Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000003

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000004

ZEITSCHRIFT

FÜR

ASSYRIOLOGIE

UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

FÜNFUNDZWANZIGSTER BAND.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1911.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000005

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000006

INHALT.

Seite

S. Daiches, Job XXVI 12—13 and the Babylonian Story of Creation 1

Sch. Ochser, Studien zur Kritik der Mischna 9

Br. Silberberg, Das Pflanzenbuch des Abû Ḥanîfa Aḥmed ibn Dâ'ûd ad-Dînawarî 39

J. Galgóczy, Šumirisch-grammatische Miszellen 89

R. Růžička, Die Wurzel r^{ς} in den semitischen Sprachen 114

J. Morgenstern, Biblical Theophanies 139

C. Jaeger, Über den jüngsten bisher bekannten hagialogischen Ge'eztext 227

F. X. Kugler, Chronologisches und Soziales aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's 275

E. Mittwoch, Dschanhoi — die amharische Bezeichnung für »Majestät« 281

Fr. Schulthess, Aramäisches 287

L. W. King, A Neo-Babylonian Syllabary of the class S^{c} 298

F. X. Kugler, Some new lights on Babylonian Astronomy 304

E. Littmann, Abessinische Miszellen 321

A. Deimel, Studien zu CT I, III, V, VII, IX und X 328

E. Pritsch, Bemerkungen zum Oxforder ägyptisch-aramäischen Papyrus H 345

SPRECHSAAL:

H. Zimmern, Zur Vervollständigung von K. 2001 (Craig RT I 15 ff.) 194

H. Zimmern, Zu den Göttersymbolen der Berliner Sargonstele . . . 196

H. Zimmern, Die assyrische Bezeichnung für »Usurpator« 199

H. Zimmern, Ein Berliner Duplikat zur Ellilhymne CT XV 11 f. . . 201

St. Langdon, Some Sumerian contracts 205

O. Rescher, Einige nachträgliche Bemerkungen zu meiner Rezension von Mohammed ben Cheneb's Proverbes arabes de l'Algérie . . 214

E. Weidner, Assyriologische Miszellen 216

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000007

Seite

A. Condamin, Aus einem Briefe desselben an C. Bezold 219

I. Goldziher, Zu XXIV, S. 383 220

L. W. King, On methods of expressing the tens of *ka* under the "royal *gur*" system 353

Th. Nöldeke, Aus einem Briefe desselben an C. Bezold 355

C. Bezold, Aus der Antwort auf diesen Brief 357

A. Van Hoonacker, Notes sur quelques passages des Annales d'Ašourbanipal 358

V. Christian, Bemerkungen zur vierten Tafel der Serie *diri*: DIRIG: *sî aiaku: vatru* 364

Fr. Boll, Zur babylonischen Planetenordnung 372

A. Sarsowsky, Die Bedeutung des Namens Karkamis 377

H. Holma, K. 10164 379

S. Daiches, Lexikalisches 382

B. Landsberger, Itinnu, (w)aṭmānu 384

B. Landsberger, Die Lesung des Ideogramms *KAS. BU* 385

RECENSIONEN:

F. H. Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden. Besprochen von C. Bezold 387

Bibliographie 221, 395

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000008

Ol 251

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

XXV. Band. April 1911. 1.–2. Heft.

INHALT:

Seite

S. Daiches, Job XXVI 12—13 and the Babylonian Story of Creation . . . 1
Sch. Ochser, Studien zur Kritik der Mischna (Fortsetzung) 9
Br. Silberberg, Das Pflanzenbuch des Abû Ḥanîfa Aḥmed ibn Dâ'ûd ad-Dînawarî (Schluss) 39
J. Galgóczy, Šumírisch-grammatische Miszellen 89
R. Růžička, Die Wurzel r^{ε} in den semitischen Sprachen 114
J. Morgenstern, Biblical Theophanies 139
Sprechsaal, Mitteilungen von H. Zimmern, St. Langdon, O. Rescher, E. Weidner, A. Condamin und I. Goldziher 194
Bibliographie 221

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1911.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000009

Aus dem Verlag von Emil Felber in Berlin ging vom XVI. Bande an in den obigen Verlag über:

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

Die „Zeitschrift für Assyriologie" erscheint in Vierteljahresheften von je mindestens 5 Bog. 8° zum jährlichen Subskriptionspreis von 20 M. Einzelne Hefte soweit Vorrat zu entsprechend höheren Preisen.

Man beliebe alles was die Redaktion betrifft an **Geh. Hofrat Prof. Dr. C. Bezold** in Heidelberg, alles was die Expedition und den Verlag anbelangt an die Verlagsbuchhandlung von **Karl J. Trübner** in Strassburg (Elsass) zu adressieren.

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.

Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete herausgegeben von Carl Bezold in Heidelberg. XVI. Band. 8°. IV, 424 S. Mit 4 Tafeln in Lichtdruck. 1902. M. 18.—

—„— XVII. Band. 8°. IV, 418 S. 1903. M. 18.—

—„— —„— Beiheft: **Ibn Qutaiba's ʿUjûn al Aḫbâr.** Nach den Handschriften zu Constantinopel u. St. Petersburg herausgegeben von Carl Brockelmann. Teil II. 8°. IV, 136 S. 1903. M. 10.—

—„— XVIII. Band. 8°. IV, 404 S. 1904/1905. M. 18.—

—„— XIX. Band. 8°. IV, 440 S. 1905/1906. M. 18.—

—„— —„— Beiheft: **Ibn Qutaiba's ʿUjûn al Aḫbâr.** Nach den Handschriften zu Constantinopel u. St. Petersburg herausgegeben von Carl Brockelmann. Teil III. 8°. IV, 124 S. 1906. M. 10.—

—„— XX. Band. 8°. IV, 476 S. 1907. M. 20.—

—„— XXI. Band. 8°. IV, 416 S. 1908. M. 20.—

—„— —„— Beiheft: **Ibn Qutaiba's ʿUjûn al Aḫbâr.** Nach den Handschriften zu Constantinopel u. St. Petersburg herausgegeben von Carl Brockelmann. Teil IV. 8°. IV, 104 S. 1908. M. 9.—

—„— XXII. Band. 8°. IV, 385 S. Mit drei Tafeln und einem Porträt von E. Schrader in Lichtdruck. 1908/1909. M. 20.—

—„— XXIII. Band. 8°. IV, 394 S. Mit zwei Tafeln. 1909. M. 20.—

—„— XXIV. Band. 8°. IV, 400 S. 1910. M. 20.—

—„— XXV. Band. 8°. 1911. [Unter der Presse.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000010

Job XXVI 12—13 and the Babylonian Story of Creation.

By *Samuel Daiches.*

Verses 12 and 13 of the 26th chapter of Job form a part of the description given by Job in that chapter of God's unlimited power. The explanation of these two verses is not simple. The ancient versions show that the difficulties were felt already then, and their renderings of these verses are not entirely satisfactory. Neither are the various attempts at interpretation made by the modern commentators to be considered satisfactory.[1]) The main difficulty lies in v. 13a. What is the meaning of בְּרוּחוֹ שָׁמַיִם שִׁפְרָה? Almost all modern commentators take שִׁפְרָה to mean "brightness" and translate 13a: "By his breath the heavens (became) brightness (= bright)". What this passage, according to this interpretation, describes is (in the words of DRIVER[2])) "how, after a storm the wind, — God's 'breath' (as Isa. XL 7) —, clearing away the clouds, brightens the sky".[3]) But this explanation does not fit in at all. Neither v. 12 nor any preceding verse in this chapter speaks of a darkened sky nor does v. 13b contain any allusion to it. How should then v. 13a all at once speak of "bright-

1) See for the various explanations of these verses especially DILLMANN, *Hiob*, 4th ed. (1891), p. 227 f. and BUDDE, *Das Buch Hiob* (1896), pp. 146—148.

2) See DRIVER, *The Book of Job in the Revised Version* (Oxford 1906), p. 75 note m.

3) See also DILLMANN, l. c., and others.

ening the sky"? Another objection to this translation is the fact that there is no other passage in the O. T. where שִׁפְרָה occurs in the sense of "brightness".

Now it seems to me that with the help of the Babylonian Story of Creation one may be able to give an entirely satisfactory explanation of the two verses.[1]) In the fourth tablet of creation[2]) it is related how Marduk overpowered Tiāmat and "cut off her life" (ll. 101—104) and how he then "smashed her skull" and "cut through the channels of her blood" (ll. 130—131). We then read how "he split her up like a flat fish into two halves" (l. 137) and how he made the heaven out of one half of her body (l. 138). All this, I believe, is also contained in Job XXVI 12—13. V. 12[a] refers to God's conquering the (raging) sea, ים probably standing here for תהום (as Ps. LXXXIX 10).[3]) רגע must therefore mean here "he stirred", "he conquered".[4]) V. 12[b] tells us of the slaying of the Tiāmat.[5]) We have therefore in v. 12 the fight of God with the sea and the sea-monster and the destruction of the latter.

Now what follows in the Babylonian legend upon the slaying of the Tiāmat? The creation of the heaven. The

---

1) Gunkel, *Schöpfung und Chaos* pp. 36—37, already attempted an explanation of these verses from this point of view, but only partly succeeded (see below, note 4 and p. 3, note 1 and p. 4).

2) See Zimmern in Gunkel's *Schöpfung und Chaos* p. 410 ff.; Delitzsch, *Das babylonische Weltschöpfungsepos* p. 103 ff.; Jensen, KB VI 1, p. 20 ff.; King, *The Seven Tablets of Creation* p. 58 ff.; Ungnad in Gressmann's *Altorientalische Texte und Bilder*, Bd. I, p. 15 ff.

3) Here, no doubt, the sea (otherwise personified by the "dragon", the sea-monster) not personified; the sea was before the creation God's enemy. See for the conquering of the sea before the creation Gunkel, l. c. p. 91 ff., especially pp. 95—97.

4) Against Gunkel, l. c. p. 36 note 2; see against Gunkel, l. c., also Budde, l. c. p. 147. Cf., by the way, רגע with *šudluḫu* used in the creation tablet l. 48. Both verbs have practically the same meaning. And as upon *kirbiš Tiāmat šudluḫu* (l. 48) follows later (l. 102) *kirbiša ubattiḳa* so follows here מחץ upon רגע.

5) Here the sea personified as a "dragon".

same, I should like to suggest, is the case in the passage in Job. V. 13a tells us of the creation of the heaven.[1]) And the act of creating is expressed by the word שְׁפָרָה. I hold that שפרה here is not a noun and does not mean "brightness", but is a verb and means "she spread out". Rashi already explains שפרה by איהל "he spread out like a tent" and refers to שפרורו (Ḳrē שפריורו) in Jer. XLIII 11; cf. also Ibn-Ezra ad loc.[2]) שפר has therefore the same meaning as that underlying the word שפרור (שפריר) and as the Assyrian *šuparruru*.[3]) What, however, about the ה? It seems that it was the ה that led all modern commentators to assume that שפרה is a noun. This difficulty is, I think, easily solved through the following assumption: the subject in v. 13a is יָדוֹ of 13b. ידו of 13b also refers to 13a. The translation of 13a would therefore be: "By his spirit he (lit.: his hand) spread out the heaven". And this fits exceedingly well to the Babylonian words *šamāma uṣallil* (l. 138), the literal translation of which is "he spread out the heaven".[4]) שפרה is thus almost a verbal translation of *uṣallil*. ברוחו corresponds (in the sense) to *ibannā niklāti* of l. 136. בכחו and ובתובנתו (Ḳrē ובתבונתו) express in two words all the power and wisdom employed

---

1) Gunkel's rendering "Die Riegel des Himmels schaudern vor ihm" (l. c. p. 36) and the assumed allusion to creation tablet IV ll. 139—140 is, apart from the difficulties referred to by Budde (l. c. p. 147), made impossible through the fact that the most important act of creating the heaven would have been left out in our passage. 13b would also be difficult even according to Gunkel's rendering (l. c.); see Budde, l. c. p. 148.

2) And the פ should receive a dageš. Cf. for the possibility of a missing dageš in the פ Ibn-Ezra ad loc.

3) For שפרור = *šuparruru* see already Delitzsch, *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuches zum Alten Testament* p. 126. This root is also used in tablet IV l. 95 (*ušparirma bēlum saparašu* "The lord spread out his net").

4) Not "(he established) as a covering for heaven" (King, l. c. p. 77; see also p. 3 note 14), nor "und deckte (damit) den Himmel" (Ungnad, l. c. p. 19). See also Jensen, l. c. p. 343.

by God during the struggle. In the Babylonian story we have long descriptions of Marduk's strength and cleverness (cf. ll. 49 ff. and ll. 95 ff.).

Now what does 13^b refer to? The meaning of חִלָּלָה is uncertain, and so is the meaning of נָחָשׁ בָּרִחַ. The usual translation is: "His hand has pierced the swift serpent".[1] Gunkel translates: "Seine Hand schändete die gewundene Schlange".[2] All commentators agree, however, in assuming that v. 13^b speaks again of the conquest of the dragon (whether it is identical with רהב of 12^b or not; see for the latter view Gunkel, l. c. p. 37). This seems to me impossible. If this were so, then v. 13^b would be no parallel to 13^a, and it should have had its place immediately after 12^b. Again, why the repetition? V. 12 said everything. I therefore believe that 13^b, like 13^a, speaks of creation. חללה would then be Po'lel of חול "to bring forth" and would mean here "it (his hand) has brought forth, has created". It is interesting to note that most of the Jewish commentators also render חללה by "created".[3] What is נחש ברח? It may be mentioned that the Jewish commentators felt that נחש ברח here does not signify the dragon which is signified by רהב.[4] I believe that נחש ברח here stands for "the sea", not in the sense of sea-monster, not as an enemy of God, but as a personification of the Ocean, as a part of the Universe created by God. The Ocean was thought by the Babylonians as well as by the Israelites as encircling the earth.[5] The sea was therefore also thought of as "an encircling serpent". Cf. also נחש עקלתון

1) See Driver, l. c., Dillmann, l. c., Budde, l. c. and other commentators.

2) See Gunkel, l. c. p. 36, also p. 31 note 4; see against this Budde, l. c. p. 148.

3) See Rashi, RLBG ad loc.

4) See Rashi ad loc.; Ibn-Ezra quotes the view that נחש ברח refers to a planet; see also RLBG ad loc.

5) See Jensen, *Kosmologie* p. 250 f. and Gunkel, l. c. p. 46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000014

(Is. XXVII, 1) and see GUNKEL, l. c. pp. 46—47, where he also suggests that ברח in נחש ברח is related to בְּרִיחַ "bar". 13b would then say that God created the sea.

Now does this harmonize with the Babylonian story? The last few lines of tablet IV are unfortunately not quite clear. JENSEN (KB VI 1, pp. 344—345) and ZIMMERN (KAT3 p. 496) regard it as very probable that these lines speak of the creation of the earth. KING (l. c. p. XLIX) assumes that these lines speak of the foundation of the heaven. Both interpretations are unsatisfactory. The creation of the heaven was already mentioned in l. 138.[1]) But neither do the lines that follow contain anything about the creation of the earth. Nothing is mentioned about the earth before l. 143, and ll. 143—146 do not speak any more about creation (see below).[2]) It seems to me that l. 142 speaks of the creation of the sea. L. 142 reads: *uštamḫir miḫrat apsī šubat ilNudimmud*. For the different conceptions of this line see ZIMMERN in GUNKEL's *Schöpfung und Chaos* p. 414, DELITZSCH, *Weltschöpfungsepos* p. 108 and p. 147 f., JENSEN, l. c. p. 31 and p. 344, KING, l. c. p. 77, and UNGNAD, l. c. p. 19. I would like to give the following translation for this line: "he placed (in the sense of "established") the corresponding part (i. e. the part corresponding to the first half of the Tiāmat, out of which he made the heaven) of the sea, the dwelling-place of Nudimmud (Ea)". For *uštamḫir* as meaning "established" cf. DELITZSCH, l. c.; also KING, l. c. But it would be rather curious if *šubat* should be the immediate object of *uštamḫir* (see DELITZSCH, l. c. p. 99 note 1; also KING, l. c.) and *miḫrat apsī* should stand, without any connection, between verb and object. I therefore regard *miḫrat* as the immediate object of *uštamḫir* and as having the meaning of "the corresponding part,

1) See above p. 3.

2) UNGNAD's remark (l. c. p. 19) "Ešarra ist wohl der babylonische Olymp" is no explanation either. Of l. 141 f. UNGNAD says "Nicht ganz klar".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000015

the corresponding half" (not "angesichts" — DELITZSCH — nor "over against" — KING).[1]) The sense thus gained would be an excellent one: He created out of the other half (of Tiāmat) the sea, which is the dwelling-place of Nudimmud. L. 142 therefore tells us of the creation of the sea.

But is it probable that the creation of the earth should not be mentioned while the creation of the sea is spoken of? Indeed, it is not only probable, but it is just what should have been expected after a comparison with the Biblical account of creation. In the Biblical account, too, no mention is made of a special creation of the earth. Gen. I 6—8 the creation of the heaven is related. Gen. I 9—10 tell us of the creation of the sea. It is expressed by the words יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד. And as a result of this, as a result of the division of the waters and of the establishment of the heaven and the sea, the dry land appeared. Note ותראה היבשה in v. 9! We thus find in the Biblical account the creation of heaven and sea expressly told, but not that of the earth. As soon as heaven and sea were established, the earth was eo ipso there. The same seems to be the case in the Babylonian Story of Creation. Marduk divided the Tiāmat (= the Waters). Out of one half he made the heaven, and out of the other half the sea. As a result of this the earth appeared. The creation of heaven and sea implied the creation of the earth. That this explanation of this passage in the Babylonian Creation Story is correct, is also shown, I believe, by the last four lines of tablet IV. According to the usual interpretations (see ZIMMERN, DELITZSCH, JENSEN, KING, UNGNAD) these four lines do not give much

1) *miḫirtu* is usually translated by "front, opposite" (see DELITZSCH, HW p. 404, MUSS-ARNOLT, *A concise dictionary of the Assyrian language* p. 532). But its real meaning is: The part corresponding to some other part; cf. *maḫāru* "to correspond to" (see DELITZSCH, HW p. 400 and MUSS-ARNOLT, l. c. p. 525).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000016

sense. The key to the explanation of these four lines must be sought in l. 146. This line reads: *ilA-num ilBēl ilE-a ma-ḫa-zi-šu-nu uš-ram-ma.* Now we know that Anu was the god of heaven, Bēl the god of the earth and Ea the god of the sea. Every god must therefore have got as his dominion his part of the universe, his *maḫāzu.*[1]) This we are indeed told in l. 146. And in the preceding three lines we have the three *maḫāzē* of the three gods. L. 143 tells us how the lord (Marduk) measured the structure of the sea (and established this as a dwelling-place for Ea). L. 144 tells us how he established the earth (as the palace of Bēl). L. 145 tells us how he built the heaven (as the palace for Anum). Ll. 143—146, therefore, do not speak any more of creation. The creation proper is finished in l. 142. Ll. 143—146 simply add that these three parts of the universe were at once prepared as habitations for the three principal gods (143—145) and that these three gods received their respective dominions (146). It is clear now why l. 144 refers to the earth, although it was not mentioned before. The establishing of the heaven and the sea implied the coming into existence of the earth. According to this explanation the following would be the translation of these four lines:

143. "The lord (then) measured the structure of the sea;

144. "A palace like unto it[2]) he established Ešara (the earth);

145. "(Like) the palace Ešara (was) the heaven which he built;[3])

---

1) According to the usual interpretation all the three gods got the Ešara as their abode. This is inconceivable; cf. also JENSEN, l. c. p. 345.

2) Like unto the sea.

3) In the first half of l. 145 the word *tamšilašu* of l. 144 is no doubt to be supplemented. *Ešgalla Ešarra* might also mean "a palace like unto Ešara". Another translation of this line could be: "(Like) the palace earth which he built (was) the heaven". What this line wants to say is that the

146. "Anu, Bēl, and Ea he caused to inhabit their (respective) districts."[1])

What, therefore, follows in the Babylonian Story of Creation upon the slaying of Tiāmat is the creation of the heaven and the sea. And the same is the case in Job XXVI. Upon the slaying of the Rahab follows the creation of the heaven and the sea. The following would now be the translation of Job XXVI 12—13:

v. 12 "With his power he stirred (conquered) the sea,
"And by his understanding he smote Rahab.

v. 13 "By his spirit he (lit.: his hand) spread out the heaven,
"His hand created the encircling serpent (i. e. the sea)."

It is, by the way, worthy of note in how few words all this is expressed. The struggle with and the conquest of the dragon is expressed in one short verse. And the creation in another short verse.

Thus, I believe, we get the real sense of Job XXVI 12—13, and the text remains intact. This shows again how the Biblical records and the Babylonian inscriptions supplement each other.

---

heaven was established as a palace like the earth. Heaven, earth, and sea were three equal palaces. By the way, this interpretation of l. 145 explains *šamāmu* (nominative!).

1) The forced explanation of Ešara in l. 145 as a second object of *ušramma* in l. 146 (see JENSEN, l. c. p. 345) falls now away. The meaning of *maḫāzišunu* is also quite clear now (see the translations referred to, cf. also JENSEN, l. c.).

Studien zur Kritik der Mischna.

Zugleich als Vorarbeit zu einer Konkordanz der Mischna.

Von *Sch. Ochser.*

Fortsetzung.[1])

Šᵉbiʿith. I. **1.** 13 שרה; NA בשרה | 14 אומרין; NA אומרים | 15 אילו(ו); NA אלו ‖ **2.** 15 אי זה; NA איזהו | 16 N ראויין; A ראוין | 17ᵇ N חורשין; A חורשים | מיבן; N מיכאן; A מכאן ‖ **3.** 18 באילו הן תאינין; NA כאלו הם תאנים | 19 ראויין; NA ראוין | N חורשין; A חורשים | A באיטלקי; N באטלקי | NA דבלה; דבילה | 20 מיבן; N מיכאן; A מכאן | N חורשין; A חורשים ‖ **4.** 21 דבילה; NA דבלה | עושין ᵈ; NA עושין | ושנים אין עושין; NA או שנים | שיהוא; NA שיהיו | לצרכן; NA צרכן | עושין ואחד אינו עושה | 22 שאין; NA שאינן | [L 5 אין צורך] 23 צורך; NA צריך | 24 ניכנס לשביעית; NA נבנס בשביעית | 25 עם מוצאי; NA למוצאי ‖ **5.** [L 6] 26 על שלשה בני אדם; NA של שלשה אנשים | מיצטרפין; NA מצטרפין | 27 ר׳ שמעון בן גמליאל; NA רבן גמליאל ‖ **6.** [L 7] 29 עד; NA עד | שורה; N שורות | בשבילן עד; NA או מוקפות | 30 לצרכן; NA לצרכן ‖ **7.** [L 8] 30 להם; NA להן | ומוקפות והדלועין; NA והדלועים | *L 13ᵇ* 1 עשרה דילועין; NA כל עשרה | 2 NA אלעזר | חורשין; A חורשים | דלועים ‖ **8.** [L 9] 3 חליפים; NA חליפין | ולמטן; NA ולמטה | בת שבע; NA בת שבעה | 4 בנטיעה; NA כנטיעה | ולמעלן; NA ולמעלה ‖

1) Vgl. Band XXIV, S. 266 ff.

