْاِثْنَا عَشْرِيَّة Montag. (مَوْلِدُ وَاوَّلِ

die zwölf Tage von Weihnachten bis Epiphanie.

ثوب السيدة — ثوب

الثياب المقدس — ثوب 25

das marianische Skapulier (L).

ثاودوكيا siehe ثاوطوكية und (1) ثاوطوكية

chrét. 9(1904), S. 17—31. Al-Machriq 6(1903), S. 544. DE LACY O'LEARY, The

Daily Office and Theotokia. London 1911. 1) So bei TUKI, Theotokia.

ج

ج Sigle für انجيل Evangelium (bei as-Şafi).

جا Abkürzung für سفر الجامعة Buch Ecclesiastes (Kohleth).

جائليق und جائليق (*< καθολικός*), Pl. جَائِلِقَة

5 Katholikos, Primas. جائليقية Amt, Würde deselben. Katholik (N.).

جائليق dasselbe (K.).

جان = franz. Jean. جان = franz. Jeanne.

جبّ Klerikerkleid, Habit der Ordensleute, Talar,

10 Soutane (*ῥάσον*).

جائليق und جئلقه siehe جائليق.

جحد – جاحد Apostat.

جدّ (Übersetzung von *ἐγκαίνια*) Kirchweih(fest).

الاحد الجديد die Osterwoche (Me.).

15 erste Sonntag nach Ostern (Me.). الجديدة das Neue Testa-

ment, der Neue Bund. — جدّ (= جُدّ) Sängerkhor (N.).

جرّص (= جرس) Glocke; Cymbal. جرسة kleine Glocke, Klingel (S.).

جرى جريئة القّداس – جرى Meßstipendium. — أجرى سراً ein
20 Sakrament spenden¹⁾ (K.).

جسد تجسد Mensch werden. تجسد Inkarnation, Mensch-

werdung. عيد الجسد Fronleichnamfest, خميس الجسد dasselbe.

جسرى (لوييس) Übersetz. des Schriftstellernamens
(Ludovico) de la Puente oder de Ponte († 1624).

25 جثمانية (*< Γεθσημανελ*) Garten Gethsemane.

جلجلة (*< Γολγοθα < Γολγοθα*) Golgotha.

1) Ibn Sabba', Kap. 30.

مَجْمَعُ الْمَجَالِسِ الْكُرْدِينَالِيَّةِ (Konzils-)Sitzung. جَلْسَةٌ — جلس
die Congregatio consistorialis an der römischen Kurie (L.).

جَلْوٌ göttliche Offenbarung; Theophanie.
تَجَلَّى Verklärung Christi (transfiguratio). جَلِيَانٌ (= جَلْدٌ)
Vision, Offenbarung, Apokalypse. 5

مَجَامِرٌ, Pl. مَجْمَرٌ — مَجْمَرَةٌ konsekrierte Hostie¹⁾ (Ma.). — مَجْمَرٌ
Thuribulum, Rauchfaß.

جَمَعَ الْيَدَيْنِ die Hände falten. — جَامِعٌ (Über-
setzung von συναξίς) Nachfeier gewisser (Heiligen-)Feste¹⁾
(Me.) — الْكَنِيسَةُ الْجَامِعَةُ die allgemeine, d. i. katholische Kirche. 10
الصَّلَاةُ الْجَامِعَةُ das allgemeine Fürbittgebet bei den Kommemo-
rationen in der Liturgie (Me.). الرِّسَالَاتُ الْجَامِعَةُ die katholischen
Briefe des N. T. سِفْرُ الْجَامِعَةِ das Buch Koheleth (Ecclesiastes).
مَجْمَعٌ, Pl. مَجَامِعٌ a) Konzil, Synode. مَسْكُونَتِي ∞ ökumenisches
Konzil. طَائِفَتِي ∞ Nationalsynode. اَقْلِيمِي ∞ Provinzialsynode. 15
b) Kongregation der römischen Kurie. اَنْتِشَارِ الْاِيْمَانِ الْمَقْدَسِ ∞
Congregatio de propaganda fide. اَلْتَوْتَةُ ∞ Pönitentiarie.
الدَاتَارِيَا ∞ Dateria (L.). c) Allgemeines Fürbittgebet nach
der Epiklese (K.). — جَمْعِيَّةٌ Religiöser Verein, Kongregation,
Bruderschaft, Gesellschaft. — جُمُعَةٌ Freitag. اَلصَّلَوَاتُ الْاَلَامِ ∞, 20
اَلْحَزْبَةُ الْعَظِيْمَةُ, اَلْحَزْبَةُ ∞ Karfreitag.

جَنَازَةٌ, Pl. جَنَائِزٌ und جَنَائِزٌ, Pl. جَنَائِزٌ kirchl. Be-
gräbnis. تَرْتِيْبُ الْجِنَازَةِ die Feier der Grablegung Christi am
Karsamstag (Me.). جَنَازَةٌ Totenklage, Trauerfeier, Exequien.

جَنْسِيْنِي (< franz. Janséniste) Jansenist. 25

1) Siehe COUTURIER I, 116 f.

جوز kirchliche Druckerlaubnis, Imprimatur, Approbation. — جَوْزَةُ الْكُأْسِ die Kelch-Cuppa.

الكَلَامُ الْجَوْفَرِيُّ Substanz, Wesen (in der Theologie). — جَوْفَرَةٌ die Konsekrationsworte in der Messe. — جَوْفَرَةٌ der mittlere Teil des Hostienbrotens (σφαγίς), der bei der Proskomodie ausgeschnitten wird (Me.); konsekrierte Hostie, Hostienpartikel.
 5 Advent. — جَاءَ

ح

1. Sigle für die dem heil. Johannes (يُوحَنَّا) Chrysostomos zugeschriebene Kanonessammlung (bei as-Şafi). — 2. Abkürzung in den Synaxarien für حميس Einsiedler.

صَلَوَاتُ أُسْبُوعِ الْخَاشِ — (= مَعْلٌ „Leiden“). حاشِ Karwoche. الْخَاشِ die Offizien der Karwoche. الْخَاشِ der vierte Teil des maronit. Breviers, der diese Offizien enthält (Ma. S.).

15 حَبْ Abkürzung für حَبَقُوقُ Buch des Propheten Habakuk. رَاهِبَاتُ الْمَحَبَّةِ — حَبْ die Barmherzigen Schwestern (L.). الْحَبْرُ الْأَعْظَمُ „Hoherpriester“ Bischof. حَبْرٌ and حَبْرٌ — حَبْرٌ der Papst. Adj. حَبْرِيٌّ and حَبْرِيٌّ bischöflich. الْقُدَّاسُ الْحَبْرِيُّ die Pontifikalmesse. الرُّتْبُ الْحَبْرِيَّةُ and الْحَبْرِيَّاتُ die Pontifical-
 20 funktionen. كِتَابُ الْحَبْرِيَّاتِ Pontificale. الْعُكَّازُ الْحَبْرِيُّ der Bischofsstab. حَبْرِيَّةُ Amt, Würde eines Bischofs, Pontifikat. — سِفْرُ الْأَحْبَارِ Buch Leviticus.

حَبْسُ الْقُرْبَانِ — حَبْسُ Aufbewahrungsort der Eucharistie in den letzten Tagen der Karwoche.

25 حَبْلٌ die Unbefleckte Empfängnis Mariens. حَجَّابِيُّ Buch des Propheten Aggäus. حَجَّجٌ Abkürzung für حَجَّابِيُّ Buch des Propheten Aggäus. حَجَّرٌ auch حَجَرٌ مُرَبَّعٌ Bezeichnung für das bei den Griechen ὑπογονάτιον genannte, hohe Geistliche auszeichnende

Stück der liturgischen Kleidung (Me.). — الترجمة الحجرية Übersetzung des Schriftstellernamens (Cornelius) a Lapide.

حَد (سبؤل, für أحد), Pl. حُدود Sonntag.

حذر der Teil des Breviers, welcher das Proprium de tempore, nämlich für die Sonntage, die beweglichen 5 Feste und die große Fastenzeit enthält¹⁾ (Ch.).

حذف الآسفار المَحْدُوْفَة die Epigraphen des Alten Testaments.

حرب الحربَة (المُقَدَّسَة) „die heilige Lanze“ (λόγχη) zur Zubereitung der Opfergaben in der byzantinischen Liturgie. 10

مِحْرَاب Chorraum (= خوروس²⁾ — Ma.).

حرس المَلَاك الحارِس der Schutzengel.

حرم exkommunizieren. محروم exkommuniziert. حُرُوم, Pl. حرُوم Exkommunikation. أَحْرَم anathematizieren.

حز Abkürzung für حَزَقِيَال Buch des Propheten Ezechiel. 15

حزى حَزَوَانَة (< مَزَامِل) Vision (N.).

حزيران (مَامِن) Monat Juni.

حسن أحْسَان und حَسَنَات, Pl. حَسَنَة القُدَّاس — حسن stipendium.

حسى حَسَى (= سَعْف) um Vergebung, Nachlaß, Ab- 20 solution beten (besonders für die Verstorbenen). حَسَاى und حَسَايَة حَسَابِيَة und حَسَابِيَة Gebet um Verzeihung, überhaupt Oration. كتاب الحسايات Sammlung von Orationen samt Zugaben (z. B. Schriftlesungen), Lektionar (Ma.).

حَصْر — überwachen, kontrollieren, visitieren³⁾ (K.). 25

حصى سِفْر الأَحْصَاء Buch Numeri.

1) Siehe *al-Machriq* 5 (1902), S. 731.

2) *Istafān ad-Duwaiḥ* I, 332.

3) *Ibn Sabba'*, Kap. 89f.

- مَحْفَظَةٌ Reservat, reservierte Sünde (L.). — مَحْفَظَةٌ
 Bursa für das Corporale (S. Me.). مَحْفَظٌ and حَافِظُ الْقُدْسِ
 der Custos (Franziskanerobere) der Terra Santa. الْمُتَحَفِّظُونَ
 die Wächter der heiligen Stätten (Franziskaner).
- 5 حَفْلٌ — حَفْلَةٌ — حَفْلَةٌ feierliche Veranstaltung, Festes-
 feier, liturgische Feier. — مُدِيرُ الْإِحْتِفَالِ Ceremoniar. مَجْمَعُ
 الْأِحْتِفَالَاتِ die Congregatio Ceremonialis an der römischen Kurie
 — مِحْفَلٌ feierlich. مِحْفَلٌ and قُدَّاسٌ حَائِلٌ missa
 solemnis. — مُحْتَفِلٌ and مُحْفَلٌ Zelebrans (einer feierlichen Messe);
- 10 Officiator (Ma. Me. L.).
 حَقٌّ — حَقٌّ Stolgebühr, Meßstipendium. اسْتَحْقَاقٌ Ver-
 dienst (im theologischen Sinne). (Ma. L.) — حَقٌّ and حَقُّ الْقَرْبَانِ
 Pyxis, Ciborium zur Aufbewahrung der Eucharistie (Ma. Me.).
 حَقُّ الْمَنَاوَلَةِ und حَقُّ الدَّخِيرَةِ Pyxis für die Krankenkommunion
 15 (K.). — حَقُّ الْبُخُورِ Weihrauchdose, -schiffchen.
 حِكْمَةٌ Abkürzung für سِفْرُ الْحِكْمَةِ Buch der Weisheit.
 حُكْمٌ kirchliche Jurisdiktion. فَحْلِيٌّ ∞ territoriale
 J. شَخْصِيٌّ ∞ persönliche J.
 حَرٌّ „Stillgebet der Herabkunft
 20 des Heil. Geistes“, d. i. die Epiklese. — حَرٌّ entlassen, los-
 sprechen, absolvieren, dispensieren. حَرٌّ 1. (Übersetzung von
 ἀπόλυσις) das jede liturgische Feier abschließende Entlassungs-
 gebet. 2. Dispens. حَرَّةٌ Absolution. تَحْلِيلٌ Lossprechung,
 Absolution. — قَرَأَ التَّحْلِيلَ عَلَى über j. die Absolutionsformel
 25 („lesen“) sprechen. — التَّحْلِيلُ لِلْعَرُوسِ der Segen über die Neu-
 vermählten am 40. Tage nach der Hochzeit. تَحْلِيلُ الْآبَيْنِ Gebet

zum Sohne Gottes um Verzeihung der Sünden¹⁾. تَحْلِيلُ الْخُذَامِ

Gebet um Verzeihung für die Kleriker²⁾ (K.) — حُلَّةُ

Gewandung, Bekleidung, z. B. الْحُلَّةُ الْكَبْرِيَّةُ die bischöflichen

Gewänder. الْكَهْنُوتِيَّةُ ∞ die priesterlichen Gewänder.

حَلَبُ — حَلَبِيٌّ die Mönchskongregation der Alep- 5
piner (Ma. Me.). حَلَبِيٌّ Angehöriger derselben.

حَلِمُ — حَلِمِيَّةُ die vom nestorianischen Katholikos
Elias III. al-Ḥalim (1176—1190) stammenden Gebete (N.).

حَمُّ — حَمِّيَّةُ „das Badefest“ d. i. Epiphanie (K.).

حَمَلٌ — حَمَلِيَّةُ („Lamm“) d. i. die (unkonsekrierte) Hostie 10
(K.). Der mittlere, quadratische Teil des Hostienbrotes (das-

selbe wie جَوْهَرَةٌ, طابَعٌ, σφραγίς — Me.). أَحَدُ حَامَلَاتِ الطَّيِّبِ
Sonntag der Myrophoren, d. i. der 2. Sonntag nach Ostern (Me.).

حَنَّا — حَنَّاوِيَّةُ Johannes. الرَّقَبَانِيَّةُ الْحَنَّاوِيَّةُ die Kongregation
der Mönche vom Kloster des heil. Johannes des Täuflers in 15
aš-Šuwair (نَبِيْرُ مَارِ حَنَّا الشُّوَيْرِ — Me.).

حَنَانٌ — حَنَانِيَّةُ (= مَنَّةٌ „Gnade“) Staub von den Ge-
beinen der Heiligen (N.).

حَنْفِيٌّ (= مَنْدَلٌ <) Heide, Götzendiener. حَنْفِيَّةٌ Heidentum.
حَنْفِيَّةٌ Coll. Heiden. 20

حَوْلٌ — حَوْلِيَّةٌ verwandelt werden (von Brot und Wein,
in den Leib und das Blut Christi). اِسْتِحَاةٌ Wandlung, trans-
substantiatio. الْأَعْيَادُ الْمَتَحَوِّلَةُ die beweglichen Feste.

حَيٌّ — حَيَوَانَاتٌ die 4 lebenden Wesen nach Apo-
kalypse Kap. 4. 25

1) Ḥulāḡr, S. 128—132.

2) Ebd. S. 230—234.

خ

خ Sigle für lectiones variae in den Handschriften (aus نَسَخَة).

خَبْرُ خُبْرُ الْبَرَكَةِ — خَبْرُ das nach der Vesper und nach der Messe
5 gesegnete Brot: Eulogion, ἀντίδορον. تبریک الخبزات diese
Segnung (Me.).

خَتَمٌ mit dem Kreuze bezeichnen, das Kreuzzeichen in die
Hostie einprägen (σφραγίζειν). خَتَمُ الْقُرْبَانِ und خَتَمُ „Siegel
(σφραγίς) der Hostie“, d. i. die auf das Hostienbrot eingeprägte
Zeichnung (Me. K.). — خَتَامٌ, Pl. خِتَامَاتٌ Entlassungs-
10 gebet (ἀπόλυσις, ἀπολυτικια) am Ende jeder liturgischen Feier.
— دَائِرَةُ الْخَتَمِ الرَّسُولِيِّ die Cancellaria Apostolica an der römi-
schen Kurie (L.).

خَتْنٌ ein den ersten drei Tagen der Karwoche¹⁾ und dem
Feste Mariä Verkündigung²⁾ eigentümliches Offizium, benannt
15 nach dem Troparion هُوَذَا الْخَتْنُ يَأْتِي = Ἰδοὺ, ὁ Νυμφὸς
ἔρχεται (Me.).

خِدْمَةُ الْقُدَّاسِ خَدَمَ الْقُدَّاسِ die Messe zelebrieren. خِدْمَةُ
Zelebration der Messe. خادم Diakon. أَخْدِيمُ (الكَاهِنُ) der
Zelebrans, Offiziator.

20 خِرْ Abkürzung für سِفْرُ الْخُرُوجِ Buch Exodus.

خِرَجَ الْقُرْبَانَ — خِرَجَ das Allerheiligste (zur Anbetung)
exponieren (Ma. L.). — خِرَجَ سِفْرِ الْخُرُوجِ siehe خِرْ.

خِرَسَطَا Sigle für die Kanonessammlung des koptischen
Patriarchen Christodulos (sic! خِرَسَطُودُولُو, 1047—1077, bei
25 aş-Şafī u. a.).

خِرَطُوفِيلَاكْس (= χερτοφύλαξ) Archivar, Offiziant, Kanzler (Me.).

خِرْقَةٌ — خِرْقَةٌ Decke über Kelch und Patene (dasselbe
wie خِرْقَةٌ لفانة), Pl. خِرْقَاتٌ die großen Altartücher (K.)³⁾.

1) COUTUBIER II, 261.

2) CLUGNET, S. 109.

3) Bei TUKI, *Euchologium*.