II. **1.** 5 שרה; NA בשרה | משיתבלה; NA עד שתכלה | 6 הַלָּחָה; NA הליחה | 7 העצרת; NA עצרת ‖ **2.** 8 מייבלין; NA מיבלין | 10 האשבל; NA האשבול ‖ **3.** 11^{d} ר'; NA רבי יהושע | להן; **4.** 13 ‖ בפסולו; NA בפיסולו | 12 וכפיסולה; NA וכפסולה | 13 ומשקין אותן; NA ומשקים אותם | להם NA | 14 אלעזר N; A אליעזר | 15 הפגין; **5.** ‖ את העקר; NA על העיקר | את; NA על(1) | 16 ולא מנקבין; NA ומנקבים אותם | ומנקבין אותן | הפגים NA | 17 שלא נהגו לסוך; NA שנהגו | יהודה | ולא מנקבין אותם NA | 19 אם; NA ואם | באילן A; N באילו | שלא לסוך באלו | 20 יוסי; NA יוסי | שוב אינה NA | אינה; NA יהודה | 21 אומר; **6.** ‖ והשמשמין; NA והשומשמין ‖ **7.** 21 אומרים NA | 23 השזורי; **8.** ‖ בהם; NA בהן | בתחלה NA | שזורי NA | האפונין והגמלונין | אליעזר A; N אלעזר | אפונין הגמלונין NA | האפונין והגמלונין NA | 25 שיתרמלו; NA משתרמלו | אפונין הגמלונין | ומותרין N; A | 26 הבצלים; NA חבצלין | אסורים N; A אסורין | ומותרים | והסריסין; **9** ‖ בעל A; N בעל | [ושל בעל L 10] | חסריסים A; והסריסים N | 27 שקיימן; NA שקימן | שלהן; NA שלהם | **10.** [L 11] ‖ הבית | לבן דבר רבי שמעון רבי אליעזר בן יעקיב; NA הלבן דברי ר' שמעון ‖ אין; NA לא | אוסר ממרסין באורז בשביעית רבי שמעון אומר

III. **1.** 30 זבלין; NA זבלים | משיפסקו A; N משיפסיקו | רבי NA | 1 אומר(1); N עובדי עבירה | עובדי עבודה A; *L 14*^{a} עוברי עבירה | 2 שלש אשפות; **2.** [L 1] ‖ משיקשור A; N משיקשר | יהודה אומר | 4 מכאן מחציב N; A מיכן; **3.** [L 2] ‖ שלש שלש אשפתות NA | 5 מכן מחציב | עושה A; N ועושה | זיבלו; NA זבלו | **4.** [L 3] ‖ סאים; NA סאין | 8 המדיר N; A המדייר | 9 מדייר A; N מריר | שמנת סאין A; **5.** [L 4] ‖ שמונת סאין N; שמונת סאים | 12 שהם NA | בו NA; לו | בתחילה A; בתחלה N | **6.** [L 5] 13 עשר; NA עשרה | 14 משאוי; NA משאוי | מן 15 | [L 6 יוסי ר' חמזנב את הגפנים והקוצץ קנים ר' עקיבה אומ' קוצץ בדרכו בקרדום במגל ובמגירה הגלילי אומ' ירחיק טפח] | מהארץ; NA הארץ | ובכל מה שירצה אילן שניפשח קושרין אותו בשביעית לא שיעלה אלא

[שלא יוסיף«] | [L 7 כמי דברים] כמי 18; NA במה | חבירו; NA
[L 8] 7. ‖ נוטל NA; יטול 20 | במה NA; ובמה 19 | חברו
שתים שתים; NA משואי | משואי; NA אם יש 23;
וכן גרגר של צרורות או גל של אבנים נוטל את העליונות ומניח NA
| מדרגות NA; את המדריגות [L 9] 8. ‖ את הנוגעות בארץ אם יש
24 הגיאיות; NA הגאיות | משיפסקו; NA נשמים | משפסקו; NA
25 משיפסקו; NA משפסקו ‖ 9. [L 10] 27 והקובלן;
| ואלו הם A; ואילו הם N; אילו הן 28 | והקבלן A והמקבלן N
‖ נטלות NA; ניטלות | כשמן 29 | להינטל NA; להנטל
10. [L 11] 29 לבין; NA ובין | *L 14*^{b} 1 ומתקנו A; N ומתקינו |
2 יתקן; NA יתקנו | להוך; NA בתוך ‖

IV. 1. 3 אומרין; NA אומרים | 4 עצים ועשבים N; A עצין
וזה מלקט מתוך של זה 6 | חברו NA; חבירו 5 | ואבנים ועשבים
NA *V*] | להן; NA להם ‖ 2. 7 שנתקוצה; NA שנתקוצה
מוצאי 8 | שנטייבה NA; שרה שנטיבה | במוצאי NA; מוצאי
בטובה ושלא בטובה 9 | שנטייבה NA; שניטייבה | במוצאי NA
ובית הלל אומרים אוכלין בית שמאי אומרים אין אוכלין פרות NA
יהודה | שביעית בטובה ובית הלל אומרים אוכלין בטובה ושלא בטובה
NA | חילוף; NA חלוף ‖ 3. 10 חוברין N; A חוברין |
הגוים N; A עכום | לא 11 גוים N; A ומחזקין | ומחזיקין; NA
ידי A; N לא על ידי ‖ 4. 12 אומ; N אומר; A אומרים | ישרש; NA
‖ המחליק NA; והמחליק 13 | יגום ובית הלל אומרים [אומר N] ישרש
5. 14 יחפה A; N יחפחו | קורת שקמה; NA קורות שקמה | יחפה;
NA יחפחו | 16 שיקמה; NA שקמה | יהודה NA | 17 מעם; NA
מעל 18 בקנים; NA קנים | עקיבה N; A עקיבא 19 | ובמגל;
NA שנפשח; NA שנפשח ‖ 7. 21 פיתו; NA פתו | ביחֵילו
| בהם NA; בהן 22 | כונס לתוך NA; קונם בתוך | ביחלו A N;
ושאר NA; בשאר | חייבין; NA חייב ‖ 8. 23 פיתו; NA פתו
כותיש 25 | משיכניסו NA; משחכניסו 24 ‖ 9. בשאר NA; ושאר
| חייבים N; A חייבין | בהם ובשאר NA; בהן ושאר 26 | כותש NA
כעונת A; N כעונתו | 27 כך A; N כן ‖ 10. 27 את האילן N;

האילן A | 28a אומ; N אומר; A אומרים | בית; NA ובית |
משיניצו 29 | משיגרעו NA; משיגריעו | משישלשלו NA; משישלשילו
N משנוצו; A משינצו | כל(2); NA וכל | A לעונת; N לעונות |
30 לקוצו; NA יקוצנו; יקוצינו | לקוצצו NA ‖

V. **1.** *L 15a* 1 שלהן שניה; N שלהם שניה A | הפרסאות NA; הפרסאות |
2 יהורה NA | בשלש N; לשלש A | מארבעת קבים N; מארבעה קבים A;
3 בבנות; NA בנות ‖ **2.** 5 האדם; NA אדם ‖ **3.** 8 עמו; NA עליו ‖
4. 9 שניכנם; NA שנכנם | 10w בית; NA ובית | 11 מתכת;
מתכות ומודים בפואה של צלעות שעוקרין אותה בקרדומות של NA
משיירבה 12 | NA יהורה | לוף NA; את הלוף 11 ‖ **5.** מתכות
NA משירבה ‖ **6.** 12 אילו; NA אלו | 13 רשיי למוכרן; NA
| ומגל NA; מגל 14 | NA מחרישה; המחרישה | רשאי למכרם
עגלה; NA ועגלה | 15 ולהתיר; NA ולהתר ‖ **7.** 16 הבקר; NA
N לגוים | יותר מכאן A; יותר מיכאן N | יתר מיכן | ההפקר
| מוכר NA; ומוכר 18 | NA חורשת; החרושת ‖ **8.** לעבום
20 סאתו NA; את כלי שדהו 19 | NA בשעת; אפילו בשעת
| ורחיים NA; וריחים 21 ‖ **9.** וכולן NA; וכולם | לו NA;
עמו
את המים | ומרקדת NA; ומרקידת 23 | ובורדת NA; ובורירת 22
24 וכולם; | מחזיקין NA; מחזיקים | תגע NA; תיגע | המים NA
N גוים; A עבום ‖ NA מחזקים | וכולן NA; ומחזיקין

VI. **1.** 27 גזיב; NA כזיב | כל; NA וכל | מוגיב; NA מכזיב
28 אמנם; NA ומאמנם; NA ומאמנה | אמנה ‖ **2.** 29 בסורייה;
NA בסוריא | דשין; NA דשים | הורכין; NA והורבין | 30 מוסקין
N; A מוסקים | בארץ; NA בארץ ישראל | *L 15b* 1 בסורייה;
NA בסוריא ‖ **3.** 1 וצימחו; NA וצמחו | העלים; NA העלין |
חנינא בן אנטיגנוס A; חנינה בן אנטיגנוס N; חנניה בן אנטיגנס 2
| יכולין A; אינם יכולין N; היו יכולין | להתלש; NA להיתלש |
בנגד; NA וכנגד ‖ **4.** 4 האפל A; N האפיל | 5 ליקח; NA ליקח
| לארץ NA; הארץ 6 | לסורייה 7; שרפה NA; שריפה **5** ‖ ירק

NA לסוריא | [d] לחוצה; NA חוצה ‖ **6.** [z] לארץ A; N]/[| 8 מסורייה; NA מסוריא ‖

VII. **1.** 9 אמרו A; N אמר | מאוכל; NA מאכל | ומאוכל; NA ומאכל | 10 הצבעין; N הצבעים; A הצובעים | 11 עלי חלוף; NA ועלי | עלה הלוף | 12 ומאוכל; NA ומאכל | הצובעים; NA הצובעין ‖ **2.** 14 שהוא מאוכל; N שאינו מאוכל | 15 ולא; NA ואין | 16 ואיזה | N; A ומאכל | ומאוכל | שאינו מאכל A; NA ועיקר העקרבנים | איזהו עקר הלוף NA; זה עיקר חלוף | A; והבוכריה | החלביצין; NA והחלבצין | ועקר הרנרנה והערקבנין N; הצובעין; N 17 | הצבוען; N; A ובמין | ממין | והבוכריא | 18 להן | להם NA; (1)להן | והרכפא N; A והרכפה | הצובעים A; להם N ‖ **3.** 19 רימון N; A רמון | והגלעינין NA; | בטרפות NA; בטריפות | בנבלות NA; 21 בנבילות | להם NA; להן | 22 ברמסים NA; ברמשים | לא NA; ולא | 23 למכרו N; A למברן ‖ **4.** 23 צרך NA; צריך | 24 צרה חיה NA; צדי חיה | שנתמנו; NA מותרים | מיני טמאין NA; מיני טמאים | שנזדמנו NA; | 25 יהודה NA | שנתמנא NA; אומנתו | אומנותו NA; | 26 לכן NA; בכך ‖ **5.** 26 להן NA; להם | 27 האילה והבוטנה | לעלים | להם NA; [b]27 להן | האלה והבטנה והאטרין NA; והאטרים | 29 מאביהם NA; מאביהן ‖ **6.** 29 הוורד | יש להן NA; לעלין יש | 30 לקטב NA; לקטב | להם NA; להן | והכופר | הורד N; A; והכפר NA | 31 ורד חדש NA; וורד חרש ‖ **7.** 30 פרי NA; פירי | לקטף | *L 16a* ילקוט 1; ילקט NA | 3 מין NA; ומין ‖

VIII. **1.** 4 לאכל; NA למאכל | 5 מלגמה; NA מלוגמא | למאכל NA; לכל | וכל NA; [b]6 כל | ואין צריך NA; אין צורך | למאכל NA; | לאוכל [c]7; NA אבל לא | ולא | מלוגמא NA; מלגמה | ולאוכל NA; למאכל | לאוכל(2); NA לאכל(1); 8 | הרי הוא A; N הוא | האיזוב; NA והאזוב ‖ **2.** 9 | ולסיכה NA; לאכול דבר שדרכו לאכול NA; לאכל דבר | ולסיכה | ולסוך דבר NA; מהן 11 | מהם NA; שניתנה | 12 תאינים; NA תאנים | 13 בית(2); NA ובית | שנתנה ‖ **3.**

‖ הכרשין NA 14 הברישין; NA בשוק | לשוק; NA לאגוד | לאגד; 4. 14 לחבירו; NA לפועל | ליקח 16; NA לקח ‖ 5. 17 נותנין N; 6. 19 ‖ מתנת NA | מתנות; NA ולבולן | ולבולם 18; A נותנים | תאינים; NA קוצין אותן | קוצים אותם; NA תאנים | הוא בחורבה; A בעריבה N | דורכין NA 20 דורכים; NA אותם בחרבה | בותש הוא NA | בותיש; NA ובקוטב | ובקוטבי; NA ואין | אין; 7. 22 ‖ ומבנים לבורידה רבי שמעון אומר אף טוחן האחרון ניתפס; 8. 23 ‖ והפרי NA 23 החפורי; NA ואחרון אחרון נתפש | לוקחין; N יולדת A | יולדות 25; NA זבים | זבין 24; NA לוקחים | סבים; NA סבין ‖ 9. 26 שבעית; NA שביעית | 27 עור; NA עור; | 28 מה היה ר׳; N מה רבי; A מה שרבי ‖ 10. 30 מה היה ר׳; NA | או בקש NA 30 ובקש; NA מתחשב ‖ *L* 12^{b} 1 כשמתחשיב; NA אמר ‖ 11. 30 אומר(2) N; A מה שרבי |

IX. 1. 2 החיגם A; N הפגם | והירבוזין NA; | כיסבר N; כסבר של הרים 3 | והחלגלוגית A; N והחלגלוגות | שבהרים A; כוסבר שבחרים NA; כרפס שבנהרות | והכרפס שבנהרות NA | גרגיר NA; והגרגר | שלאיפר 4; NA של אפר | פטורין NA; פטורים | ונלקחים NA; בהן | ונלקחין NA; בהם | יהודה NA 5 | עליהם; NA עליהן 6 | הספיחים; NA הספיחים אכרוב | מספחי אכרוב; NA הספיחים N; בהן | מספיחי כרוב NA; בהם | הספחים אסורין 7 | אסורין; A הספיחים אסורים ‖ 2. 7 לשביעית; NA לבעור | וגליל 8^{a}; NA שקמין | שקמים; NA ולמעלן | ולמעלה 9; NA והגליל | טבריא NA; טבריה | שקמים; NA שקמין | ולמטה 10; NA ולמטן | ולמטן | והעמק A; N העמק | והשפלה 11; NA השפלה | בשפלת A; N ושפלת | ושפילת; NA ושפלת | והנגב | כהר A; N בהר | ומבית; NA מבית ‖ 3. 12 שיהיו; NA שיהיו | בכל N; A מכל | 14 כל(2); NA וכל ‖ 4. 15 אוכלים; NA | מן הטפיחים 16; יוסי NA; המופקר NA; המובקר | אוכלין | ועל הדריפא N; ומן הדיפרא | על הטפיחין A; על הטפחים N | יהודה NA | 17 הסתוניות NA; הסתווניות | ועל הדופרא A | מן ^{w} | אוכלין על NA; אוכלים מן 18 ‖ 5. שבכרו NA; שבכירו |

הסנריות | לבעור NA; לביעור | ירק NA; היקר 20 | על NA
סנדיות N; סגריות | טופח A; נטופה NA ‖ **6.** המגבב 22; NA
והמגבב | שישורו A; N שישורו | המגבב ביביש; NA והמגבב ביבש
בבולם 23; NA בבולן ‖ **7.** [L 6] לחבירו 23; NA לחברו | 24^{cz}
מחברו | המדיר NA; המודר NA | מחבירו; NA שניה; NA שניה
[L 7 מאמתי עניים] מאמתי 25; NA עד אימתי | לפרדיסות; NA
נהנים 26 [מאמתי נהנים L 8] | שניה NA; שניה | לפרדסות
וישורפים; NA שניה ‖ **8.** [L 9] 27 שניה | נהנין וישורפין NA
| שלש NA; שלש | מחלק NA; מחלקן | הבעור NA; הביעור
לירושה 30 [L 10]; הבעיר N | יהורה NA ‖ **9.** הביעור 29 A;
יתנו | שנתנו לו במתנה NA; שניתנו לו מתנה | בירושה NA
לאבליהן; N יתנו לאוכליהן A; יתנו | *L* 17^{a} 1 | ניסבר;
[L 11 | ורמיהם NA; ורמיהן | לאבליהן NA; נשבר NA
‖ [האוכל מעיסת

X. **1.** זו משמטת 5 N; זה משמט A | יהודה NA
| משמט NA; משמיט ^{z} | הראשון הראשון משמט NA; הראשון משמיט
משמיט 6; NA משמט | שהיא פוסקת; NA שפוסקת ‖ **2.** 8 וחילקה;
אין NA; אינן משמיטין | משמט NA; משמיט 9 | וחלקה NA
משמטין | אינן 10 N; A אינו | משמיטין; NA משמטין ‖ **3.** 10
| משמט NA; משמיט 11 | פרוזבול A; פרוזבל N; הפרוזבול
שני השמר; NA שנמנעו | ועוברין NA; ועוברים 12 | שנימנעו
| NA לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה 13 | השמר NA
פרוזבול; NA לפרוזבול ‖ **4.** זה הוא 14; N זה; A זהו | הדיינין;
| הדיינים NA; והדיינין | שאגבנו; NA שאגבינו 15 | הדיינים NA
מלמטה; NA למטה | העידים 16; NA העדים ‖ **5.** 17 פסולין;
NA פסולים | לווה NA; לווה | והמאוחרין N; A והמאוחרים
לווים מן אחד 18; NA לבולם | לווין מאחד A; N לבלם ‖ **6.** 19 ואם;
NA אם | מזכחו; NA מזכה הוא | 20 שהוא A; N שהו | חוספית;
N חצפית; A חוצפית | 21 וליתומין; NA וליתומים | אפטרופין;
| קרקע N; A בקרקע | ממנו NA; ממנה 23 ‖ **7.** אפוטרופין NA
24 ממנה N; A ממנו ‖ **8.** 25 חוב A; N החוב | לה; NA לו |

משמיט; NA משמט | אמרו; NA אמר | 26 מהם; NA ‖ ממנו
9. [L 10] המנו 28; NA ממנו | 29 המינו; NA [כיוצא בו L 9]
‖ ממנו NA; היומנו | נקנין NA; ניקנין 30 [כל המטלטלין L 11] | ממנו

L 17b T^{e}rumoth. I. **1.** 5 והנכרי; N נכרי; A עכום | 6 את
תרומתו | אפילו NA; ואפי' | את ישראל N; של ישראל A
‖ **3.** 9 יהודה NA | 10 משבא; NA ומשבא ‖ **4.** 12
בהן; NA בהם ‖ **5.** 13 החבקר; NA ההפקר | 14 שלא ניטלה;
NA שנטלה | שלא נפדו N; שנפדו A | 14. 15 החייב N; A
החיוב | 16^{cx} לא; NA ולא ‖ **6.** 19 האילם; NA האלם
‖ **7.** 20 במינין; NA במנין | [אין תורמין בכל L 8] שהן 22;
NA שחם | מידה; NA מרה | בהם; NA בהן | חציין A; N
שחציה | חציה NA | 23 חצייה; NA ושלישן | או שלישם | חצין
NA שחציה ‖ **8.** [L 9] 23 הנכתשים; NA הנכתשין | 24 הנירדכות;
N הנרדכות; A הנדרכים | ואם תרם יחזור | ואם תרם תרומה
יחזור; A ואם תרם תרומתו תרומה ויחזור | 25 על השנייה;
NA צמוקים; צימוקין | לעשותם; NA לעשותן 26 [L 10] ‖ **9.**
שניה | נגמרה; NA שנגמרה | 28 שניגמרה; NA ‖ **10.** [L 11]
מי; NA הרי
NA נגמרה ‖

II. **1.** *L 18a* 2 מן הטהור; NA מטהור | 3 באמת העיגול;
שני N; ושתי ^{y} | עיגולין 4; NA עגולים | באמת אמרו העגול
NA | שתי ערמות A; ושתי ערמות N; ושתי ערימות 5 | שתי
A אחת טמאה ואחת טהורה; NA ‖ **2.** 8 מזיד; NA מתחלה 9;
NA יהודה | והיה | היה; NA מזיד | בתחלה ‖ **3.** 10 בהן(ו)$^{und\ x}$; NA בהם ‖ **4.** 13 תרמותו; NA
יהודה NA ‖ **5.** 16. 17 ורבילה | ורבלה; NA תרומתו | ורבילה
NA | 17 בני; NA מבני | לא כופרים; NA לא מן הכופרים
18 פולקטין; NA פוליטיקין ‖ **6.** 18 תורמין; NA ותורמין
| 20 המבושל; NA מן המבושל | בחבירו; NA בחברו | 21 בחבירו;
NA בחברו | 22 הזונין N; A החטין; NA החטים | הקישות 23;
NA אחר | והקישות; NA יהודה | מינים; NA מינין
‖

III. 1. 26x ואם; NA אם | 27 ואם ספיק; NA אם ספק | השניה 28; NA השניה ‖ 2. 28 מהם; NA מהן | החולים; NA החולין | 29 שניה; NA שניה | 30a אחר A; N אחר ‖ *L 18b* 3. 1 שניהן; NA שניהם | 2dz בשיעור A; N בשעור ‖ 4. 3 במי; NA במה | אם הרשה; NA הרשה | 4 ביטל; NA בטל | 5b ביטל; NA ביטל(2); NA בטל | להם; NA להן | 6 מטמאים A; N מטמאין | 7 לתובו(1, 2, 3); NA בתובו | ותרומת; NA תרומת ‖ 5. 7 לעזר 8; N אלעזר; A אליעזר | חסמה; NA חסמא | אף האומר; NA אף האומר | 9 האומר | אף האומר; NA האומר | עישור; N עשר; A עשור ‖ 6. 10 מעשרו 11; NA מעשר | ומעשר; NA לבכורים | לבכורים; NA ומעשר | 12 ומעשר | ודמעתך; NA ודמעך ‖ 7. 12 ומנין; NA ומנין | הבכורים; NA הבכורים | 13 הביכורים; NA בכורים לכל | 14 בְּיַבְּרִים; NA בכורים ‖ 8. 16dw שאינו; NA שאיני | הזה; NA נהנא | 17 שיהיו; NA נהנה | זה ‖ 9. 17 הנוברי; NA יהודה | והקדשין; NA והקדשן | 18 העכום A; N הנברי | וחייבין; NA וחייבים | 19 הנברי N; A לעכום | לנברי N; A ורבי | רבי; NA ‖

IV. 1. 20 קצת; NA מקצת | 21 למקום N; A ממקום | אבל; NA אף | 22 למקום; NA ממקום ‖ 2. 23 עוד שמונת סאים; NA מארבעים | 24 ער שמנה סאין N; A עד שמונה סאין ‖ 3. 24 מארבעים; NA והרעה | 25 הבינונית; NA והבינונית | אחת מארבעים | 27 כמו; NA במות | במדה; NA במדה | ובמינין; NA ובמנין | יהודה | ובמנין; NA לא | שלא; NA ‖ 4. 29 בבינונית; NA כבינונית | אחד; NA אחת | אחד; NA אחת | 30 נתבון N; A נתבוין | פיחת N; A פחת ‖ 5. *L 19a* 1 בתרומה(2); NA בתרומת | מיכן; NA מכאן | תרומת 2 | אבל לא ממקום אחר; N אבל לא למקום אחר | בתרומת A; N בתרומת | למקום אחר ‖ 6. 5d משבח; NA משובח ‖ 7. 5, 6 במאה ואחד; NA באחד ומאה | 7 למרמיע; NA למרמע ‖ 8. 7 תאינים שחרות; NA תאנים שחורות | 8 והלבנות; N ולבנות; A לבנות | עיגולי | עגולי דבילה; N דבילה | 9b מעלים; NA מעלין | מעלים 10c; NA העגולים מעלין; A העגולים מעלים; N והעגולים מעלים

N; A מעלין | העיגולים NA; ר | העגולים NA; ורבי | וכשאין 11;
בשאין | והלבנות NA; ולבנות 13^a || **9.** ובשאינו A; וכשאינו N
ליטרה 15; || **10.** ובזו רבי אליעזר NA; ר ליעזר 14 | בשאינו NA
ליעזר 16 | ואינו יודע איזוהי NA; ואין ידוע איזוהיא | ליטרא NA
התחתונות | כאלו הם NA; כאילו הן | אליעזר A; אלעזר N
|| כרים A; כרי N; כר | שיהיו N; A שיהא 17 | והתחתונות
11. בקפוי 18; בקפוי מאה סאה NA | 19 אם; ואם NA | במאה 20
מהן 21; || **12.** אם אינו NA; בשאינו | באחד ומאה NA; ואחד
NA נקודים || *L* 19^b **2.** למאה NA; לתוך מאה | טהורים NA;
ניקודים | שעלתה NA; שעלת 3 | תרום NA; תירום | טהורין
|| תחחלק NA; תתחליק 4 | תלוש NA; תילוש | נקודים NA
3. תלוש NA; || תילוש 6 | ותאכל נקודים NA; ותיאכל ניקודים 5
4. הטהורה | וטמאה NA; אף הטמאה 9 | אוסרים NA; אוסרין 7
החולים 10 | אמר A; אמרו | טמאה NA; הטמאה | טהורה NA
|| NA אליעזר 11 | החולין הקלין החמורין NA; הקלים החמורים
5. ורדי | מרמעת NA; מרמיע 15 || **6.** ורדאי NA; וראי 13;
פוסלין 17 | שאובים NA; השאובים | מרמע NA; מרמיע 16 | ורדאי
|| על החולין NA; לחולין 19 || **7.** המקוה NA; המקווה | פוסלים A;
9. טחנן 21; NA וטחנן | מותר 22 N; A ומותר | למאה NA;
ממאה 24 | ואסור NA; אסור 23 | וטחנן NA; טחנן | לפחות ממאה
|| כן NA; כך | ממאה NA; חולין

VI. **1.** 27^c אחת; NA אחד | ואחת NA; ואחד | קרן חומשה;
NA חומשה | 28 מתוקנין; NA מתוקנים | והן NA; והם | 29 ואם;
NA אם || **2.** 30 נישאת NA; נשאת | הכהן NA; כהן | *L* 20^a
| והם NA; והן 3 || **3.** לעצמה NA; למי שירצה | ואם NA; אם 1
| אכלה NA; ואכלה 6 || **4.** להם NA; לחן | הם NA; הן 4
|| חמשים NA; חומשים 7 || **5.** הפיאה N; A הפאה | ההבקיר;

| שנטלה A שלא נטלה N; שלא ניטלה 9 | ההפקר A ההבקר N; מתירין באלו NA; מתירים באילו 10 ‖ שנפדו A שלא נפדו N; קשואין NA קישואין; לפיכך 7 L] | בלבד NA ובלבד 11. 6; לעשות NA; מיקל A מקל 14 | לקשואין NA לקשיין 13; להיות | הקדש NA קדש 15 ‖

VII. 1. והתשלומין 18; NA התשלומין | ואם NA אם ‖ 2. 18 שנישאת NA שנשאת | 19 בתרומה NA תרומה | 20. 22 בשריפה NA בשרפה | 20 חפסולים NA הפסולין ‖ 3. 23^{d} תרומה N; A תרומת | 24 ואם NA אם ‖ 4 25 והתשלומין NA התשלומין ‖ 5. 29 בתוך של תרומה NA לתוך של תרומה נפלה אין ידוע איזוהיא | אחת NA את אחת; [אבל 6 L] | חולין NA חולים | של תרומה 30 והשנייה NA והשניה | *L* 20^{b} 1 פוטר NA פוטרה | אחר NA השנייה | השניה NA בקטנה NA בקטנה ‖ 6. [L 7] שניה A שנייה N; ורבי NA | 3 ר׳(2); והשניה NA והשנייה 2; שתיהן A; N שתיהם ‖ 7. [L 8] 5 והשנייה NA והשניה | השניה N השנייה A; אחר NA אחר | 6 ורבי NA ר׳ ^{y}; שתיהם A; N שתיהן ‖

VIII. 1. 9^{w} ובאו NA ובאו | 10 מברך NA מברך; במתנה NA ‖ 2. 14 ובולם N; A ובלם | לתוך NA בתוך | נטמאת ונטמאת תרומה NA; ניטמאתה וניטמאת התרומה 15 | תרומה NA התרומה; NA חיית | ורבי NA ר׳(2); NA הייתה | 16 ניטלה 17; NA נטלה | ומעשר NA; או מעשר NA נפדו | ניפדו NA; ונכנס מן הגינה 19; NA ונכנם מן | פשפיש 18; NA פשפש ‖ 3. 19 ורבי NA ‖ 4. 21 צריך A; N צורך | הגנה 19. 20 רבי(2); NA | מותרין N; A מותרים ‖ גלוי NA גילוי | 22 אסורים NA אסורין; שיעור N; A שעור | 23 5. המגולין NA המגולים; שהן A; N שהם ‖ 6. 25 ניקורי NA נקורי | וקשואין NA וקשואין; ליחה NA לחה | כבד NA כבר 26; והדלועים N; A והדלועין | 27 נשיכת N; ונשיכת A ונשוכת ‖ 7. [L 6] 27 משמרת NA; טמאה 28 [L 7] ‖ 8. רבי NA ר׳ | גלוי NA גילוי | המשמרת NA טומאה 29 | התורפה N; תרפה A תורפה | אם NA ואם |