- خَزَانَةٌ — خزانة Sakristei. خَزَانَةُ الْقُرْبَانِ Tabernakel (Me. Ma.).
 الخَزِيْنَةُ الْبَابَوِيَّةُ die Dateria an der päpstlichen Kurie (L.).
 خُشُوشِيَّةٌ und قَانُونٌ خُشُوشِيٌّ — خش (Übersetzung von
 κανών κατανοητικός) Kirchenlied mit reumütiger Bitte um
 Verzeihung der Sünden. خُشُوشِيَّةٌ صَلَوَاتٌ solche Bittgebete (Ma.). 5
 يَقُولُ بِالصَّوْتِ مُتَخَفِضٌ — خفض (ein Gebet) submissa voce
 sprechen.
 عَرَّلَسَ عَرَّلَسٌ — خَلَصَ selig werden. عَرَّلَسَ عَرَّلَسٌ erlösen. عَرَّلَسَ Er-
 löser. الرَّقَبَانِيَّةُ الْمُخَلَّصِيَّةُ die Kongregation der Basilianer-
 mönche vom Erlöserkloster (دير المخلص) bei Şaidā. 10
 ein Mönch dieses Klosters. عَرَّلَسَ Erlösung, Heil, Seligkeit.
 الخَلَاصَةُ الْآلَاهُوتِيَّةُ die Summa theologica (des Thomas von Aquino).
 جُمُعَةُ الْمَخَالِفِينَ — خلف „Woche der Dissidenten“, d. i.
 die Woche nach dem „Sonntag des Pharisäers und Zöllners“.
 سِفْرُ الْخَلِيقَةِ — خلق 15 Buch Genesis.
 أَخْلَيْدُونِيٌّ und المَجْمَعُ الْخَلْقِيْدُونِيٌّ das Konzil von
 Chalzedon. الخَلْقِيْدُونِيُّونَ die Anhänger, Bekenner der auf
 diesem Konzil deklarierten Glaubenssätze.
 خَلَا — خَلَا vakant sein (z. B. ein Bischofsstuhl u. dgl.).
 20 أَلْسَرَارٌ وَخَمِيْسُ الْعَهْدِ — خَمِيْسُ — يومُ الْخَمِيْسِ — خمس
 (Ma.), خَمِيْسٌ (K.), أَلْسَرَارٌ (K.) Gründonnerstag. خَمِيْسٌ
 أَلْسَرَارٌ Christi Himmelfahrt. أَلْسَرَارٌ Fronleichnamfest (S.
 Ma.). أَلْسَرَارٌ der 4. Donnerstag der Quadregesima (Me.).
 أَيَّامُ الْخَمْسِيْنَ — أَحَدُ الْخَمْسِيْنَ Sonntag Quinquagesimae (L.).

1) COUTURIER, II, 219 Anm.

2) So genannt, weil es der erste Tag des Neuen Bundes ist: Ibn
Sabbā', Kap. 105.

أَيَّامُ الْخَمَّاسِينَ und الْخَمْسِيَّاتُ die Zeit von Ostern bis Pfingsten. كِتَابُ الْخَمْسِيَّاتِ Pentekostarion, d. i. das Buch mit den dieser Zeit eigentümlichen liturgischen Texten (Me.). عِيدُ الْخَمْسِيَّاتِ Pfingstfest (L.). خمسينى (عيد) fünfzigjähriges Jubiläum.

خُورُسُ und خُورُصُ (= χορός) Sängchor; Platz desselben (allg. mit K.). الخورس الاول der Altarraum. الخورس الثاني Platz für den Klerus (K.). خورسى قُدَّاسُ Konzelebration (Ma.).

خُورَى < خورسقف, خورى اسقف (abgekürzt aus خورى اسقف), Pl. خورارى رَعِيَّةٌ (χωρεπισκοπος), Pl. خورارى رَعَايَا dasselbe. خورى بسقوبس, خورى بسقوبس (Ma.) und خوريباسقبس (Me.) Chorbischof. خورارى كَنِيسَةٌ Pfarrkirche.

خُولَاجِيَّاتُ (und خولوجيون, < εὐχολόγιον), Pl. 15 Meßbuch, Missale, Euchologion, enthaltend die 3 Meßliturgien der koptischen Kirche mit verschiedenen Beigaben (K.).

خَيْتُونَةٌ (< χιτών) Albe (Ma.).

خَيْزُرَانُ (pers., vgl. χαζράνιον), ein mit silbernem oder elfenbeinernem Knopf versehener Stock, von Bischöfen und Archimandriten außerhalb liturgischer Funktionen gebraucht.

أَعْمَالُ خَيْرِيَّةٍ karitativer Verein. خَيْرِيَّةٌ - خَيْرٍ Wohlfahrtseinrichtungen (m.).

خَيْرُوطُونِيَّةٌ (< χειροτονία) Priesterweihe (Me.).

خَيْمَةٌ Baldachin, Traghimmel (L. Ma.).

Zum Stammbaum der arabischen Bibelhandschriften Vat. ar. 468 und 467.

Referat über zwei einschlägige Arbeiten.

Von Sebastian Euringer.

Zum fünfzigjährigen Jubiläum (1875—1925) der Jesuiten-Universität St. Joseph in Beirut lieferte der bekannte Arabist des päpstlichen Bibelinstituts in Rom, P. ALBERTO VACCARI S. J., ein ehemaliger Student derselben, als feinsinnige Festgabe eine Studie über *Una Biblia araba per il primo Gesuita venuto al Libano*. Dieselbe erschien im 10. Bande, 4. Heft, der *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth (Grand Liban), Imprimerie Catholique, Beyrouth 1925, p. 79—104, mit zwei Tafeln (auch separat).

Diese arabische Bibel sind die Codd. vaticani 468 und 467, von denen der erste das ganze A. T. mit einer Ausnahme, der zweite die Evangelien, in arabischer Sprache umfaßt. Cod. 468 ist besonders dadurch von großer Bedeutung geworden, daß er die hauptsächlichste handschriftliche Unterlage der 1671 erschienenen römischen arabischen Vollbibel¹⁾ für das A. T. bildete.

Der im Titel genannte „primo Gesuita venuto al Libano“ ist P. GIOVANNI BATTISTA ELIANO, auch ROMANUS genannt²⁾. Er stammte aus Alexandrien in Ägypten von jüdischen Eltern, bereiste den Orient und Okzident und erwarb sich die Kenntnis vieler morgen- und abendländischer Sprachen. Unter der

1) *Biblia sacra arabica Sacrae Congregationis de Propaganda Fide jussu edita ad usum Ecclesiarum Orientalium additis biblicis latinis vulgatis*. 3 Volumina, Romae 1671.

2) Siehe zum Folgenden: C. SOMMERVOGEL S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Nouvelle édition, Tome III, col. 379—381.

Leitung des P. André des Freux S. J. bekehrte er sich 1551 zu Venedig zum Christentum und bekam bei der Taufe anstelle seines jüdischen Namens Elias, wohl im Hinblick auf Mt. 11, 12; Mc. 9, 12; Lc. 1, 17, den des Vorläufers. Der hl. Ignatius nahm ihn später in die Gesellschaft Jesu auf. Da er sehr sprachenkundig war und den Orient kannte, wurde er dem P. Christoph Rodriguez als Sozius und Dolmetscher beigegeben, als dieser 1561 von Pius IV. zum koptischen Patriarchen Gabriel VII. nach Altkairo gesandt wurde. Dort entdeckte er in der Bibliothek des koptischen Patriarchates die sog. arabischen (pseudo-)nikänischen Kanones¹⁾, die dann sein Mitbruder P. ALPHONS PISANUS 1572 in seinem Werke über das nikänische Konzil, erschienen bei Sebald Mayer in Dillingen a. D., in einer ungenügenden lateinischen Übersetzung zum ersten Male veröffentlichte²⁾.

Mit Breve vom 25. Febr. 1578 ernannte Papst Gregor XIII. diesen Pater und dessen Mitbruder P. Tommaso Raggio zu seinen Legaten für die „maronitische Nation“. In der Instruktion, welche ihnen im Auftrag des Papstes der Protektor der Maroniten, Kardinal Antonio Carafa, am 3. März des gleichen Jahres mit auf den Weg gab, empfahl er ihnen u. a., daß „sie von dort eine arabische Vollbibel mitbringen möchten, damit man sie zum Nutzen dieser Nationen drucken lassen könne“ (S. 84).

Die beiden Legaten schifften sich mit dem Laienbruder Mario Amato am 16. April 1578 in Venedig nach Tripolis, dem damaligen Hafenorte für den Libanon, ein und landeten dort Mitte Juni. Nach einem Aufenthalte von 10—12 Tagen brachen sie nach Cannobin im Libanongebirge, der Residenz des maronitischen Patriarchen, auf. Dort verweilten sie in Angelegenheiten ihrer Mission mit geringen Unterbrechungen, welche sie wiederholt nach Tripolis zurück und auch nach Jerusalem führten, bis Mitte oder Ende Februar des folgenden Jahres. Am 25. Febr. 1579 finden wir sie wieder in Tripolis,

1) Wahrscheinlich in einer Hs. des Nomocanons des Ibn al-'Assäl.

2) Näheres über diese Kanones siehe bei S. EURINGER, „Abessinien und der hl. Stuhl“ (Theologische Quartalschrift, Tübingen 1910), S. 366 ff.

wo sie die Gelegenheit zur Heimreise abwarteten. Am 22. März bestiegen sie das Schiff, das sie wieder in die Heimat zurückbrachte. Bei ihrer Ankunft in Rom im Juni konnten sie ihren Auftraggebern neben einer Anzahl anderer literarischer Schätze den größeren Teil einer arabischen Bibel, die sie hatten kopieren lassen, überreichen und mitteilen, daß der Rest, den sie bereits in Auftrag gegeben hatten, in absehbarer Zeit folgen werde.

P. G. B. Eliano kehrte im nächsten Jahre nochmals in gleicher Mission nach dem Libanon zurück, die ihn dort bis 1582 festhielt. Am 3. März 1589 starb er zu Rom, wo er einen Lehrstuhl für Hebräisch und Arabisch innehatte.

Es erhebt sich nun die Frage: Wohin ist die erwähnte Kopie der arabischen Bibel gekommen? Ist sie ein Torso geblieben oder wurde auch der Rest nachgeliefert?

VACCARI'S Studie beantwortet diese Fragen. 15

Die vatikanische Bibliothek besitzt unter ihren arabischen Beständen zwei Schwesterhandschriften, welche nach allen Kriterien zusammengehören: 468 und 467. Die erstere enthält auf 760 Blättern das ganze¹⁾ A. T., die letztere auf 114 nummerierten Folios die Evangelien. 20

Auf dem Titelblatte hat ein Bibliothekar unbekanntem Namens noch zu Lebzeiten Gregors XIII. († 1585), also zu einer Zeit, als man die Herkunft der Hs. noch recht gut wissen konnte, folgende handschriftliche Bemerkung eingetragen:

Vetus hoc Testamentum jussu Ill^{mi} et R^{mi} D. Antonii Cardinalis Carafae, Maronitarum patroni, a patribus Societatis Jesu in prima ad eosdem Maronitas legatione impensa SS. D. N. Gregorii XIII. emptum anno Domini MDLXXIX (p. 83). 25

Daraus geht hervor, daß die beiden Hss. 468 und 467 jene sind, welche P. G. B. Eliano in Erfüllung seines Auftrags im Libanongebiet erwarb, bzw. kopieren ließ.

Das bestätigen auch die Kolophone²⁾ zum Hohenliede

1) Es fehlt nur das Buch Baruch. Der Titel steht in Rot auf f. 610r; aber der Text fehlt, obwohl für ihn 6 Folioseiten freigelassen sind. Wahrscheinlich fand der Kopist dieses Buch nicht in seiner Vorlage und wollte es später nachtragen.

2) Alle Sperrungen, auch in den Zitaten, rühren von mir her.

(468, fol. 490 r) und am Ende der Evangelien (467, fol. 114 v). In diesen erklärt der Kopist nahezu gleichlautend, daß er seine Abschrift für die Bücherei des Priesters Giovanni Battista von Venedig, das ist niemand anders als unser Missionar, angefertigt habe.

Auch die Daten in den Unterschriften zu verschiedenen Büchern in der Hs. 468 stimmen damit überein. So wurde Job Ende Oktober, das Hohelied am 9. Febr., die Propheten am letzten April, das ganze A. T. gegen Ende Juni
10 7087 Adami d. i. jenes Jahres, das nach byzantinischer (melchitischer) Rechnung vom 1. Sept. 1578 bis 31. Aug. 1579 lief, fertig gestellt.

Wie wir bereits wissen, konnte P. G. B. von seiner ersten Reise keine Vollbibel, sondern nur „den größeren Teil“ der
15 Bibel mitbringen und mußte sich gedulden, bis sein hinterlassener Auftrag, den Rest für ihn abzuschreiben, zur Ausführung gelangte.

Da die Abreise am 22. März 1579 erfolgte, das Hohelied schon am 9. Febr., die Propheten erst am letzten April fertig-
20 gestellt waren, so kann man mit VACCARI annehmen, daß die Kopie, welche der Pater bei seiner Abreise mitnahm, etwa bis Jeremias einschließlich gediehen war, also etwa die ersten 600 Blätter von 468 füllte. Der Umstand, daß 468 das ganze A. T., 467 die Evangelien enthält, spricht nicht dagegen, denn
25 diese Verteilung ist erst späteren Datums. Den Rest wird P. G. B. erst bei seiner zweiten Heimreise mitgenommen haben, wenn er ihm nicht schon vorher nachgeschickt worden war. Die übrigen Bücher des N. T. (außer den Evangelien) scheint er nicht mehr in Auftrag gegeben zu haben, wahrscheinlich
30 weil Papst Gregor XIII. inzwischen vom maronitischen Patriarchen ein vollständiges arabisches N. T. zum Geschenk erhalten hatte.

Der Kopist bezeichnet sich 468, f. 90 v als Melchiten. Tatsächlich gehört der alttestamentliche Text in 468 der
35 oder einer melchitischen Rezension an, wie VACCARI in einem eigenen, dem 3. Kapitel (*Indole della versione araba*), p. 86—94 nachweist. Sein Ergebnis lautet: Der Text stellt „ein Ge-

misch von Septuaginta und Peschito, von Griechisch und Syrisch, wie es eben die Melchiten sind, dar¹⁾.

Auch seinen Namen, Stand, Herkunft und Heimat verschweigt er uns nicht. Am Ende des Hohenliedes (468, fol. 489 v) nennt er sich: „David, nur dem Äußern nach (بِزِّي) 5
Priester, Sohn des Theodor, des Sohnes des Priesters Wahaba, von dem Dorfe Bṭurrān (بِطْرَان) 2) in der Diözese Tripolis“.

Wenn er bei VACCARI, p. 82, den Zunamen Bezzi („Davide Bezzi sacerdote“) führt, so liegt hier, worauf IGN. KRATSKOVSKIJ in dem gleich zu nennenden Aufsätze S. 84, Anm. 4 10
aufmerksam macht, ein Mißverständnis der Demutsfloskel: „David, nur dem Äußeren nach (بِزِّي) Priester“ vor und ist daher der Name Bezzi aus der orientalischen Literaturgeschichte schleunigst zu entfernen, ehe er Unheil anrichtet³⁾.

Wir sind dem „redseligen“ David für seine uns sehr 15
interessanten Angaben sehr verpflichtet, aber ganz besonderen Dank verdient er dafür, daß er am Ende des zweiten Makkabäerbuches, dem nur noch das arabische Makkabäerbuch folgt, also fast am Ende seines A. T. den Stammbaum seiner Handschrift vorlegt. 20

وَنُقِلَ مِنْ نَسَاخَةٍ قَدْ نُسَخَتْ مِنْ نَسَاخَةٍ قَدْ كُتِبَتْ بِمَدِينَةِ
انطاكية الرسولية الشرقية بتاريخ سنة ستة الف وخمسمائة وثلاثين
لابينا ادم. والنسخة التي نُسَخَتْ مِنْ النسخة المذكورة كُتِبَتْ
بتاريخ العشر الاوسط من شهر اشباط سنة ستة الف وسبعماية
25 سنة واربعين لابونا (sic) ادم.

1) Il codice vaticano 468 in quanto versione biblica può definirsi un misto di Settanta e di Pešitto, di greco e di siriano, quali appunto i melchiti (p. 87).

2) Nicht Butrān, wie V. schreibt. Siehe IGN. KRATSKOVSKIJ, l. c., S. 84, Anm. 5; vgl. auch BÄDEKER, *Palästina und Syrien*⁷, Leipzig 1910, Karte zwischen S. 304 und 305.

3) Wie mir Dr. GRAF in Donautheim mitteilt, hat schon A. MAIUS, *Scriptorium veterum nova collectio*, t. IV, p. 524 diese Stelle durch per manus humilis servi peccatoris Davidis Bezi presbyteris übersetzt. Ebenso in der Notiz auf fol. 90 v.: humillimus totius nationis Melchitarum David Bezi presbyter.

وهذه النسخة التي قد نُقلت من صورة النسخة المذكورة
اعلاه كتبت بتاريخ سنة سبعة وثمانين وسميع الاف لابونا (!) ام
عليه السلام: .:

Übersetzung:

5 „Und es wurde kopiert von einem Codex, der von einem
(anderen) Codex abgeschrieben worden war, der (seinerseits)
geschrieben worden war in der Apostelstadt Antiochien, dem
östlichen, im Jahre 6530 unseres Vaters Adam.

„Und der Codex, der von dem erwähnten (Antiochener)
10 Codex abgeschrieben wurde, wurde geschrieben in der mittleren
Dekade des Monats Schebät im Jahre 6746 unseres Vaters
Adam.

„Und dieser (vorliegende) Codex, der vom Texte des oben
erwähnten Codex (des Jahres 6746) kopiert worden ist, wurde
15 geschrieben im Jahre 7087 unseres Vaters Adam — über ihm
sei der Frieden“!

Übersichtlich läßt sich dieser Stammbaum der Hs. also
zusammenstellen, wobei ich, um Wiederholungen zu vermeiden,
erst später Belegtes in eckigen Klammern beifüge:

20 1. Archetyp: Codex Antiochenus (Sigle A) des Jahres
6530 Adami = 1021/2 Domini.

2. Cod. Damascenus (Sigle D) des Jahres 6746 = 1238;
[jetzt im Asiatischen Museum in Leningrad; geschrieben in Da-
mascus von Bimēn (A. T.) und Abu'l-Ġālib (Tobias und N. T.)].

25 3. Cod. Tripolitanus (Sigle T), der jetzige Cod. vat. ar. 468
und 467 des Jahres 7087 = 1578/79; geschrieben von David
von Bṭurrān bei Tripolis.

Hier erhebt sich nun die Frage; Welches ist das Subjekt
zu **وَنُقِلَ** = „und es wurde kopiert“?

30 **ASSEMANI** hielt den ganzen Codex 468 dafür. Denn auf
einem dem Schutzblatte dieses Codex aufgeklebten Zettel
schreibt er¹⁾:

1) **VACCARI**, p. 93.

Is codex a Patribus Societatis Jesu in Syria emptus pro Collegio Maronitarum impensa Gregorii XIII. transcriptus est anno 7087 Adami a quodam vetusto codice Antiochiae conscripto anno ejusdem Adami 6530 ut in epigraphe pag. 716 (jetzt 718) posita adnotatur¹⁾. 5

VACCARI möchte aber diesen Stammbaum nicht auf den ganzen Codex, also nicht auf das ganze A. T., sondern nur auf das unmittelbar vorausgehende zweite kanonische Makkabäerbuch beziehen (l. c., p. 93 f.).