30 ר; NA ורבי | התורפה; N תרפה; A תורפה ‖ **9.** [L 8] *L 21a* 2 התחתונה; NA והתחתונה | ומודה; NA מודה | 3 יכול; NA יטמאנה ‖ 4 יבלעינה; NA ותיבלע | ותיטמא; NA יכולים | **10**]; NA ובן חביה של שמן שנשפכה מודה רבי אליעזר ורבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו רבי אליעזר אומר תרד ותבלע ואל יבלענה בידיו ‖ **11.** 4 ועל זו ועל זו; N ועל זו; A על זו ועל זו | 5 היה; NA היה, כיצד | 6 נברי; N בולם; NA כולה | 7 בולן | ואטמאה; NA ונטמא | A עכום | מהן | כלה; NA מהן ויטמא | אחת; NA אחת מהן ‖ **12.** [L 11] 8 גוים; N ונטמא | A עכום | 9 מטמאין; N ונטמאה; A ונטמא | יטמאו את כלן; NA מוטב שיטמאו את כולם | מטמאים ‖

IX. **1.** 11 מזיר; NA ומזיר | 12 ובפישתן; NA ובפשתן ‖ **2.** 13 ובשיכה ובפיאה ובמעשר עני; N ובשכחה ובפאה ובמעשר עני; A ובשכחה ובפאה | ועניי; NA עניי | 14 מלקטים; NA מלקטין | ובשכחה ובפאה ‖ רבי טרפון אומר; A אמר רבי טרפין | N אמר; NA מוברין | מובריס; **3.** 16 וחייב; NA וחייבת | 17 עניי; NA ועניי | שלהן; NA שלהם | 18 קפיפות; NA כפיפות | 19 נימצא; NA נמצא ‖ **4.** 20 גידולי | וגידולי גידולים | גדולי תרומה תרומה; NA תרומה לתרומה | 21 וסיפחי; NA וסיחי | וגדולי גדולין | והמרמע והביכורים; NA והמרמע והבכורים ‖ גדולי; NA גידולי | גדוליהן; NA גידוליהן | והמרומע והבכורים | כלן N בולם אסורים | ואחד; NA ואחת | כולן; NA בולם | **5.** 23 גדוליו מותרין; NA גידוליו מותרים | 25 כולן אסורין; A אסורין ‖ **6.** 26 יהודה; NA ‖ **7.** 27 הנברי; N גידולי גדולין; NA גדולי גדולין | גידולי גידולין | 28 ערוי; NA בחסיות; NA בחסיות | העכום; A שיתלי | עראי | 29 מלאבל; NA מלאבול | שנטמאו; NA שנטמאו | שתילי | יהודה; NA שיגום; NA שיגום ‖

X. **1.** 30 לתוך; NA בתוך | *L 21b* 1 אם; NA ואם | חיתבו; הזהמה; NA שאינו; NA שאינה | 2 יהודה; NA | חתבו; NA הזוהמא ‖ **2.** 2 שריסקו; NA שרסקו | 3 העיסה; NA עיסה | מותרין; NA מותרים | 4 הבור; NA בור | וחמצה; NA וחימצה ‖ **3.** 5 יהודה; NA | רבי יוסי מתיר בשל חטים; NA בשל חטים

4. בכמן 6; NA בכמון | ואפה; NA ואפה | את הפת N; A הפת | שאינו 7; NA שאין | כמן (1. 2); NA כמון ‖ 5. ובשביעית 9; NA | בשביעית | וכלאי; NA ובכלאי ‖ 6. של כלאי 10; NA בכלאי | ביניהם; NA בהם | ואם 11; NA אם | את העץ 12^{wx}; NA משקל A; משקה עשרה זין N ‖ 8. העץ | עשרה זוז; או משקל חמש סלעין ביהודה שהן עשרים סלעים בגליל | יהודה 17; NA | 17^{w} ר׳; NA ורבי ‖ 9. צירן 19; NA צירם ‖ 10. הנרבשים; NA הנרבשין | מותרין 20; NA | החיסית; NA החסית | 20. 21 חיסית (1. 2); NA חסית ‖ 11. אסורין 22; NA אסורים | שהן; NA שהם | שקי 23; NA | המתבשלים | רבי יהודה NA ר׳ עקיבה 24; NA אסור | אסורין | שקיא; NA | המתבשלין NA הכבר NA ‖ 12. 26 שנתבטלה; N | או כבד 25; NA | מי שלקות NA מי כבשים ומי שלקות 27; NA שנתבשלה A; שנתבלה ‖ ומי כבשים

XI. 1. 29 להוך המוריים; NA למוריים | עושין; NA עושים | מבשלין N; אין | ואין ^{y}; NA יינומלים A; יינומילין N; ינאמילין | סתוניות NA סיתוונית 1; $L\ 22^{a}$ | כמוני A; במיני N; במונה 3; ורבי N | ר׳ (2) A; ורבי | ר׳ 2^{c}; NA | משקים; NA המשקין | המשקים; NA משקין | טהורים 4; NA | משנין NA משנים 5; NA | טהורין ‖ 3. 4 סיתוניות; NA סתוניות | מבריתם; NA מברייתן | סופגים 6; NA סופגין | ארבעים N; | ומן הענבים | בכורים משקין NA ביכורים משקים 7; A הארבעים | ואינו מטמא משום משקה אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים NA | מזבח 8; NA המזבח ‖ 4. 8 האינים; NA תאנים | 9 והכליסים A; הכליסים N | והחרובים; NA והחרובין ‖ 5. 9 גלעני; NA | בחולין NA בחולים 12; NA אסורין | אסורים 11; NA | גרעיני | קבים; N קבים; A קבין | בסאה 13; NA לסאה ‖ 6. 13 שפינה; | מחייבים N; A מחייבין | חיטי; NA חטי | שפנה NA חיטי 14; NA | שנשפכה NA שנישפכה 15; ‖ 7. 15 לתוכה חולין A; לתוך החולין N | ומטפיח 16; NA ומטפח | בחולים; NA בחולין ‖ 8. 17 וניטף; | ונותן לתוך N; A נותן לתוכה חולין | טיפין; NA טפים | ונוטף NA

| וכמה תהא NA; במה יהא 18 | ומיצה NA | החולין | ומצאת NA; כרשיני 19 | כרשיני NA; משמנה לשמינית NA; משמונה בשמינית ‖ **9.** ולתרנגלים | ולחייה A; ולחיה N; לחייה | אותם A; אותן N; ולתרנגולים NA | כרשיני 20 (1) und ʸ כרשני; NA כרשיני 21; ישראל ששם פרה מכהן לא יאכילנה כרשיני NA; וכהן | כרשיני NA; האפלין NA; האפילים; שרפה NA; שריפה 22 תרומה וכהן ‖ **10.** למודה לבוא אצל 23 [בת ישראל L 11] | החולין A; החולים 23 N; אביה NA; למודה אצל אביה 24 | מרליקים NA; מרליקין 25 יהודה NA | 25^{d} ר; NA ורבי ‖

Maʿaśroth. I. **1.** *L* 25^{b} 3 וגידוליו; NA וגדוליו ‖ **2.** 5 פירות; NA הפירות | 6 חיבים; NA הייבות | ההאינים; NA התאנים | NA העבים A; N והענבים | משיבחילו A; משבחלו N; משבחילו | והרמונים 7 | משיבאישו NA; משהבאישו | והאבשין N; והאבשים A | NA יהודה 8 | האפרסקים; NA הפרקסים | הרמונים NA ‖ **3.** 9^{cx} משינקידו; משינקרו N; משינקדו A | והקרוסטמלין N; | הפרישים והחוזרין משיקריחו 10; והקרסטומלין A | והפרישים והעוזרים משיקרחו A; והפרישין והחזרין משיקרחו N | משתצמח A; כדי שתצמח | משיקרחו NA; משיקריחו ^{w} | הקשואין והרלועין 11 ‖ **4.** NA; והזתים N; והזיתים 11 A | התפוחין N; התפוחים והאתרוגים חיבין 12 | הקישואים והדלועים האתרוגים 13 | התפוחים והאתרוגין חייבים A; והאתרוגין חיבים NA ‖ **5.** 14 האתרוגין אי זה הוא גורנן של מעשרות הקשואים איזהו גרנן למעשרות הקשואים [הקישואים A] NA; והדילועים משיפקם | משיעמיד ערימה NA; עד שיעמיד ערמה 15 | והדלועים משיפקסו האבטיח; NA אבטיח | 16^{x} אם; NA ואם | שיילקוט 17; NA שיימלא | ואם NA; אם | עד שיחפה NA; משיחפא | שילקט שילקט A; במח | שילקט N; שיילקוט | ואם NA; אם 18 | שימלא NA; והחרובים 20 | והצמוקין A; והצמוקין N; והצימוקים 19 ‖ **6.** במה | משיפקל NA; משייפקל | והחרובין NA; עד שיעמיד | משיעמיד NA; עד שיעמיד 21^{a} | ואם NA; אם | משיעמיד NA; אם | ואם NA; אם ^{w} | ממרח NA; קיטניות | ממרח NA; הקטניות | 22^{b} אם; NA ואם ‖

22 שמירה NA שמרה ‖ 7. [*L 6*] 23 שקיפה; NA שקפה | 24 ומן העקל NA ומן העיקל; NA ומן הצנור | הצינור ומכל מקום; NA לחמיטה | הפצים; NA ומבין הממל | 25 הפסים; NA הממיל; N כשהם | לקדירה; NA לקדרה | כשהן מרותחין; NA לחמטה | רותחין; A כשהן רותחין | NA יהורה ‖ 8. 26 העיגול; NA רבי יהודה NA ר׳ יודה אומר | מחליקין; NA מחליקים | העגול | אוסר | 28 ובמגורה; NA ומגורה | 29 וניפתחה; NA ונפתחה ‖

II. 1. 30 תאינים; NA תאנים | אוכלים; NA אוכלין | *L 26a* ופטורים 1 ערי; NA מתקנים ודאי | 2 מתקנין ודיי | ופטורין NA אינם מתקנים A; אינן מתקנין N ‖ 2. 2 אוכלים פטורים | תאנים; NA תאנים | 3 יושבים A; יושבין N יהודה | NA חייבין; NA חייבים | 4 אוכלין ופטורין NA ‖ 3. 5 אוכל; NA אוכל מהם | 6 בחזירה; NA ביהודה | והרוכלים; המחזירין A; המחזרין N | 7 בעירות; NA שמגיעים | המחזרים | והרוכלין NA שהן מגיעין | אוכלין N; אוכלים A | בעיירות NA מלאכול | יהורה NA | בית; NA הבית ‖ 4. 8 מלאוכל מהן; NA תאנים | (1. 2); NA מתירים N; מתירין A | 9 מהם אוסרין 10 A; אוסרים N ‖ 5. 10 לחבירו N; A לחברו | הא לך; צירף 12 | NA יהורה | 11. 12 איסר; NA אסר | הילך NA תאנים | תאיניה; NA בגנת וורדים | בגינת וורדים | צרף NA הופרש; NA הפרישו | משלשה ומארבעה; NA ‖ 6. 14 לחבירו; NA לחברו | הא לך; NA הילך | בעשרים; NA אילו | סופת NA; סופף 16 | ברימון; NA ברמון | 15 בעשר אלו | אשבולות; NA אשכלות | 17ad אילו; NA אלו | ופטור A; פטור N ‖ 7. 18 לאוכל; NA שאוכל | 19 ובני; NA ובני ביתי | חייב 21 | וחייב N; A מן התורה חייב N; A מן התורה | וחייב A; N ‖ 8. 22 בלבסין; שהוא מגיע 24 | בלבסין; NA בלבסים | 23 בלבסים NA לאכול A; לאוכל N(1. 2); | חבירו | שמגיע A; N חברו | לאוכל NA | יהורה NA | לאוכל A; N לאכל; 25d לאוכל w; NA לאבול ‖

III. **1.** 26 בחצירו; NA בחצרו | בניו; NA ביתו | אוכלים A; | אוכלין N | 27 ופטורים; NA ופטורין | והפועלים; NA הפועלים | שעימו; NA שעמו | 28 אוכלים ופטורים; NA אוכלין ופטורין ‖ **2.** 29 פועלים; NA פועליו | אוכלים; NA אוכלין | אבל אם; NA אם | 30 אוכלים N; A אוכלין ‖ **3.** *L 26*^{b} 1 לאוכלו; N לאכל; | צֵרֵיף; NA אחד אחד פטור | אחת אחת ופטור 2 | לאכול A | צירף; NA צריף | לאוכל ורק 3; N לאכל ירק; A לאכול ירק | צירף; NA צריף ‖ **4.** 4^{x} לדרך; N על הדרך; A על דרך | 5 וכזיתים A; N וכזתים | פלחי NA; פילחי | בני אדם NA; אדם 6 | חיבים NA; חייבין | מדבר גמור NA; מן הדבר הגמור 7 | שידוע NA; שידוע | בנסן NA; בינסן | פטור NA; ופטור | איזוהי NA; אי זו היא 9 ‖ **5.** הצורית A; N מלאכל; מלאוכל 10 | פותח NA; פותח | הצרית N; A | מלאכול A | 11 שנכנסה; NA שנכנם | 15 וחן אומרין; NA חצרות NA; חצירות | שני NA; שתי | יהודה NA; יהודה | ואין אומר ‖ **6.** 12 פטורות; NA פטורין | 13 שהן; NA שהם | ואכסדרה; NA אכסדרה | 14^{d} אם; NA ואם | פטורים A; N פטורין ‖ **7.** 14 הצריפים N; A הצריפין | 15 פטורים; NA פטורין | והכורגנין; NA והכורגנים | גניסר N; A גניסר | 17 יהורה NA ‖ **8.** 18 צריף; NA ופטור | פטור; NA אוכל אחת | אוכל אחת N; A אוכל אחת אחת | מגרגר באשבול N; A מגרגר באשבול | 21 ברמון A; N ברימון | ושופית; NA וסופת | מגרגר באשבולות [L 10 הסיאה] 22 הסיאה A; N הסאה ‖ **10.** 23 ונוטה A; N נוטה | 24^{a} אוכל A; N ואוכל | ^{c} ופטור A; N פטור | לגנה; בגנה NA | ^{w} ופטור; NA פטור | צֵרֵיף; NA צירף | 25 או לחוצה(2); NA בחוצה | 26 העיקר; NA העקר | לארץ; NA בארץ ^{w} | ערי(2); NA ובבתי ערי חומה הכל הולך אחר העקר ובערי ‖

IV. **1.** 27 המוליח בשרה; N המולח בשרה; A המולח | 28 המכמר; NA המכמן | המטביל; NA המטבל | 29 הפוציע; השוחט | שיצא מהם השרף NA; שיצא הסורף מהם | הפוצע NA; סחט NA | [L 2 המקפה] 30 המקפה; שוחט | הסוחט NA; | לקדירה NA; ולקדירה | המקפא NA | כבור NA; *L 27*^{a} כבור ‖

2. [L 3] 2 שיתעשרו N; A שיעשרו | יהודה NA | 3 בלכלה; NA לחבירו | לשלח; NA לשלוח | את הכלכלה NA | שיעשר; NA שיתעשר | 3. [L 4] 4 ואם; NA אם | המעטין; NA ומן | 4. [L 5] 6 שותים A; N שתין | NA המעטן | מן(2); NA מן(1. 2); NA על | החמין A; N וחמין | NA בין | NA הצונין | הצונן; N אלעזר; A אליעזר | [x] על; NA ועל ‖ 5. [L 6] 5 המקלף N; A המקליף | בשעורים; NA שעורים | קילף; NA קלף | 9 על יד; NA ליד | נפה NA | 11 וזרין A; N | רבן שמעון בן NA | 6. [L 7] 12 רבן; NA אינו ‖ אין; NA וזרים | התמרות; NA תמרות | 13 חייבת; NA חייבות | 14 ואביונות; NA אביונות | ואביונות; NA פירי | פרי NA ‖

V. 1. 15 ונוטע N; A ונטע | 16 לשלח; N לשלח לחבירו | לחברו; A לשלוח לחברו | 17 בהן; NA בהם | נמסרים; NA נמברים | 18 אלו; NA אילו ‖ 2. וצנונת; NA וצנונות | 19 שהשרישו בעלייה; NA בנטועין | 20 והן מגולין; NA והם מגולים | משהשרישו בעליה NA | 22 ביבירו; NA עד שלא באו N; A משבאו 20. 3. ‖ NA בנטועים | 23 זוגיו N; A זגיו | 25 הקטעים; NA הקוטעים | ועל [d]; 4. בברו ‖ משבא | אם עד NA; 26 עד; NA בסוריא | בסוריה; 25. 5 ‖ על NA | 27. 30 יהודה NA | 28 אף עד; NA אם עד | 29 לפי; NA ומשבא | 30[a] מירתו; NA מדתו | במדה NA | במירה; 29. 6 ‖ אף לפי NA | יותר על מירתו; NA יתר על כדי מדתו ‖ *L* 27[b] 7. 1 חוררי; NA גמור היו | שירוע NA | 2 שיידוע; NA הערימה | עריימה; NA חורי | הגמור NA | גוררים; NA גוררין ‖ 8. 2 ביבי; NA בכי | 3 רכפה; N הקיריקים; NA והקריקס | ועדשים; NA ורכפא | דכפה N; A הקרקס 4 | הקוטנים N; A הקוטנית | 4. 6 ונלקחים; NA ונלקחין ‖

Maʿaśer Šeni. I. 1. *L* 22[a] 30 שוקלים; NA שוקלין | לחבירו; NA לחברו | הא לך; NA הילך ‖ *L* 22[b] 2. 3 מוברין; NA מובירים | את האשה; NA האשה | 4 מחללין A; N מחללים | NA מובירים | שיני; NA שני ‖ 3. 5 וחייה לבשר התאוה; NA או חיה לבשר תאוה | קנקין | למבור A; N גלימבר | 7 להמבר; NA לחולין | לחולים 6;

משחמיץ | אינו NA; אני 8 | קלפיהם NA; קליפיהם | קנקן NA; ובהמה לבשר התאוה NA; חיה 9 חיה; NA ומשחמיץ NA ‖ 4. אף על פי שהעור מרובה על הבשר 9—10 | בהמה לבשר תאוה NA; שדרכן לימכר A; שדרכו לימכר N; שדרכן להמכר 10 | [V] | 11 | המחוברים NA; מחוברים 12. ‖ 5. זיתים NA; תאינים | קנקן NA; קנקן 13 | למקומם; דמיהן NA; דמים למקומן | 14 בכל מקום; NA ותיאכל בכל מקום | למקומה NA; במקום 15 ‖ 6. עורה NA; מקדש NA; מיקדש | ותאכל במקום 16 ‖ 7. [L 8 אין מביאין] | שפחות וקרקעות NA; וקרקעות 16 | כל 19 | כנגדם NA; כנגדן | חטאות ואשמות מדמי NA; מדמי ‖ ולשתיה ולסיכה NA; לשתיה וליסיכה | כל שהוא NA; שהוא בא | II. 1. לאבול A; ולאבל N; לאכל | לסיכה NA; וליסיכה 20 | לאכל N; A לאבול | ולסוך d N; A לסוך 21 | שיני NA; 22 | שפאפה NA; שאפייה 25 [L 3 רגים] | שני | לשיני NA; 26a-z | ניכר (1. 2) A; N נכר ‖ 2. [L 4] 27 שיני; NA שני | היקל (1) NA; שיני | הקל NA; שני 29 | מה לא היקל N; החמורה NA; חמורה | מה לא אם הקל A; שהקל NA; שחיקל | בכרשינים NA; בכרשנים | היקל 30 NA; צימחונים 30 NA; [L 5] 3. ‖ בכרשינין NA; בכרשנים | הקל בטומאה NA; בטמאה 2 | ובית NA; בית ^{w} 1 *L 23*^{a} | צמחונים משירייתה NA; משרייתה ‖ 4. [L 6] 2 ברשני; NA ברשיני | 3 | ונכנסין NA; וניכנסים | צמחונים A; צימחונין N; צימחונים | שורים ושפים 4 | לעסות NA; לעיסות | ויוצאין NA; ויוצאים | שורין NA; שורים 5 | בטומאה NA; בטמאה | שורין ושפין NA | רבי NA; ורבי | בטומאה NA; בטמאה | ושפין NA; ושפים | שליקט | שני NA; שיני 6 | מעשיהם NA; מעשיהן ‖ 5. [L 7] 6 שישלם; NA שני | שיני; NA לקט | ליקט 7 | שלקט NA | והנבללין N; A המתלקטין | אם NA; ואם | שישלים 8 | שניתערבו NA; שיני | והנבללים A; N ‖ 6. [L 8] 9 שבהן A; N שבה | שני NA | לא שיקיים 10 | ולא NA; דינר A; N דינרי 11 | ומחללן | שיתקיים NA; ומחללם ‖ 7. [L 9] 12

13 כספם NA; כספן 8. [L 10] 14 הפוריט NA; הפורט | שיני; NA ‖ מתירים A; מתירין N; מתירי | הכסף NA; כסף 15^{x} שני | NA 9. [L 11] 16 הפוריט NA; הפורט | 17 והדנין NA; הדנין | בשלשה דינרי | ודינר NA; ובדינר 18 | דינרי A; דינר N; דינרי | ובדיעת כסף וברביעת מעות | שלשה דינרין A; שלשה דינרים N; ארבעה 19 | כסף ורביעית מעות NA; ארבע NA; יניחנו | כנגדה NA; כנגדו | יניחנה 10. [L 12] 20 טהורים A; N | שותין A; N | שהטהורין N; שהטהורים 21 | טהורין טהורים וטמאין N; חטמאים והטהורים שותים | על זו A; N עליו | אחד NA; אחת | טהורים וטמאים שותין A; שותין ‖

III. 1. 23 האילו; NA האלו | 24 ושנישתם NA; ונשתם | מעשר 25 מתנות חינם A; N מתנת חנם | נותנין NA; נותנים 2. 26 אם; | ורבי NA; ר׳ | ממעט NA; מעשר שני | A; N מה לא 27 | נקל NA; נקיל | נותר NA; נוותר | מה אם NA; שהן מותרין A; שכן מותרין N; שהן מותרים | וצרך 28 ‖ 3. לחברו NA; לחבירו 29 | וצריך לו ולחברו NA; להם ולחבירו | צרכו NA; צורכו 30 | מחוללין NA; מחוללים | האלו NA; הללו ‖ 4. *L* 23^{b} 1 הרי המעות NA; המעות | מחוללים; לא NA; ולא NA; יוצאין N; יוצאים 4 5. פירות NA; הפירות | מחוללין NA; בסלי 7 | סלי NA; מן הגת | NA 6. 5 בתוך שוק; NA בתוך | בית 8 [בית שמיי 7 L] NA; למוקצה NA; מן המוקצה | לגת שמאי NA; רבי שמעון בן יהודה NA; ר׳ שמע 9 | ובית והדמיי 12; NA והדמאי 13 | ונפרה NA; ונפדה ‖ 7. [L 8] 13 בחוץ A; N לחוץ | 15 פתחיהן בחוץ; NA שפתחיהן לחוץ | 16 מכנגד החומה; NA ולפנים כלפנים מכנגד החומה ‖ 8. [L 9] 17 בקדש A; N בקודש | וגנותיהן קודש NA; וגנותיהן קדש | 18^{a} ופתוחות A; N תוכו קדש | ופתיחות תוכו קודש A; N; וגנותיהן תוכן וגנותיהן מכנגד N; תוכן וגנותיהן מכנגד 19 | וגנותיהן NA ‖ 9. [L 10] A קורש N; A קדש | ולקורש N; A ולקדש | מכנגד A בולד 21 | בין NA; ובין ע | ונטמא NA; וניטמא 20 | משניטמא NA; 22^{a} ויאכל הכל בפנים NA; ויאכל בפנים | בוולד

בוולד 23 A; N ‖ בולד 23 | חוץ משנטמא NA; משניטמא | משנטמא
10. [L 11] 23 הלוקח N; A הלקוח | מעשר שניטמא; NA מעשר
שניטמה; NA שני | שיני | ומה NA; מה 24 | שני שנטמא
יהודה 24 NA | 25 ניפרה; NA נפרה הלקוח | A; שנטמא
שיפרה A; מעשר שני שנטמא NA; מעשר שניטמא | הלוקח N
בטהור 27 | וטהור N; A בטהור | שני NA; שיני 26 | שיטמא N
A; N וטהור | וברחוק; NA ברחוק ‖ 11. [L 12] 28 וקבר; NA
קנקנין NA; קינקניו 29 [L 13] ‖ 12. ונטמא NA; וניטמא | יקבר
L 24a 1 משגפם; NA משגפן | באחת; NA באחד | משיגפם; NA
כאחת | בכל NA; כל [b] | מקדשות NA; מתקדשות 2 | ומשגפן
| מפתיח N; A מפתח 3 ‖ 13. ומשגפן NA; משיגפם | מאחת NA
N; להמכר | במה NA; במי 4 | A מפתח; N מפתיח; מפתיח'
קינקין NA; למכור | A; לימכר N; להימכר 5 | למכור A;
A; לחבירו | קנקן NA; קינקין | במדה NA; במידה 6 | קנקן
N; A מקנקנים | קינקין NA; קנקן ‖ 7 לחברו N

IV. [L VII] 1. 8 שני; NA מעשר שני | 9 פורה הוא; NA
| פודין NA; פודים 10. 2 ‖ ויציאות NA; ויציאוה 10 | פודהו
כמות [z] | לא NA; ולא | כשער N; A בשער | שני NA; שיני
11 | A; N שהשולחני 12 | אין NA; ואין 13a ידועין N; A ידועים
שהחליאו | שקרם NA; שקיטם 14 | ידועים NA; ידועין(2)
A; N שהחלידו ‖ 3. 15 של; NA בעל | ואסר 16(1. 2); NA
חמישיתיו | שני NA; שיני 17 | קודם NA; הוא קודם | ואיסר
בין שנתן לו במתנה NA; בין שנותן לו מתנה | חמישית NA
‖ 4. 18 מעירים; NA מעירין | שיני NA; שני | ולעבדו NA;
הא לך את המעות האלו | העברים NA; העוברים 19 | לעברו
20 | מעשר שני זה NA; את המעשר הזה | חילך מעות אלו NA
שירם; NA שירן ‖ 5. 21 בגורן A; N בגרן | אמר לחבירו; N
הן 22 | במתנה NA; מתנה | אומר לחבירו | A; אומר לחברו
ומיסתבר 23 | הספיק NA; היספיק ‖ 6. 22 מעות NA; המעות | אלו
| מחולין NA; מחוליו | הספיק NA; היספיק 24 | ומשתבר NA
ואם 25 NA; מדמיו | N; A מדמאי ‖ 7. 26 קרא לו; NA