Seine Gründe sind: 10

Diese chronologische Notiz steht nicht am Ende des Bandes, nicht einmal am Ende des Blattes; denn auf der Rückseite desselben beginnt das arabische Makkabäerbuch. Sie steht also nach dem vorletzten Buche des A. T. „Daher liegt es näher, sie nur auf das zweite kanonische Makkabäerbuch zu beziehen, unmittelbar hinter dem sie sich befindet“ (p. 93). 15

Entscheidend ist ihm aber, daß dieser Kolophon mit „und“ (ونقل) beginnt und dadurch mit dem unmittelbar vorausgehenden Kolophon, der sich nur auf das zweite Makkabäerbuch bezieht, logisch verbunden ist, mag auch der Kopist zwischen 20 beiden einen Zwischenraum gelassen haben.

VACCARI schließt daher (p. 94):

„Wir können also nur das zweite Makkabäerbuch von einem antiochenischen Archetyp des 11. Jahrh. ableiten. Man kennt übrigens die besondere Bedeutung, welche dieses Buch 25 für Antiochien hat, das ja immer als der Schauplatz des heldenmütigen Martyriums der sieben Brüder und der übrigen in diesem Buche Behandelten galt und daher auch der hauptsächlichste Mittelpunkt des Kultes war, der diesen glorreichen Blutzügen geweiht wurde. Für die übrigen Bücher des A. T. 30 können wir keinerlei älteren oder jüngeren Archetyp feststellen; für Tobias haben wir sogar angemerkt, daß der Charakter der Übersetzung (aus der Vulgata) einen so weit zurückliegenden Ursprung ausschließe. Wir können nur eines mit erheblicher Sicherheit behaupten und das ist, daß der Schreiber 35

1) Das ist ungenau. Die Vorlage stammte aus dem J. 6746 Adami und die Vorlage der Vorlage aus dem J. 6530.

David oder, wer ihm die Vorlagen lieferte, per diversos codices oberrans editiones perquisivit, um sie in unum corpus zu vereinigen und daraus eine erste Vollbibel (pandectes) zu schaffen, wie sich jener ausdrückte¹⁾, der zum ersten Male im vorarabischen Spanien eine vollständige Bibel nach der Übersetzung des hl. Hieronymus schuf“.

An sich ist es schwer zu entscheiden, ob man ASSEMANI oder VACCARI beistimmen soll; denn an sich kann sich نقل, in diesem Zusammenhang sowohl auf den ganzen Codex, als auch bloß auf das unmittelbar vorausgehende 2. Makkabäerbuch beziehen.

Nun hat aber der russische Gelehrte IGN. KRATSCHKOVSKIJ am 18. Nov. 1925 der Akademie der Wissenschaften in Leningrad eine Abhandlung „L'original du manuscrit du Vatican contenant la Bible arabe“²⁾ vorgelegt, in der er nachweist, daß sich das نقل auf das ganze A. T. beziehen muß, da ja die Vorlage, welche sich im Asiatischen Museum zu Leningrad befindet, das ganze A. T. enthält.

KRATSCHKOVSKIJ hat seine These in den Доклады Академии Наук СССР (*Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de l'URSS.*) 1925, S. 84—87, in russischer Sprache veröffentlicht.

Seine Beweisführung, die ich möglichst mit seinen aus dem Russischen übersetzten Worten gebe, ist folgende:

„. . . . Aber diese Schlußfolgerung [VACCARI's] hinsichtlich der Zeit der ersten Kodifikation [der arabischen Bibel], die auf einer so unsicheren Grundlage aufgebaut ist, hält der Kritik nicht stand. Mag man auch das hinreichend schwerwiegende literarische Zeugnis von der Übersetzung der ganzen Bibel in die arabische Sprache bereits im 9. Jahrhundert³⁾

1) Cf. *Revue Bénédictine*, XXXI, 1914—1919, pp. 393 ss.; *Civiltà cattolica*, 1915, IV, pp. 539 ss.

2) Der russische Titel, dem der Verf. selbst den französischen beigegeben hat, lautet: И. Ю. Крачковский, Оригинал ватиканской рукописи арабского перевода Библии.

3) „Siehe hierüber meine (K.'s) Abhandlung *Über die Übersetzung der Bibel in die arabische Sprache zur Zeit des Kalifen Al-Ma'mün* (Christlicher Orient VI, 1918, S. 189—196).“

ablehnen, so bildet doch hier die i. J. 1238 geschriebene Vorlage der vatikanischen Hs. selbst, die auf unsere Tage kam und jetzt im Asiatischen Museum aufbewahrt wird¹⁾, eine entscheidende Tatsache. Die Hs., die hier in Frage kommt, ist die gleiche dreibändige Bibel, welche zum Bestand der Büchersammlung des Patriarchen Gregor des IV. gehört und die ich schon mehrmals gelegentlich erwähnen mußte“ (S. 85)²⁾.

Den Hauptbeweis für die Identität der Vorlage von 468 mit der Hs. des Asiatischen Museums bildet die Übereinstimmung der chronologischen Kolophone, die in beiden Hss. am Ende des zweiten Makkabäerbuches stehen.

K. stellt beide nebeneinander. Da ich schon den Kolophon von 468 mitgeteilt habe, genügt es, hier den Wortlaut von Cod. Mus. Asiat. III, fol. 16 v anzuführen:

ونقل من نسخة كتبت بمدينة انطاكية الرسولية الشرقية بتاريخ سنة ستة الف (sic) وخمسمائة وثلثين لابينا آدم وكان الفراغ من هذه النسخة في العشر الاوسط من شباط سنة ستة الف (sic) وسبعماية ستة واربعين لابينا آدم والسيح لله دايمنا وعلينا رحمته امين. .:

Übersetzung:

„Und es wurde kopiert von einem Codex, der geschrieben worden war in der Apostelstadt Antiochien, dem östlichen, im Jahre 6530 unseres Vaters Adam, und es geschah die Fertigstellung dieses (vorliegenden) Codex in der mittleren Dekade des Monats Schebät (Februar) des Jahres 6746 unseres Vaters Adam, und Lob sei Gott immerdar und über uns seine Barmherzigkeit. Amen.“

Man erkennt leicht, daß der ältere Kolophon die Vorlage des jüngeren war und vom Schreiber David sachgemäß ergänzt

1) „Siehe meine (K.'s) Abhandlung *Arabische Handschriften aus der Sammlung Gregors des IV., Pt. von Antiochien*, Leningrad 1924, S. 7, Nr. 1—3.“

2) „Siehe *Christlicher Orient*, Bd. VI, 1918, S. 191; *al-Machriq* XXIII, 1925, S. 678, nr. 259 und S. 684.“



wurde, sowie daß der Kolophon der älteren Hs. nicht wohl anders ausgesehen haben kann, als der in dem Leningrader Códex.

K. erhärtet nun dieses Abhängigkeitsverhältnis durch ein paar Beispiele, indem er die zwei Textestafeln bei VACCARI mit dem russischen Exemplar vergleicht:

„In der letzten Zeile des Buches Numeri (VACCARI, Tafel I) steht das Wort مقابل, das offenbar zuerst مغايل geschrieben war, von dem aber später ein Punkt getilgt wurde. Dies erklärt sich daraus, daß in unserer Hs. I, 98 v tatsächlich irrigerweise مغايل geschrieben ist.

„Die letzten Worte im Hohenliede, zeigen in der vatikanischen Hs. das sinnlose Wortgefüge على جبال الطيور. Dies erklärt sich daraus, daß in unserer Hs. II, 31 v im letzten Worte der Buchstabe ر, wie das bisweilen am Wortende geschieht, fast horizontal geschrieben ist, was dann dem Kopisten den Anlaß gab, ihn für ب anzusehen.“

Dazu möchte ich die Bemerkung machen, daß auch die Polyglotten die Lesart الطيور aufweisen und daß diese durchaus nicht sinnlos ist, sondern einfach die griechische Vorlage: ἐπὶ ὄρη ἀρωμάτων wiedergibt. Die Lesart: الطيور d. i. „Vogelberge“ hat dagegen im Hohenliede keinen Rückhalt.

„Soweit man aus den in der Abhandlung [VACCARI'S] vorgelegten Proben urteilen kann, lassen sich in der vatikanischen Hs. gegenüber der Unserigen fast keine Varianten beobachten, nur hier und da stößt man auf absichtliche Änderungen:

„So sind am Ende des Buches Numeri (Tafel I) alle Formen der Wurzel نكح, die eine gewisse vulgäre Nuance besitzt, durch das schriftgemäße زوج ersetzt.

„Am Anfange des Deuteronomiums (Tafel I, Zeile 8 v. u.) erscheint im Konzept der Vulgarismus كل شيًا; dann steht, ebenso wie in unserer Hs. (I, 100) die normale Form كل شى.“

Dazu habe ich zu bemerken: Ich kann mir nicht denken, was K. unter dem „Konzept“ (начертание) der vatikanischen Hs. versteht; denn, wie man sich durch den Augenschein über-

zeugen kann, hat die Photographie an der betreffenden Stelle ohne jede Korrektur den „Vulgarismus“ كل شيئا.

Übrigens sind die paar Textproben, welche die zwei Tafeln VACCARI's darbieten, eine viel zu schmale Basis für solche Untersuchungen. Sie genügen allerdings zu der Erkenntnis, daß David entweder den Codex vom J. 6746 = 1238 nicht immer sklavisch abgeschrieben hat oder daß zwischen beiden noch ein dritter Codex einzuschieben ist.

Was aber die Tragweite der beiden Kolophone و نقل, anbelangt, so ist nach K. entscheidend:

„Das Datum am Ende des zweiten Makkabäerbuches bezieht sich auf die ganze Hs., wie sich aus seiner mehrmaligen Wiederholung an anderen Stellen ergibt, damit fällt dann die erwähnte Schlußfolgerung [VACCARI's], daß die vaticanische Hs. vom Jahre 1579 zum ersten Male die zerstreuten Teile der arabischen Bibel auf grund verschiedener Hss. in einem Sammelband vereinigt habe, in sich zusammen.“

Nach den Unterschriften haben zwei Kopisten an der dreibändigen Hs. des Asiatischen Museums gearbeitet. Die beiden ersten Bände und eine Anzahl Blätter des dritten, also das ganze A. T. mit Ausnahme des Buches Tobias, schrieb der Damaszener Sabbas Lauriotes (سبا السيقى)¹⁾, „damals Bimën²⁾ (بيمين = Poimen) genannt“, in den Jahren 6744—46 Mundi = 1235—38 Domini. Sein letztes Buch, das zweite der Makkabäer, vollendete er im Februar 6746 Mundi = 1238 Domini. Für den Rest des dritten Bandes, Tobias und das N. T., löste ihn „der Christ Abu 'l-Ġälīb, der Sohn des Abu 'l-Fahim, des Sohnes des Abu 'l-Ḥasan“³⁾, ebenfalls ein Damaszener, ab.

Bimën von Damaskus ist auch sonst als Kopist arabischer Hss. der Vaticana und des Britischen Museums bekannt.

Der Archidiakon Paul von Aleppo, der Autor der Be-

1) [Über *siq* = Kloster, Laura, vgl. DE GORJE in ZDMG. 54 (1900), S. 336. Gemeint ist Mār Sābā bei Jerusalem. — *Red.*]

2) K. schreibt Pimen.

3) K. gibt diese Namen nur in arabischen Buchstaben.

schreibung der Reise des Patriarchen von Antiochien Makarius nach Rußland, sah ein von ihm geschriebenes Buch¹⁾.

„Die Abhängigkeit der vatikanischen Hs. von der Unserigen ergibt sich auch aus geographischen Gründen. Die Hs. vom Jahre 1579 war, wie erwähnt, in Tripolis kopiert worden; die Hs. des Asiatischen Museums, in Damaskus geschrieben, befand sich im 16. Jahrhundert in Tripolis im Besitze eines dortigen Notabeln namens 'Īsā ben Mūsā und auch späterhin im Besitze seiner Familie. Darüber spricht sich eine Reihe von Beischriften aus, welche sich auf folgende Jahre beziehen: 7047 = 1539 (I, 59 v); 7061 = 1553 (III, 145 v); 7069 = 1561 (I, 59 v); 7116 = 1608 (III, 145 v); 7117 = 1609 (II, 222). Im Januar 7126 = 1618 schenkte Sulaimān ben Ġirġī al-Kātib, der Sekretär des berühmten Jūsuf Paša Sifā (gest. 1624) und Ahnherr der bekannten Schriftsteller-Familie Al-Jāzydschī, diese Hs. dem Kloster Belemend bei Tripolis (II, 1). Dort blieb sie bis zum Übergang in die Büchersammlung des Patriarchen [von Antiochien] Gregor IV.“

Diese Bibliothek und mit ihr die fragliche Hs. kam dann nach Petersburg, jetzt Leningrad, und zwar ins dortige Asiatische Museum.

„Besondere Beachtung verdienen vom literar-historischen Gesichtspunkte aus ihre zahlreichen Beischriften, in denen sich ihr ganzes wechselvolles Schicksal vom 13. bis zum 20. Jahrhundert widerspiegelt. Unter diesen befinden sich nicht wenige Autogramme historisch bekannter Persönlichkeiten, so z. B. I, 99 eine Notiz aus dem Jahre 7180 = 1672 von Chanania, dem Enkel (!)²⁾ des Patriarchen Makarius, der nach Rußland kam“³⁾.

Faßt man auch nur die hieb- und stichfesten Beweismomente in K.'s verdienstvoller Studie znsammen, so ergibt sich:

1) G. MURKOS, *Reise des antiochenischen Patriarchen Makarius nach Rußland* (russisch), 1920, S. 184; L. CHEIKHO, *Catalogue des manuscrits arabes-chrétiens*, Beyrouth 1924, S. 73 oben.

2) ВНУК.

3) Der Relativsatz wird sich nur auf den Patriarchen, nicht auf seinen Enkel beziehen.

1. Die jetzt im Asiatischen Museum in Leningrad aufbewahrte arabische Vollbibel befand sich nachweisbar von 1539—1618 in Tripolis im Besitze angesehener Familien; also auch zu der Zeit, als dort P. G. B. Eliano (1578) landete und im Vollzug seiner Instruktion nach einer arabischen Vollbibel forschte und als für ihn der Priester David von Bturrän, einem Dorfe bei Tripolis, die Codd. vaticani 468 und 467 von einer älteren Vorlage abschrieb. 5

2. Bimën, dem wir die Abschrift des ganzen A. T. mit Ausnahme von Tobias in der Leningrader-Hs. verdanken, datiert 10 den Abschluß seiner Arbeit im Kolophon zum zweiten Makkaerbuch auf „die mittlere Dekade des Monats Februar 6746 Adami (= 1238 Domini)“; ganz genau das gleiche Datum gibt David am gleichen Orte (nach dem zweiten Makkaerbuche) seiner Vorlage, also der Vorlage von 468. Also 15 war die Hs. des Asiatischen Museums die Vorlage für die vatikanische arabische Bibelhs.

3. Diese auffallenden Übereinstimmungen können umso weniger zufälliger Natur sein, als es bei der Seltenheit solcher umfangreicher kostbarer Hss. überhaupt und speziell zu damaliger Zeit im Libanongebiet als ausgeschlossen angesehen werden muß, daß in David's Reichweite noch eine zweite Vollbibel vorhanden gewesen sei. Schrieb doch gerade damals, am 2. Juli 1578, wie VACCARI, p. 92, nota 2 nach Anaissi, Doc. Maron., p. 74 mitteilt, der maronitische Patriarch an 25 Papst Gregor XIII.: „Was die Bücher des N. und A. T. in arabischer Sprache betrifft, deren Übersendung Ew. Heiligkeit von uns wünscht, so besitzen wir sie nicht; wir haben meist nur Bücher in syrischer Sprache und ganz wenige in arabischer; . . . die arabischen Bücher, die wir früher besaßen, so haben uns die Türken zu verschieden Malen weggenommen und verbrannt“¹⁾.

1) Quanto ai libri del Testamento nuovo e vecchio, che desidera S. S. che noi li mandiamo in arabico, non li havemo; ma havemo solamente libri in lingua soriana per il più, e pochi in arabico . . . libri, quali per i tempi passati havemo avuto (sic) in arabico, ci sono stati tolti dai Turchi in diverse volte e abbruciati.

Daher wird man die Varianten der vatikanischen Hs. dem Kopisten selbst und nicht einem zu postulierenden Zwischenkodex zuschreiben müssen.

4. Da aber die Vorlage der vatikanischen Bibel (648 und 5 647) bereits eine arabische Vollbibel war, die wie die Leningrader dreibändige Hs. zeigt, beide Testamente vollständig enthielt, so kann man weder David als den ersten Kompilator einer solchen, noch den P. G. P. Eliano und seine Auftraggeber als deren Urheber bezeichnen.

10 5. Da nach den Kolophonen beider Hss. zum zweiten Makkabäerbuch, die Damaszener Vollbibel (der Leningrader Codex) von einer antiochenischen Hs. des Jahres 6530 Adami = 1021/2 Domini abgeschrieben wurde, spricht die Vermutung
15 sicher läßt sich das aus der lakonischen Notiz nicht erschließen.

Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß VACCARI in einem vierten Kapitel (p. 94—100) nach zum guten Teil bisher unbekanntem Dokumenten die fast ein Jahrhundert währenden Geburtswehen der von der Propaganda 1671 edierten
20 ersten gedruckten arabischen Vollbibel eingehend schildert. Es war im Wesentlichen ein hin- und herwogendes Ringen der Vulgata mit dem arabischen Texte der Hss., das schließlich faktisch mit einem Kompromiß endete: „All das beweist, daß in der römischen Ausgabe vom J. 1671 die Abhängigkeit von
25 der Vulgata viel geringer und umgekehrt die Übereinstimmung mit den Hss. größer ist, als man glauben würde oder auch als glauben lassen würden die Ausdrücke in gewissen amtlichen Akten, wie es oben da und dort angedeutet wurde“¹⁾.

Das fünfte und letzte Kapitel (p. 101—104) behandelt
30 das Verhältnis des Cod. 468 zu der römischen Ausgabe von 1671. Das Ergebnis ist: Was das A. T. betrifft, so war 468 die hauptsächlichste, jedoch nicht die einzige handschriftliche Grundlage. Dagegen blieb 467 beim N. T. vollständig un-

1) Tutto ciò prova che nella edizione romana del 1671 la dipendenza della Volgata è ben minore e invece la conformità ai manoscritti è maggiore di quanto si crede o potrebbero far credere anche le espressioni di certi atti ufficiali, come sopra si è accennato qua e là (p. 100).

berücksichtigt; vielmehr wurde hier die arabische Kolumne des *Novum Testamentum syro-arabicum*, Romae, Congreg. de Propaganda Fide, 1703¹⁾, abgedruckt. Nach der Vorrede des Maroniten FAUSTO NAIRONI diente hier eine Hs. des maronitischen Kollegs in Rom, welche ein Geschenk des maronitischen Patriarchen an Papst Gregor XIII. war und wahrscheinlich auch von P. G. B. Eliano „cum permultis aliis ecclesiasticarum rerum voluminibus“ nach Rom gebracht wurde, als Vorlage. Daneben nennt der gleiche NAIRONI noch eine zweite benutzte Hs., welche Michael Metoscita 1696 mitgebracht hatte. VACCARI möchte den Borgianus syr. 47 (geschrieben 1398 Domini) mit einer dieser beiden Hss. identifizieren.

1) Wiederholt Paris 1824 und 1827.



Poems by Nimr ibn 'Adwān.

By H. H. Spoer and Elias Nasrallah Haddad.

(Fortsetzung.)

Transliteration.

[Die hier folgende Umschrift weist zwar manche Unebenheiten auf, ist aber für das Verständnis des arabischen Textes und der Übersetzung unentbehrlich. Diese Unebenheiten sind wohl zum großen Teile dadurch entstanden, daß die palästinischen Gewährsmänner teils dialektisch sprachen, teils die literarische Sprache nachahmen wollten; dies Schwanken ist für die neuarabische Dichtung höheren Stils bezeichnend. Der Herausgeber ist ebenso verfahren, wie in dieser *Zeitschrift*, Band IV, S. 200 angegeben wurde. Hier ist außerdem auf die Abweichungen zwischen dem arabischen Text (oben S. 30 ff.) und der Umschrift aufmerksam gemacht; dadurch konnten zugleich einige wenige Druckfehler verbessert werden. — *Red.*]

I.

15 *galūn inn nimr ḥada waḍḥa bidūn mahr li'asbāb lann
nimr ṭān biwārdi ḡariḥ min al-māhirīn fadoḥaḡ 'al-barrīya
wann biwaḍḥa wal-'abd yinazzihūn ruḥahum waḥīn anfarad
biha tarāwadha bal-ḥarām wamana'at wagālat loh fuččani
allāh ifuččak min nimr ibn 'adwān walam yamtaṭīl il-'abd
20 an yatričha bal ašarr 'ala n-nīya l-ḥabīta wasimi' nimr har-
ḡaha wagāl laha anḥāšī 'inno fanḥāšat ċin ramāh nimr bar-
rašāš wagtaloh wabal-ḥāl sa'latoḥ waḍḥa man hu faḡāl ana
nimr ibn 'adwān fa'ādat li'ahliha waḥbarathum bil-amr faḡāl
abūha lann nimr ḥallaš 'arḡič min al-'abd tikūni mi'tāt minni
25 loh bidūn fed wala ṭiman walbasha abūha afḥar libis min*

az-zēn talbaso al-'arāyis warsalha linimr hidriya bidūn ġizā
waḥadha nimr wačān loh min al-ḥarīm sab' nisa rēr waḥḍa
walanno šār iḥibbah biz-zōd 'an rēra.

baṛat waḥḍa yōman ma tigōfir litizūr ahalha ba'ad aḥḍ
ḥāfir min nimr litamriḥ 'ind ahalha middat šahar famana' 5
'inha illa talātat liyāl yōmin tigōfir boh wayōmin tamriḥ
wayōmin ti'ūd faḡāl tihrizin tarčabīn ad-delūl al-ḥiḡin alli
tasri' bal-yōm 'ašrat liyāl wahum bihāda wan bi'arab bini
šahr mimriḥninin arḍ aš-šauwān aš-šarḡiya ḡarībatan min
bilād naḡḍ wayōm sim'at waḥḍa hāda l-harḡ tilabbat iḡlubuh 10
bas-sam' waṭ-ṭā'at waračbat delūlah wašarraḡat wayōm lifat
'ind ahalha naṛāha aḡwin laha 'asa timriḥin 'indana midda
ṭiwīla yā ḥai mā mi'i furša illa talātat liyāl faḡalaf aḡūha
bigasamin 'iḡim mā t'ūd illa ba'd an tamriḥ middat šahr
'indah wabittiwāfiḡ 'indah raḡulīn šwaiyib rārīb ad-diyār 15
baš-šik wanimr la ya'rafoh min ai dīrtin yičūn yud'a ḡamūd
wabittišādīf wanimr ḡārḡin bal-lēl šāhad al-barg šā'din min
dīrt ahalha [wanimr tarāḥ biwa'dha mustaḡim wayōm baḡḡar
annha mā lifat bil-wa'ad] ḡāl al-ḡašīda at-tāb'a:

1. bargin la'aḡ yā ḡmūd nahu ibn haddāl
'asa allāḡ ablādah tiḡi miḡīlah
2. bal'ci tiḡi waḥḍa ma' midāḡiḡ al-aḡ'ān
wa'ṭihim al-balga u-nuṣṣ aṭ-ṭifīla
3. ḡatni 'aṭa mā sigit ibha b'irīn
bint ḡamūla čill min ḡā ḡamadha
4. lan ḡit iz'alān yā ḡmūd taḡ'id tisallīn
mitl al-ḡinūn illi tlahkih waladha.

II.

yōmin simi' iḡmūd hāda l-harḡ tihaiyaḡat dāmreh laš- 20
šī'r u-hu čān šēḡ 'išira u-loh mira mazyūntin bal-ḡēl mitl
waḥḍa wayōmin mā lifōnahum ḡōmin wanhabōn ṭaršahum
waḡadu l-mira mi'hum faḡarram 'ala nafsoḡ yimīnin 'iḡim
ann alli mā yiḡmi šwātah ḡarām 'alēḡ al-miḡ'ad 'indah u-
ḡōṭar yabra nimr wanimr mā čān yaḡriz min aiya dīrtin 25
čān waḡin sami' ḡašīd nimr 'an waḥḍa tifaṭṭan liḡalīlah
al-manḡūba fašār iḡul:

1. *yā nimr yā hāmi 'iǧīb id-dibīla*
yā firiz rab'ak yōm rō'āt il-adhān
2. *maqđēt yā nimr min aš-šahr talātat liyāla*
wiṣmāli tamānyat sinīn wal-galb za'lān
3. *bimiṭla' niǧm ishēl laiya hiṭīla*
ra'rū'tin tasalli il-ḥiṣa labn 'adwān
4. *ḥadūha bhadd as-sēf mā hī biǧīmīla*
u-lau hī bhagg allāh mā bitt rađbān
5. *iǧūl sāgin ṭawīla bhīǧlin šīlīla*
gidla ḥalīli min il-hawa taš'il iš'āl
6. *mzauzagātin ṣaḥn ḥadda bizirr warda*
maǧ'ad inhūda bēnhinn ḥabbt al-ḥāl
7. *qāmīr ḥašāha tamirtēnin 'ašāha*
u-yā šurbha mnal-mā' mā yaǧi rub' fiṅǧān
8. *šiftha tibassam ḥassēt 'agli tagassa*
yōmin qihčat li gult yā sātir il-ḥāl
9. *fāriš firīša tiḥt zill al-'irīša*
u-lā li mi'rīša kūd rīǧa u-sāl.

Variant to II:

1. *yā nimr yā hāmi 'gāb ad-dibīla*
yā sanad rab'ak yōm řēbāt al-adhān
2. *yā nimr tišči min řēbit talātīn lēla*
wiṣḥāl illi sab'a sinīn wal-galb ḥaznān
3. *ina bmiṭla' ishēl laiya ḥalīla*
ra'rūštīn tisalli l-galb yabn 'adwān
4. *rāḥat biḥadd as-sēf mā hīš ibǧīmīla*
u-lau hī bhagg allāh mā kunt nadmān.

III.

wayōmin miđat at-talātūn lēla u-mā ḥađrat wađḥa arsal
nimr wara 'abdin min 'ibīdo lahliha u-'al-baḥat garrab allāh
mašḥāhum ġirībīn min nimr waḥbar al-'abd inni lifēt yam-
mana bidūnah taranni aš'il rūsak wayōmin wuṣalḥa ḥabbarha
an tigōṭir mi'ō raddat loh baǧ-ǧiwāb allāh ihadāk tamriḥ
ḥādi l-lēla tabra an tūfi gasam aḥūha faǧāl laha lan aḥriz
tiḥattam 'alaiya biḥādīl-lēla a'ūd wan mā 'udit yiš'il rāsi

fahaddat bālah bağ-ğawāb az-zēn annak la taḥāf waḥinna
 ma'ak rifağın wabat-tāli hağa' 'indah hāk al-lēla zā'ima anna
 l-'abd lan gōtar lasıdo bidūni fahū yişıl rāso wannı 'āzımtan
 bihādı l-lēla ağıfir ma' al-'abd lağl mā yarqab 'alēh fagōtarat
 misri'at rācibı al-hiğın wa'ahliha rāğıdın wanağarat manā- 5
 zilha walifat wan-nās nōma wata'āmalat biswāt az-zād wal-
 gahwa wanabbahat nimr min nōmah fagāl laha anti lefeti
 gālat wallāh innı lifet fađtağ'at mi'o bal-fırās ḥatta sihi
 fariçbat ad-delül wanağarat ahalha wanāmat 'indahom waḥūha
 lā ya'lam bal-amr u-baş-şabāḥ raçbat ma' al-'abd wagōtaru 10
 nāğırın nimr wa-baş-şabāḥ fagadha nimr wa-nadah¹⁾ wađha
 wađha gālün loh al-'arab yā nimr anğannēt ba'd gāl lahom
 ma nğannēt wađha lifatni bal-lēl watiwāsadet mi'ha fahizrün
 boh wagālün tarannak anğannēt min riyābaha 'innak waḥı
 mā lifat gatt fa'akkad 'alehum ḥıdūraha wamā ağraz limmın 15
 şāf çill al-'arab ađhat dıddah fatifaççar bitariğatin tiwāfiğuh
 u-gāl lahom şuftha bil-manām wa'al-baht az-zēn ḫulū' aş-şams
 lifat wađha wal-'abd wagālün loh faççir yā nimr ḥı wađha
 lifat bihāda want tigül haşasat lēlan radd lahom ağ-ğiwāb
 wađha lifat bal-lēl fasa'alha wağallafha biğayātah ğiddāmahom 20
 innaha mā lifat bal-lēl gālat na'am lifet watiwāsadna siwıya
 fa'ardaf lahom bağ-ğiwāb lē tiçaddibūni taranni şadıg.

[1] Arab. Text: [يند.]

tiwaffağ inn nimr u-wađha wahum mugımın ibḥisbān
 az'alha bağ-ğiwāb fatağarıyabat faza'am annaha gōtarat ila 25
 al-'adwān 'aşırato lāçinnaha nağarat yamm 'arab bini şağr
 ahalha wa'amrağat 'indahum burhat tamān ilyāl wab'ado
 balağha 'in nimr innah wağ'an fa'arađ laha ba'an ti'ūd 'alēh
 fariçbat delül walifat bat-tigādır muntaşaf al-lēl wa'agğalat
 ad-delül migrağ al-'aşa 'in al-bēt wağtaşat 'alyah watiwāsadat 30
 mi'o fati'afa min uğa'o ḥın ramagha wağalab imwai liyaşrab
 falabbat iğlubuh wabiğağr an-nahār ramat usādah ma' iğdēnah
 wadağağat lidelūlah rācibat bal-ğāl nāğırat ahalha ulamanno
 şıhi nimr imn-an-nōm nadahha famā wiğidha illa wisāda ba-
 dalha fağāğab lal-'arab an wađha bātāt 'indi fagālū loh ant 35
 mağnūn fataşārağ mi'hum in çill şu'ba minhum tadbağ rās
 ranam wata'zim wađha wanimr walla nimr i'ağğır ğazūr

wayagri al-'arab farsal 'a-waḏḏa waḏḏaroha al-'abīd ḡiddā-
mahum faḏiḡiḡ al-'arab 'ala nimr ugālūn binafsahom nimr
čādib fanatḡat waḏḏa baḡ-ḡiwāb na'am lafēt bal-lēl wa'aggalt
ad-delūl ṛarbi al-firiḡ wabanēt ruḡmin min al-ḡaḡar gurb
ḡ ḡaraz ad-delūl rūḡūn tanḡirūn ḡāda faḡōṡaru liḡūnu ḡaḡiḡ
fa'ahad al-čill minhom yaḏbaḡ wayigri waḏḏa wanimr ubat-
tāli naḡam ḡādi l-ḡaḡida:

1. al-bārḡa ḡall al-mizin min ra'adna
talāfaḡat bina lihīb as-swāni
2. lēlat al-ḡadd min ba'd sahra ragadna
wal-'ēn ibha miṡl šabb al-yimāni
3. ṡabb bal-galb ḡāḡūs 'alla wadna
min ḡilm ḡādafni u-haiyaḡ iḡzāni
4. yā galb min šōf al-ḡilm mā istafadna
bāb al-muna wal-ḡilm čaddāb fāni
5. ṛēr al-ḡasr wal-ḡahr ēš istafadna
ṛēr al-biča wan-nōḡ ana wēš ḡāni
6. wad-dahr ṛallab muḡlabah bičabadna
u-čās al-ṛarām aš-šōḡ ibyaddah a'ṡāni
7. madri čēf ba'd al-ṛalā tičassadna
madri al-bu'd willa ḡabibi ḡifāni
8. alli ḡibīnah tigil barg ibra'adna
wal-waḡḡ minḡa dōrt aḡ-ṡarḡadāni
9. abu ṡanāya kal-ḡiwās in'agadna
wigrūn maṡwiḡāt ṡai il-ḡibāli
10. min lāmni yabla ḡrala u-maḡal u-mōt liyafna
wayaḡṡa' ḡalālah wal-ahl wal-gawāni.

IV.

1. ṡārin ḡasāriḡ min ṡiwāriḡ siṡāna
biryāḡ zāranni liwāḡin zawāzi'
2. lēlat ṡamāna min tawāli ramadāna
mizḡi ḡamarḡinn wal-čiwāčib liwāmī'
3. zārin wilifin ṛāb 'inna zimāna
anbaḡḡ ḡalbi bitahāni utawṡi'
4. aurad nibālah irudd innibāna
badēt ašči balūti loh ibṡauḡi'

5. *sagāni salsal zalzali širna ḥadāna
girgaf fāḥin yašra' il-'agl tašrī'*
6. *biḥilm lēlin rāḥat ir-rūḥ wāna
māḥsab rūḥi yāḥdah waḡḡ taulī'*
7. *naḥammant rūḥi yāḥdūha 'dāna
ḥol il-ma'ārič biuḡūh il-midārī'*
8. *braddah 'ala ṭ-tiriḥ yōmin naḥāna
biuḡūh šibyānin sičāra mišārī'*
9. *willa brārātin lina yōm čāna
willa bšōlātin u-čazzin u-taḡmī'*
10. *maktūb yāḥidha ḥabibin sallāna
la bi'aṭa wala šrā' wala bē'*
11. *illa bāḥiḥin bil-maḥabbe sallāna
binṭāḡ durrin bizarāfa u-tanšī'*
12. *yā m'anbira l-waḡnāt biza'farāna
yalli sillet ir-rūḥ biḥačyak u-taḥḏī'*
13. *mā tirḥamin bizyārtin min zimāna
lau sātēn ibtilt lēlin ba'd rē'*
14. *ḥašāilin loh ṭariḡtin yā šigāna
bihinn talāwī'in u-bihinn tawālī'*
15. *galbi za'āḡ u-min za'āḡa zarāna
yā šāry al-galb iš-šigāwi na-bī'*
16. *galbin bi-galb¹⁾ u-zōd minni timāna
wāḏḥin 'alēhinn ḥōf lōn al-mašānī'*
17. *urīd mink galbin ḥōḡali ṭarmaḥāna
artāḥ min čitr il-wasāwīs war-rē'*
18. *u-min lāmni yablāḥ rāfi' simāna
walyasba'ah rabbi bsab' at-tisābī'.*

[1] Arab. Text: *مخلب*.

V.

*agbal nimr al-'adwān min aš-šām u-yōm lifa lahaloh
lannoh išūf ulīdoh 'agāb yabčī gāl hī wēn ummoh gālūn loh
a'ṭatak 'umra fantana bal-ḥāl wabana ḥāda l-gāf:*

1. *asbāb faṭḥ ibwāb yā-'gāb wauwal sibabna
bāb al-'adāb u-bāb firgit widīdi*

2. *alā yā mabrak al-a'yād al-'ām yā 'idna
wablammt al-hillān si'id 'idi*
3. *alā yā mabrak al-a'yād al-'ām yā 'idna
wal-yōm yā 'id ar-rada širt 'idi*
4. *šaiyin ġara li mā ġara lamihātġ
fi milē ibn 'uṭmān warq ar-rafiḍi*
5. *yā-'gāb min waġdak 'iyūni sahāra
yā ḥasratī yā-'gāb ana wēš 'ād bīdi*
6. *yā-'gāb min waġdak tidūb al-ḥġāra
ba'd mā čān galbi ḥaġar šār šidi*
7. *wimbārḥa yā-'gāb yōm al-gamar rāb
yōm at-traiya haččabat 'al-miṛībi*
8. *adīr ad-dār wad-dam' saččāb
mālga illa l-ḥadam wal-'ibīdi*
9. *igūlu yā si'd waqḥa nāšye dīrt idyāb
bāčir tiġi wal-maḥabba tizidi*
10. *gum la-čān ḥačy al-'abd šaddāg yā-'gāb
yā-'gāb lašaiḥah 'a-čill al-'ibīdi*
11. *win čān ḥačy al-'abd yā-'gāb čaddāb
šičč li al-'abd ibġed al-ḥidīdi*
12. *u-min lāmni yabla bsamm argaṭ insāb
min ġannt ar-raḍwān mā yistifīdi.*

VI.