עיסקי גיטה וקידושיה 27 | 26. 28 יהורה NA | דיו NA; דיי | קרא
ונתן N; A נתן | עסקי גטה וקדושיה A; עסקי גיטה וקדושיה N
דיו NA; דיי 28 | וקדושיה NA; וקידושיה | גטה A; גיטה N ‖
8. 28. 29 אסר; NA איסר | 30 יוצא באיסר; N יוצא באסר; A
L 24b | איסר של A; אסר של | פלג N; עוד פלג | הוא באיסר
N; A באסר | באיסר A; באסר N | ואבל N; אוכל 1 A
הנמצאים בירושלם 3. 9 ‖ ובדמאי NA; ובדמיי 2 | באיסר
המוצא NA; המוציא 4. 10 ‖ דינר NA; דינרי | הנמצאים 5
שבתוכו NA; שבתוב 6 | חרם NA; חרש | יהודה NA
תו | ט NA; טת 8 | ד׳ דמאי NA; דלת דמיי 7. 11 ‖ לקרבן NA
ואפי׳ | בני אדם הם NA; אדם חן | כולם NA; וכולם 9 | ת NA
פירות תרומה NA; תרומה ופינה | וכתב A; וכתוב | אפילו NA
מנא 12 | N; היה NA | הרי | שני NA; שיני 11. 12 ‖ ופנה
מנה NA ‖ מנא 13 | מנה A; מאה

V. 1. 14 וממחא; NA ומחה | 15 במי; NA והצנועין |
יהא מחולל NA; מחולל | ואומרים NA; ואומרין 16 | והצנועים NA
ואי זה הוא | יום אחד NA; יום 17 | כעולה N; עולה 2. 16 A
וכשרבו 18 | ועקרבה A; ועקרבת N; עקרבת | ואיזו היא NA
שאימתי NA; אמתיי שירצה 19 | נפרה NA; ניפרה | ומשרבו NA
שירצו 20 | אמתי NA; היה אימתי 3. 21 ‖ בעור A; N בעור |
יציאות N; A יצאות 24. 4 ‖ והעניים פורין NA; ועניים פודים
מניח N; A ומניח 25 | מיכך כך NA; מיכך 5. 26 ‖ בכך וכך NA; פודה
27 | מופקר NA; מובקר | פודהו בשויו ואם NA; הוא בשוויו אם
ובין שנתן לו N; בין שנותן לו | חמישתו A; חמישיתו
מתנה A; ובין שניתן לו במתנה 6. 28 ‖ האחרון NA; הראשון |
כיצד [היה A
הביעור NA; בעור | כיצד היה ביעור N; כיצד
בעור] 29 | לבעליה N; A לבעלים | מעשר NA; ומעשר | (2. 3)
מעשר NA; ומעשר | נתנין N; A נותנין ‖ L 25a 7. 2 והגיעה;
NA הביעור והגיע A; N הבעור | 3 לחללו; NA לחללן ‖ 8. 4
שבמדינות N; A ואומרין להן מהרו | מהרו NA;
הביעור 6. 5 | תגיע NA; תיגע | את פירותיכם NA; פירותיכם 5

לקרוא NA; לקראות להן 7 **9.** ‖ ולמד NA; ולימד | הבעור N; A;. באים 8 | להם NA; באין | לזקנים עישור | עשור NA; ⅄[9³ | עשור אחר שאני עתיד למור נתון לעקיבא בן יוסף שיזכה בו NA ביום טוב 10 **10.** ‖ עשור NA; עישור 9 | לעניים ומקומו מושבר לו NA; הודוי N; וידוי 11 | מתודין A; מתודים | ביום טוב האחרון N שאינן 13 | רבעי NA; רביעי | בערתי N; A בעירתי | הוידוי A מעכבים; NA שאין מעכבין | הודוי N; A הוידוי ‖ **11.** שיני 14; ממצותיך 15 | שני NA; ממצותך A; N | ולא NA; לא [d] | 16 ולא NA; לא [x] | 19 באני 18; NA באוני | ולא NA; לא(1) | 20 ולא NA; נתתי | ותבריכין NA; ותבריכים | נתתיו NA; שגזרתה 22; NA שגזרת | שמחתי ושמחתי NA; ושמחתי 21 ‖ **13.** עשה מה NA; עשה עמנו מה 24 | ובבנות A; N נתתה | ובנות NA; מיכן 25 NA; מכאן | ובולדות NA; ובילדות | נתת NA ‖ **14.** ממזרים מתודים N; וממזרין מתודין 26 ‖ ודיות המעשר A; הודיית המעשר N; הודית מעשר 28 **15.** ביטל NA; בטל | 29 עד NA; ועד ‖

Ḥalla I. *L 27ᵇ* **1.** החטין 10; NA חחטים | ואסורים 11; NA ואסורין | 12 אם NA; ואם | 13 שיבוא NA; שיבא ‖ **2.** 14 המינים A; N המינין | 16 מהם NA; מהן ‖ **3.** 16 אילו; NA שניפדו | שנטלה NA; וההפקר NA | וההבקר | אלו שנפדו NA | 18 הובאה NA; הביאה | 19 לעזר N; אלעזר A; אליעזר | 20 N; ופטורין אף תבואה NA; תבואה ‖ **4.** 19 אילו NA; אלו | והשמשמין NA; והפרגין A | והפרגים N; הפרגים | ופטורים A והאסקריטין NA; והאסקריטים | והרובשין A; והרובשנין N; והדבשנין | 21 והספגנין NA; והקטניות NA | וקטניית | והשומשמין | עיסה 23. 24 סופגנין NA | המשרת NA; המסרת ‖ **5.** 22ˣᶻ סיפגנים; חייבין NA | חייבת 24; NA סופגנין | סיפגנים(1. 2); N עסה | A; N הקנוקנעות; N הקנובקואות A ‖ **6.** 25 החלוטה; NA החליטה ‖ **7.** 27 ונשים; NA נשים | 28 בשיעור N; A | ונעשית NA; ונעשת 30 | שהרועין NA; שהרועים ‖ **8.** 28 כשעור | ואם NA; אם | *L 28ᵃ* 2 נעשת; NA נעשית | מטמאי; N מטמא

מטמאה A ‖ **9.** 3 עליהן; NA עליה | ואסורין N; A ואסורים | 4 ועולים; NA ועולין | וטעונים; NA וטעונין | ואינן; NA ואין | 5 ניטלים; NA נטלין | ומדבר; NA ומן הדבר ‖ [האומר L 10]

II. **1.** 7 חייבין N; A חייבים | מיכן; NA מכאן ‖ **2.** 9 חייב; NA חייבת | יהודה NA ‖ **3.** 11 את עצמה; NA עצמה | 12 קבים; NA קבין | רבי; NA ורבי | 14 לשם(1. 2. 3); NA קבים | בשם NA; בהן | קביים NA; לחם NA ‖ **4.** 15 שישובו; NA שישובו ‖ **5.** 17 בשיעור N; A בשעור | חייב; NA חייבת ‖ **6.** 19 חייבים; NA חייבין | הן; NA חייבין ‖ 20 חייבים; NA וסובן ומורסנן | ומורסנן; NA הם | 21 שיעור; NA שעור | 22[d] העושה; NA והעושה | 23 אחה; NA אחד | 24[by] ושמונה; NA ושמנה | [cz] ניטמאת; NA נטמאת | שוגגת; NA שוגגה | 26 ניסכר; NA נשכר ‖ **8.** 26 אליעזר NA | ניטלת; NA נטלת | 27 הורמה N; A הורם | 28 אוסרים; NA אוסרין ‖

III. **1.** 29 אוכלים; NA אוכלין | שתגלגל; NA שתתגלגל | 30 גילגלה; NA גלגלה | וטיטמה; NA וטימטמה | *L 28[b]* 1 שלא יהא A; N שיהא | 2 חמשת רבעים N; A חמשה רביעי ‖ **2.** 2 נידמעה; NA נרמעה | גילגלה; NA גלגלה | 3 משגלגילה; NA משגלגלה | גילגלה; NA גלגלה | 4 משגלגלה; N ומשגלגלה; A משגילגלה ‖ **3.** 4 גילגילה; N גילגלה; A גלגלה | 5 ופריה; NA ופראתה | משגילגלה A; ומשגילגלה פראתה N; משגלגלה ופריתה | הגיזבר; NA וגלגלה | וגילגלה; NA גלגלה | גילגלה; NA ופראתה | 7 ופריון חייבין משבאו; N הגזבר NA; פריה | פראתה NA ‖ **4.** 8 המעשרות; NA ופראן חייבין ומשבאו A | ופראן פטורין ומשבאו; NA הגיזבר; NA וגמרן | גמרן; NA ופראן | ופריין | מעשרות הגזבר | 9 פטורים(1. 2); NA פטורין ‖ **5.** 9 נברי N; A עכום | עיסה A; N עסה | 10 גלגיל; NA גלגל | משגלגל; NA ומשגילגל | 11 [L 6 העושה] עיסה A; N עסה | הנברי N; A העכום | בשיעור; N בשיעור חלה A ‖ **6.** [L 7] 12 עיסה A; N עסה | נעשת N; A נעשית | ומשנתגייר; NA ומשנתגייר | 13 אם; NA ואם ‖ **7.** [L 8] 14 עיסה A; N עסה | החיטין; NA החטים |

15 אין; NA ואם אין ‖ 8. [L 9] 16 מעיסה A; N מעסה | מסיק NA; מסוק 18. 9 ‖ עסה N; A עיסה | ונתן 17 ונותן NA; ניקוף 19 N; A ניקף ‖ 10. 21 חטים A; N חיטים | האורז; NA אורז | 22 אם A; N ואם | 23 מין במינו A; N במינו ‖

IV. 1. 24 קבים; NA קבין | 25 הן; NA הם | פטורים A; החטין 26. 2 ‖ ובזמן שהם של בזמן שהן משל | פטורין N; הכוסמין A; מצטרפות NA; מצטרפין | החטים A; החיטים N | החיטים A; N הכוסמים | 27 והשעורין; NA השעורים | שניטלה 29; NA שנטלה | מצרפן; N מצטרפים; A מצטרפין ‖ 5. *L* 29ª 1 קבים N; של זה | חלתו; NA חלתן | שניטלה 2; NA שנטלה | קבין A; עקיבה 3 N; A חזר ועשאו NA; וחזר ועשאן | בין של זה N; נטלת NA ‖ 7. 6 ניטלת 5; NA מחייבין ‖ 6. מחייבים; NA עקיבא | אריסין לכותים A; אריסים לגוים בסוריה N; אריסין לגוים בסוריא | בסוריה; NA ורבן | רבן 7ᵇ; NA אליעזר 8. 6 | בסוריא | ר׳ ʸ; NA ורבי | אחזו 8; NA אחוז | לנחוג NA; להנחיג | בסוריא | גזיב 10. 8; NA מגזיב עד; NA כזיב | אמנם; NA מכזיב ועד | לכהן NA; של כהן 11 | לאור NA; של אור 12. 10 | אמנה | מן הנהר ועד אמנה NA; ומנהר ומאמנם | שיעור (1. 2) N; A שעור | וטבול NA; וטבל | שיעור 12 (1. 2) N; A שעור | [ואסורה 9 L] | ונתנת NA; וניתנת | השולחן N; A השלחן 14 ‖ 9. [L 10] | הזרוע; 15 ואלו נתנין A; ואלו ניתנין N; ואילו ניתנים 14 | שרפה NA; שריפה | והקיבה; NA והחזרוע | 16 מקדש; NA המקדש | יהודה NA | 17 כרשני; NA כרשיני | אוסרין; NA אוסרים ‖ 10. [L 11] 17 נתי; N נתאי; A ניתאי | אלכסנדריא NA; אלכסנדריה | מביתור A; מבייתור N; מביתור 18 | מאלכסנדריא NA; מאלכסנדריה | חלותיהם A; N חלותיהם | לעצרת A; N; מהם NA; מהן 19 | ביכוריהם NA; בכוריהם | בכורי NA; ביכורי 20 | עצרת | אטם 21 [L 12] ‖ 11. NA; אנטינוס | ביכוריו ᶜ; NA בכורות | ביכוריו ᶻ; NA בכורי | את 22 | בכוריו NA; ביכוריו 23 [L 13] | בנו ובני A; N בניו ואת בני

מאפמיה; NA מאפמיא | 24 בסורייה; NA בסוריא | בפרוור A; בפרוד N ‖

ɛOrla. I. 1. 27 לסיג; NA לסייג ‖ 2. 30 כיבישו; NA כבשו | *L* 29^b 1 יהודה NA | והנברי N; A והעכום | 2 מאיליו N; A מאליו ‖ 3. 3 להיות; NA לחיות | 4 מצידו; NA מצדו | שזיעזעתו N; A שזיעזעתו | ליחיות; NA לחיות | כעפר NA; בעפר | המחרישה NA; המחרישה | 5 במה יהיה בשורש; NA ונשתייר | ונשתֵיר; NA לחיות ‖ 4. 6 שמעון בן גמליאל; NA גמליאל | לעזר; N אלעזר; A אליעזר | ברתותה; NA ברתותא ‖ 5. 7 חייה; NA חיה | 8 וניפסקה; NA חבריכה | היבריכה; A הזקנה | זקינה N; ספוק הגפנים A | סיפוק הגפנים; N סיפוק גפנים | ונפסקה NA | 9 וספוק עג̈ סיפוק; A וסיפוק עג̈ סיפוק; N סיפוק עג̈ סיפוק; NA שחבריכה; מקום שבוחה | שבחה NA; שבוחה | שחבריכן NA | ומקום שבחה NA | וכן בריכה NA; בריכה 10 [בריכה L 6] | שנתערבו NA; שניתערבו 11 [L 7] ‖ 6. שניפסקה; NA שנפסקה | יתכוין ללקוט N; יתכוון ללקוט | יעלה באחד NA; יעלו באחת 12 | יתכוין ללקוט ויעלו באחד N; יתכוון וילקוט ויעלו באחת | יתכוין A; יתכוין ללקוט ויעלה באחד A ‖ 7. [L 8] 13 והסמדר; NA וסמדר | [L 9] וסמדר NA; הסמדר | מותרין N; מותרת A; מותרים | 14 בסרף NA; בשרף | ובסרף העיקרים 16; 15. 16 [ר׳ ליעזר אומר בשרף העקרים N; ובשרף העקרים A | בסרף NA; בשרף | הפנים 17; NA שחם פרי הפגים; NA שחוא פירי ‖ 8. [L 10] והזוגים 17 N; והזגים A | רימון 18; NA רמון | והגלענים; NA כולם | ומותרין ברבעי NA; ומותרים ברביעי | והגרעינים 19 | כלם ‖ 9. [L 11] 19 נוטעים; NA נוטעין | 20 פירי; NA פרי | בכפניות 21 N; בכפניות A ‖

II. 1. 22 והביכורים; NA והבכורים | 22. 23 באחת; NA באחד | 24 ואינו; NA ואין | מיצטרפין N; מצטרפים A; מצטרפין | ליעזר; N אלעזר; A אליעזר | 25 לאוסר; NA לאסור ‖ 2. 26 ושלשה קבים N; או שלשת קבים של | שלשה קבין NA; שלשת קבים A ‖ 3. 28 הערלה(3); NA והערלה ‖ *L* 30^a 4. 1

שיהיה | ובית NA בית 2; ובית NA | בית; אסור NA אוסר; דוסתי 3. 5 ‖ שיהא בו כביצה A; בו כביצה N שיהא בו בכביצה; אמ שאלתי | שמאי NA שמי | יתמה NA יתמי; דוסתאי | A; N ואמר שמעתי משלאי; A ואמר שמעתי משמאי | את שמאי; ואמ 4 NA שיהא | שיהיה NA שאמר; והמדמיע 5 [L 5] ‖ 6. חיטים | תוך NA לתוך 6; NA שאור | סאור; והמדמע NA באחר ומאה | בו NA לו | ובין NA בין 7 | חטים NA בין (1. 2); בהן 9 | גריסין A; גרישים N; גרישים 8. 7 ‖ במאה ואחר NA (1. 2); אין NA [V]; אסור NA | מותר; ובין NA בין 10 | בהם NA בהם בנותן טעם, בין שיש בהם לעלות באחר ומאה ובין שאין בהם עיסה 12. 9 ‖ עסה N; עיסה 11. 8 ‖ לעלות באחד ומאה מותר A; N עסה | וחימצה NA וחמצה 10. 14 ‖ שלשה; NA וג׳ | A; N עסה שנים ושלשה NA משלשה | שני שמות 15; NA ממין שלשה בתוך N; A לתוך עיסה | שאור NA כיצר סאור 16; שמות 11. ‖ איסור בין 18 | נצטרפו וחמצו NA ונציטרפו וחימצו 17 | עסה בתחילה; N שאור בתחלה A; איסור בתחלה NA שיהיה 19; שאלתי את N שמעתי את רבן שמעון בן גמליאל 20 12. ‖ שיהא רבן גמליאל; A שאלתי את רבן גמליאל | שיהיה 21; NA ‖ 13. וחזר 22; NA סאור 23 ‖ 14. או שסבן בשמן טהור וחזר NA וחימצו | ונצטרפו NA ונצטרפו | עסה N; A עיסה 24 | שאור NA וחמצו ‖ 15. בקדירה N; בקדירה A | לתוך קדירה 26; NA באילו (1. 2); ותיבלו | ונצטרפו NA ניצטרפו 27 | באלו לזרים ולכהנים N; A לכהנים ולזרים 28 ‖ 16. ושל פיגול; ותבלו | של פגול NA ‖ 17. 30 שנתבשלו; NA שניתבשלו ‖ *L* 30*b*

III. 1. 2 ניתערב; NA נתערב | בולם; NA כלם | יעלו 3; NA יעלה | יעלו; ידלק NA ידלק הבגד 4; NA יעלה ‖ 2. משער נזיר מפטר N; ומשער הנזיר מפטר A; ומשער הנזיר 5. 3 שבישלו בקליפי NA; שבשלו בקליפי 6 ‖ 4. שהסיקו 7 ‖ 5. ניתערבה 8 | שהסקוהו בקליפי A; בקלפי N; שהסיקוהו בקלפי נתערבה באחרות NA; באחרי | נתערבו NA ניתערבו 9; ‖ 6. כלם NA; כולם | דברים בלבד NA; דברים 11. 7 ‖ ורבי NA; ר׳ |

[L 8 ואילו הן 12 [ואילו הן; NA ואלו הם | רימוני ברן; NA רמוני
| כרוב NA; אברוב 13 | וחליפות תרדין NA; וחולפות תרדין | ברן
14 ולבלאי; NA לבלאי ‖ 8. [L 9] ניתפצעו 14 ניתפצעו; N ביצר נתפצעו;
A נתפצעו [ביצר] | הרימונים; NA הרמונים | 15 ניתפתחו; NA
| הדלעים N; A הדלועים | נתחתכו NA; ניתחתכו | נתפתחו
ניתפרשו; NA נתפרסו ‖ 9. [L 10] 16 הערלה N; A ערלה |
ובסוריה; NA ובסוריא 17 | נטוע NA; שהוא נטוע | 18 ובסוריה;
NA ובסוריא ‖

Bikkurim. I. 1. 23 ואילו; NA אלו | 24 בתוך(1. 2) 25
או לתוך של N; או בתוך של רבים 24 | לתוך NA; בתוך(1. 2. 3)
רבים; A של רבים | המבריך NA; וכן המבריך | z בתוך; NA
| מתוך היחיד ודרך הרבים NA; ודרך הרבים ודרך היחיד 25
המבריך; NA וכן המבריך | 26 יהודה NA | בזה; NA כזה ‖
2. 27 שני; NA משום שנ' | שיהו N; A שיהו | הגדולים; NA
הגדולין | 27. 28 והאריסין והחבורות והסיקריקון והגוזלן אינן; NA
ולא מן התמרים 29 ‖ 3. האריסין והחבורות והסקריקון והגזלן אין
שאינו N; שאינן 30 | מפירות NA; מן הפירות | לא מתמרים NA
| בכוריהם NA; ביכוריהם 1 *L* 31*a* | בכורים NA; ביכורים | שאינם A
קיבלו מהן; NA קבלו מהם ‖ 4. 2 אילו; NA אלו | קוראין;
NA קורין | 3 י'/ נשבע; N נשבע; A נשבע ה' | ובין 4; NA
לבין | י'/ אלהי; NA אלהי ‖ 5. 6 האשה; NA אשה | אימה;
| ואפילו NA; אפילו | משוחררין NA; משחררין 7 | אמה NA
| האפטרופות NA; האפטרופין 8 [האפטרופין L 6] | אמן NA; אימן
| וטומטום NA; וטמטום | והעבד NA; והשליח | והשליח
ה' NA; י'/ | קורין NA; קוראין 9 | ואנדרוגינוס NA; ואנדרוגינם ‖
6. [L 7] 10 חבירו A; N חברו | המעיין NA; המעין | ונקצץ
מעצרת ועד החג A; N מן החג | יהודה NA 11. 12 | נקצץ NA
את 12 [L 8] ‖ 7. חנכה N; A חנובה | מביא וקורא מן החג
ביכוריו; NA בכוריו | את שדהו NA; שדהו ‖ 8. [L 9] 14
את | נבזזו נמקו נגנבו NA; נימוקו ניבזזו ניגנבו | יהודה NA
אין 16 | שנטמאו NA; שניטמאו 15 | בכוריו NA; ביכוריו

מנין 16 [L 10]; NA נטמאו | ניטמאו; NA נטמאו ‖ **9.** [L 10] 16 חייבין; NA חייבין | אינם חייבין; NA שיביא 17 | N; A שיביאם באחריותן | ומנין NA; A באחריותו | N באחריותן; NA הבית | ה׳ /י׳י/; NA שהוא חייב 18 | שחייב NA; באחריתן | שבית NA; שיביאם | N; A שיביא 19 | חרי זה אינו NA; אינו ‖ **10.** [L 11] 19 המינין; NA וקורין | וקוראין; NA ואלו | ואילו 19 [L 11]; NA מתמרות | מן התמרים; NA מפירות | מן הפירות | המינים NA; לירדן | בכורים NA; ביכורים 21 | מעבר הירדן NA; ומעבר לירדן NA | הירדן ‖ **11.** [L 12] חברו; NA חברו | יוחדה 23 NA; וקוראין 24 | והבירות | אריסות; NA והחבורות | האריסות NA; וקורין ‖

II. **1.** חייבים NA; חייבין | והבכורים NA; והביכורים 24 | עליהם N; A עליהן | ואסורין 25 | ואסורים NA; ועולים 26 NA; ובביכורים | שמש NA; השמש | וטעונין NA; וטעונים | ועולין NA; והביכורים 28 | ובכורים NA; ובביכורים 27 ‖ **2.** ובכורים NA; | וטעונים NA; טעונין | טעונים NA; וטעונין | והבכורים NA; וחייבים 29 | ורבי N; A ר׳ | ואסורין NA; ואסורין | ודוי N; A וידוי | ר׳ A; N | ורבי A; N ואסורים | ר׳ NA; וחייבין NA; מלאבל | N מליאבל; A מלאבול | וגידוליהן NA; וגדוליהן | אסורין NA; אסורים | ר׳ A; N | ולבהמה NA; אף לבהמה 30 | מלאבול NA; מלאבל ‖ *L 31b* **3.** 1 שהתרומה A; N כי התרימה | להן שיעור 2; ורבי | להם שעור A; להם שיעור 3 | ובחבורות NA; ובחכורות | ובסיקריקון NA; בבכורים NA; בביכורים 4 | ובסקריקון NA; ‖ **4.** 4 ניקנים N; ניקנין | שהבכורים NA; שהביכורים | שאין כֵּן NA; שאין | נקנין A; ביכורים 5 | בכורים NA; וחייבים NA; באחריותן | וחייב NA; לביכורים 6 ‖ **5.** NA; וטעונין | באחריותם NA; כבכורים NA; כביכורים | נטלת A; ניטלת N; נוטלת 7 | לבכורים NA; שיעור N; A שעור ‖ **6.** 8 שוה; NA שוה | שוה 9; NA שוה | עישורו 10; ולירק | ולירק בדרך אחד NA; וברביעי | וברבעי NA; לעזר | עשורו NA; אליעזר A; אלעזר N ‖ **7.** 11 שוה; NA שוה ‖ **8.** 12 לחיה; NA לחיה | לחיה [w]; לחיה NA; ויש בו דרכים שוה לבהמה לא לחיה ולא | שוה NA; שווה 13[c] | ויש בו דרכים שוה לחיה

לבהמה; NA שוה לחיה 13 .9 ‖ לא לבהמה ולא לחיה NA
הנבילה 15 | מכסים N; מכסין A; NA חיה 14 החיה; NA לחיה
בחייה: NA נבלה בחיה 16 .10 ‖ שוה NA; חייבין A; N
חייבים 17 | לאכל N; מלאכול A; לאכול NA; ובלחיים ובקבה
11. 18 ‖ מחברו N; A מחבירו | אליעזר NA; לעזר | ולחיים וקבה
שוה; NA חייתו N; A חיתו | לחיה NA; לחיה 19 | אמר
NA חיה 20 | הריני NA; הרי אני | אם אמר NA; ובהמה
NA שוים | שווין NA; הרי הוא | הרי זה NA; או בהמה
NA לחיה 21 | נבילה NA; נבלה ‖

III. 1. לתוך 22; NA בתוך | תאינה שביכרה 23 N; תאנה
בכורה A; תאנה שבכרה | שביכר N; A שבכר | רימון שביכר N;
רמון שביכר A; וקושרן | רמון שבכר NA; קושרו | ביכורים NA;
בכורים 24 | ביכורים NA; ר׳ NA; ורבי | שיתלשו NA;
שיתלשו ‖ 2. 25 מעלים; NA מעלין | לעירו NA; לעיר | ולנים;
NA ולנין 26 | ברחובה A; N ברחובות | לא NA; ולא | נבנסים;
NA נבנסין 27 | י׳י/; NA בית ה׳ ‖ 3. 27 מביאים A; N מביאין |
תאנים וענבים; NA התאנים והענבים NA; החרוקים | והחרוקים
וצימוקים; NA וצמוקים 28 | עמהם; NA לפניהם | והחליל; NA
החליל 29 | שמגיעים N; שחגיעו A; ועיטרו | שחן מגיעין NA;
ועטרו 30 | ביכוריהם NA; בכוריהם | והפחות NA; הפחות |
והסגנים; NA והגזברים NA; הסגנים | יוצאים A; N יוצאין
יוצאין | כבוד A; N כבודו | יוצאין NA; יוצאים | *L 32a* 1 בעלי;
NA כל בעלי | בשלומם NA; בשלומן | מקום NA; המקום |
בשלום 2; NA לשלום ‖ 4. 2 שחן מגיעין; NA שמגיעין | את הסל 3;
NA הסל | כתיפו; NA כתפו | שהוא מגיע; NA שמגיע | דברו 3
הלויים; NA ודברו הלוים | י׳י/; NA ה׳ ‖ 5. 5 ושבידם ניתנים;
NA ומה שבידם נותנים ‖ 6. [L 5] 6 כתיפו; NA כתפו | לי׳י/;
NA לה׳ | שגומר את | יהודה NA; שהוא גומר | את הסל 8;
NA הסל | מכתיפו; NA מעל כתפו | את כל 9; NA כל | והניחו;
NA ומניחו | והשתחוה NA; והשתחוה ‖ 7. [L 6] 10 שהוא יודע;
NA שיודע 11 | נימנעו; NA נמנעו | שיהיו מקראין NA; שיהו

מקרין | שהוא יודע; NA שיודע ‖ **8.** [L 7] 12 ביכוריהם; N את בכוריהם; A מביאים N; A מביאין | 13 הסלים; NA ניתנין A; נתנין N; ניתנים | והבכורים; NA והבכורים | והסלים ‖ **9.** [L 8] 14. 15 הביכורים; NA הבכורים ‖ **10.** [L 9] 16^{wy} רבי הביכורים; NA מדות | מירוה; NA רבי שמעון | שמעון בן ננס; NA הבכורים | 17 הביכורים(1. 2); NA הבכורים | ועיטור N; A ועטור | 19^{ax} הביכורים; NA הבכורים | ועיטור N; A ועטור ‖ **11.** [L 10] 19. 20 כביכורים; NA כבכורים ‖ **12.** [L 11] 20 ולמה; NA למה | הבכורים; NA הביכורים | כנכסי; NA הן נכסי; A ספר N; 22 | נותנין N; A נותנים | 23 ורבי NA; ר׳ יהודה | כספר; A בקדשי המקדש; N קדשי המקדש ‖

Das Pflanzenbuch des Abû Ḥanîfa Aḥmed ibn Dâ'ûd ad-Dînawarî.

Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik bei den Arabern.

Von *Bruno Silberberg.*

Schluss.[1])

Während wir im *Fihrist* nichts über ein Pflanzenbuch des Abû Zijâd finden, nennt uns der arabische Literarhistoriker ausser Aṣma'î noch eine Reihe von Verfassern solcher Bücher aus der Zeit vor ad-Dînawarî. So ein *Kitâb aššağar wannabât* von Abû Ḥâtim as-Seğestânî,[2]) ein *Kitâb annabât* von Ibn al-A'râbî,[3]) ein *Kitâb annabât* von Ibn as-Sikkît.[4]) Von den meisten dieser Werke[5]) ist wenig mehr als der Name erhalten.[6]) Dem Pflanzenbuche Ibn as-Sikkît's hat Ibn Sîda im *Muḫaṣṣaṣ* wiederholt schöne Beschreibungen entnommen.[7]) Zu beachten ist bei ihm, dass er der Hauptlehrer Abû Ḥanîfa's war, von dem gewiss auch auf diesem Gebiete Anregungen auf den Schüler übergegangen sind.

---

1) Vgl. Bd. XXIV, S. 225 ff.

2) *Fihr.* p. 58—59, Flüg. p. 87, Brock. I, 107.

3) *Fihr.* p. 69, Flüg. p. 145—49, Brock. I, 116/17.

4) *Fihr.* p. 72/73, Flüg. p. 158—61, Brock. I, 117.

5) Zitate daraus s. später.

6) Von Abû Ḥâtim und Ibn al-A'râbî ziemlich häufige Zitate im *Muḫaṣṣaṣ.*

7) Vgl. IS 154 كرشة, 156 قرنوة, 165 خطرة, 166 فقاح, 178 ثغام, 185 هدال, 188 تنضب (in L ausführlicher) und سحاء.

Ein von Abû Naṣr[1]) verfasstes *Kitâb aššağar wannabât* ist für uns verloren, von Abû ʿAmr[2]) wird uns überhaupt kein Werk speziell über Pflanzen genannt, und doch müssen über diese Männer in der Geschichte der arabischen Botanik vor ad-Dînawarî noch einige Worte gesagt werden. Häufiger nämlich als von anderen Gelehrten jener Zeit teilt Abû Ḥanîfa gerade unter ihrer Autorität Angaben über Pflanzen und ihre Namen mit. So mache ich für Abû Naṣr auf die schöne Beschreibung von غزالة aufmerksam, die Abû Ḥanîfa auf ihn zurückführt.[3]) Andere Zitate von ihm gibt ad-Dînawarî z. B. zu ثغر (vgl. T), حرشف (IS 148 und T), كرش (T), خرفع (T), تنضب (L und T; vgl. IS 188). Als seine Quellen nennt er zu حماط (T; dort eine Kritik seiner Angaben durch ad-Dînawarî): أعرابيّ من بنى أسد; zu عكرش (T): بعض البصريين. Eine seiner Eigentümlichkeiten ist es, dass er besonders häufig angibt, ob ein Kraut zu den أحرار oder den ذكور gehört, so bei ثغر (vgl. IS 148 und T), حرشف (vgl. IS 148 und T), صفراء (L und T), كرش (T; vgl. IS 154), سكر (T; vgl. L). Weniger häufig wird der viel ältere Abû ʿAmr erwähnt;[4]) immerhin muss auch er unter den Vorgängern des Dînawarî wenigstens namhaft gemacht werden.[5])

1) *Fihr.* p. 56, Flüg. p. 80, Brock. I, 107.

2) *Fihr.* p. 68, Flüg. p. 139—42, Brock. I, 116.

3) Denn so ist es zu erklären, dass T قال أبو نصر bei einer Beschreibung sagt, die nach dem *Muḫaṣṣaṣ* XI, 161 von ad-Dînawarî herstammt (L nennt an dieser Stelle gar keinen Autor).

4) Beachtenswert ist seine Beschreibung von قلقل (IB; أحمر بطون الورق أخضر ظهورها, Dorsiventralität!). Vgl. ferner u. a. نزعة (T: أبو عمرو عن العرب), ضعة (T), عضرس (L und T).

5) Wenigstens nebenbei erwähnt seien hier die Verfasser jener nach Materien geordneten Enzyklopädien, von denen bereits die Rede war, deren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000050

Haben wir bisher die botanischen Leistungen der arabischen Philologen bis zu ad-Dînawarî gemustert, so wenden wir uns nunmehr, da es eine rein botanische Literatur bei den Arabern ja nicht gibt, der Medizin zu, von der man für die Botanik etwas erwarten könnte. Tatsächlich verhält es sich jedoch so, dass die ganze medizinische Literatur vor der Zeit ad-Dînawarî's, wenigstens so weit sie uns bekannt ist, nichts oder nur sehr wenig für die Pflanzenkunde liefert. Gegen die beiden Werke, die WÜSTENFELD in seiner *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher* nach Bibliothekskatalogen zitiert und die allein in Betracht gekommen wären, hat MEYER[1]) schwerwiegende Bedenken ausgesprochen. So ist denn der älteste medizinische Schriftsteller, von dem uns gute Beschreibungen erhalten sind, Isḥâq ibn ʿAmrân, bereits ein Zeitgenosse ad-Dînawarî's.

Hatte somit die Medizin nur wenig für die Botanik vorgearbeitet, so glaube ich vielmehr in einem anderen Momente, das damals eine bedeutende Rolle spielte, einen wichtigen Impuls für die gerade seit jener Zeit sich so rege äussernde Pflanzenkunde erblicken zu dürfen, und zwar in der Uebersetzung griechischer auf die Botanik bezüglicher Werke ins Syrische und Arabische. Von ihnen wird berichtet: »Sobald einmal diese Werke in die Oeffentlichkeit gedrungen waren, las man sie und studierte man mit Eifer die darin behandelten Gegenstände.«[2]) Ich habe

---

Abschnitte über das Pflanzenreich ja auch zum botanischen Schrifttum der Araber vor der Zeit ad-Dînawarî's zu rechnen sind. Darunter sind zunächst die Zitate des Annaḍr ibn Šumail, die ich aus den Wörterbüchern notiert habe und die nur aus dessen *Kitâb aṣṣifât* stammen können, sehr beachtenswert (vgl. L und T zu حوّاء, L zu الراك). Dagegen ist, was mir aus dem *Ġarîb al-muṣannaf* des Abû ʿUbaid zu Gesicht gekommen ist, ohne botanischen Wert.

1) III, 98 ff.

2) A. v. KREMER, *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Wien 1897, II, p. 412 aus Masʿûdî VIII, 291.

speziell die in Baġdâd gerade in jener Zeit, nämlich während der Regierung des Chalifen Mutawakkil von Stephanus, dem Sohne des Basilius, ausgeführte und von seinem Zeitgenossen Ḥonain ibn Isḥâq verbesserte Uebersetzung des Dioskorides ins Arabische im Auge.[1]) Von einer direkten, etwa wörtlichen Abhängigkeit ist hier keine Rede. Dagegen kann sehr wohl die ganze Art der Beschreibung, wie die Betonung auffälliger Formen der pflanzlichen Organe, die jedesmalige Angabe von Heimat und Standort auf die Methode ad-Dînawarî's eingewirkt haben. Hingegen scheint Abû Ḥanîfa die beiden Bücher über die Pflanzen von Nikolaos Damaskenos,[2]) die Ḥonain ibn Isḥâq ins Syrische und dessen Sohn Isḥâq, vielleicht überhaupt erst nach dem Tode ad-Dînawarî's, ins Arabische übersetzt hat, nicht gekannt zu haben. Gerade Beschreibungen enthalten diese Bücher am wenigsten, und die Beobachtung der Pflanze nach dem Gesichtspunkte ihrer allgemeinen Kräfte, die bei ihnen im Vordergrunde steht, ist ad-Dînawarî fremd.

Wenn wir demnach auch annehmen können, dass die Uebersetzung des Dioskorides ins Arabische für die Pflanzenbeschreibungen ad-Dînawarî's nicht ohne Einfluss gewesen ist, so muss man sich doch wohl davor hüten, in diesen etwa eine Nachahmung der in jener Heilmittelsammlung entworfenen Pflanzenbilder zu vermuten. Eine solche Annahme würde für das Buch der einfachen Heilmittel des Isḥâq ibn ʿAmrân, aus dem uns Ibn Baiṭâr zahlreiche Stellen erhalten hat, vielleicht nicht fehlgehen. Dagegen ist das Erscheinen der Pflanzenbeschreibungen ad-Dînawarî's mit ihren morphologisch scharfen, aus eingehendem Studium der Pflanzenformen entsprungen scheinenden Zeichnungen in dieser Periode der arabischen

1) *De auctorum Graecorum versionibus etc. commentatio, quam scripsit* J. G. Wenrich, Lipsiae 1842, 216 ff.

2) *Nicolai Damasceni de plantis libri duo . . . Ad codd. mss. fidem . . . recensuit* E. H. F. Meyer, Lipsiae 1841.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000052

Literatur auf solche Weise nicht erklärbar. Jeder mit dem arabischen Schrifttum jener Zeit einigermassen vertraute Leser wird durch die Pflanzenbeschreibungen von ad-Dînawarî mit ihren lebensvollen, naturkräftigen, scharfumrissenen Schilderungen auf den ersten Blick überrascht werden. Wir wollen im folgenden versuchen, das richtige Verständnis für diese eigenartigen literarischen Produkte zu gewinnen.

Für den Historiker der Botanik liegt hier nichts näher als ein Vergleich mit der Entwickelung der Pflanzenbetrachtung bei den Griechen. Sehen wir uns dort nach Beschreibungen um, die denen von ad-Dînawarî ähnlich wären, so zeigt sich ein merkwürdiges Resultat. Das einzige uns bekannte Werk aus der Zeit der älteren griechischen Botanik, das hier in Betracht kommt, ist Theophrast's *Naturgeschichte der Gewächse*. Auf den ersten Blick zeigt sich hier ein gewaltiger Unterschied zwischen den Beschreibungen des Aristotelikers und denen unseres Gelehrten. Der Endzweck jenes Buches ist nicht die Zeichnung von Pflanzenbildern, sondern die Ergründung der Pflanzennatur. Theophrast's Beschreibungen sind also nur Mittel zum Zweck. So schildert er zumeist nur botanisch interessante Pflanzen, verweilt bei ihren Besonderheiten, während er das weniger Auffällige gewöhnlich unberücksichtigt lässt. Oft allerdings scheint ihn das ästhetische Vergnügen an den Pflanzenformen selbst sein Prinzip vergessen zu lassen, und so zeichnet er uns auch manche vortrefflichen, nach allen Seiten hin ausgeführten Bilder von eigenartigen Vertretern der Pflanzenwelt, die die besten von ad-Dînawarî weit überragen. Doch sind die des letzteren, wenn man die ganzen Werke betrachtet, den Theophrastischen sowohl der Zahl nach im ganzen als auch an Ausführlichkeit im einzelnen gewiss noch überlegen. Merkwürdigerweise finden wir in der griechischen und römischen Literatur ausserdem nur noch ein Buch, dessen Pflanzenbeschreibungen denen von ad-Dînawarî an

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000053

die Seite zu stellen sind: die schon genannte Heilmittelsammlung des Dioskorides. Auch hier sind die Beschreibungen nicht aus denselben Motiven heraus entstanden wie im *Kitâb annabât*. Ihr Zweck ist, dem Leser das Auffinden der Heilkräuter zu erleichtern, also ein rein praktischer, nicht, wie dies bei ad-Dînawarî zu sein scheint, aus der Freude an den mannigfachen Formen der Pflanzenbildung entsprungen. Auch ihnen gegenüber kann man die Beschreibungen des Dînawarî wohl mit Recht als ebenbürtig bezeichnen. In jedem Falle ist es erstaunlich genug, dass die gesamte botanische Literatur des Altertums uns nur zwei Parallelen zu unserem Buche bietet. Wie sollte das Volk des Islams in diesem Punkte die genialen Hellenen in einer so frühen Periode ihrer Literatur erreicht oder gar übertroffen haben?

Indessen wird sich uns bei einer Betrachtung der Kulturentwickelung beider Völker dieses Rätsel lösen. Das Volk der Griechen war zu der Zeit, als es wissenschaftlich zu denken begann, längst an die Mauern der Städte gewöhnt und hatte den ursprünglichen innigen Kontakt mit der freien Natur verloren. Wohl verdankten die Wurzelgräber, die Arzneihändler und die Landwirte ihre Pflanzenkenntnis dem Verkehr mit der mütterlichen Erde, doch beginnt die wissenschaftliche Betrachtung der Pflanzen nicht mit diesen, sondern mit den Naturphilosophen, die, von der Spekulation ausgehend, das gesamte Weltbild und damit auch die Erscheinungen der Pflanzenwelt in ihren Systemen zu erfassen und zu erklären suchten. Das Werk des Aristoteles war es, diese nur aus dem denkenden menschlichen Geiste heraus entstandene, an der Hand der realen, sichtbaren Natur nicht nachgeprüfte Beobachtungsweise zu einer fruchtbaren Wissenschaft dadurch umgestaltet zu haben, dass er der Spekulation die Empirie zu Grunde legte und durch harmonische Vereinigung dieser beiden Erkenntnisquellen die naturwissenschaftlichen Forschungen auf eine sichere Basis stellte, auf der sie sich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000054

schnell zu voller Blüte entwickelten. Die Arbeit des Aristoteles setzte Theophrast weiter fort. Hatte jener die Lebensgesetze der Pflanzen im allgemeinen betrachtet, so untersuchte dieser ihre physiologischen Eigentümlichkeiten im einzelnen, von der Betrachtung ganzer Gattungen zu den speziellen Arten übergehend, wobei er zum Entwurfe genauer, aus dem Geiste streng wissenschaftlicher Betrachtungsweise hervorgegangener Pflanzenbilder kam. Das ist der Weg, den die griechische Pflanzenkunde zurückgelegt hatte, als sie bei der deskriptiven Behandlung der Pflanzen anlangte.

Wie war es nun bei den Arabern? Sind jene Pflanzenbeschreibungen ad-Dînawarî's gleichfalls das Produkt methodischer, wissenschaftlich botanischer Beobachtungen? — In einer so frühen Periode der Literatur, bei dem Mangel eines vorangehenden, diese Forschungsart vorbereitenden botanischen Schrifttums wird man diese Frage unbedingt verneinen müssen. Reichen nun auch fremde Vorbilder weder bei Abû Ḥanîfa, noch viel weniger bei seinen Vorgängern auf dieser Bahn, wie Abû Zaid und Abû Zijâd, zur Ableitung dieser merkwürdigen Erscheinung aus, wie sollen wir uns diese dann erklären? Was war es, das bei dem ausgesprochen philologischen Interesse dieses Mannes, in dem man einen Beobachter der freien Natur am wenigsten vermutet, ihm die Augen öffnete für das Detail des Pflanzenbildes, was weckte in ihm das Interesse für die Beobachtung und Fixierung seiner Einzelheiten? Ein zweiter Umstand tritt hinzu, um die Stellung des *Kitâb annabât* in der Geschichte der Botanik noch eigenartiger erscheinen zu lassen. Wenn wir die arabischen Pflanzenbeschreibungen lesen, so scheinen wir es mit einer wissenschaftlichen Terminologie der Botanik zu tun zu haben. Dînawarî[1]) kennt eine Menge von Kunstausdrücken

1) In beschränkterem Masse findet man dies auch bei den übrigen Gelehrten dieser Zeit, die diese Dinge in Spezialschriften oder grösseren Sammelwerken behandelten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000055

für die verschiedenartigen Formen der Pflanzenteile,[1]) die bei einem Unbefangenen den Eindruck hervorrufen, als

1) In den Kapiteln allgemeineren Inhalts pflegt ad-Dînawarî Definitionen dieser Spezialausdrücke zu geben, ebenso die übrigen Autoren an den entsprechenden Stellen ihrer Werke. Man vgl. beispielsweise für die Stengelglieder die Definition des Ibn Doraid von فنن und غصن (etwa entsprechend unserem »Ast« und »Zweig«). IS X, 214: »Manche unterscheiden غصن von فنن, indem sie sagen, غصن sei dasjenige Stengelgebilde, das sich nicht verzweigt, فنن hingegen das weitverzweigte«; IS X, 215 die Definition von ساق (Stamm): »Was zwischen dem Erdboden und der Krone des Baumes (متشعب أغنانه) sich befindet, ist der Stamm ساق (Spezialbezeichnung dafür bei der Palme جذع)« u. a. In Bezug auf die Knoten (عقد) der Stengelglieder und speziell des Holzes vgl. IS XI, 13 die Definitionen von ad-Dînawarî zu عُجرم (Spezialausdruck für Bäume mit knotigem Holze); عُجرة (Knoten); كعب (Namen für die Knoten bei den Gramineen); alles, was انابيب (hohle Stengelglieder) besitzt, das hat كعوب; أنبوب selbst wiederum ist ما بين كل عقدتين »was zwischen je zwei Knoten sich befindet«, ganz wörtlich unser »Internodium«. Für die Behandlung anderer morphologischer Teile vergleiche ad-Dînawarî's Definition des Blattes ورق IS X, 213: »alle (pflanzlichen Gebilde), die breite Flächen bilden (تبسّط تبسّطا) und in der Mitte einen Nerv (عَيْر) haben, von welchem fort sich die beiden Ränder ausbreiten«. Davon unterscheidet er die uneigentlichen Blätter (d. h. die wissenschaftlich begrifflichen Blätter im Gegensatz zu den ورق der populären Sprache): ما ليس بورق الا أنه (عبل) فتل, هدب; يقوم مقام الورق; Spezialterminus für die Blätter der Palme und palmenähnlicher Bäume ist خوص. Spezielle Ausdrücke für verschiedene Entwickelungsstadien und Arten der Blüte s. IS X, 219: برعوم (Blütenknospe, Definition von Abû ʿUbaid), daneben قنبعة, قماعيل, اكاميم u. a. Die aufgegangene Knospe: فُقّاح u. a. Bezeichnung für wohlriechende Blüten ist فغو. Weiterhin p. 219—20 ausführliche Definition von

stellten sie eine zur grösseren Präzision geschaffene Fachsprache dar und die bei dem Mangel jeglicher rein botanischen Bestrebungen in jener Zeit die Schwierigkeit des Problems noch erhöhen. — Doch auch bei den Arabern wird uns ein kurzer Blick auf die kulturhistorischen Verhältnisse belehren. Wie bekannt ist, hatte die Wüste, die mit ihrer Eintönigkeit den Beduinen sein ganzes Leben hindurch umgab, das Auge ihres Bewohners an eine genaue Unterscheidung all der kleinen Einzelheiten gewöhnt, die ihr ziemlich gleichmässiges Bild ihm stets darbot. Hatte sein ihm angeborener Scharfblick nicht Gelegenheit, sich an der Betrachtung einer von reicher Lebensfülle und üppigen Vegetationsbildern strotzenden Landschaft zu entfalten und zur Betätigung zu kommen, so verschaffte er sich einen Ersatz dafür in der Beschäftigung mit dem feinen Detail seiner Umgebung, dessen Wahrnehmung sich den Augen fremder, an das Wüstenleben nicht gewöhnter Menschen vollständig entzog. Ein treues Spiegelbild dieser Geistestätigkeit war die Sprache. Für all die Formnuancen, die sein Blick unterschied, hatte der Araber besondere Wörter, und eben das machte den hohen Wert der Beduinendichtung aus, deren Verständnis bei dem nachher an neue Lebensbedingungen gewöhnten Volk verloren zu gehen drohte, dass hinter den für die Schil-

---

نَوْر (Blüte jeglicher Farbe) und زهر (p. 220; Blüte von schönem Farbenglanz im Gegensatz zu der Ansicht, dass زهر nur weisse Blüten bezeichne). — Oft ist die arabische Terminologie allerdings aus uns fernliegenden Gesichtspunkten hervorgegangen. So haben die Dorngewächse (عضاه, zum grossen Teile Bäume aus der Familie der Leguminosen) besondere Namen für einzelne Pflanzenteile. Die Blüte heisst hier برمة (IS XI, 182), die Frucht حبلة (182/83, bezeichnet als قرون Hörner, womit die Hülsen (Leguminosen!) gemeint sind) und عُلَّف. — Die hier gegebenen Proben, ein winziger Bruchteil des vorhandenen Materials, mögen als Beleg für das im Texte Gesagte genügen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000057

derung gewählten speziellen Ausdrücken für die Wüstenbewohner lauter lebensvolle, scharf umrissene plastische Figuren sich bewegten, während sie für den Nichteingeweihten nur verschwommene Gestalten waren. In einer hierher gehörigen Stelle seiner *Ansichten der Natur*[3]) äussert sich Alexander von Humboldt über unseren Gegenstand folgendermassen: »Wenn die stammweise so verschiedene Lebendigkeit des Naturgefühls, wenn die Beschaffenheit der Länder, welche die Völker gegenwärtig bewohnen oder auf früheren Wanderungen durchzogen haben, die Sprachen mehr oder minder mit scharf bezeichneten Wörtern für Berggestaltung, Zustand der Vegetation, Anblick des Luftkreises, Umriss und Gruppierung der Wolken bereichern, so werden durch langen Gebrauch und durch literarische Willkür viele dieser Bezeichnungen von ihrem ursprünglichen Sinne abgewendet. Für gleichbedeutend wird allmählich gehalten, was getrennt bleiben sollte, und die Sprachen verlieren von der Anmut und Kraft, mit der sie naturbeschreibend den physiognomischen Charakter der Landschaft darzustellen vermögen. Um den linguistischen Reichtum zu beweisen, welchen ein inniger Kontakt mit der Natur und die Bedürfnisse des mühevollen Nomadenlebens haben hervorrufen können, erinnere ich an die Unzahl von charakteristischen Bezeichnungen, durch die im Arabischen und Persischen Ebenen, Steppen und Wüsten unterschieden werden: je nachdem sie ganz nackt, oder mit Sand bedeckt oder durch Felsplatten unterbrochen sind, einzelne Weideplätze umschliessen oder lange Züge geselliger Pflanzen darbieten. . . . . .