1. *asbāb faḥ ibwāb šakwāi min bāb
bā al-'adāb u-bāb firgit widīdi*
2. *al-bārḥa yā-'gāb yōm al-gamar rāb
bilēlat al-'id as-si'id al-ġidīdi*
3. *'idīn si'id ibwaqḥa il-'id li ṭāb
nāšir u-ḥāqīr bimī'ād widīdi*
4. *amrin ġara li min tgādīr wisbāb
rašbin 'alaiya yā-'gāb wēš 'ād bīdi*
5. *amrin ġara li mā ḥačau boh šiyāb
la bal-qašāyid yaččurōh u-la ban-nišīdi*
6. *maḥbūbna 'abdin u-sīdin u-ḥabbāb
dū nāb hu 'abdi u-dū nāb si'di*

7. *yā-'gāb ana ġit al-mihalla kunt riyāb
nabbaht al-ḥadam yā-'gāb waiya l-'abīdi*
8. *sāyaltakum 'in šāḥbi wēn hu rāb
gālu istami' yā nimr mā hu b'īdi*
9. *zāyir halo yā nimr bisāyih dyāb
sirī an talfi wal-maḥabba tizīdi*
10. *wallāh mā bēni u-bēna rēd wi'tāb
ḥāfiḡ lisāni 'in al-ḥaṭa čāffin īdi*
11. *win čān ḥarġ al-'abd yā-'gāb čaddāb
biġri ana yābwi šičč al-ḥidīdi*
12. *maččēn ičtāfi wasġinūni wara l-bāb
lastiḡ ana wanša blād al-'ibīdi*
13. *čill mā ġit imrāḡ waṣšit mirgāb
laġūḡ ġoḡ ad-dīb wa'idd bīdi*
14. *anhaf wanūḡ waḥaddir ad-dam' bisčāb
'aš-šāḥib illi rāḡ mā hu 'inīdi*
15. *yā galbi tigūl safwat ḥadīd iškāb
yā mihġiti lau innah ḥaġar šār šiḍi*
16. *ana larčab min fōġ sāġūġ mihdāb
asra' min ad-dūlāb lansāb wanšābi*
17. *u-min lāmni yabla bsamm argaṭ an-nāb
u-min ġannt al-fardōs ma yistifīdi.*

VII.

1. *al-bārḡa yā-'gāb yōm il-gamar rāb
yōm at-traiya čočabat lal-marībi*
2. *čallēt ana adugg bal-bāb yā-'gāb
waġdi 'aš-šāḥib illi mā iġīdi*
3. *lan čān ḥarġ il-'abd yā-'gāb čaddāb
briġlēḡ ana yā ulēdi ašačč al-ḥidīdi*
4. *win čān čalām al-'abd šaddāġ
lašaiyih il-'abd 'a-čill il-'ibīdi*
5. *ġūm ačtif il-'abd warmāḡ wara l-bāb
lima yalfi radd aġ-ġawāb min 'ind sīdi*
6. *ġit an-nazl yā-'gāb riyāb
bāčir yiġi wal-maḥabba tieīdi.*

VIII.

1. *yā-'gāb haiyi l-ḥibr haiyīn*
wāctīb čalāmi ibṭarāḥi waragha
2. *yā-'gab ala yā mašūm ummak řidat wēn*
wēn ummak halli btarđa' nahadha
3. *yā-'gāb ana la'fik dīnin baṭr dīn*
u-ḥayāt man hu baš-šiwābir ličadha
4. *u-lau ḥaiyarōni bal-řarb waš-šarg waš-šin*
u-ḥumš u-ḥamāh waš-šām wagša baladha
5. *u-ğābu ḥaramhum bal-midāliğ mizāyīn*
mā bahtār ana kūd wađha waḥadha
6. *lan ġitha řatyān tağ'id tisallīn*
šibh aš-šifuğ allī tilahlīh waladha
7. *lan ġa'adat bēn al-'ađūra w'ařat dīn*
mā ṭhalf illa bḥayāti sanadha
8. *lā hi dannāi u-lā hī min ad-diniyīn*
u-la yōm lal-ğarāt nadhat ibyadha
9. *u-lan sim'at as-samār bēn al-fariğīn*
mā 'umr aš-šēfān waswas ġasadha
10. *u-lā šāḥabat šamlūl ma' tāli l-lēlīn¹⁾*
u-lā 'umr abu l-'amlāt čabbar ġahadha
11. *ğatni 'ata mā raddēt biha maṭāmīn*
bint ḥamūla čill min ġa ḥamadha
12. *dūd al-gabr alā yā šēn*
sāyiğ 'alēk allāh u-lā tanzil ġasadha
13. *min lāmni yabla bal-figir wad-dēn*
willa bḥāčim bağša baladha.

1) [So, statt اللیل des arab. Textes.]

IX.

lamma mātat wađha čān i'gāb 'imrah sab'īn lēlah fağal
nimr fi gašida yaḥāči biha abnah wai'atīb al-galb wal-'ēn
lan al-galb maksūrin wal-'ēn tadmi:

1. *yā-'gāb sā'ifni 'al-galb wal-'ēn*
yā-'gāb sāwān bi fa'āyil šimāti

2. *w'agli ḡanīn waṭ-talāta maḡānīn
yā-'gāb 'ind an-nās baddīn s̄anāti*
3. *u-galbi tarāzam beh ir'ūdin tadwīn
tasma' razīz ir'ūdhinn r̄aīṭāti*
4. *wi'yūni lau tazra' 'alēhinn bisātīn
azhar ziharhinn waṣḡahan miṭimrāti*
5. *'ātabhinn yā-'gāb ṣāḡan biṣautēn
yaṭlubin ḡagg allāh 'ind ar-ruāti*
6. *ḡin gīlt lal-galb wal-'ēn hu zēn
al-ḡagg yarḡi ṣāḡb el-lāimāti*
7. *aḡṭaḡḡ al-galb u-gāl aṣ-sāhid il-'ēn
wal-'agl ḡāḡi baṣ-ṣarī'a yiftāti*
8. *w'ēni tigūl abḡi ḡabibi bnimrīn
waṣḡad 'ala ṣai lāḡ bimrāti*
9. *w'aglin u-ḡiglin waz-zarāfa ma' az-zēn
u-nafsin 'ifūfa u-mā taṭa l-fāḡṣāti*
10. *wana da'ēt agūl yā ṣar' labben
dīnya ṣadat wal-yōm fāt il-fawāti*
11. *aradt tanha l-galb u-tastād al-'ēn
'an zahrāt aṣ-ṣimāt wahl aṣ-ṣifāti*
12. *ḡill il-malāya ibḡidrit allāh fānyīn
waḡmad el-muḡṭār el-uḡri māti*
13. *waḡmad el-muḡṭār yā ṣar' māti.*

X.

ba'dēn ḡāl al-'agl allāḡi tigāḡḡūn 'andah:

1. *yā nimr la ṡāḡīm yā mā nahētīn
wamā 'idī anha ṣifāti*
2. *wān mā ḡbilt al-'idīr mā lak tifānīn
i'tab 'ala ḡaṣṣak u-ḡāḡi r-ruāti*
3. *tiḡri fatāwīn bōṣ mā hī 'ala ṣīn
ḡāḡi 'ulūmak ḡillha bāḡyāti*
4. *u-ḡagg u-dīḡīl ahl al-fihim bid-diwāwīn
waridd ana la'ḡāb balli iwāti*
5. *u-min lāmni yabla ḡḡinnīn u-farāwīn
u-ḡasbi 'alēh allāh baṣ-ṣā'ḡāti*

XI.

ba'ad hādi l-ḥādṭa anšad nimr 'an lisān ulīdu 'gāb is-
 si'r il-lāgi dikra:

1. sir yā galam wačtib ḡawāb al-'azizēn
 al-ḥāl wāḥad muštarač baš-šimāti
2. aḥbir nimr waḥbir al-galb wal-'ēn
 ḡiwāb minni lat-talāta iwāti
3. al-galb yašči ḥarr furgāh masčēn
 wal-'ēn tabči šāḥbi l-'ām māti
4. wabūi yašči min šifāt il-'adauwīn
 illi dhabūna baz-zaram waš-šimāti
5. yābūi hādi l-kiyāli tifānīn
 al-'ām manzalna brūs is-šifāti
6. illi yamīn as-salt ḥadd il-barāzēn
 ayām 'id ayāmhin mizihrāti
7. yalfi bnusš al-lēl wammah tinārēn
 witḡul loh inzāḥ 'anni bhayāti
8. u-bil-hirmizi niltaff lēli bala rēn
 wal-gamar yađi wal-čiwāčib sirāti
9. tasma' ḥadīt miṭl ḡany al-basātīn
 taḡṭuf 'asal min burd ḥiqr aš-šifāti
10. u-čēf al-'aza waš-šabr wam'ātabat al-'ēn
 wam'ātabat al-galb aš-šigi mā tuāti
11. yā galb šīḥ is-šōt bšōtēn
 yā 'ēn hāti wāhi d-dam' hāti
12. abči 'ala sa'di u-ḥinna 'azizēn
 wal-yōm 'iddah ḥilm lēlin u-fāti
13. yābūi ana biqāmri zād rumḥēn
 daḡḡhinn u-zarḡhinn bal-ḥiša rāitāti
14. wana šrīr as-sinn mā ḥadin ilabbīn
 u-lā li siwāk allī isīḥ iblirāti
15. wan ribit 'inni širt yābūi masčēn
 wan ḡit šammēt riḥit ḥayāti
16. ašuf al-'arab yābūi činhum 'azārīn
 u-lā muglati ahhum trīd altifāti

17. *u-nās tšaffa*¹⁾ *baz-zara wal-mayāzin*
u-nās tšaffa baz-zara waš-šimāti
18. *u-da'na nsūh u-lau igūlu miḡānin*
willa nsūh nrāfiḡ aš-šaffāti
19. *u-min lāmni yabla bḡinnin u-farā'in*
u-ḡasbi 'alēh allāh bil-lāimāti.
- 1) [So, statt تشغى des arab. Textes.]

XII.

1. *sār al-galam birabbit al-ḡibr šarbi*
čin sāl dāl [wa-]mīm fōg al-ētābi
2. *ačtib salāmin ma' rarāmin ḡifar bi*
*salām miṡl aš-šihid was-sičcar*¹⁾ *dābi*
3. *yā ḡdē' yā mišcāi bāg ad-dahr*²⁾ *bi*
u-bāgat liyālḡha ma' aiyāmḡa bi
4. *sūd al-liyāli miḡihdātin biḡarbi*
u-ḡer an-niya yā mir mōḡi 'adābi
5. *blēlt aš-šagwa mā idill šarḡin urarbi*
ṡiṡalmasat dinyāi wan-nūr rābi
6. *u-radd aš-šimāli ṡumm radd an'ičas bi*
u-madri bilḡini 'al-aiyāt bābi
7. *u-dalla 'alaiya bimihlabah wištahar bi*
mā bēn at-tiraiya wal-čiwāčib rigā bi
8. *u-ben miṡl silē al-'ančabot anḡidar bi*
yā ḡdē' birābet ḡuḡūḡa hawā bi
9. *zattni bhōḡ al-mōḡ u-ṡāf al-baḡar bi*
bimšāfaḡ al-aryāḡ lā yā 'adābi
10. *wamin ba'd ḡā yā rāčibin alli tiḡarḡ bi*
nasnūsatin tagṡa' bi'rd al-ḡidābi
11. *manḡūftin malḡūftin ṡiḡil ḡōs čarbi*
siḡwāḡtin min 'āšf ar-rīḡ ṡābi
12. *nāḡat imm al-balga laha l-bi'd ḡarbi*
darbak 'ala z-zarga u-sāyih idyābi
13. *ḡōrān 'al-yumna da' aš-šām rarbi*
ḡimš u-ḡamāḡ ṡiḡačcar mināzil iḡbābi
14. *ḡābu li ṡibib ḡassni waftičar bi*
rēr al-mšāḡada mā a'ṡāni ḡiwābi

15. *tis'in ġurġin yā walīfi diċar bi
walā kōni abra liyōm al-ħsābi*
 16. *'aqqēt ibsinni lima řaras bi
u-lima řaras ibšiffati rās nābi*
 17. *'ala ħiflin řiřir u-šibat bi
yiřih ħiwāli l-lēl yā nimr yābi*
 18. *u-min lāmni yabla bġinnin u-ħarbi
allāh yāth ibguř ar-rāi min ċill bābi.*
- 1) [L. *والسكر* im arab. Text.] 2) [L. *الدھر* im arab. Text.]

XIII.

1. *sir yā galam waċtib salāmi btaħtāl
bzafif 'al-girtās waċtib gařidi*
2. *yā-'gāb lau hammi 'ala řaħr laimil
waihaddidah lau ċān barzah ħididi*
3. *lau ċān ċitr in-nōħ yibri l-mi'ālil
laġuħ lēl winħār mā řala' bidi*
4. *labċi 'ala dahrin miċa dam' wahāl
yā-'gāb 'ala ħillin bigāli wididi*
5. *min b'adu yābūi mānāmš al-lēl
yā nār galbi zāida bil-wigidi*
6. *an-nās bināmu bihurūġ u-ta'ālil
wana anām al-lēl hammi izidi*
7. *farrētha min aš-řarg la miřla' ašhēl
larċ aš-řimāli la blād ař-řidi*
8. *yā-'gāb ma laġēt lihūm tamāřil
wēn al-uřūf yābūi 'anhūm bi'idi*
9. *bal-'agl waiya ř-řul bħisn at-tamāřti
al-'ēn ċima l-finġān was-sinn 'ididi*
10. *bal-'agl waiya ř-řul bħisn at-tigāwil
u-ħarġan ka'add ad-dahab bas-sūg řaħidi*
11. *twēġirha rabħān bħin at-taħāwil
ċħēla rabāřiya wi'nānha řididi*
12. *lan řalabtha lal-bē' malha tamāřil
tagta' bimilē al-řarb wahu ma řididi*
13. *ċin řaiyarūni bi'urbānha bimālin řard māl
māħtār illa yā nūr 'ēni wiħidi*

14. *lasūḥ ʿal-maġnūn wamāši l-bihākil*
lasūḥ ana wanša blād aṣ-ṣiʿidi
15. *lasūḥ ana wamāši ma' al-fīl*
laġūḥ ġoḥ ad-ḏīb wa'add bīdi
16. *min ba'd nōm al-'izz nīrda midālīl*
hāda ḥukum rabbi wēš 'ād bīdi
17. *min ba'd nōm 'al-firš nīrda midāḥīl*
nīrda bturba waz-zimān dōman izīdi
18. *u-min lāmni yabla bġinnin u-taḥbīl*
tabga ʿisiḥa riġlēḥ bal-ḥidīdi.

XIV.

1. *sir yā galam bičāridin li wisri'i*
ičtib 'ala mārīd afham wasma'i
2. *ičtib tesākīm watiḥīyāt waštiči*
šičwāi liman naḥaitaḥ yafza'i
3. *nīb as-salām salām ḥāyim muḥriman*
rāib zimānah bal-ḥebīb mwalla'i
4. *salām 'izza lil-ḥalīl wa'izza*
taḥīyāt lil-muḥtār nūrah ša'sa'i
5. *imgaṣṣabah imfaḍḍada imdahhaba*
balmās wal-yāġūt lūlu traṣṣa'i
6. *taraṣṣaf bitaḥf al-luṭf daw'ah faḥfaḥat*
biryāḥ hindi 'alāniya tnašša'i
7. *tihda limaḥbūbin samiyah imḥimmadin*
ya muṣṭafa farḥ iġ-ġizira l-lauda'i
8. *yā faġ'ati yā waġ'ati ya naz'ati*
hal tāf ġifni ṭiyāf dīma yanba'i
9. *lī muglatin mamnūḥtin bilazmtin*
talzam rawā'idha u-bargha yašla'i
10. *yā zāri' al-bustān hōna dumnatin*
dūnak 'ala miġra 'yūni wazra'i
11. *azra' lana difla u-ḥanzal 'algaman*
muḥarmalan ta-tamm anga' waġra'i
12. *ashar wanāri ḥārsan mā bid-diġa*
nauwāḥ bibadr in-na'im wana'na'i

13. *alhuf manūh šāišan tumm artigif*
raǧfāt ǧaddābāt ašūš mfarri'i
14. *'iddi bdiǧdāǧin bamūǧ u-baltaṭim*
willa bdāǧin imṭalsamim umbarga'i
15. *muḍṭaǧi'an mutra'ri'an mutra'ri'i*
min ḥalg rabbi zāhidan mutazauwi'i
16. *yā muṣṭafa lōla tara bima ǧara*
ḍāk al-muḥāl yā šāḥbi ǧēf ašna'i
17. *widdi min allāh il-ǧirīm u-liḫyitak*
balǧi tiḥarraf li bišaiyin yanfa'i
18. *aš-šabr la taṭriḥ lī mā yan'irid*
mā zāl šaugi nāiman bimidiǧa'i
19. *'ilmi bišōgi hu il-yōm fōg aš'alān*
imšamrah as-sāǧen šal'at imšōla'i
20. *agbal 'ala l-mišrāf mašyah brāḍitin*
mutamāyilan fi mašiteh yithaḍḍa'i
21. *'aleh ḥōdeh ǧin nabbateh mā nataǧ*
saǧrān nāyim ṛāfyin 'aiya ya'i
22. *nabbahinnah ad-dāyāt zaffin šāḥbi*
min ǧilmet it-tanḥiḥ ṭanna l-arba'i
23. *yā lāimīni hauwinu lā ta'dilu*
min lāmni yibga hibīl imgarga'i.

XV.

1. *yā wanniti wannit al-ḫiṭim mnas-sāǧ*
yōm al-mlāǧā ma' auwal al-ḫēl ṭāḫi
2. *'eni tilūḫ u-sāyil ad-dam' daffāǧ*
u-lā laǧǧēt bin-nōm ḫīn al-mrāḫi
3. *'aš-šāḫib madǧūg aš-šadr mizmāǧ*
wal-ḥadd yūdi biḫagg niǧm aš-šabāḫi
4. *aš-šulb taḫḫāti guṭn waṭ-ṭul muzrāǧ*
'ūd al-ganāt min māilāt al-irmāḫi
5. *grūnha 'al-mitin tigil hamm zarrāǧ*
im'aṭraša bal-misiḥ wal-'iṭir fāḫi
6. *rīǧha 'asal willa ḍōb tiryāǧ*
willa ḫalīb ibḥār wast al-iǧdāḫi

7. *ǧāni ḥarāmi saraǧ 'agli sarrāǧ*
saraǧ 'agli wana mfaččir u-šāḥi
8. *lola l-ḥayā laḥir ma' wazz il-'irāǧ*
ḥāyif igūlu ma' hawa l-bīd sāḥi.

XVI.

1. *ḥaiya l-čitāb u-ḥai man bihi inābēn*
[u-]ḥaiyāḥ tamānīn alf wāfi 'adadha
2. *ḥaiyāḥ 'ala mā gadd raff warag al-bisātīn*
u-ḥaiyāḥ 'ala mā gadd nād brūg ibra'adha
3. *wallāḥ wallāḥ alf alf dīnin bāṭar dīn*
biḥaiyāt čill man baš-šiwābir ličadha
4. *lau min ḥalab lal-hind laš-šām laš-šin*
ḥumš u-ḥamāḥ u-barr naǧd u-baladha
5. *u-lau 'arrađū li bal-ḥazarīḥ mazāyīn*
yā ḥaǧǧ māḥad kūd wađḥa waḥadha
6. *la zarzarat 'an hawāḥa 'asa l-'ēn*
u-mā řeri činna ibramagha
7. *'agāb yā miščāi ummak řadat wēn*
řaṭrūftin yābūi tarđa' nahadha
8. *la zarzarat řaṭrūf bimuglet al-'ēn*
mā gaṭṭ abu l-'amlāt yitna bu'adha
9. *ǧatni 'aṭa mā sigit ibha mitāmīn*
šimet ifḥūd u-čill min ǧāḥa ḥamadha
10. *rīḥit iḥdūda 'uṭr šāmi wibḥā ḥēl*
gurunful wa'ambaran ma' niddha
11. *ḥilwīn lal-ǧār u-'al-đidd šēnīn¹⁾*
yā mā yattamu mastūrtin min waladha
12. *lan ǧit ana z'alān hiya trađđīn*
mitl aš-šifūǧ alli tilahlih waladha
13. *lan ǧāl ašbur gilt šabri řida wēn*
aš-šabr marmarni u-rīǧi 'aǧadha
14. *šabri dafantah bizabarāt nimrīn*
ḥadd as-sahal mit'allǧan bisanadha
15. *yā lāyimi 'asāk lal-fugur u-lal-bēn*
u-yā mālak bad-dinya t'is bnačadha.

1) [Arab. Text شين.]



XVII.

1. *allāh mā aṣbarni ṣabart ams wal-yōm
aṣ-ṣabr marmarni u-rīgi 'ağadha*
2. *ḥaṣṣi dafantah bizabarāt¹⁾ nimrīn
b'arq al-wa'r mit'allğan bisanadha*
3. *yā-gāb yā šēn ummak radat wēn
raṭrūftin yābūi tarqā' nahadha*
4. *la lārazat raṭrūf bimuglet al-'ēn
lam gaṭṭ abu l-'amlāt yitna bu'adha*
5. *lan gīt ratyānan waḥḥa tisallīn
činnha aš-šafūğ allī tilahlīh waladha*
6. *ğatni 'aṭa mā sigit ibha mitāmīn
bint ḥamūle čill min ğā ḥamadha*
7. *u-lau ḥaiyarūni bēn bidwānin u-ḥiḍrān
mā aḥtār illa rēr waḥḥa waḥadha.*

1) [Arab. Text: [نبرات].

XVIII.

*Bimamāt waḥḥa tiwağğad nimr binafsoh mināğgian ulī-
doh¹⁾ 'agāb allī gubailān ṣiṣīr as-sinn wa-yandub ḥāloh:*

1. *danni l-galam yā-gāb bal-ḥibr danni
lačtib iḥrūfin rāibātin sa'adha*
2. *ḥaiya l-čitāb u-ḥai man boh nābēn
ḥaiya ṭamānt alāf wāfi 'adadha*
3. *ḥaiya ṣ-šidīğ allī mšāfi 'ala z-zēn
imtāl biṣaff at-ṭalāḥi raṣadha*
4. *u-ḥaiya ṭamānīn alf wāfi u-tis'in
u-ḥaiya 'adad mā lāḥ bargin ibra'adha*
5. *yā ḥāğğ mā 'aiyant ṣabri rida wēn
aṣ-ṣabr marmarni u-rīgi 'ağadha*
6. *ṣabrak gibartah bizabarāt nimrīn
ḥadd as-sahl mit'allğan bisanadha*
7. *yā-gāb yā ulīdi ummak radat wēn
raṭrūftin yābūi tarqā' nahadha*
8. *raṭrūftin la ṭḥaffalt bal-lawābīs
tağraḥ lal-galb al-hāwi ba'adha*

9. *u-lā gaṭṭ šiftha gā'ida bēn tintēn*
u-lā raṭṭat lil-ḡārāt hī byaddha
10. *u-lā lārazat raṭrūf bimuglet al-'ēn*
u-lā gaṭṭ abu l-'amlāt yanṭur wa'adha
11. *rīḥit 'aragha fāḥ mitl zahr al-basātīn*
ward al-ḥayā nābtin fōg ḥaddha
12. *u-lōla zammar az-zammār bēn al-farīḡīn*
u-lōla zahzah aš-saiṭān ḥabbar ḡahadha
13. *ḡatni 'aṭa mā sigit ibha mitāmīn*
sīmit ḥamūle ḥill min ḡā ḥamadha
14. *ahalha 'aḍ-ḍef ḥilwīn w'aḍ-ḍidd silfin*
ḡārāthum mā gaṭṭ bitna bnaḥadha
15. *billāḥ dīn u-yattabi' ad-dīn ḡīra*
u-ḥayāt ḥill man baš-šawābir liḥadha
16. *dīnin šīḥīḥ u-ḥilmit il-ḥagg tanḡīn*
lōla l-mahāfa dūn rabbi 'abadha
17. *lau 'arradū li bal-ḥazārī mizāyīn*
māḥtazz yā ḥāḡḡ kūd waḍḥa wahadha
18. *min lāmni yabla bḡīnn u-farā'īn*
īmaḍḍi ḥayātah 'āišīn binaḥadha.

1) [Arab. Text: رولء.]

XIX.

1. *yā rāḥīb alli ḥuffa bal-gā' mā bān*
ašgaḥ šarārī šāmīḥ al-mītin nābi
2. *iḥfaz zimām ṭumm ḥūzah bimīḡḡān*
'ar-rams yashi mitl sahy al-'agābi
3. *sallaṭ allāḥ min bēnin riḥībna rukūbān*
šatṭar bigalbi māḍyāt¹⁾ ar-riḥābi
4. *ḥallaṭ bigalbi ḥamst²⁾ ālāf sūdān*
sumrun sumurḥi sūdīn sawād al-ṛīrābi
5. *walfēn medīna u-ṭalāt ālāf duḥḥān*
u-mītēn sūḡīn ḡāflāt al-bwābi
6. *walfēn kōrin imḡāblah alf saddān*
walfēn taḍrub 'as-saddān ma thābi
7. *walfēn 'agrab u-ṭalāt ālāf ta'bān*
daffāḡtin las-samm dafḡ as-šābi

19*

8. *u-tis'in čarra yarēbu l-hēl firsān*
wal-čill waččalhum bšana'at 'adābi
9. *lamma salōni sallu maslūb qābān*
rūm al-waṭan min miḥilsin aǧ-ǧiwābi
10. *yā dmū' 'eni hāila mitl sēl siḥān*
mitl al-mizin mā lāḥ bargin u-ṛābi
11. *u-mā li mi'in i'inni kūd al-lisān*
lan gult haiya yā timāṭil ḡābi
12. *lau kunt ana yā-'gāb ḥādir bil-auṭān*
laḥdir ana yā-'gāb firgit iṣḥābi
13. *lanbūs mibsam bass bāsah ḥrēsān*
siččar sičarni wasčar liddat šarābi
14. *yā mā ramat bēn aṭ-ṭalāsīm ba'yān*
'iyūǧ min 'āǧat damīr id-diyābi
15. *u-yā mā ramat bilahzēha čill raiyān*
yadḥi ṭrim u-mā³) iridd aǧ-ǧiwābi
16. *wal-ward fōg al-ḥadd yā nās lau bān*
ṛāb al-badr maḥǧūl basra' riyābi
17. *waš-šidr šāfi mitl sēl siḥān*
fōgah al-yirā' ansāl min sēl sābi
18. *wal-baṭn aṭra min ṭiwāli ṭelisān*
wamin ba'dahum yā-'gāb yā mā ḡarā li
19. *larčib imdamlaǧ ḥōdali tigil sihim nišān*
šalhūbin dahlūbin ma' al-mōǧ sābi
20. *u-našrif 'an tellt ḡidm al-ṛarḥ wiṣšibb naḥu wirdān*
našfi warā mičnās windāwi šiwābi
21. *yā-'gāb di'ni wiyāk naǧaddid al-iḥzān*
ašbuṛ ṭiyābak wint ušbuṛ ṭiyābi
22. *wanhīl dam' al-'en lūlu u-murǧān*
wiṅūḥ ḡōḥ amharwilāt ad-diyābi
23. *yā-'gāb ana laḥallfak bičill al-adyān*
u-ḥagg en-nebi wal-bēt wal-arba' šiḥābi
24. *banāt ḥawwa čillhinn ḡūd wiḥsān*
ḥumr al-famm u-šāfnāt laq-diyāfi
25. *šaiyin dičartah yaq'ūnah ibmizān*
wa-waḏḥa waḥadha mā 'alēha ṭiyābi

26. *u-lau haiyarūni ahtartha u-gilt časbān
u-ḥayāt min āmar bhadf as-sihābi*
27. *yā rabb ḥid rūḥi u-rūḥha lariḥān
gaḍiti bad-dinya ḥsāb u-'adābi*
28. *u-min lāmni yabla braḥṭin min al-ḡān
igaḍḍi zamānah ibsamāt u-'adābi.*

- 1) [L. ماصيات im arab. Text.] 2) [L. خمسة im arab. Text.]
3) [L. وما im arab. Text.]

XX.

1. *liman ašci mōḡa' al-galb lamīn
mā li 'al-balwa šadiḡin muāfi*
2. *rēr al-biḥā wan-nōḥ waḡ-ḡaḍḍ wan-nēn
sā'āt galḡānin u-sā'āt šāḥi*
3. *sā'āt agūl wēn rāḥu l-imḥibbīn
'ala aiya darb yā nās lafu ulāfi*
4. *augāt bahīl ad-dam' min muglet al-'ēn
imrāran 'al-ḥaddēn alṭum bičfāfi*
5. *sā'āt bil-butnān mitl il-maḡānīn
dāyir bil-'aršāt 'aryān ḥāfi*
6. *yā ḥašarti min yōm rāḥu l-imḥibbīn
sa'di ṭamas u-ḡihir 'alaiya t-tallāfi*
7. *an-nās bhammin wana¹⁾ bṭalātīn
hamm al-farāḡ u-hamm ḡiṣr al-masāfi*
8. *awāḥ wabāḥ min šašu l-bēn
naḥar li 'aḡmi wautāḡni bičtāfi*
9. *ḥallaf bgalbi māyat ḥašmin walfēn
šig'an taḍrib bas-syūf ar-rhāfi*
10. *mītēn ḥašmin rāčbīn ir-rahāwīn
u-mītēn sēfin mitšahhila lal-iḥḍāfi*
11. *lamā da'ru 'aḡmi u-ḡismi čama ṭ-ṭḥīn
tiḥt ar-riḥa biryāḥ sāfin siwāfi*
12. *nādēt ayā wilīfi ta'al hēn
tumm ḡaddad al-ḥuzn allāḍi čān ḥāfi*
13. *walbas ana wiyāk lal-ḥuzn tōbēn
tōban 'irīd ṭawīl lal-ḡadam wāfi*

14. *wağ'id ana wiyāk 'al-gabr wannīn
wanḥiṭṭ min fōg in-niḏāfa grāfi*
15. *wanğūḥ tumm inğūḥ wanğidd wannīn
wanğūḥ ġōḥ at-tētali bal-siyāfi*
16. *wēn illi cānu isallūn al-galb wēn
wirahḥbu bi 'ind mā kunt lāfi*
17. *wēn illi cānu iḥaiyu l-rarībīn
wiḏaifu d-ḏifān baḥsan diyāfi*
18. *'anna tinaḥḥu l-yōm šāru bi'rīdīn
ḡilīlīn al-wiṭan bi'rīdīn al-masāfi*
19. *bifrāghum yā rabb ṭṣabbirni winnak ti'rīn
yā man 'alēk al-ḥāl mā ḥūš ḥāfi*
20. *yā rabb tağma' šamilna bal-imḥibbīn
bğannt al-fardōs byōmin wāfi*
21. *umin lāmni yabla bsab'at šayātīn
tada' 'iḏāmah dāira bil-ḥlāfi*
22. *waḥtim čalāmi čill yōmin 'az-zēn
'ala min gadd ḥašš bēt allāh zāyir u-ṭāfi.*

1) [L. لانا, im arab. Text.]

Isaac of Antioch.

Homily on the Royal City.

By C. Moss.

I.

The Homily which is here edited and translated — so far as I know — for the first time, is the work of the fifth century Syriac writer, Isaac of Antioch, “one of the stars of Syriac literature”, as WRIGHT¹⁾ calls him. It is contained in a single manuscript, British Museum. Add. 14591, occupying fol. 48 a (bottom) — 54 a in that volume. WRIGHT, in his *Catalogue of Syriac MSS. in the British Museum* (p. 669, MS. Nr. 740), gives the following description of our Codex:

“Ad. MS. 14591. Vellum, about 24.0 cm × 15.5 cm, consisting of 151 leaves. Each leaf is divided into two columns of from 25 to 31 lines. This volume is written in an elegant Estrangela, apparently of the end of the VIth century”. The work is in heptasyllabic metre, as are all Isaac’s published homilies, and the vigour of the style is a very noticeable feature.

Our Mêmrà, which is entitled ܘܠܘܠܘܢ ܕܠܘܠܘܢ, “Concerning the Royal City”, or “Concerning the Capital”, describes the advance on the city by the Huns, an advance which failed in its objective owing to the Lord visiting the barbarian host with pestilence, a “sickness of the bowels”. Just as in the case of Sennacherib when he attacked Jerusalem, “the

1) See his *History of Syriac Literature*, p. 51.

riders of the steeds slumbered and slept, and the cruel army was silenced". Besides the main narrative there are the long digressions so characteristic of Syriac authors, one comparing the incident with the Assyrians' siege of Jerusalem, one re-
 5 counting the disputation between Justice and God which Paul told to the Romans.

There are other homilies by Isaac of historical interest, describing the unfortunate experiences of certain of the frontier inhabitants who were caught in the wars between the Empire
 10 and the Persians¹). Our Homily, however, is obviously of greater importance, not merely because it deals with events at the very centre of the Empire, but also because it may actually shed new light on the period. Our knowledge of the Eastern Empire's history in the fifth century is un-
 15 fortunately far from complete, owing to the gaps in Priscus' history, and anything which can add to it is necessarily valuable.

The "Royal City" referred to must be Constantinople, for a Syrian like Isaac could not possibly have applied that
 20 title to Rome. This city was twice menaced by the Huns; between 441—3, when Philippopolis and Arcadiopolis were captured²), and in 447, when Thermopylae was reached³), and "many of it (the capital's) inhabitants fled from it in terror"⁴). Now, in 447 there took place an earthquake, which
 25 destroyed a great part of the city walls⁵) and, as it is obviously impossible that the author could have recorded the

1) The two poems on the capture of Bēth Ḥūr by the Arabs (BICKELL 11, 12 = BEDJAN 48, 49) and the second homily on Fasting (BICKELL 14 = BEDJAN 17).

2) *Cambridge Med. Hist.*, Vol. 1, p. 363.

3) *Ibid.*

4) BURY, *History of Later Roman Empire*, Vol. 1, p. 275, quoting Callinicus: *Vita Hypatii*, p. 108.

5) *Cambridge Med. Hist.*, Vol. 1, p. 467. According to LEBEAU, *Histoire du Bas-Empire*, Vol. 6, p. 157, this earthquake occurred on January 26th. "Ce tremblement, le plus terrible qu'on eût jamais vu dans un pays où ces accidents étaient fréquents, fut aussi le plus général. Il s'étendit dans tout l'Orient et dans la Thrace . . ." See, e. g., EVANGRIUS, *Eccl. Hist.*, Book 1, cap. 17.

events of 447 without mentioning this earthquake, it seems probable that the homily refers to the year 441. Then, too, no mention whatsoever is made of a previous attack on the Constantinople district, while the wealth which the city is described as possessing also implies that 441 is the year of Isaac's homily, as the numerous large payments of Hungeld between 441 and 447 would have considerably reduced its riches. We have, therefore, a contemporary account of, most probably, the 441 advance on Constantinople which furnishes a new explanation of the failure of the expedition. The pestilence is described with some detail and does not seem to be simply imaginary. On the other hand, it seems difficult to understand why, if the Hunnish forces had been decimated by pestilence, the campaign should still have gone against the Empire, ending, indeed, in a most unfavourable treaty in 443. A possible explanation is that only part of the barbarian host had advanced to the Bosphorus, and its collapse, while it relieved Constantinople, did not materially affect the whole campaign.

The homily ends with the writer reproving the citizens for engaging in religious disputations; it was always his view that ignorant men should not discuss such matters, which were beyond their comprehension¹). This might possibly lead to further disasters; earlier, in the first lines, a further danger is implied in the lines: "Again give thanks to the cross that it may again fence in thy breaches. — Again let thy harp play to it for again thou seekest its help". In the digression on Justice the moralist makes it clear that, in his opinion, the mere fact that they were Christians would not save them from a heathen army; God's justice was not a respecter of persons and, if they were evil, would cause them to be destroyed.

1) Compare NORMAN McLEAN, *Enc. Britt.*, s. v. "Isaac of Antioch". "He judges with extreme severity those who argue about religion while neglecting its practice, and those, who are thought stupid and ignorant dare to pry into mysteries which are sealed to the angels".

90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100

* fol. 50 v. b
 * fol. 51 r. a

101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110

* fol. 51 r. b

*) No dot in first ? of ...



* fol. 51 v. a

120
 * fol. 51 v. a
 * fol. 51 v. b

* fol. 51 v. b

* fol. 51 v. b
 * fol. 52 r. a

* fol. 52 r. a

130
 * fol. 52 r. a

a) The / cancelled in the MS.

b) —b) Originally there were seyāmē on the oī of ... but they have been erased. The plur. verb, however, was retained.



140 * fol. 52 r. b
 150 * fol. 52 v. a
 160 * fol. 52 v. b

140
 150
 160

* fol. 52 r. b
 * fol. 52 v. a
 * fol. 52 v. b



*fol. 53 v. b
 200
 *fol. 54 r. a

*fol. 54 r. a
 210

*fol. 54 r. a

a) * in margin =

b) New line in MS.



220

* fol. 54 r. b

حتخبا لاا وبهبا. وبهبا وبه باحبدا
 لهصصاا وبهبا. ولا تخبا صصصاا لدا.
 صصصاا * ههبا هزلا. ساف صصصاا لانب لدا
 لهصصاا لدا ههبا ههبا. مع قههبا ههبا.
 لهصصاا لدا ههبا. مع ههبا ههبا.
 لاهبا مع لدا ههبا. ههبا لاهبا لاهبا.
 مع لاهبا ههبا. ههبا لاهبا ههبا.
 ههبا لاهبا ههبا. ههبا لاهبا ههبا.
 ههبا لاهبا ههبا. ههبا لاهبا ههبا.