Der Menschen Rede wird durch alles belebt, was auf Naturwahrheit hindeutet: sei es in der Schilderung der von der Aussenwelt empfangenen sinnlichen Eindrücke oder des tief bewegten Gedankens und innerer Gefühle.«

Was von dem Milieu der Wüste überhaupt gilt, gilt natürlich auch von den ihm eigentümlichen Pflanzenformen. Nun waren es gerade die Wüstenkinder, die als die besten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000058

Kenner der alten Sprache in erster Reihe den arabischen Philologen auf ihre Fragen Auskunft geben mussten. Als ein wichtiges Moment sei hier besonders hervorgehoben, dass es sich bei unserem Pflanzenbuch zum grossen Teil eben um eine für die arabischen Gelehrten fremde Flora handelte, deren Vertreter also durchaus beschrieben werden mussten und nicht durch persische Uebersetzungen wiedergegeben werden konnten. In paralleler Weise hat auch bei den Griechen die durch den Alexanderzug entdeckte Pflanzenwelt des Orients Anlass zu ausführlichen Beschreibungen gegeben, während dies bei den einheimischen Gewächsen meist nicht nötig war. Wenn also Abû Ḥanîfa, um zunächst von der Genauigkeit seiner Beschreibungen zu sprechen, sich bei den Beduinen über eine bei den Dichtern genannte Pflanze erkundigte, so bekam er von jenen genauen Kennern der Wüstenflora eine ebenso detaillierte Antwort, wie wenn er sie nach irgend etwas anderem, beispielsweise nach den verschiedenartigen Fussspuren der Kamele im Wüstensande fragte. Der Unterschied ist nur der, dass jene Antwort eine Naturbeschreibung, diese eine für die Wissenschaft gleichgültige Erklärung war. Dem Wüstenaraber war das natürlich gleich, er berichtete über beides, sicherlich stolz, über seine Heimat befragt zu sein, gleich ausführlich. Nun ist es uns klar, woher die schönen Beschreibungen von ad-Dînawarî stammen: Das bewirkte die Berührung mit einem mit der Natur im vertrautesten Umgange stehenden Volke, dessen Berichte, von Abû Ḥanîfa schriftlich fixiert, gewissermassen unwillkürlich jene detaillierten Beschreibungen ergaben. Aus diesen Erkundigungen sind — wie es die Zitate ja auch zum grossen Teile noch erkennen lassen — sicherlich die allermeisten Pflanzenschilderungen ad-Dînawarî's hervorgegangen. Wir könnten demnach eigentlich annehmen, dass ad-Dînawarî selbst kein botanisches Interesse

1) [zu S. 48, Z. 5] Beginn des Aufsatzes *Das nächtliche Tierleben im Urwalde.*

besessen hätte, sondern dass er nach all den speziellen Pflanzennamen sich mit demselben philologischen Sammelfleisse erkundigt hätte, mit dem er die übrigen Teile seines Pflanzenbuches behandelt hatte; doch wäre dies übereilt, da wir bald sehen werden, dass sich bei diesem Gelehrten deutlich auch Anfänge einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise der Pflanzen zeigen. So haben wir in ad-Dînawarî einen ausgesprochenen Empiriker im reinsten Sinne des Wortes, der innerhalb seiner Pflanzenbeschreibungen, die ja doch den in wissenschaftlicher Beziehung ganz rohen Wüstenkindern entstammen, von jeglicher Spekulation frei ist. Einen Empiriker von gleicher Reinheit wird man in den Literaturen anderer Völker, bei denen so merkwürdige Umstände sich nicht zusammengefunden haben, wohl nicht so bald finden.[1])

1) Sehr interessant ist die Tatsache, dass sich von ad-Dînawarî auch Tierbeschreibungen finden, die einen ganz ähnlichen Charakter haben wie seine Pflanzenschilderungen. Sie stammen wohl alle aus dem *Kitâb annabât*. Zum grössten Teile betreffen sie Tiere, die zur Pflanzenwelt in einer deutlich erkennbaren Beziehung stehen, nämlich Insekten, welche die Bäume und Kräuter bewohnen. In den anderen Fällen liegt der Zusammenhang allerdings nicht so klar zu tage. Aber da weist für den einen Teil die Stelle des Zitates im *Muḫaṣṣaṣ* (XI, 205 bei den wohlriechenden Pflanzen), für das dann noch übrige شعراء etwa die darin erwähnte Verwendung des Pechs auf die Herkunft aus dem Pflanzenbuche hin. Uebrigens mag es noch viele solche Tierbeschreibungen geben, die ich nicht gesehen habe. Ich lasse sie hier mit berichtigtem arabischen Texte folgen, eine in deutscher Uebersetzung.

1 الأَسْرُوع والأُسروع واليَسْروع واليُسْروع — دُوَيْبّة طول الشبر أطول ما تكون وهى مُزيَّنة باحسن الزِّينة من صُفْرة وحمرة وخُضْرة وكل لون لا تراه الا فى العشب وله قوائم قصار وتاكلها الكلاب والذئاب والطير واذا كثرت (كبرت L u. T:) أفسدت البقل فجدّعت (فجَدّعت L u. T:) أطرافه

(IS VIII, 121 q. v., L und T s. v. سرع).

Aus den geschilderten Verhältnissen erklärt sich nun auch die zweite Frage betreffs der vielen Wörter, welche

II السَّرْفة – دُوَيْبّة مثل الدُّودة الى السواد ما هى تكون فى الحمض تبنى بَيْتا من عيدان مُرَبَّعا تشُدُّ أطرافَ العيدان بشى مثل غَزْل العَنْكبوت وقيل هى دودة مثل الاصبع شعراء رقطاء تأكل ورق الشجر حتى تُعريها وقيل هى دويبة خفيفة كأنها عنكبوت يقال أخفّ من سرفة وقيل هى دويبة مثل نصف العدسة تَنْقب (تثقب :L u. T) الشجرة ثم تبنى فيها بيتا من عيدان تجمعها بمثل غزْل العنكبوت يُضرب بها المثل فيقال أصنع من سرفة وقيل هى دابّة صغيرة جدّا غبراء تأتى الخشبة فتحفِرُها ثم تأتى بقطعة خشبة أخرى فتضعها فيها ثم أُخرى ثم أخرى ثم تنسج مثل نسج العنكبوت

(IS VIII, 122, L und T s. v. سرف q. v. Vgl. auch IS XI, 142 die Beschreibung des تألب. Dies mag etwa die Stelle im Pflanzenbuche gewesen sein, die zur näheren Beschreibung dieses Tieres Veranlassung gab.)

III ... وبنواحى الهند فأر تُجلَب الى أرض العرب أحياء وقد تأنّست وألفت تدور فى البيوت فلا تلابس شيأ ولا تدخُل بيتا ولا بَحْرا ولا تبول على شىء الا فاح طيبا ويجلُب التجار خُرْأها فيشتريه الناس ويجعلونه فى صُرَر يضَعونها بين الثياب فتطيب وهى نحو بنات مقْرض

IV ومن هذا الجنس الذى ذكرنا الدويبّة التى تسمّى الزبّاد – وهى مثل السنَّوْر الصغير فيما ذكر لى تجلب من تلك النواحى وقد تأنس فتقتنى وتحلب شيأ شبيها بالزبد

spezielle Unterschiede in der Bildung der Blatt-, Blüten- und Fruchtgestalt zum Ausdrucke bringen und die als termini technici in den Beschreibungen des Abû Ḥanîfa sehr häufig vorkommen. Hierbei zeigt sich wiederum eine äusserst interessante Erscheinung. Während in den botanischen Literaturen anderer Völker die Wissenschaft im Laufe ihrer Entwickelung sich ihre eigene Sprache schafft, sehen wir hier den umgekehrten Weg. Die Sprache der Beduinen hatte in ihrer Detaillierung sich eine fein ausgesponnene Terminologie geschaffen, ohne dass es eine Wissenschaft überhaupt noch gab, und es wäre gewiss eine völkerpsychologisch sehr interessante Untersuchung, wenn man das Verhältnis dieser gewissermassen instinktiv

---

يظهر على حلمته بالعصر مثل ما يظهر على أنف الغلمان المراهقين فيجمع وله رائحة طيبة البتة — وقد رأيته وهو يقع فى الطيب وقد بلغنى أن شحمه كذلك

(IS XI, 205, L und T nur für زباد s. v. زبد).

V والعِجْرِم — دُوَيْبّة صُلْبة تكون فى الشجر وتأكل العشب

(IS VIII 121).

VI Abû Ḥanîfa sagt: Von der شعراء (d. i. eine Stechfliege) gibt es zwei Arten, nämlich eine des Hundes, die bekannt ist, und eine des Kamels. Was die شعراء des Hundes betrifft, so ist sie bläulich (T: zart) und befällt nur den Hund. Die شعراء des Kamels dagegen neigt zum Gelblichen, ist stärker als die des Hundes und ist geflügelt. Unter den Flügeln ist sie schwarz und weiss gescheckt. Ferner sagt er: Oft finden sich diese Fliegen auf dem Vieh in solcher Menge, dass die Kameltreiber nicht im stande sind, am Tage zu melken und in diesem Zustande auf keinem der Tiere reiten können, sodass sie dies bis zur Nacht verschieben müssen. Das Insekt sticht die Kamele an den weichen Teilen des Euters (L: der Rippen) und an den benachbarten Stellen, ebenso unter dem Schwanz, dem Bauch und den Achselhöhlen. Man kann sich vor den Tieren in diesem Falle nur durch Teer schützen. Wenn sie auf die Kamele losfliegen, so hört man ihr Summen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000062

entstandenen botanischen Sprache etwa zu der heutigen Terminologie der Botanik feststellen wollte.

Wenn wir also in kurzen Worten noch einmal die Hauptmomente, die die Eigenart der Beschreibungen ad-Dînawarî's begründen, zusammenfassen, so war es zunächst das philologische Bedürfnis nach einer exakten Bestimmung der in den arabischen Gedichten sich findenden Pflanzennamen. Diese musste, da es sich um eine ausländische Flora handelte, in Beschreibungen und konnte nicht in einfachen Wortübersetzungen bestehen. Die an ein scharfes Beobachten der Natur gewöhnten Beduinen hatten als Berichterstatter auf die Genauigkeit und Naturwahrheit der Schilderungen den grössten Einfluss. Dem Bedürfnis nach knapper und scharfer Präzision kamen ferner die der wortreichen arabischen Sprache eigentümlichen Spezialausdrücke sowohl für die Pflanzengruppen wie für einzelne morphologische Bildungen und Verhältnisse zu Hilfe. So sehen wir, dass in dem Pflanzenbuche ad-Dînawarî's Philologie und Pflanzenkunde in einer höchst merkwürdigen Art sich die Hand reichen, indem sie durch ihre Vereinigung ein Werk hervorrufen, dessen Eigenart nur durch eine genaue Betrachtung der arabischen Kulturverhältnisse verständlich wird.

Was nun die Quellen betrifft, denen ad-Dînawarî seine Pflanzenkenntnis verdankt, so sind sie dreifacher Art: schriftliche Werke von Vorgängern, die er benutzte, Erkundigungen bei den Eingeborenen und schliesslich eigene Beobachtungen. Von seinen Vorlagen kommt hauptsächlich das Werk des Abû Zijâd in Betracht. Es ist klar, dass Abû Ḥanîfa in seinem Pflanzenbuche vorübergehend wohl alle seine berühmten Baṣrenser und Kufenser Vorgänger erwähnt, doch hebe ich speziell für botanische Dinge noch die Namen des Abû ʿAmr und Abû Naṣr[1])

1) Als Belege für Zitate ad-Dînawarî's aus den Schriften der bisher genannten Autoren vgl. die oben, S. 39, N. 6 bei der Aufzählung der Vorgänger Abû Ḥanîfa's bei diesen Gelehrten gegebenen Hinweise.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000063

hervor, deren Vorkommen an zweifelhaften Stellen mit ziemlicher Sicherheit auf ad-Dînawarî als ihren Ueberlieferer schliessen lässt. Ferner seien genannt sein Lehrer Ibn as-Sikkît,[1]) Aṣma'î,[2]) Ibn al-A'râbî,[3]) Abû 'Ubaida,[4]) Abû 'Ubaid,[5]) al-Farrâ.[6]) Andererseits ist zu bemerken, dass Zitate von al-Laiṯ sich bei Abû Ḥanîfa fast nirgends sicher nachweisen lassen.[7]) — Was das Pflanzenbuch des Abû Zaid anbelangt, so glaube ich, dass ad-Dînawarî es nicht gekannt hat. Zwar werden an fünf Stellen, von denen vier mit Sicherheit, eine (L und T zu عساقل) möglicherweise dem *Kitâb annabât* zuzuweisen ist, Zitate von Abû Zaid genannt, nämlich zu حمصيص, حيهل, زباد, شكاعى und عساقل. Allein bei näherem Zusehen wird es sehr wahrscheinlich, dass hier überall ابو زيد ein Verschreiben ist, das in ابو زياد verbessert werden muss. Dafür spricht zunächst die Tatsache, dass sich keine jener Stellen im *Kitâb aššağar* des Abû Zaid wiederfindet. حيهل, زباد und عساقل werden hier nämlich überhaupt nicht behandelt, und was in den Lexicis über حمصيص und شكاعى gesagt wird, stimmt mit dem Wortlaut in der genannten Schrift (p. VIII f. und XII) nicht im entferntesten überein. Zudem sehen wir

---

1) Vgl. زُبّادى IS XI 157, s. dazu L und T; L und T s. v. غَلْقة.

2) T s. v. حماط, dieselbe Beschreibung nochmals s. v. حلمة (IS 154, L und T); L und T s. v. موز.

3) L s. v. حسك; L und T s. v. تنّوم; L und T s. v. طرثوث; L und T s. v. اسحار, vgl. dazu IS XI 169.

4) IB s. v. هاب.

5) سخبر IS XI, 148.

6) IB und T s. v. طهف; L s. v. سيسبان, vgl. T.

7) Als sicher muss das Vorhandensein eines solchen Zitates gelten für قفعاء IS XI, 150, L und T; vgl. auch L und T s. v. سواس.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000064

bei حمصيص und شكاعى den Namen Abû Zaid's nur im *Tâǧ al'arûs* überliefert, also in der dem Pflanzenbuche am fernsten stehenden Quelle, bei حيهل wiederum nur im *Lisân*. Dagegen findet sich allerdings s. v. زياد und عساقل die Lesart ابو زيد sowohl im *Lisân* wie in dem von ihm abhängigen *Tâǧ*. An ersterer Stelle mag übrigens auch das Zusammentreffen der ähnlichen Wortzüge زياد und الزياد (vgl. L und T) dem Schreiber des *Lisân* Bedenken und Anlass zur Verbesserung gegeben haben. Man darf nämlich nicht vergessen, dass für die späteren Lexikographen, die die Originalwerke ja nicht vor sich hatten, der Name Abû Zaid's viel bekannter und häufiger war wie der des Abû Zijâd, wodurch der erwähnte Irrtum sich auf einfache Weise erklärt. Dagegen wird, wie wir oben sahen, in dem Werke von ad-Dînawarî gerade Abû Zijâd sehr häufig genannt. Da wir also den Namen Abû Zaid's im *Kitâb annabât* nicht erwähnt finden, so haben wir allen Grund anzunehmen, dass Abû Ḥanîfa dessen Pflanzenbuch nicht gekannt hat. Hätte er es gekannt, so würde er es sicher recht häufig zitiert haben. Man kann wohl auch vermuten, wieso jene Schrift dem Dînawarî fern lag. Aṣma'î und neben ihm Abû Zaid sind die ältesten Philologen, die uns als Verfasser von selbständigen Pflanzenbüchern genannt werden. An der Hand der arabischen Literarhistoriker lässt sich nun deutlich der Einfluss beobachten, den Aṣma'î mit seinem Pflanzenbuch auf seine Schüler und deren Nachfolger ausgeübt hat. Bei vielen seiner Schüler finden wir Abhandlungen über Pflanzen, und in diesen Kreis der Pflanzenbücher scheint auch das *Kitâb annabât* von ad-Dînawarî zu gehören. Ist doch dessen Lehrer Ibn as-Sikkît, selbst Verfasser eines Pflanzenbuches, einer der Ueberlieferer des Aṣma'î.[1]) Eine Eigentümlichkeit dieser Gruppe von Pflanzenbüchern scheint die Ein-

1) Flügel, *Gr. Sch.* p. 158.

teilung der Pflanzen nach Standorten gewesen zu sein, die wir bei Aṣmaʿî, Abû ʿUbaid (s. o.) und ad-Dînawarî finden. Nun stand naturgemäss Abû Zaid als Zeitgenosse des Aṣmaʿî ausserhalb jenes Kreises, und in der Tat zeigt seine Schrift, wie wir gesehen haben, eine gänzlich andere Anlage. So mag es sich erklären, dass die Arbeit des Baṣrenser Gelehrten nicht in die Hände ad-Dînawarî's gelangte.

Grösser noch als die Reihe der bisher aufgezählten Autoren ist die Zahl derjenigen Schriften, denen ad-Dînawarî nur philologische Notizen entnimmt, die uns infolgedessen hier auch weniger interessieren. Sehr oft nimmt er auf seine schriftlichen Vorlagen ohne ausdrückliche Nennung des Verfassers Bezug, so mit den Worten[1] زعموا — ذكروا أن, die sicher nur auf geschriebene Werke hinweisen und zu denen auch oft näher bestimmend بعض الرواة hinzugesetzt ist.[2]

Etwas rätselhaft ist die Bedeutung von الاعراب القُدُم, auf die sich ad-Dînawarî an mehreren Stellen des Pflanzenbuches beruft. Unter den für قُدُم in den Lexicis der klassischen Sprache angegebenen Bedeutungen kommt für unseren Zusammenhang nur die von Freytag nach dem *Qâmûs* gegebene »rediens ex itinere« in Betracht, und man würde demnach zunächst an jene arabischen Gelehrten denken, die sich, wie z. B. al-Kisâ'î, auf längere Zeit in die Wüste zu den Beduinenstämmen begeben hatten, von denen sie sich dann wohl auch adoptieren liessen, um die Sprache an der Quelle zu studieren, und die nach ihrer

1) Abgesehen von dem ganz unbestimmten قيل, das sich auch auf mündliche Mitteilungen beziehen könnte.

2) Vgl. T s. v. شبرق; T s. v. قسقاس; IB s. v. ضِرْو; L und T s. v. شريان; L und T s. v. بسباس; T s. v. عضرس. Mit genauerer Bestimmung: قال بعض البصريين, L und T s. v. رمث.

Rückkehr die Ergebnisse ihrer Forschungen aufzeichneten. Doch abgesehen davon, dass jene Männer ja keinen einheitlichen wissenschaftlichen Kreis bildeten, sodass sie mit jenem zusammenfassenden Ausdrucke hätten bezeichnet werden können, ist diese Annahme noch aus mehr als einem Grunde unhaltbar. Zunächst ist ohne Rücksicht auf die Wörterbücher folgendes vor Augen zu halten. Unter den sieben Stellen, an denen diese Gewährsmänner bei ad-Dînawarî auftreten, nämlich zu قلقل (L, T und Sonth.), عرفج (L und T), حُلَّب (L und T), مصاص (T), قسقاس (L), قتاد (L) und قطفة (T), werden sie in den meisten Fällen mit den Worten وعن الاعراب القُدْم eingeführt,[1] in einem Falle (zu قتاد) mit وذكر الاعراب القُدْم und zu قلقل (wahrscheinlich) mit وذكر عن الاعراب القدم. An keiner Stelle sagt Abû Ḥanîfa أخبرنى; die Ausdrücke weisen vielmehr darauf hin, dass ad-Dînawarî auf direkte Weise, sei es durch mündliche Berichte oder aus Schriften,[2] von ihnen nichts bekommen hat. Nimmt man hinzu, dass Dozy in seinem *Supplément* zu قديم »ancien« aus dem Wörterbuche der modernen arabischen Sprache von Bochtor die Pluralform قُدُم notiert hat, so wird man mit der grössten Wahrscheinlichkeit anzunehmen haben, dass es sich in unserem Falle um die von den Vorgängern ad-Dînawarî's aufgezeichneten Ergebnisse der Erkundigungen bei den Beduinen handelt, die Abû Ḥanîfa im Gegensatz zu den Wüstenarabern seiner Zeit, die seine eigenen Gewährsmänner waren und der ursprünglichen Sprache schon etwas ferner stehen mochten, الاعراب القُدْم nannte. Zu dieser Annahme stimmt es sehr gut, dass ad-Dînawarî an einer

1) T s. v. قطفة ist statt من wohl auch عن zu lesen.

2) Was zu ذكر sonst passen würde.

Stelle (nach T zu علقى) بعض الاعراب الاوائل nennt, die mit den الاعراب القُدم sicherlich identisch sind, ferner, dass der *Tâǧ al'arûs* s. v. قطفة im Namen ad-Dînawarî's von الاعراب القدماء (doch sicher für das sonstige القُدم) spricht, gleichviel nun, ob dies hier die ursprüngliche Lesart oder eine später dafür eingesetzte Form ist, und dass bald dahinter gesagt wird وقال غيرهم من الرواة, wodurch also auch sie zu Ueberlieferern aus früherer Zeit gestempelt werden.

Wieviel ad-Dînawarî den eigenen Erkundigungen bei den Wüstenarabern verdankt, das berichtet ein grosser Teil der Zitate ausdrücklich in den den Beschreibungen vorangestellten einleitenden Worten.[1]) An vielen Stellen, wo diese Worte fehlen, ist ihre Ueberlieferung von den späteren Autoren zweifellos vernachlässigt worden. Denn der allergrösste Teil seiner Beschreibungen geht sicherlich unmittelbar oder mittelbar auf die Berichte von Beduinen zurück. Ein interessantes Beispiel einer solchen Erkundigung, bezeichnend zugleich für die Bedeutung, die diesen Aussagen in manchen Fällen zukommen konnte, ist das im *Muḫaṣṣaṣ* XI p. 64 zitierte: »Es berichtet Ibn Doraid: Es erzählte

---

1) Abgesehen von unbestimmten Ausdrücken, wie اخبرنى أعرابىّ u. a. werden besonders häufig genannt, gewöhnlich mit denselben Ausdrücken: أعرابىّ من أهل السراة (T s. v. رنف, IB und T s. v. رقع (IB s. v. دوسر und ضرو etc.)), أعرابى من أزد السراة (T s. v. طباق, s. v. كراث, s. v. قراص, L und T s. v. زقوم); بعض أعراب عمان (L s. v. باهين, s. v. شحس, L und T s. v. راء etc.), بعض بنى أسد (L und T s. v. رمث, T s. v. دم الغزال, Sonth. zu ملاح, Handschrift des *Kitâb at-tanbihât* u. s. w. von 'Alî ibn Hamza, Blatt 60 zu ثعام etc.); أعرابى من ربيعة (T s. v. طهف, s. v. شوع, L s. v. عتر etc.).

mir Abû Ḥâtim folgendes: Ich fragte Umm al haiṭam[1]) über die Samenart, die (im Persischen) اسفيوش (i. e. Psyllium) heisst, wie deren Bezeichnung im Arabischen wäre. Da sagte sie: Zeige mir einige Körner davon. Ich zeigte ihr welche. Da dachte sie eine Zeit lang nach und sagte darauf: Dies ist بُخْدُق. Ich (scil. Abû Ḥâtim) habe dies ausser ihr von niemand mehr gehört.« Wie sehr auch ad-Dînawarî von den Aussagen dieser Leute abhängig war, beweisen verschiedene Stellen im Pflanzenbuche, wo er sich mit der Erwähnung des Namens einer Pflanze begnügen musste, da er, wie er oft gesteht, unter seinen Gewährsmännern keinen gefunden hatte, der die betreffende Pflanze gekannt hätte. So sagt er über سَمَلَّج (IS XII 8) nur عشب من المرعى mit dem Zusatze (in L) ولم أجد من يحليه علىّ; zu صوصلاء (IS XII 8) gesteht er (L) ولم أر من يعرفه, zu حبشىّ (als Weinart, IS XI 72) ولم ينعت لنا, zu سَكْر (L und T) ولم تبلغنى لها حلية. Den Aussagen jener Wüstenkinder gegenüber war, wie sich denken lässt, aus vielen Gründen grosse Vorsicht geboten. Es berührt daher angenehm, wenn wir bei ad-Dînawarî bemerken, dass er unter seinen Berichterstattern eine genaue Auswahl trifft und nicht allen Aussagen dieser Leute blindlings traut.[2]) Das beweist nämlich eine Stelle (L und T s. v. سرح), wo Abû Ḥanîfa die Beschreibung eines أعرابىّ zitiert und am Schlusse hinzufügt ولم أُبْلُ على هذا الاعرابىّ كذبا. Als interessantes Beispiel für die kritische Stellungnahme Abû Ḥanîfa's den Ansichten anderer Gelehrten gegenüber vgl. ferner die im Anhang beigegebene Beschreibung des حماط.

1) Dies ist der richtige Name; gegen FLÜGEL, *Gramm. Schulen der Araber* p. 51 und Anm.

2) Vgl. auch *Fihr.* p. 78.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000069

Ob ad-Dînawarî die genannten Araber in den persischen Städten, in denen sie sich ja häufig ansiedelten, oder in ihrer Heimat befragt hat, in welch letzterem Falle er die Pflanzen sicherlich auch aufgesucht und selbst betrachtet haben würde, ist schwer zu entscheiden. Aus der Art seiner Beschreibungen allein auf seine eigenen Beobtungen zu schliessen, wie man dies getan hat,[1]) halte ich für unmöglich. Ich bin vielmehr geneigt anzunehmen, dass er die meisten Pflanzen, die er beschreibt, nicht gesehen hat. Hätte er sie gesehen, so würde er sich gewiss nicht so abhängig gemacht haben von den Aussagen jener Beduinen und würde widerstreitende Berichte,[2]) die er oft gibt, sicherlich nach einer Seite hin entschieden haben. Viele seiner Beschreibungen weisen sich auch ohne die Angabe ihres Ursprunges als von den Beduinen herstammend aus. So ist es in ihnen sehr beliebt, die zu beschreibende Pflanze mit einer anderen, offenbar bekannten zu vergleichen. Nun zeigt sich häufig, dass an einer anderen Stelle dieser letzteren Pflanze eine ebenso ausführliche Beschreibung gewidmet ist wie der ersten.[3]) Es findet sich sogar der Fall, dass bei der Beschreibung des غرز (IS 168 und T) diese Art des أسل mit اذخر verglichen wird, während die Gestalt dieser letzteren Pflanze selbst an dem Bilde des أسل erläutert wird,[4]) und es ist nur ein Zufall, dass wir für

---

1) So Leclerc p. 299.

2) Z. B. zu درماء IS XI, 154, L und T, غرّاء IS 161, L, T und IB, vgl. Sontheimer (verschiedene Pflanzen?), غرز IS 168.

3) Z. B. ضرف (IS 145, L, T), لبخ (IS 147, L, T), سوقم (IS 197, L, T), verglichen mit أثأب, dieses selbst beschrieben IS 144, L und T; ضمران (IS 173, L und T), verglichen mit رمث, dieser beschrieben IS 152, L, T und IB; und viele andere.

4) IB s. v. اذخر.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000070

diese Erscheinung nur ein Beispiel haben. Derartige Angaben können natürlich nur von Beduinen herrühren, die beide Pflanzen gleich gut kannten und die, nach der sie gerade gefragt wurden, als die unbekannte betrachteten. Andrerseits aber steht es ausser Frage, dass ad-Dînawarî die Gelegenheit, eine Pflanze mit eigenen Augen zu betrachten, wo sie sich ihm darbot, gern benutzt hat, um auch nach eigener Anschauung die Berichte anderer zu vervollständigen und zu berichtigen. Allerdings ist die ausdrückliche Angabe, dass er eine Pflanze selbst gesehen habe, sehr selten, während beispielsweise bei Azharî die Wendung رايته فى البادية [1]) fast stereotyp ist. Von der Tamarinde (L und T s. v. حمر) sagt er: وقد رايته فيما بين المسجدَيْن, er habe sie zwischen Mekka und Medina gesehen.[2]) Ebenso beweist ein Ausdruck wie ولم نعرف له ثمرا,[3]) dass ad-Dînawarî die betreffenden Pflanzen selbst kannte. Manche Pflanzen liess sich Abû Ḥanîfa von den kundigen Arabern zeigen: سألت بعض الاعراب عن الكنب; وأرانى بعض الاعراب نبتا زعم انه العلقى (T) فأرانى شِرْسة متفرقة ... (L und T s. v. كنب).

Auch da, wo ad-Dînawarî die Pflanzen nicht durch die Autopsie kannte, sondern auf die Aussagen der Wüstenaraber angewiesen war, war immerhin die Anordnung der einzelnen Angaben zu abgerundeten Beschreibungen, wie es scheint, sein eigenes Werk. Wenn sich gleich für diese Anordnung keine allgemeine Norm aufstellen lässt, so er-

---

1) Vgl. die Wörterbücher zu تنوم, حرشف, قفعاء, شكاعى.

2) Dass die Worte ورأيت منه بالشأم شيأ bei IB s. v. جوز الرقع zu dem Zitat ad-Dînawarî's gehören, ist dagegen unwahrscheinlich.

3) Zu قضب IS XI, 161, حاج IS 174 (vgl. dort den Widerspruch inbezug auf das Vorhandensein von Blättern!), قتاد IS 185/86.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000071

weist sich doch die folgende Gruppierungsweise als sehr beliebt. Zuerst Einordnung der Pflanze in das System (Baum شجر, Kraut بقل, عشب u. s. w.) oder eine spezielle Pflanzengruppe: حمض, عضاه etc.; darauf Bezeichnung des Gesamteindruckes (gross, klein; Wuchs: emporsteigend تطول فى السماء, تنهض على ساق, تسمو, ترتفع, kriechend تسلنطح, تنبسط, متسطحة, تنفرش تسطح على (وجه) الارض, sich windend und schlingend ترتقى, تذهب على الارض حبالا, تلتوى, تتعلق على الشجر oder irgendwelche hervorstehenden Eigenschaften); dann Beschreibung der einzelnen Teile (Stamm ساق, Aeste, Zweige أغصان, أفنان, قضبان, Blätter ورق, Blüten زهر, نور, Früchte ثمر, Wurzeln أصل u. a.); an der folgenden Stelle Angaben über den Standort (مَعْدِن): غلظ الارض, السهل, القيعان, منبتها (تنبت فى) الجبال, الشواهق, الجلد, الرمل, قرب الماء etc., wenn diese nicht eingangs der Beschreibung oder ganz am Schlusse gemacht sind, und über die Gegend, in welcher die Pflanze gefunden wird — seine Beachtung der pflanzengeographischen Verhältnisse ist eine bemerkenswerte Tatsache, auf die auch v. KREMER[1]) aufmerksam macht —; schliesslich Angaben über Nutzen (تسمن, وهى مرعى, تخصب, تحرص, تحرسها النحل, تأكلها; تؤكل) und Verwendung der Pflanzen.[2])

1) *Kulturgesch. des Orients* II, p. 456.

2) Mehr oder minder vollständige Beispiele für diese Anordnungsweise geben die Beschreibungen folgender Pflanzen, bei denen die Stellen in IS (event. auch IB), L und T miteinander zu vergleichen sind: شوحط (IS XI, 142), راء (IS 154/55), زقوم (IS 160), غرّاء (IS 161; IB! vgl. die SONTH.'sche Uebersetzung!), قرظ (IS 161; IB!), كحلاء (IS 161), مرار (IS 161/62 und IB; fehlt in L und T), مُرّة (IS 162), ورقاء (IS 162), علجان

Schon diese kurze schematische Zusammenstellung der Gesichtspunkte, welche ad-Dînawarî bei der Beschreibung der Pflanzen leiten, zeigt uns, dass er Fragen der Systematik, der Physiologie, der Morphologie und andererseits auch die angewandte Botanik in den Kreis seiner Betrachtungen zieht, und es wird sich lohnen, etwas näher auf den Inhalt dieser einzelnen Zweige der Botanik bei ad-Dînawarî und seinen Vorgängern einzugehen.

Was zunächst die botanische Systematik ad-Dînawarî's anbelangt, so hat uns ein glücklicher Zufall an zwei verschiedenen Stellen[1]) ein längeres Stück aus dem Pflanzenbuche erhalten, das uns über diese Frage einige Klarheit gibt und das ich hier, auf Grund beider Versionen berichtigt, in deutscher Uebersetzung wiedergebe.

»Die Pflanzen insgesamt zerfallen in drei Abteilungen: eine, bei der Wurzel und Stengel den Winter überdauern, eine zweite, bei der der Winter den Stengel vernichtet, doch die Wurzel bestehen bleibt, so dass sich die Pflanze aus diesem zurückgebliebenen Wurzelstocke entwickelt, und eine dritte, deren Wurzel und Stengel der Winter vernichtet, so dass die neue Pflanze sich aus zur Erde gestreuten Samenkörnen entwickelt. Alle diese Pflanzen gliedern sich ausserdem in drei andere Gruppen, nämlich eine, deren Vertreter gerade emporsteigen in einem Stamme, selbständig, ohne fremde Stütze, eine zweite, ebenfalls aufwärts emporsteigend, doch nicht selbständig, sondern mit Hilfe eines Gegenstandes, woran die Pflanze sich anhängen und emporklettern kann, schliesslich eine dritte Gruppe, deren Vertreter nicht emporsteigen, sondern an der Oberfläche der Erde dahinkriechen und so in flach

(IS 164; IB! vgl. Sonth.!), سعد (IS 168). — Auch bei den Vorgängern ad-Dînawarî's finden wir dieselbe Gruppierung, so bei غزالة (IS 161, L und T) und أسل (IS 167, L, T und IB).

1) IS X, 211/12 und *Ḫizânat al adab* I, p. 23.

ausgebreiteter Lage gedeihen. Man nennt nun alle Pflanzen, die selbständig emporsteigen: شجر, gleichviel ob sie klein oder gross (zart oder grob) sind, dem Winter Trotz bieten oder ihn nicht vertragen . . . . . Diejenigen Pflanzen wiederum, die aus Samenkörnern neu erspriessen, nicht aus einem Wurzelstocke, heissen: بقل (Kraut): so ist auch jede Pflanze in ihrem ersten Zustande ein Kraut . . . . . Wiederum, was aus einer (vorjährigen) Wurzel emporspriesst, jedoch zu denjenigen Gewächsen gehört, deren Stengel vergeht, heisst: جنبة (Staude), weil es unterschieden ist einerseits von dem شجر (hier: Baum), dessen Stengel und Wurzel perennieren, und andererseits von dem Kraute, dessen Wurzel und Stengel vergehen, und so ein Mittelglied (جنبة) zwischen beiden bildet. Ferner, was sich an Bäume hängt, an ihnen emporklettert und sie umschlingt, lebt nach der Weise der عصبة (Winden, Schlingpflanzen), und was sich flach ausbreitet und nicht emporsteigt, lebt nach der Weise der سطّاح (Kriechpflanzen).«

Die Pflanzenwelt ist also als ein besonderes wissenschaftliches Gebiet mit eigenen Merkmalen und Erscheinungen aus dem grossen Reiche der Natur herausgehoben, und es wird versucht, durch grundlegende Gesichtspunkte Ordnung in das grosse Vielerlei ihrer Einzelformen zu bringen. Dass das hier wiedergegebene Einteilungsprinzip des Dînawarî zum grossen Teile mit dem in Theophrast's Naturgeschichte der Pflanzen (I, 3) entwickelten übereinstimmt, beweist, wie natürlich und ungezwungen diese, bei dem Mangel einer eingehenderen Kenntnis der Pflanzennatur einleuchtendste Einteilung der Pflanzenwelt ist. Hatte schon hier bei der Gesamteinteilung, wie man deutlich merkt, im letzten Grunde die Sprache durch ihre Prägungen die leitende Norm gegeben, so fand ad-Dînawarî eine noch viel grössere Anzahl von Bezeichnungen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000074

für die speziellere Gruppierung in dem überkommenen Sprachschatze bereits vor. Während wir hier jedoch wissenschaftliche Prinzipien als massgebend kennen gelernt haben, sind es dort häufig praktische, aus den Bedürfnissen des Nomadenlebens heraus entsprungene Gesichtspunkte, nach denen die Beduinensprache oft Pflanzen des verschiedensten Aussehens zu grossen Gruppen zusammengefasst hatte. So zerfallen die Kräuter, je nachdem sie rauh oder zart sind, in ذكور[1]) und أحرار[1]) und die Weidepflanzen für das Vieh werden eingeteilt in حَمْض[2]) (salzige und bittere Gewächse) und خُلَّة[2]) (süsse Pflanzen). Eine besondere Gruppe ist ferner die der Dorngewächse (عضاه[3])), neben vielen anderen weniger häufig genannten. Eine genaue Bestimmung all dieser Pflanzengruppen würde eingehende Spezialuntersuchungen und vor allem Anschauung der Pflanzen selbst erfordern.

Gehen wir nunmehr zur Physiologie über, soweit sich Fragen aus diesem Gebiete bei ad-Dînawarî behandelt finden. Dabei ist zunächst zu betonen, dass wir hier keinen Abschnitt aus dem Pflanzenbuche besitzen, der Auslassungen allgemeinen Inhalts über die Lebensgesetze der Pflanzen enthielte, wie dies bei der Systematik der Fall war. Und das ist gewiss kein Zufall. Der Begriff dieser allgemein gültigen Gesetze war eben ein zu sehr abstrakter, als dass er allein den Anlass zu systematischen, eigens zu diesem Zwecke angestellten Untersuchungen hätte bilden können. Andererseits jedoch ersehen wir aus vielen physiologischen Notizen spezieller und allgemeiner Natur, die ad-Dînawarî, allerdings eben nicht in einheitlichem Zusammenhange miteinander, sondern zerstreut bei Gelegenheit der Beschreibungen verschiedener, physiologisch eigenartiger Pflanzen

1) Von Abû Ḥanîfa definiert IS XI, 169.
2) Definiert p. 170/71.
3) Definiert p. 181.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000075

gibt, dass er auch den Lebensvorgängen und den Lebensbedingungen der Pflanzen ein reges Interesse zugewandt hat. Charakteristisch ist es auch hier wiederum, dass wir da, wo sich Naturwissenschaft und Philologie begegnen, auch in physiologischer Beziehung viel Interessantes zu hören bekommen. So wird in dem IS X p. 182 beginnenden und den darauf folgenden Abschnitten, wie schon die Ueberschriften jener Kapitel beweisen, an der Hand einer Reihe von Spezialausdrücken für die verschiedenen Entwickelungsstadien der Pflanzen und ihrer Teile ein Bild des ganzen Lebens der Pflanze von ihrem Entstehen bis zu ihrem Absterben entwickelt.

Um nunmehr einzelne von den physiologischen Beobachtungen ad-Dînawarî's zu erwähnen, so verweise ich zunächst auf seine häufigen Angaben über Blütezeit,[1]) Lebensdauer[2]) und die verschiedenen Entwickelungsstadien[3]) der von ihm beschriebenen Pflanzen. Mag auch für

---

1) Z. B. zu جعدة (IS XI, 145, L und T): تنبت فى الربيع وتيبس فى الشتاء, لوف (IS 150, L und T), جثجاث (IS 155, L und T), حناء (IB): zweimaliges Blühen im Jahre وتنور فى السنة مرّتين.

2) Z. B. zu جفنة (IS 148 und L): وهو أسرع البقل نباتا اذا غرّاء; مُطِرت وأسرعت هَيْجا (IS 161 und Sonth.); lange grün bleibend تدوم خضرتها فى القيظ: علقى (IS 169, L und T) u. a.; den Winter nicht überdauernd ليس مما تبقى فى (على) الشتاء: محروث (IB), عنصل (IS 168 und IB), سيسبان (IS XII, 7).

3) Z. B. zu جراز (IS XI, 145, L und T); أقانى (IS 153, L); حماض (IS 159, IB, L und T); بهمى (IS 157 und X, 204, L und T); بان (IB); مَوْز (IB, L und T). Verblassen der Farbe (اذا يبس (جفّ) ابيضّ): نقاوى (IS 173, L und T); ثغام (IS 178, L); لكاع (IS 191, L und T); إذخر (IB, L und T) u. a. Springen der reifen Frucht und Fortschleudern der Samen: غاف (IS 166); ورس (L und T); بان (IB) u. a. Fortfliegen

die Einteilung nach Standorten keine physiologische Erkenntnis in dieser Beziehung die Veranlassung gewesen sein, so sieht man doch vielfach, dass ad-Dînawarî die Abhängigkeit der Pflanze von Boden und Milieu erkannt hat, besonders deutlich aus dem bei der Beschreibung von قرم[1]) ausgesprochenen Satze: »das Meereswasser ist ein Feind aller Bäume, mit Ausnahme von قرم und كندلى (Mangrovearten), denn diese beiden gedeihen in demselben« وماء البحر عدو كلّ شيء من الشجر الا الفرم والكندلى فانهما ينبتان به. Besonders hervorzuheben ist noch die Erwähnung der nyktitropischen Bewegungen bei رنف[2]) (Poinciana elata): »es legen sich seine Blätter an den Stengel, wenn die Nacht kommt, und breiten sich am Tage wieder aus« ينضم ورقه الى قضباذه اذا جاء الليل وينتشر بالنهار, sowie der auffälligen heliotropischen Erscheinungen bei der Malve خُبّازى,[3]) wo allerdings nur das Verhalten der Blätter während der Nacht geschildert wird: وينضم ورقه بالليل »die Blätter schliessen sich während der Nacht zusammen«. (Vgl. hierzu Löw, *Aram. Pflanzennamen* p. 360.)

Nunmehr kommen wir noch zu einer kurzen Betrachtung der Morphologie ad-Dînawarî's und seiner Zeit. Wenn wir dieses Wort hier in seinem weitesten Sinne fassen und es auf den Inbegriff aller sichtbaren Merkmale der Pflanzengestalt beziehen, so bezeichnen wir damit das

---

der reifen Früchte mit als Flugapparaten dienenden Federkronen سلسة (IS 160, L und T); أرينبة (IS 179, L und T); قعبل (IS 220/21; L und T); ضغبوس (L).

1) In L, T und IB. — Zu كندلى (T s. v. كدل und SONTH.) sagt ad-Dînawarî: وماء البحر مخالف للنبات مهلك له وهاتان الشجرتان تنبتان به وتغذيان منه.

2) In L und T. 3) IS XI, 159.

interessanteste Kapitel aus der Botanik jener Zeit. Schon oben ist darauf hingewiesen worden, welche seltsame Vereinigung verschiedener Faktoren stattfinden musste, um jene morphologisch scharf umrissenen Pflanzenbilder, die sich bei ad-Dînawarî so häufig finden, hervorzubringen. Beschränken wir uns hier darauf, die Methoden zu kennzeichnen, nach denen die morphologischen Tatsachen im *Kitâb annabât* zur Darstellung gebracht werden. Das erste Hilfsmittel sind die vielen durch die Beduinensprache geprägten termini für die verschiedenen morphologischen Teile der Pflanze. Bereits oben habe ich eine Reihe von Definitionen solcher Ausdrücke von ad-Dînawarî und anderen Gelehrten jener Zeit gegeben, unter ihnen auch manche, die schon von einer ziemlich hohen wissenschaftlich morphologischen Auffassung zeugen; hier mag eine kleine Probe dieser Ausdrücke selbst den Reichtum der arabischen Sprache in dieser Beziehung beweisen. Ich wähle die Bezeichnungen für die verschiedenen Fruchtformen und -arten, von denen ich die wichtigsten hier aufzähle:

Allgemeiner Name: ثمر; besondere Arten: فاكهة (Definitionen IS 64/65, einander widersprechend; ist in Wirklichkeit wohl am richtigsten als Einzelbezeichnung zu unserem Kollektivum »Obst« zu denken). جنى (fructus, qui decerpuntur (Freyt.), genauer von ad-Dînawarî definiert IS p. 9). حمل (Baumfrucht; IS p. 7 unterscheidet ad-Dînawarî حَمْل (grosse) von حِمْل (kleine Frucht), in anderer Weise Ibn as-Sikkît und Ṣâḥib al ʿain, vgl. Freytag s. v. حَمْل). Morphologisch unterschieden: حبّ Beere, سِنْفة Springfrucht (Schote, Kapsel, vgl. IB zu حرمل), spezieller: قرون Hülsen, oft gesetzt für die Früchte der عضاه (Dorngewächse), die sonst mit حُبْلة und عُلَّف bezeichnet werden. Erwähnenswert sind ferner die sechs Bezeichnungen für

die verschiedenen Entwickelungsstadien der Dattel (L s. v. بلح): اوّل التمر طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب ثم تمر (vgl. auch Löw, *Aram. Pflanzennamen* p. 120). Etwas unbestimmt definiert ist der Begriff des جِرْو (gurkenähnliche Früchte?): كل ما كان من ثمر النبات فى مثل شكل القثاء الصغار والحنظل وصغار البطّيخ والقرع والباذنجان والخشخاش فالواحد منه جِرْو والجمع أجرٍ وجراء حتى الرمان فى أوّل نباته قبل أن يعظم (IS XII, 4).

Ein zweites nicht minder bemerkenswertes Mittel der morphologischen Darstellung ist die Veranschaulichung komplizierter Pflanzenformen durch Vergleiche mit bekannten Typen. Es ist dieselbe Tatsache, die Bretzl in der griechischen Botanik bei Theophrast erkannt und in seinen *Botanische Forschungen des Alexanderzuges* (Leipzig 1903) in vortrefflicher Weise in ihrer vollen Bedeutung für die morphologische und physiognomische Charakterisierung gewürdigt hat. Ich brauche hier nur auf seine Behandlung dieses Gegenstandes S. 8—22 (vgl. auch das Register unter »Blattformen«) hinzuweisen, um auch für das *Kitâb annabât* auf die prinzipiell wichtigen Momente aufmerksam zu machen. Doch muss hier ein wesentlicher Unterschied zwischen der Methode der Griechen und der der Araber hervorgehoben werden. Während es bei Theophrast einige wenige Typen sind, die in wissenschaftlich-systematischer Weise mit bewusstem Plane zur Veranschaulichung der fremden Formen herangezogen werden, ist das Verfahren hier zunächst ein mehr zufälliges und wahlloses; ausserdem aber wird eine sehr grosse Anzahl von Pflanzenarten als erläuternde Muster verwendet. So findet man bei ad-Dînawarî etwa zweihundert Pflanzen, die in seinen Beschreibungen zum Vergleiche angeführt werden, von denen viele nur bei einer einzigen oder ganz

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000079

wenigen, die beliebtesten bei etwa zehn Pflanzenarten genannt werden. Sehen wir ab von der grösseren Mannigfaltigkeit der tropischen Pflanzenformen, die an sich schon eine grössere Anzahl von Vergleichstypen erheischte, so zeigt sich uns als Erklärung für diese Tatsache der Umstand, dass der Wüstenaraber ein viel grösserer Pflanzenkenner war als der in den Städten wohnende Grieche. Hören wir doch Theophrast selbst klagen, dass er sich wegen der geringen botanischen Kenntnisse seiner Zeitgenossen auf die bekanntesten Formen beschränken muss (I, 14, 4)[1]: *ἀλλὰ τῶν μὲν ἀγρίων ἀνώνυμα τὰ πλεῖστα καὶ ἔμπειροι ὀλίγοι· τῶν δὲ ἡμέρων καὶ ὠνομασμένα τὰ πλείω καὶ ἡ αἴσθησις κοινοτέρα. Λέγω δ' οἷον ἀμπέλου, συκῆς, ῥόας μηλέας ἀπίου δάφνης μυρρίνης τῶν ἄλλων· ἡ γὰρ χρῆσις οὖσα κοινὴ συνθεωρεῖν ποιεῖ τὰς διαφοράς.* Während Theophrast nun den grösseren oder geringeren Abstand des Vergleichstypus von der in Frage kommenden Pflanze durch mehr oder weniger beschränkende und ergänzende Zusätze ausgleichen musste, konnte der Beduine bald näherliegende Formen wählen, von denen aus nur ein kleiner Schritt zu derjenigen Pflanze war, nach deren Aussehen er gefragt wurde. Eine fernere Erklärung für die grosse Fülle von Vergleichstypen im *Kitâb annabât* haben wir darin zu sehen, dass dieses Buch nicht, wie im allgemeinen das des Theophrast, das einheitliche Werk eines Verfassers war, sondern eben zum grossen Teil aus den vielen Berichten der Beduinen zusammengesetzt war, die natürlich immer die ihnen nächstliegenden, in ihrer Heimat gerade häufig gedeihenden Pflanzentypen verwendeten.[2] — Im folgenden

1) Diese Stelle, die Bretzl S. 9 zitiert, ist auch zugleich instruktiv für die ganze systematisch-wissenschaftliche Methode des Griechen, gegenüber der mehr naiven Art Abû Ḥanîfa's.

2) Dass im Pflanzenbuche neben diesen Vergleichstypen aus der Pflanzenwelt auch solche aus den übrigen Naturgebieten herangezogen werden, vor allem, dass die Verhältnisse des menschlichen Körpers besonders als Massstab bei Grössenangaben verwendet werden (قامة Mannshöhe, ذراع

gebe ich nun eine Auswahl der interessantesten und zugleich beliebtesten Pflanzen, die im *Kitâb annabât* zum Vergleiche angeführt werden, mit Angabe ihrer charakteristischen, hauptsächlich zur Veranschaulichung herangezogenen Merkmale.

أثأب (sicher Ficus bengalensis) Habitus (Höhe und Umfang der Laubkrone): ضرف IS 145, L, T; لبخ IS 147, L, T; سوقم IS 197, L, T.

بطم (Terebinthe) traubenförmiger Fruchtstand („كعناقيد البطم"): تألب IS 142; ضرو IS 144, L; ثوع IS 145.

بَلّوط (Eiche) Wuchs und Fruchtform: ضرو IS 144, L, T, IB; ضرم IS 145/46, L; صَوْمر IS 189/90, L, T etc.

تُفّاح (Apfelbaum) Habitus und Blatt: شثّ IS 143, L, T; قرظ IS 161, L, T, IB; غاف IS 166, L, T etc.

جزر (Möhre) Wurzelform: رخامى IS 144; اذن الحمار IS 153/54, L, T; دمدام IS 191, L, T etc.

جَوْز (Juglans regia, Walnuss) Habitus und Blatt (eigentlich: Fiederblättchen): لبخ IS 147, L, T; قرظ IS 161, L, T; اترج[1]) IB etc.

حِمّص (Kichererbse) als Grössenmass: قرونة IS 62, L, T; اراك IS 186/87; كشمش IB etc.

خلاف[2]) (Weide) Blattform: شث IS 143, L, T; حبق IS 159, L, T; حرمل IS 164/65, L, IB etc.

Elle, شبر Spanne, اصبع Fingerlänge u. a.), hat nichts auffälliges und braucht wohl kaum bemerkt zu werden.

1) Vgl. hierzu das Zitat des Athenäus aus Theophrast, das Bretzl p. 343/44 anführt und bespricht, in dem derselbe Vergleich gegeben wird, der sich — natürlich ganz unabhängig davon — bei ad-Dînawarî findet.

2) الخلاف البلخى, von Sonth. s. v. بهرامج Salix balchica ge-

دِفْلى (Oleander specc.) Blüte: جراز IS 145, L, T; سنعبق IS 149; عشر IS 187, L, T etc.

دُلْب (Platane) Habitus (Aussehen des Stammes): لبخ IS 147, L, T, IB; قرم IS 168, L, T, IB; تين الرقع T etc.

رمان (Granatbaum) Habitus: شث IS 143; عشرب IS 160/61, L, IB (s. v. عتق im arab. Text); حريملة IS 164/65 (حرملة), L, T etc.

سذاب (Ruta graveolens) Blattform: عقيفاء L, T; حزاء IB; شكاعى L, T etc.; zu صبيب IS XI, 213.

شيح (Artemisia judaica) Blattform: ضرم IS 145/46, L; رمث IS 152, L, T, IB; اقحوان IS 156; ذفراء.

طرخون (Artemisia Dracunculus) Blattform: شوحط IS 142; ذنبان IS 159, L, T; ورخ IS 170, L, T; دم الغزال.

عنب (Weinstock) Habitus, Frucht, Blatt: عتم IS 144; حلق IS 149, L, T, IB; دلب IS 191, L, IB etc.

قطن (Gossypium, Baumwolle) Kern (Fäden): محمولة IS 61, L, T; راء IS 144/45, L, T; همقان IS 147, L, T, IB etc.

كراث (Allium Porrum, Lauch) Habitus, Blatt: ذرق L; ثداء IS 158, L, T; عنصل IS 168, L, T, IB etc.

لوبياء (باقلى) (Phascolus, Bohne) Frucht (Hülse): قرظ IS 161, IB; سمر IS 184; بان L, T, IB; عرفط L, T etc.

مَرْو (Origanum Maru) Blüte: غسلج IS 175, L, T; مسك البر L, T; خلص IS 197, L; خرنباش.

---

nannt, gehört nicht zur Gattung salix. Wie die Beschreibung von ad-Dînawarî zu رنف beweist, ist es eine Leguminose (Nyktitropismus); رنف nach Forskål = Poinciana elata.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000082

نَصِّى (?-Distelart) Habitus: قرظة IS 146; حصاد IS 158; سلسة IS 160, L, T etc.

هندباء (خسّ) (Endivie) Blattform: سكب IS 156, L, T; حوذان IS 159; مرّة IS 162, L, T etc.