*) New line in MS.



Superglossen zu Schleifer's Randglossen zum Lexicon Syriacum.

Von C. Brockelmann.

So dankenswert SCHLEIFER's Nachweise von griechischen Äquivalenten syrischer Wörter aus den Galenübersetzungen im syrischen Medizinbuch auch sein mögen, so muß doch zur Vermeidung von Mißverständnissen darauf hingewiesen werden, daß darunter sehr viele Wiedergaben angeführt werden, die 5 einfach selbstverständlich sind, die nicht einmal in einem Spezialwörterbuch zum Medizinwerk einen Platz verdienen, weil sie gar nichts zur Beurteilung der Technik des Übersetzers beitragen, geschweige denn daß sie für ein syrisches Lexikon auch nur das geringste Interesse böten. Wie sollte 10 denn der Übersetzer VIII 281, 18 *φαλεύοντα* anders wiedergeben als durch 𐤒𐤍 193, 12 usw., oder Composita, deren SCHLEIFER so viele anführt, wie *λυόσπερμον* anders als mit 𐤊𐤁 𐤕𐤓? Es schiene mir Papierverschwendung, weitere Beispiele zu häufen. Da vom Lex. Eigennamen und ausdrück- 15 lich als einer fremden Sprache angehörig aufgeführte Wörter grundsätzlich ausgeschlossen waren, so wäre es überflüssig, sie aus dem Medizinbuch nachtragen zu wollen. Ebenso sind selbstverständliche Ableitungen wie die Nomm. *agentis* nur dann aufgenommen, wenn sie eine neue, charakteristische Be- 20 deutung entwickelt haben; warum verzeichnet SCHL. also 𐤊𐤁𐤁 aus 110, 11, während er ebenso gut die Stelle 212, 6 hätte anführen können, wo das Wort von Bandagen gebraucht wird¹⁾. Sollte ich, was recht unwahrscheinlich ist, noch ein-

1) Valde miror, quotiescunque tales formae in quovis libro novo inveniendae lexicis incrementa nominantur. NÖLDEKE, *Praefatio ad ed.* 1. p. IV.

mal in die Lage kommen, ein Supplement zum *Lex. Syr.* zu veröffentlichen (Stoff dazu bringt natürlich jeder neuerscheinende Text), so würde nur ein geringer Teil des von SCHL. zusammengebrachten Materials darin verwendet werden können.

5 Inzwischen scheint es angebracht, einige von SCHL.'s Glossen näher zu betrachten. 172, 25 **ܕܡܘܥܘܢܐ** kann schwerlich *aquamel* sein. Erstens existiert dies Kompositum nicht, zweitens sind lateinische Bezeichnungen in der griech. Medizin überhaupt nicht anzutreffen, drittens hätte man für *qu* nicht **ܩ**

10 sondern **ܩ** zu erwarten. Es ist einfach entstellt aus **ܕܡܘܥܘܢܐ** / **δξόμελι**. Alle Schreibfehler oder auch nur Schreibvarianten, wie sie SCHL. so vielfach anführt, zu verzeichnen, ist aber nicht Sache des Lexikons. Ein Schreibfehler wie **ܕܡܘܥܘܢܐ**

15 176, 8 gewinnt auch dadurch nicht an Autorität, daß er in einem so schlecht überlieferten Text öfter auftritt. 177, 26 verwirft er meine Vermutung zu **ܕܡܘܥܘܢܐ** mit Recht; das Wort enthält in der Tat **ܕܡܘܥܘܢܐ**, als zweiten Bestandteil aber nicht **ܕܡܘܥܘܢܐ**, was nur „Reisfeld“ heißen kann und auf ein Medikament nicht paßt, sondern das von HORN, *Grundr. der iran. Philo-*

20 *logie* I 2, 190 behandelte Suffix *sār*, wie in *mišksār* „moschusduftend“, *šarmsār* „beschämt“, bedeutet also „reishaltig“. Der von SCHL. S. 178 besprochene, im Text ausdrücklich als persisch bezeichnete Name der Epilepsie gehört zwar eben deswegen nicht ins *Lex. Syr.*, soll aber hier doch erklärt werden, damit

25 der von SCHL. beschworene unselige Mönch Baršišā nicht etwa weiter spuke. Aus DUVAL's Index zum BB. S. 214 ist zu ersehen, daß neben der im Medizinbuch vorkommenden Form **ܕܡܘܥܘܢܐ** und ihren Varianten noch andere existieren, in denen die erste Silbe fehlt. Durch Vergleich der verschiedenen,

30 1345, 3; 1366, 6 und 1884, 8 überlieferten Formen mit der Schreibung im Med. ergibt sich als wahrscheinliche Grundform **ܕܡܘܥܘܢܐ**. Das dürfte der Plural *sīsagān* eines Adj. sein, zu dem die neupers. Wörterbücher F und B bei VULLERS s. v. das Abstrakt **سزگی** mit den Bedeutungen **دشواری**, **آزار**, **رنج**,

35 **سختی** überliefern, die Vorsilbe **ܕܡ** ist, wie schon BB. 359, 2

andeutet, das pers. **بَد**. Eine so allgemeine Bezeichnung „(schlimm) leidende“ kann nicht auffallen bei einer Krankheit, die ja auch die Griechen gern euphemistisch *ερα νόσος* benennen. Die sonderbare Übersetzung „detergens“ die SCHL. 181, 3 für **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** *ἐμπλαστικός* aus M. 181, 18 = G. XIII, 3, 14 5 vorschlägt, stammt aus KÜHN's Übersetzung, entspricht dort aber nicht unserem Wort, sondern dem vorhergehenden *ὄπτι- κῆς δυνάμεως* = **ܘܫܘܢܝܘܬܐ**. 181, 22 ist *Διοσπολιτοῦς* kein Genetiv, sondern ein Adjektiv; die Umschrift **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** wird aber auch von BB. 568, 12 und durch die arabische Form *دياسفوليطوس* (s. l.) 10 in Tabarī's *Firdaus al-Hikma* 101, 17. 24, 216, 12, 297, 2 empfohlen. 182, 17 ist **ܘܫܘܢܝܘܬܐ**, das ja nicht nur im Medizinbuch vorkommt, in der Tat *δαφνιδιον*, das der Übersetzer für *δαφνίς* einsetzt; die Beibehaltung eines griech. Gen. Plur. wäre gegen alle Gewohnheit der Übersetzer, abgesehen davon, daß **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** doch 15 nicht *ων* wiedergeben kann, während es bekanntlich regelmäÙig gleich *ων*, vulgär-griech. *ω* ist. 183, 7 **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** an den genannten Stellen ist natürlich einfach falsch punktiert für **ܘܫܘܢܝܘܬܐ**. K. bei P.-S. sagt ja ganz richtig, daß **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** von **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** abgeleitet ist, als das Adj. dazu. Die wertvollste Be- 20 reicherung der syr. Lexikographie bringt SCHL.'s Nachweis 185, 15 der Stelle M. 144, 11 und ihre Verbindung mit Gen. 30, 32, 33, 35. Hier übersetzt **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** das hebr. **קָשָׁבִים**, das sonst überall mit **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** wiedergegeben wird. Da **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** daneben steht, nahm ich bisher an, daß das gewöhnliche Farbwort „die 25 weißen“ als Bezeichnung für „Lämmer“ gewählt sei, weil der Übersetzer **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** erst kurz vorher für **קָשָׁבִים** gebraucht hat. An der M.-Stelle hatte ich **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** umgestellt und **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** in der gewöhnlichen Bedeutung „Weißbrot“ genommen. Die Angaben der Lexikographen endlich zu dem anders vokali- 30 sierten **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** hatte ich mit DUVAL zu BB. 730, n. 9 und 732, 24 als Entstellung von **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** aufgefaÙt. Aber man wird in der Tat **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** und **ܘܫܘܢܝܘܬܐ** als „Lämmer“ auf Grund der genannten

Stellen anerkennen müssen und dies mit dem ZS. 6, 110, Z. 3 besprochenen arabischen und abessinischen Wörtern für „Jungtier“ kombinieren dürfen, das später wegen des lautlichen Zusammenfalles mit dem Farbenadjektiv außer Gebrauch gekommen ist. Die Schreibung  für στλεγγίς „Striegel“ ist schwerlich als echt anzuerkennen, so daß  nur daraus verlesen wäre; dies wird vielmehr durch das ar. طرجهارة als echte Überlieferung bestätigt; denn es ist wohl nicht daran zu denken, daß letzteres in seiner Form von dem ursprünglich pers. طرجهارة „Trinkgefäß“ A'sā 20, 25, Abū Nuwās (Āṣāf) 275, 17, als Schallinstrument *R. Iḥwān as-ṣafā'* (Bombay) II 378, 19, beeinflusst sei. Da zudem στλεγγίς schwerlich ursprünglich griechisch ist (s. Boisacq s. v.), so ist Vorsicht erst recht geboten. Warum  191, 6 und  ebd. 30 noch besonders aufgeführt werden, ist nicht abzusehen, da sie beide je an ihrer Stelle im Lex., letzteres natürlich unter , stehen. 193, 11  kann schwerlich mit *κοκκλον* zusammenhängen, jedenfalls nicht als daraus entlehnt gelten, da man dann nicht  sondern  zu erwarten hätte. Hängt *κόκκος* „Pille“ bei dem kleinasiatischen Arzt Alexander von Tralles, unabhängig von *κόκκος* „Kern“, mit dem im Lexikon a. a. O. genannten Verwandten von  zusammen, so hätte das griech. Wort als von dort beeinflusst zu gelten.

Bücherbesprechungen.

Kitāb al-Daḥīra fī 'ilm al-ṭibb ta'rif Ṭābit ibn Qurra. The Book of Al Dakhira edited by Dr. G. СОВНУ. Cairo, Government Press, 1928. 43, 186 SS.
3 Pl.

Für die Geschichte der arabischen Medizin brauchen wir 5
nächst den Texten der arabischen Hippokrates- und Galen-
übersetzungen in erster Linie Ausgaben der wenigen uns noch
erhaltenen Werke aus den ersten Jahrhunderten d. H. Nach-
dem uns C. MEYERHOF soeben eine ausgezeichnete Ausgabe und
Übersetzung des ältesten arabischen Lehrbuchs der Ophthal- 10
mologie aus der Schule des Ḥunain Ibn Isḥāq beschert hat,
erhalten wir jetzt als Festgabe für das 100 jährige Jubiläum
der medizinischen Fakultät von Kaṣr al-'Ainī durch ihr auch
in der Ägyptologie bewandertes Mitglied Dr. СОВНУ eine treff-
liche Ausgabe eines der ältesten Lehrbücher der allgemeinen 15
Therapie von dem besonders als Mathematiker bekannten Sabier
Ṭābit b. Qurra († 288/901), das er für seinen Sohn Sinān
verfaßt hatte. Es ist nur in einer, der Patriarchalbibliothek
zu Kairo gehörigen Handschrift a. d. J. 607 erhalten, die aber
von einem Fachmann geschrieben ist und daher eine genügend 20
sichere Grundlage für eine Textausgabe bietet. Das Werk
handelt in 31 Kapiteln nach einer Einleitung über allgemeine
Hygiene und die Diagnose von Konstitutionskrankheiten über
die Leiden der einzelnen Körperteile von den Haaren an-
gefangen, selbstverständlich noch ohne systematische Scheidung 25
der verschiedenen Gebiete der Medizin; so steht das Kapitel
über die Wundbehandlung (24) zwischen denen über Aussatz
und Gifte, während eins über Brüche (28) auf ein solches

über die Witterungseinflüsse folgt. Den Schluß bilden drei Kapitel über die verschiedenen Milcharten, über den Alkohol und seine Wirkungen und endlich über die Sexualpotenz und Aphrodisiaka. Jedes Kapitel beginnt mit pathologischen Erörterungen und behandelt dann sehr eingehend die Therapie; diese besteht hauptsächlich in der Anwendung pharmazeutischer Mittel, unter denen die Dreckapotheke einen breiten Raum einnimmt, schreckt aber gelegentlich auch vor stärkeren chirurgischen Eingriffen nicht zurück; so wird 20, 15 gegen hartnäckigen Kopfschmerz Kauterisation der Temporales empfohlen, nütze auch diese nicht, so sei das Leiden chronisch und als hoffnungslos aufzugeben. Bei dem scholastischen Betrieb der Medizin seiner Zeit ist der Verf. natürlich streng an seine Autoritäten gebunden und hat nur selten Gelegenheit eigene Ansichten zu äußern, so wenn er 31, 15 gegen die populäre Anschauung, daß das Herz der Sitz des Verstandes sei, polemisiert. Der speziell arabische Charakter seines Werkes tritt nur zweimal in Erscheinung, wo er die Anwendung von Kamelurin, womöglich von einem echten Wüstentier, zur Ausspülung einer übelriechenden Nase (46, 16) und als Pflaster für Ausschlag (135 u.) nach der Angabe „eines, der es erprobt hat“, empfiehlt. Seine Hauptquellen sind die Schriften von Hippokrates und Galen. Von ersterem zitiert er des öfteren die Aphorismen (*al-fuṣūl*, s. Fihrist 288, 10, STEINSCHNEIDER in Virchows Archiv 124, 1891, 120) mit Galens Kommentar (152 apu.), die Prognostik (*taqdimat al-ma'rifa* 153, 12; 154, 23, Fihrist 288, 11, STEINSCHNEIDER 124) mit Galens Kommentar 152 u. (s. Ḥunain ed. BERGSTRÄSSER p. 40, Nr. 91), die Schrift über die akuten Krankheiten (*fi'l-amrād al-ḥādḍa*, Fihrist 288, 12) 5, 8; 179, 9; 180 u., auch mit dem Nebentitel über die Ptisana (*fi mā' aš-ša'ir*, STEINSCHNEIDER 125, § 8), sowie die Schrift über die Nahrungsmittel *περὶ τροφῆς fi'l-ǧidā'* 178, 2. Von Galens Werken zitiert er am häufigsten die allgemeine Pathologie *κατὰ τόπους k. al-majāmīr* (STEINSCHNEIDER 291, 53^b), die Schrift an Glaukon (Ḥunain 6, Fihrist 289, 22, STEINSCHNEIDER 280), die Hygiene *fi tabīr al-aṣiḥḥā'* (Ḥunain 39, Fihrist 289, 28, STEINSCHNEIDER 282), 1, 8; 3, 20; 81, 14; 87, 10;

152, 11; 174, 17; *περὶ κράσεων fi'l-mizāğ* (Hun. 10, 7, Fih. 289, 24) 177, 17; die kleine Praxis *aš-šīnā'a aš-šaj'ira* (Fih. 289, 21, STEINSCHNEIDER 279, 2) 1 pu., das Heilverfahren *θεραπευτικὴ μέθοδος fi hīlat al-bur'* (Hun. 16, Nr. 20, Fih. 290, 1, STEINSCHNEIDER 282, 16) 2, 4; 67, 4; 173, 11; 177 pu.; *περὶ τῶν 5 πεπονθότων τόπων fi'l-a'qā' al-ālīma* (Hun. Nr. 15, STEINSCHNEIDER 281, 10) 61, 23; 98, 4; 128, 19; 165, 13 (s. 1.); über die Fieber *π. διαφορᾶς πυρετῶν* (Hun. 17, Fih. 289, 27; STEINSCHNEIDER 282) 167, 7, spezieller *fi'l-humaijāt al-balğamīja* 160, 17; über die Krisen *π. κρίσεων* (Hun. 18, Fih. 289, 27; 10 STEINSCHNEIDER 282/3) 163, 6; *π. κρισίμων ἡμερῶν (ğawāmi)* *fi aijām al-buhrān* (Hun. 19, Fih. 289, 28, STEINSCHNEIDER 284, 4) 27, 24; 165, 14, *al-qaul al-muğmal* (?) 59 u.; *al-mahmūd wal-madmūm* 64, 14, doch wohl = *fi hāt al-mahmūd walhāt al-madmūm* = *π. εὐχυμίας καὶ κακοχυμίας τροφῶν* Qosta b. Lūqā 15 bei MEYERHOF, SBBA. 1928, 546 Nr. 25; über die Medizin in Platons Timäus (Hun. 50, STEINSCHNEIDER 295, 68) 34, 13; und die Kommentare zu Hippokrates *π. τροφῆς fi'l-ağdīja* (Hun. 43, STEINSCHN. 133, 18) 179 pu., und desselben *π. ἀέρων ὑδάτων τόπων fi'l-ahwīja wal-buldān* (Hun. 43, STEINSCHN. 20 128, 10) 2, 6; 107, 4. Den Oreibasios zitiert er als *اريتاسوس* (s. Fih. 292) 97, 3. Von Ärzten seines Kulturkreises beruft er sich auf Hunain 51, 17, auf Juḥannā b. Serapion (Ibn abī Uṣaibi'a I, 109, Fih. 296) 61, 19, auf Juḥannā b. Māsawaih (Fih. 295, b. a. Uṣ. II, 128) 21, 16; 40, 11; 71, 4; 156, 5, auf den Inder 25 Manka (b. a. Uṣ. II, 33) 68 u., endlich 103, 18. 26, vgl. 104, 1 auf *السامير*, wofür offenbar *الساھر* (يوسف) (s. Fih. 298, b. a. Uṣ. I, 203) zu lesen ist.

Daß seine Quellen auf syrische und letztlich auf persische Vorlagen zurückgehen, zeigt seine Terminologie, die in der 30 Pharmazie durchweg persisch ist, auf Schritt und Tritt. Die syrische Orthographie schimmert noch in der Schreibung des Wortes Epilepsie *الابلهپسيا* 28, 23 (s. 1.) durch. 146, 17 gibt er den syrischen Namen der Tarantel *قملة النسر* als *ظيموڤا* an, d. i. verlesen aus *صلموڤا* = *صلموڤا*, s. BA., ed. GOTTHEIL 35 306, 7, BB. 1669, 12, mein *Lex. syr.* 630, b.

Für die Herstellung des Textes bieten die pharmakologischen Partien die größten Schwierigkeiten, die der Verf. aber mit Hilfe der jüngeren Quellen meist glücklich überwunden hat. Hier sollen nur noch ein paar Stellen, an denen der Text Anstoß bietet, kurz besprochen werden. 1, 7 heißt es, daß im Blut Erde und Wasser متكانفان l. متكاتفان (s. Dozy) sich gegenseitig unterstützen. 3, 24 الغوص ist keine Eigenschaft des Essigs, sondern القرص die Säure (s. Dozy). 6, 19 Gegen die Beschwerden des Alters wird neben eingemachtem Ingwer nicht الانجاب „Kastration“ empfohlen, sondern الانجات „Mango“, das in anderer Korruptel auch 184, 16 unter den Aphrodisiaca genannt wird, vgl. al-Ḥwārazmī, *Mafātih al-‘ulūm* ed. VAN VLOTEN 177, 2, Tanūhī, Nišwār al-Muḥāḍara 5, 11, Bar ‘Alī ed. GOTTHEIL 284, 6. 11, 1 Schwindende Haare vergleicht Galen mit اشجار التي يخف من اصولها l. تجف die von der Wurzel aus vertrocknen. Ib. 25 der Fisch السضن, mit dessen Haut Kahlköpfige sich einreiben sollen, ist wohl السنطرة die Meerbarbe (s. Dozy). 14, 11 von einem Heilmittel denn es richtet seinen Körper wieder auf“. 25, 16 تمرخ l. تمرخ „wird eingerieben“. 29, 27 الباذنجويه l. الباذنجوية Melisse, s. Löw, *Aram. Pfl.*, p. 46, Nuwairi IV, 87, 18, Murtaḍā, *Ithāf* I, 314, 15. 31, 14 Der Fisch الهاربا ist الهازبا (s. Dozy), syr. رحل s. Löw, *Or. St. für Nöldeke* I, 553, n. 8. 34, 17 Die Einbildungskraft نبطاسيا l. و خلف فنتاسيا 35, 9 in der Anatomie des Auges s. شبيهة بالمشيمة وتسمى بالمشيمية l. هذه طبقة شبيهة بالمشيمية Ḥunain ed. MEYERHOF 74, 19. Eb. 11 in der Beschreibung der Uvea: السماء s. Ḥunain 75, 4. 39, 22 Zur Behandlung des Stars dient die Galle verschiedener Landtiere, مثل الزرق l. وخاصة من الحجاورين للبو من الرزق مثل القبيح الخ 80 wie Weißfalke (s. Gāhiz, *Hajawān* II, 17 u., az-Zubaidī, *k. al-Istidrāk* 430, 24) und Rebhuhn (s. Damīri, *Kairo* 1309, II, 308, 22, wo die gleiche Verwendung seiner Galle empfohlen wird). 41, 4 وهو الوردون (fehlt im Glossar) l. اقدرون d. i.

ἄκορον s. Löw, Nr. 87. 64, 22 آذاهم السعال 1. فان آذاهم 76 u. Das Gericht الخبيصة ist الخبيصة (s. Baihaqī ed. SCHWALLY 456, 11, Ibn al Ġauzī, *Adkijā'* 115, 18, wo ein Rezept, v. LIPPMANN, *Gesch. des Zuckers*¹ 112). 77, 14 توحس 1. توحس 112 pu. Vom Wasserbruch der Kinder heißt es, daß, wenn sie heranwachsen 5
برأوا „bricht auf“. 113, 19 werden die الرشتك 1. اللحم الزايد والرشيذ
Filaria medinensis. 115, 13 Narbwucherungen entstehen, wenn
man zögert بطء الأمر في بقاء الجراحات
zu beschneiden“.

Recht dankenswert ist das der Ausgabe beigefügte, allerdings, wie schon oben bemerkt, nicht ganz vollständige, aber doch sehr reichhaltige General Glossary medizinischer, namentlich pharmakologischer Termini technici. Dazu seien hier noch ein paar Bemerkungen gestattet. 15
بزيرباج „kind of food“ 45
ist زيرباج, pers. زيربا Fleischbrühe s. Ibn al-'Arabī, Kl. Schr. ed. NYBERG 204, 14. 75 u. „kind of food“ 1.
بشتمازق 1. جرتين ابيض = pers. پشت مازة Lendenfleisch. 303 „unknown reading“ im Rezept einer Salbe gegen Bienenstich ist خربق
helleborus albus wie 24, 18. حنديقون 53, 163, „unknown 20
reading“ 1. حنديقون d. i. حديقون „conditum (vinum)“ Würzwein, *Book of Medicines* ed. BUDGE 605, 8 (wo ein Rezept),
al Ṭabarī, *Firdausu 'l hikmat* passim (Rezept 484, 9), درق
شوك و زج. ذرق 1. 227, 231 excrement of pigeons, 1. ذرق. 294, 297 „unknown reading“ sind die bekannten Wörter für 25
eine Speerspitze und Dorn; es handelt sich um Mittel solche Fremdkörper zu entfernen, für erstere wird u. a. Anwendung eines Magneten empfohlen. 53 طسوح „insufflatio“ 1.
طسوح 1. طسوح, pers. تسو eigentl. $\frac{1}{4}$ (s. *Grundr. der iran. Philologie* I, 289, § 64) als kleine Gewichtseinheit zur Bestimmung 30
einer kleinen Dosis Bibergeil. 67, 17, 83, 4, 99 u. (wo غلغوموني
(ورم غلغوموني), 109, 7 (و علاج الغلغوموني), 133, 13 (ebenso) cellulitis. Die echte Lesart غلغومونية ist an der ersten Stelle erhalten; es ist φλεγμονή Entzündung, adj. entzündlich. فلتيفرون

108 „uncertain reading“ ist doch wohl *κολοφώνιον* „Harz“, das auch in *Book of Medicines* 146, 4, 159, 11 therapeutisch verwendet wird. قطى 73, 9, 15 ist nicht „partridge“ (Verf. meint *Pterocles*), sondern eine Art krankhafter Begierde, die
 5 mit الشهوة الكلبية „dem Heißhunger“ zugleich behandelt wird; es ist also صمغها صمغها *κίττα* „die Begierde der Schwangeren“. ما الدباغين 171 „unknown reading“ ist richtig; a. a. O. l. ماء الدباغين القذر الذى قد نقى فيه للجلود „schmutziges Gerberwasser, in dem Felle gereinigt sind“; ما الرمانين 36 unknown
 10 reading ist Granatapfelsaft; der auffallende Pl. wohl durch الرمامين (s. Dozy) zu ersetzen. مبزر 53 „kind of food“ ist مبزر Gewürz (s. Dozy). وشى 4 l. وشى trauma, wie in der Kapitelüberschrift im Text 170, 2 richtig steht.

Das vortrefflich ausgestattete Werk, dem auch sehr ge-
 15 lungene Reproduktionen der ersten und zweiten Seite, wie des Kolophons der Hds. beigegeben sind, macht der ägyptischen Regierungspresse alle Ehre und wird sich als eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte der Medizin sehr wertvoll erweisen.

C. BROCKELMANN.

20 HARDE, ERNST: *Arabisch-Deutsches Taschenwörterbuch*. Heidelberg, Julius Groos Verlag, 1925. VIII u. 804 S., kl. 8°.

Dies Wörterbuch bedeutet keine neue, selbständige Bereicherung der arabischen Lexikographie. Es ist, wie ich durch einen Vergleich festgestellt habe, im wesentlichen eine aus-
 25 zugsweise Übersetzung des Beirut Lexikons der Imprimerie Catholique mit einigen wenigen Zusätzen, die aber nicht immer das Richtige treffen. Es ist mir wahrscheinlich, daß dem Verf. die englische Ausgabe dieses Lexikons (von HAVA) vorgelegen hat. Aus diesem sind die meisten Verbalwurzeln herüberge-
 30 nommen, aber nicht alle Bedeutungen dieser Wurzeln und ihrer abgeleiteten Stämme; die Infinitive sind fast immer weggelassen, so habe ich unter dem Buchstaben *t* nur drei sog. Verbalsubstantiva gefunden. Die Nomina substantiva und adjectiva sind in Auswahl gegeben. Welches Prinzip dabei
 35 befolgt ist, läßt sich nicht recht erkennen.

Daß der Verf. nach dem Vorbilde von WAHRMUND die arabischen Wörter in arabischen Buchstaben ohne Vokalzeichen, aber stets mit Umschrift in lateinischen Buchstaben gegeben hat, ist durchaus zu billigen; dadurch wird der Satz sehr vereinfacht, und für den Benutzer entstehen keine Schwierigkeiten. Die Umschrift ist im allgemeinen sorgfältig und korrekt; aber es finden sich einige Fehler sowie kleine Inkonsequenzen, die bei einem Buche für Anfänger vermieden werden sollten. So wird z. B. die Nunation von Faṭḥa und Kesra meist durch *-añ* und *-iñ* wiedergegeben; zuweilen steht nur *-ā*, und wo *-an* (*-in*) steht, sind Druckfehler anzunehmen. Ich halte die Umschreibung durch *ñ* nicht für glücklich, da *ñ* sonst velares oder palatalisiertes *n* bezeichnet. Die phonetische Beschreibung auf S. V f. läßt viel zu wünschen übrig. Wenn es vom ح (*h*) heißt „starker im Gaumen gesprochener *h*-Laut“, so ist das unverständlich und unrichtig.

Auf S. VIII wird gesagt: „Die mit * versehenen Wörter sind vulgäraryabisch oder fremden Sprachen entnommen“. Das Sternchen fehlt aber sehr oft, wo es bei Fremdwörtern oder Wörtern bzw. Bedeutungen der Vulgärsprache gesetzt werden sollte; ich habe auf S. 1—21, 418—432, 451—454 etwas über 30 solche Fälle festgestellt.

Die Buchstaben ا, ص und ظ habe ich genau verglichen. Von den Verbesserungen, die ich mir dazu notiert habe, gebe ich hier eine Auswahl. S. 2, Kol. a: ابو النظارة ist zu umschreiben *abu 'n-nazzāra* (mit *zz*). — S. 4, Kol. b: Statt „اخيج *achīch*“ l. „اخيجة *achīcha*“, wie auch bei HAVA angegeben ist. — S. 7, Kol. a: Statt „*aruḍa* Holzwurm“ l. *araḍa*. — Ebd., Kol. b: Für اراك gibt HAVA „a kind of thorny tree“; infolgedessen steht hier „Baum mit Dornen“. Es wäre doch ein Leichtes gewesen, festzustellen, daß es sich um *Salvadora persica* handelt. — S. 9, Kol. a steht: „الاستانة* *al'astāne* (pers.) Konstantinopel.“ Bei HAVA: „الاستانة العلية P. Surname of Constantinople“. Die Angabe HAVA's ist genauer. Das Adjektiv wird nur in abgekürzter Redeweise ausgelassen; die Aussprache *istāne*, die wohl auf Angleichung an *istambūl* zurückgeht, ist auch mir

geläufig; daneben kommt *astāne* vor, das dem pers.-türk. *āsītāne* genauer entspricht. Auf diese Dinge hätte kurz verwiesen werden müssen, wenn dieser Name überhaupt angeführt werden sollte. — Ebd., Kol. b: „اسل *asula* u länglich und
 5 glatt sein (Gewicht)“. Statt „Gewicht“ l. „Gesicht“. — S. 10, Kol. a: Bei اشتر heißt es „I. u. II. mit den Zähnen knirschen (Frau)“. Man fragt sich, warum das Zähneknirschen der Frau besonders bezeichnet werden soll. Was das Wort bedeutet, ergibt sich aus LANE: „She (a woman) made her teeth serrated,
 10 and sharpened their extremities, to render them like those of a young person“. — Ebd., Kol. b: Die Angabe „اصولى *uṣūlī* gründlich“ ist unvollständig und ungenau. — S. 11, Kol. a: Bei „اٹا *aṭṭa* knirschen (Sand)“ l. „knarren (Sattel)“. HAVA hat richtig „to crack (saddle)“. Vielleicht ist hier *saddle* in
 15 *sable* verlesen und dies in der Bedeutung des französischen Wortes genommen. — S. 12, Kol. a: „اکر *akara*“ l. *akara*. — Ebd., Kol. b: Die richtigen Angaben HAVA's: „ألّ *a* to be decayed (tooth)“ und „ألّ *a* to sharpen the point of“, die aufeinander folgen, sind hier zu der nunmehr unrichtigen Angabe
 20 zusammengezogen „(آلّ) *alla* . . . II anspitzen, verdorben sein“. Dort ist auch statt „ايلول **ailūl* Eigentumsurkunde“ zu lesen *ailūla*; und اليل *alīl* ist nicht „Frau, die ihre Kinder verloren hat“, sondern „state of a mother who has lost her children“. — S. 14, Kol. a: Statt „تالية *ta'lije* und
 25 تاله *ta'alluh* Vergötterung“ ist zu lesen: „تالية *ta'tīh* Vergötterung | تاله *ta'alluh* Anbetung, Devotion“. — Ebd.: Bei الية *alja* sollte die Bedeutung „Fettschwanz“ nicht fehlen. — Ebd.: In den Wörtern اولى, اولاء und اولائك ist die erste Silbe bekanntlich kurz und muß daher durch *u*, nicht durch *ū* um-
 30 geschrieben werden. — Ebd., Kol. b: Statt „ilā anna bis daß“ l. „ilā an...“. — S. 15, Kol. a: Statt „ام الاربعين *umm al'arba'in* Tausendfuß“ l. „ام اربع واربعين *umm arba' wa'arba'in*...“. — S. 16: Hier ist der Artikel امن durcheinander geraten; Z. 2–4 der Kol. b sind hinter Z. 7 v. u. der Kol. a einzuschieben. —

S. 17, Kol. a: Statt „*la'in* fürwahr!“ l. „...fürwahr, wenn“. — S. 19, Kol. b: Unter (ادق) sind Oḳḳa und Oḳija fälschlich einander gleichgesetzt. Die Oḳija ist bekanntlich die „Unze“ (heute = 37,44 Gramm), während die Oḳḳa das sogen. „türkische Pfund“ ist (heute 1248 Gramm). — S. 20: 5 Hier hat sich Z. 3 v. u. der Kol. b ein schweres Versehen eingeschlichen. Der Verf. hat HAVA's *مويد* in *مويد* verlesen, und so erhalten wir die befremdende Angabe „*mu'aijid* ernste Sache, Ungeheuer“. In Wirklichkeit bedeutet *mu'aijid* natürlich „Helfer“ und wird öfters als Attribut Gottes ge- 10 braucht. — S. 21, Kol. a: Statt „*aima llāh* bei Gott“ l. „...*aimu llāh*...“ Es ist allgemein bekannt, daß *aimu* aus *aimunu* abgekürzt ist. — S. 419, Kol. a, Z. 1: Die Wörter *ḏa'dā'* und *ḏauḏā'* haben langes *ā* in der zweiten Silbe, nicht kurzes *a*. — Ebd., Z. 1 v. u.: Die Übersetzung „Eidechse“ für 15 *ḏabb* ist doch zu unbestimmt; unsere gewöhnlichen Eidechsen haben im Arabischen andere Namen. Der *ḏabb* ist, wie man leicht in Brehm's Tierleben finden kann, eine Dornschwanz- oder Uromastix-Art. — Ebd., Kol. b, Z. 2: Statt *ḏubāb* „Nebel“ l. „*ḏabāb*...“ — S. 420, Kol. b: *صجع* heißt nicht „auf dem 20 Rücken liegen“, sondern „auf der Seite liegen“. — S. 421, Kol. a: Die Wurzel *صجم* steht fälschlich für *صاجم*. Es ist daher hier dreimal *ص* statt *ج*, und *ḡ* statt *ḥ* zu lesen. Schon die Stellung (zwischen *صجع* und *صحك*) zeigt dies an. — Ebd., Kol. b: Das Verbum *صحي* wird von HAVA übersetzt „to be smitten by the sunbeams“. Dies findet sich hier wieder als „von den Sonnenstrahlen niedergeworfen werden“. Aber „smitten“ bedeutet hier natürlich nur „getroffen“. — S. 423, Kol. b, Z. 4: L. *idrīḡ*, mit langem *ī*. — Ebd., unter *ضرس* l. „III u. VI“ statt „III u. IV“. — S. 424, Kol. b, Z. 3 v. u.: L. *aḏazz*, mit so kurzem *a*. — S. 426, Kol. b: Das Wort *صافطة* wird bei HAVA durch „transport camels“ wiedergegeben; es bedeutet also „Lastkamele“, aber nicht „Kameltransport“, wie hier steht. — S. 427, Kol. a: Bei der Wurzel *صلع* sind durch zu rasches

Zusammenstreichen Unrichtigkeiten entstanden. Es ist zu lesen: „*دالوا* *ḍalu'a* u kräftig sein; *دالوا* *ḍala'a* a neigen, auf die Rippen schlagen“. — S. 429: Bei *اضوى* l. „Unruhe“ statt „Unrecht“. — S. 451: Bei „*ظبة* *zu'be*“ l. *zube*, ohne ' ; es ist ein sog. Bilitterum. — Ebd., Kol. b: Statt „*ظرب* *zarb*“ l. ...*zarib*. — S. 454: Bei der Wurzel *ظهر* hat wieder ein zu rasches Zusammenziehen stattgefunden; denn die Bedeutung „einen starken Rücken haben“ gilt nur für die Form *zahura* u. Da die Form *bain aḥhurihim* angeführt ist, hätte der Plural *aḥhur* bei *zahr* genannt werden sollen. Die Worte „*بعد الظهر* *ba'd azzuhr* Nachmittag“ sind einer von den wenigen Zusätzen. Statt „Nachmittag“ wäre aber besser „nachmittags“ oder „am Nachmittage“ oder „nachmittag“ (als Zeitadverb) zu schreiben.

Der Verf. sagt in der Vorrede (S. III): „ein Arabisch-
 15 Deutsches Wörterbuch existierte nicht, mit Ausnahme des Wahrmundschen, das in mancher Beziehung unzureichend ist. Diesem Mangel abzuhelfen ist das vorliegende Werk bestimmt“. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß WAHRMUND'S Buch in mancher Beziehung unzureichend ist; aber es ist doch be-
 20 deutend vollständiger und ganz anders aus den Quellen geschöpft als das hier besprochene Werk. Einen Vorteil hat das letztere immerhin gegenüber dem ersteren, nämlich den, daß es nach dem Vorbilde des Beiruter Lexikons die abgeleiteten arabischen Wörter zu den Verbalwurzeln stellt. Natürlich ist
 25 es außerordentlich schwierig, den ungemein reichen arabischen Wortschatz in einem kleinen Taschenwörterbuch auch nur einigermaßen vollständig zu geben; dessen war sich der Verf., wie er auf S. III hervorhebt, auch bewußt. Sein Buch ist handlich und übersichtlich; es wird Anfängern im Arabischen
 30 sehr willkommen sein. Aber auch für diese Zwecke wäre eine größere Genauigkeit erwünscht gewesen. Das hoffe ich durch die oben angeführten Beispiele gezeigt zu haben.

E. LITTMANN.