In vielen Fällen, zumal da, wo das Mittel der Veranschaulichung durch bekannte Pflanzen fehlt, wird es versucht, ohne Heranziehung fremder Bilder in Worten eine Schilderung komplizierter morphologischer Verhältnisse, besonders von Stellung und Anordnung einzelner Pflanzenteile zu geben.[1]) Besonders anschaulich sind diese Schilderungen nun gerade nicht immer zu nennen, und so wird man sie oft, zumal wenn man für die beschriebene Pflanze ohne Anschauung ist, unübersetzt lassen müssen.[2])

Was die angewandte Botanik im Gegensatze zu der theoretischen betrifft, so wird ihr im *Kitâb annabât* viel

---

1) Einige charakteristische und interessante Stellen seien hier angegeben: مكر (IS 158: .....(تنبت قصدا), حُوّاء (L und T: عليه ترتفع على ساق .....; Hochblätter?), راء (IS 154/55, L und T: ورق ..... سعدان, (ثمرة النفلة صلبة ..... IB :und IS 155) نفل, (ثم ..... (IS 155 أفرد السعدان ورق: gegenständige und wechselständige Blätter), حربث (IS 156, L und T: ..... وبين طوال ورق (Nebenblätter?), اقحوان (IS 156: قبل وورقه), أرث (IS 148, L und T: ..... قضيب وله, dasselbe noch oft, so z. B. حُوّاء IS 156, L und T), الوى (IS 146, L und T: ..... أطرافه فى وله), قفعاء (IS 150, L und T: ..... تراها وورقها), كرش (IS 154 und T: ..... يشبه ورقها Zeichnung der Blätter?), عشرق (IS 149, L und T: سنفة وثمره), عتر (IS 149/50: جراء ولها ....., جروان).

2) Zu den hier genannten Pflanzen kommen noch die Cerealien und Hülsenfrüchte IS XI, 60 ff. und die zahmen Obstbäume IS XI, 71 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000083

Sorgfalt zugewandt. Zwar finden wir hier noch keine philosophischen Auseinandersetzungen über Zweckmässigkeit und Nutzen der Pflanzenwelt im Haushalte der Natur, wie es in der späteren arabischen Literatur der Fall ist. Doch wird mit grosser Genauigkeit bei den einzelnen Pflanzen angegeben, welchen Nutzen sie für den Menschen oder für die Tiere haben. Oft wird auch ausdrücklich hervorgehoben, dass eine Pflanze zu nichts nutzbar ist (لا يأكله شيء ولا فيه منفعة), z. B. zu صوم IS 143/44, ثعب L und T, سنعبق IS 149, L und T (letzteres s. v. سعنبق). Auch diese Betonung des praktischen Momentes erklärt sich wiederum daraus, dass diese Beschreibungen zum grössten Teile aus dem Munde der Beduinen kamen, die auf die Erzeugnisse der Wüstenländer stets angewiesen waren. Die wichtigsten Verwendungen, die die Gewächse teils als Speise oder Heilmittel für den Menschen, teils als Futter für zahme und wilde Tiere, teils als Material für technische Verarbeitung haben, seien hier nebst den Namen der betreffenden Pflanzen aufgezählt. Diese letzteren sind in den grossen Wörterbüchern sowie im *Muḫaṣṣaṣ*, soweit sie Heilmittel betreffen, zum allergrössten Teile auch bei Ibn al-Baiṭâr zu finden.

I. Speise für den Menschen.

أثاب IS XI, 144, بوت 145, دليك 145, ضرف 145, نيم 147, بسباس 148, حلق 149, سماق 149, عشرق 149, قلقل 150, حنزاب 153 (fehlt in L und T), اذن الحمار 153/54, زبادى 157, ذرق 157, حوذان 159 (fehlt in T), حماض 159, حشيناء 159, رشأ 159/60, شيعة 160, عثرب 160/61, غزالة 161, مرة 162, غُمْلول 162, الاء 164, حوّاء 165, محروت 166 (fehlt in L und T), بردىّ 167, لحية التيس 169, نهق 169/70,

ذات 174/75, حمصيص 173, دعاع 172, قلام 170, دم الغزال
سيكران 180, سبط 179, ملاح 175, قرمل 175, الريش
طلح 183, سمر 184, سدر (fehlt in IS), عوسج 186, اراك
لصف 186/87, سرح 187/88, صومر 188/89, كعر 189/90,
دمدام 191, حفول 192, زنجبيل 196, سوقم? 197, نعنع? 197,
طرثوث IS XII, 2/3, ضغبوس 3, فَجْع 3, مغد 6, أنبج 7, زنبور
7, علف 8, قصب السكر (nur in IB vorhanden).

II. Heilmittel.

شث IS XI, 143, طباق 143, عتم 144, ضرو 144, عيد
(fehlt in IS), غار 146, كراث 146, لبخ 147, عشرق 149, لوف
150, رمث 152, شكاعى 157, حماض 159, حبق 159, ذفراء 159,
رمرام 160, عثرب 160/61, مرّة 162, حبلة 162, حرمل 164/65,
غاف 166, سعد 168, عنصل 168, اسحار (سحار) 169, لحية التيس
أمّ وجع الكبد 191, اسحفان 191, لسان 174, كبّ 174, حاج 169,
طرثوث IS XII, 2/3, ايدع 217, سنى 212, فاخور 194,
ذُوْنون 3, فجع 3.

III. Futterpflanzen.

1. Für Kamele (ابل).

حماط IS XI, 142, ثمام 142, شث 143, مظ 143, قنغر 146,
الوى 146, اسليح 148, ارث 148, ثغر 148, حلفاء 148 (قليلا),
نزعة 150 (اذا لم تجد غيرها), رمث 152, عرفج 152/53,
طحماء 154, صفراء 154, ينمة 154, شبرم 155, جثجاث 155
ذفراء 159, ضعة 160 (fehlt in L), قرظ 161, (اذا لم تجد غيره)

علجان 163/64, ارطى 162, يعضيد 161/62, مرار 161, قضب (اسحار) سحار 169, قلفة 168, قرم (لا تاكلها الا مضطرة) 164, حاذ 173, قسور 173, شعراء 173, ضمران 172, هرم 169, عصل 173/74, سلج 174, ثرمان 174, حمصيص 174/75, ذات قتاد 184, عرفط 179, سحم 179, سبط 178, نصّى 175, الريش 185/86, اراك 186/87, تنضب 188, طرفاء 189, ذوْنون IS XII, 3.

2. Für Schafe (غنم).

ضرم IS XI, 145/46 (fehlt in T), الوى 146, حلفاء (أكلا) 148, رمث 152, عرفج 152/53, شبرم 155, حلبلاب 156, (قليلا لا تأكله) 164 علجان 162, يعضيد (تحبه وتمنع عنه), 158 كثا سبط 178, نصى 174/75, حمصيص 174, ثرمان (الا مضطرة), 179, سحم 179, عرفط 184, قتاد 185/86, تنضب 188.

3. Für Ziegen (معزى).

عبب (nur in T), جفنة IS XI, 148, عشرق 149, الاء 164, حرمل 164/65, ذوْنون IS XII, 3.

4. Für Gazellen (ظباء).

حُلّب IS XI, 156, حلبلاب 156, تنوم 167/68, طلح 184, حنظل IS XII, 3.

5. Für Pferde (خيل).

نفل IS XI, 155, شيح 156, يعضيد 162, ثغام 178.

6. Für Esel (حمر).

ضرم IS XI, 145/46, جفنة 148, رخامى 164.

7. Für Vögel (طير).

شث (Tauben) IS XI, 143, خزم (Raben) 144, ضرف 145, نفل 155 (القطا), ورقاء 162.

8. Für Bienen (تجرسه النحل).

مظ IS XI, 143, طباق 143, ضرم 145/56, طثى 146, قراص 157, ذنبان 159, زقوم 160, شيعة 160, عثرب 160/61.

9. Ohne genaue Bestimmung.

حبشيّ (Gerstenart) IS XI, 61, جلبان 62, ايبد 63, طهف 63, رقع 63, طثى 138, قرظة 146, حِلّة 149, قلقل 150, رمث 152, كرش 154, راء 154/55, سعدان (يأكله كل شيء) 155, قرنوة 156, بهمى 157 und X, 204, جدر 158, مكر 158, ثداء 158, حسار 158, بخرة 158, جليف 159, ذفراء 159, ذنبان 159, رمرام 160, زقوم 160, شيعة 160, ضعة 160, عثرب 160/61, مرّة 162, مرار 161, (يأكلها كل شيء) غزالة 161, غرّاء 161/62, ورقاء 162, مصاص? 164, غرف 164, حوّاء 165, شبرق 165, قسور 168, غرز 169, نمص 170, مكنان 173, غولان 173, خرض 173, ثرمان 174, سبط 179, هلتى 179, أُرينبة 179, تنضب 188, سرح (قليلا) 188/89, حلص 197, ذُونون IS XII, 3, مغزرة (fehlt in IS).

IV. Technisch verwendete Pflanzen.

1. Verwendung des Holzes.

a) Zum Feuerreiben.

حرمل IS XI, 27 (vgl. den dortigen Abschnitt), عفار 27, مرخ 27 u. 187, حماط 142, أثأب 144, تنوم 167/68, سواس 187.

b) Als Brennmaterial.

ضبار (fehlt in IS), ارز (fehlt in IS), مظّ 143, ضرم 145/46, رمث 152, قرظ 161, قرم 168, ضمران 173, شعراء 173, حرض 173, قتاد 185/86, لكاعة 191.

c) Als Baumaterial.

حماط IS XI, 142, لبخ (Schiffe) 147, سمر 184, اثل 187, سوس (fehlt in IS).

d) Zu Bogen.

نبع IS XI, 142, شوحط 142, تألب 142, اشكل 144, شريان 145, شقب 145, قضب 161, غرف 164.

e) Als Zahnstocher.

عتم IS XI, 144, ضرو 144, رخامى 164, دارم 165, اراك 186/87, بشام 193, اسحل 193, يستعور 193, ثوم 197.

2. Verwendung einzelner Pflanzenteile (Blätter, Fasern etc.).

a) Zu Stricken.

خزم IS XI, 144, كراث 146, ثداء 158, اسل 167, عرفط 184, مصاص 164.

b) Zu Geflechten.

دوم IS XI, 136, غضف 146, اسل 167.

c) Zum Füllen von Polstern.

جعدة IS XI, 145, راء 154/55, حريملة 165, دعاع 169, عشر 187 (T s. v. خرفع), hat noch andere Verwendungen; auch als Spielzeug, vgl. die interessante Schilderung desselben bei IS.

3. Verwendung von Produkten.

a) Als Farbstoffe.

تنوم IS XI, 167/68, ورس 209; vgl. auch IS p. 209 ff. — Haarfärbemittel: كتم (fehlt in IS), عشرق 149, خطر 165, بشام 193, حناء (IB; nicht ausdrücklich erwähnt), سنى (fehlt in IS).

b) Zum Reinigen von Gewändern (Waschen).

حرض IS XI, 173, نقاوى 173, غسلج 175, ضجاج 217.

c) Als Gerbstoffe.

قرنوة IS XI, 156, حلّب 156, غلقة (Enthaarung der Häute) 161, قرظ 161, ألاء 164, كندلى (fehlt in IS).

d) Als Wohlgerüche.

ضرو IS XI, 144, غار 146, سعد 168, محلب 196, كندر (fehlt in IS), كاذى (fehlt in IS), اذخر (fehlt in IS), vgl. auch IS 193 ff.

e) Als Oele.

بان IS XI, 143, اسحار 169; vgl. 215.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000089

Zum Schlusse muss ich noch mit einigen Worten auf die Kritik des Pflanzenbuchs durch ʿAlî ibn Hamza al-Baṣrî zurückkommen. Viel ist über sie nicht zu sagen, was für die Pflanzenbeschreibungen von Interesse wäre. Seine Beanstandungen beziehen sich zum allergrössten Teil auf sprachliche Dinge, und soweit sie botanische Fragen betreffen, scheint ʿAlî sich nicht so sehr auf eigne Pflanzenkenntnis, als auf die Autorität anderer Verfasser von Pflanzenbüchern, speziell Ibn as-Sikkît's zu stützen, dem er vor seinem Schüler Abû Ḥanîfa den Vorrang gibt. Auf rein botanische Fragen kommt es eigentlich nur bei drei Pflanzen an,[1]) und da liegen die Dinge so, dass eine Entscheidung für oder wider Abû Ḥanîfa mir auf Grund der mir zu Gebote stehenden Hilfsmittel nicht möglich ist.

Nicht minder diese Kritik als die Tatsache, dass der berühmte ʿAbdallaṭîf das Pflanzenbuch ad-Dînawarî's in ein Kompendium gebracht hat,[2]) ist ein beredtes Zeugnis dafür, ein wie reges Interesse diesem Werke immer zugewandt worden ist. Es ist in der Tat eine eigenartige Erscheinung in der arabischen Literatur, eine Pflanze, entwachsen einem fremden Boden, wie noch jetzt die in die Wörterbücher zerstreuten Fragmente auf den manchmal doch gar zu trocknen und sandigen Wegen des *Lisân* und des *Tâǧ al-ʿarûs* wie grüne, mit lebensfrischen Bildern winkende Oasen sich ausnehmen.

---

1) Nämlich bei حُلَّب (Blatt 60 der Handschrift, zit. IS XI, 156), ثغام (Blatt 60 der Hs., zit. IS 178/79) und سحاء (Blatt 61 der Hs., zit. IS 188).

2) Ḥâǧǧî Ḫalîfa V, 162.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000090

Anhang.

(Auswahl aus den Pflanzenbeschreibungen ad-Dînawarî's, wobei Texte, deren Zugehörigkeit zu seinem Pflanzenbuch zweifelhaft war, in eckige, und nötige Zusätze und Ergänzungen in runde Klammern gesetzt sind.)

صفة الزرع. — من أجناس البُرّ ..... والعَلَس — حنطة[1] جيدة[2] سمراء[3] *غير أنها[4] عَسِرة[5] الاستنقاء *جدّا لا تُنَقّى الا بالمَناخِير وهى طيبة الخُبْز وتشبه القرشيّة فى الطحين يجىء دقيقها خشنا وسُنبلُها لِطاف وهى مع ذلك قليلة الرَّيْع[3] وقيل[6] العلس[7] *ضرب من القَمح[8] *مُقْتَرن الحبّ[3] *يكون فى الكمام[9] منه[10] حبّتان *حبتان لا يتخلّص بعضه من بعض حتى يُدَقّ بالمواجن وهو كالبرّ ورقا وقَصَبا[3] *يكون بناحية اليمن وهو[11] طعام أهل صنعاء[10]

Nach IS 61, L und T (mit Umstellungen; teilweise ohne Nennung des Autors). 1) L und »T(Ḳ)« — d. h. in T aufgenommene Ḳâmûs-stellen, die, wo es zweckentsprechend war, in Anführungsstriche gesetzt wurden —: ضرب من البرّ 2) L und T: جيّد 3) Fehlt in L und T 4) Fehlt in IS; L und T: غير أنه, verbessert: [أنها] 5) L: عسر, T: عسير 6) Fehlt in T 7) L: هو, fehlt in T 8) Fehlt in IS und T 9) T (Ḳ): قشر, T: كمام 10) Fehlt in IS 11) T: وقيل هو

باب القطانىّ والحبّ; ومنها ..... والقُرُونة — *قُرون تنبت اكثر[1] من ورق[2] الدجر[3] فيها حب أكبر من الحِمّص *مَدْحَرَج أبرش[4] *فى سواد[5] *فاذا جُشّ خرج اصفر[6] كالورس[5] *فيُطْبخ كما تُطبخ الهريسة فيؤكل ويُدَّخَر[7] *فى الشتاء[8] *وهى فريك أهل البادية لكثرتها[5]

Nach IS 62, L (hat infolge eines Versehens zwei Beschreibungen, L_1 und L_2) und T. 1) L_2: أكبر 2) L_2: قرون 3) L_1 und T: نبتة

اللوبياء (fehlt in T) تشبه نبات 4) Fehlt in L_2 5) Fehlt in IS und L_2 6) L_1 und T: فاذا جشت خرجت صفراء 7) Fehlt in L_1 und T 8) L_2: للشتاء; fehlt in L_1 und T

صفة الكرم — ومن أجناس العنب الجُرَشىّ *وهو أطيب العنب كلّه — وهو أسْحَرُ رقيق يُبكّر فيلِحُّ عليه الناسُ وقد يُزَبَّب[1] وعَناقِيدُه[2] طوال وحبّه مُتَفرِّق *وزعموا أن العنقود منه يكون ذِراعا[3] (*وفى العُنُوق حمراء جُرَشية ومن الاعناب عنب جرشىّ بالغ جيّد[4] *ينسب الى جُرَش)[5]

Nach IS 71, L und T. 1) Fehlt in L und T 2) L und T: عناقيده 3) IS: يكون العنقود منه ذراعا 4) Fehlt in IS und T 5) Fehlt in IS

أجناس النخل — ..... والحُمَر[1] — هو[2] التمر الهندى[3] *الحامض الذى يتداوى به وبعض الاعراب يقول الحَوْمَر[4] *وهو بالسَّراة كثير وكذلك[5] ببلاد[6] عُمان[7] وورقه[8] مثل[9] ورق الخلاف *الذى يقال له[5] البَلْخِىّ *ويقال لثمره الصُّبّار[10] *وقد رأيته فيما بين المسجدين[11] *ويطبخ به الناس[7] وقيل[10] شجره[12] عظام[7] كشجر[13] الجوز وثمره قرون[14] *مثل ثمر[15] القرظ[16]

Nach IS 134, L, T und IB (mit mehrfachen Umstellungen); L und T teilweise ohne Erwähnung A. Ḥ.'s. 1) IB(a): الحومر 2) Fehlt in IS, L und T 3) IB: هندى 4) Fehlt in IS, L und T; geben nur als Namen الحومر, L und T noch: والاوّل (حمر =) اعلى 5) Fehlt in IB 6) IB: وبلاد 7) Fehlt in IS 8) IS: ورقه 9) IB: نحو 10) Fehlt L, T und IB 11) Fehlt in IS und IB 12) L, T und IB: وشجره 13) L und T: مثل شجر, IB: كشجرة 14) IB: مودن 15) IS: كثمر, IB: مثل ثمرة 16) IB(a): القرط

باب اشجار الجبال — [من اشجار الجبال] ..... والشَّوْحط — *أخبرنى العالم بالشوحط أنّ[1] نباته نبات الأُرْزن[2] قضبان تسمو كثيرا[3] من اصل واحد وورقه *فيما ذكر[1] رقاق طوال *مثل ورق الطَّرْخُون[4] وله ثمرة مثل العنبة الطويلة الا أنّ طرفها أدق وهى ليّنة تؤكل *وهى من عتق العيدان التى تتخذ منها القسىّ[4]. *الشوحط والنبع اصفر العود رزيناه ثقيلان فى اليد اذا تقاد ما احمرّا واحدته شوحطة[1]

الارز: Nach IS 142, L und T 1) Fehlt in IS 2) L und T: 3) L und T: كثيرة 4) Fehlt in L und T

والحماط — *شجر[1] شبيه بالتين[2] *خشبه وجناه وريحه الا أن جناته[3] *أشدّ صُفْرة[4] وأشدّ من[5] حمرة[6] التين ومنابته فى اجواف الجبال وقد يستوقد بحطبه[2] *ويتخذ منه الزَّنْد[5] *ويتخذ خشبه لما ينتفع به الناس يبنون عليه البيوت والخيام قاله أبو زياد[7] [و] *أخبرنى بعض الاعراب[8] *أنه[9] فى مثل نبات التين غير أنه أصغر ورقا وله تين كثير صغار من كل لون أسود وأملح وأصفر وهو شديد الحلاوة يُحْرِق الفم اذا كان رطبا ويَعْقِره[5] فاذا جفّ ذهب ذلك عنه وهو يدّخر وله اذا جفّ متانة وعُلوكة[10] *والابل والغنم ترعاه[11] *وتأكل[12] ورقه رطبا ويابسا[13] *وليس من شجرة أحبّ الى الحيّات من الحماط[14] *ومنه قيل شيطان الحماط[15] *[و]هو شجر[16] التين الجبلىّ *[و]من الشجر حماط ومن العشب حماط فأما الحماط من الشجر[17] *فقد ذكر[18] *وأما من العشب[19] *فان أبا عمرو[20] قال[21] *اذا يبس الافانى فهو الحماط[22] *وقال الاصمعىّ الحماط عند العرب

الحلمة والحلمة نبت فيه غبرة وله مسّ خشن أحمر الثمرة(7
*وقال ابو نصر(23 *اذا يبست الحلمة فهى حماطة(2 *وقول
أبى عمرو أعرف(7 *قال وأخبرنى أعرابى من بنى أسد
قال(24 الحماط عشب(25 *مثل الصِّلِّيان(26 *الا أن الحماط(27
خشن المس *والصِّلِّيان لين والذى عليه العلماء ما قاله
الاصمعىّ وابو عمرو ولا أعلم أحدا منهم وافق أبا نصر
على ما قاله(7 *وأحسبه سهوا(28 *لان الحلمة ليست من
جنس الافانى والصِّلِّيان ولا من شبههما فى شىء(7

Nach IS 142 (mit Umstellungen), L und T 1) IS: وهو 2) Fehlt in L 3) T: جناه 4) T: هو أصفر 5) Fehlt in T 6) T hinter حمرةً من: 7) Fehlt in IS und L 8) Fehlt in IS; in T hinter وعلوكة: قاله ابو حنيفة نقلا عن بعض الاعراب 9) T: هو 10) Fehlt in IS 11) Fehlt in IS und T 12) IS hinter وتأكل: الماشية 13) Fehlt in T; L: وتأكل نبته 14) Fehlt in L; T(K): وهو „احبّ شجر الى الحيات“ 15) Fehlt in L und T 16) IS (in anderem Zusammenhange): فشجر; L: الحماط 17) IS: والحماط من الشجر والعشب فأمّا ما كان منه شجرا; fehlt in L 18) IS hier: الحماط: واما فشجر الخ; fehlt in L 19) Fehlt in L; IS hinter 20) IS: عبيد 21) L: ابو عمرو 22) T: يقال ليبيس الافانى حماط 23) IS: وقيل; fehlt in L 24) IS: وقيل; fehlt in L, dafür قال ابو حنيفة 25) IS: الحماط; L: هو 26) T: كالصليان 27) L und T: الا أنه 28) Fehlt in L; IS: وأظنّه سهوا

الشَّثّ — شجرة(1 *كشجر الرمان وقيل(2 كشجر(3 التُّفّاح الصغار(4
فى القَدْر ورقه(5 *شبيه بورق(6 الخلاف ولا شوك له وله

برمة مُوَرَّدة وسِنْفة(7 مدَوَّرة(2 صغيرة فيها ثلاثُ حبّات أو أربعٌ سودٌ مثل الشينيز ترعاه الحمام اذا انْتشَر *وتُخْصِب عليه الابل وتُعالج بفُرُوعه الرَّطْبة من الرّيح تأخُذُ فى الجسد ويُضَمَّد به الكَسْر فيَجْبَر وهو ينبت فى الجبل والسَّهْل وهو طيّب الرّيح مُرّ الطَّعْم(2 *واحدته شتّة قال ساعدة بن جؤية

فذلك ما كُنّا بسَهْل ومرّة اذا ما رفعنا شتّه وصرائمه(8

Nach IS 143, L und T 1) L und T: شجر 2) Fehlt in L und T 3) L und T: مثل شجر 4) L und T: القصار 5) L: وورقه 6) IS: كورق 7) Fehlt in T 8) Fehlt in IS

والكَراث — *أخبرنى اعرابىّ من أزد السراة قال الكراث(1 شجرة(2 جبليّة(3 لها *ورق طوال دقاق(4 وخِطْرة(5 ناعمة (ليّنة)(6 اذا فُدِغت(7 هُرِيقت(8 لبنا والناس يستمشون بلبنها *ويُؤتَى بالجَذوم حتى يتوسَّط به منبت الكراث فيقيم فيه(9 ويُخْلط *له بطعامه(10 وشرابه فلا(11 يَلْبَث أن(12 يَبْرأ من جذامه *وتذهب قوّته(13 *وهو مما يتخذ أرشية أى حبالا من قشره(14 *وقال الازْدىّ لا أعرفه ينبت الا بذى كَشَاء(15 *وهو جبل الزهران وببلاد هذيل واد يقال له عروان به الكراث(14(16

Nach IS 146, L, T und IB 1) Fehlt in IS und L; IB: هى 2) IS: شجيرة; T nach einer Version: "شجر كبار„ 3) Fehlt in IS; T nach einer Version: جميلة 4) Fehlt in L; T: ورق دقاق طوال 5) IB: وأغصان; L: خِطْرة; fehlt in IS 6) Fehlt in IS, T und IB 7) T: فدعت; IB: فرغت 8) IB: هراقت 9) IB: به 10) IB:

به طعامه 11) IB: ولا 12) IB: الى أن 13) Fehlt in IB
14) Fehlt in IS und L 15) Fehlt in IS; IB: ولا نعلمه الا برى كسا
16) Fehlt in T

والنيم – شجر عالٍ[1] له شوكٌ لَيِّن وورق صغار وله[2] حَبّ[3]
كثير متفرق أمثال الحِمَّص أخضر[1] حامض فاذا ينع[4]
اسودّ وحلا *وهو يؤكل ومَنابتُه الجبال قال ساعدة *بن
جُؤيّة[5] الهذلى ووصف وَعِلًا فى شاهق
ثم يَنُوش اذا أدَّ النهار له بعد التَرقُّب من نيم ومن كَتَم[2]

Nach IS 147, L und T 1) Fehlt in L und T 2) Fehlt in IS
3) IS: وحبّ 4) L und T: أَيْنَع 5) Fehlt in T

ما ينبت منها فى الجلد والغلظ – ..... والسَّنَعْبُق – *نبات[1]
ينبت *فى الصَّخْر[2] *[و]فى اعراض الجبال العالية[3] فيتدَلَّى[2]
حبالا خُضْرا[2] *لا ورق لها[4] *وله نَوْر مثل نَوْر الدِّفْلى
لا يأكله شىء[5] ولا يَجْرُسه النحل البتة[3][6] *له رائحة خبيثة[7]
واذا قُصِف منه عود سال منه[8] ماء صافٍ لَزِج له سعابيبُ

Nach IS 149, L (s. v. سعبق) und T (s. v. سنعبق (= T_1)) und s. v. سعنبق (= T_2)); L ohne Erwähnung A. Ḥ.'s 1) L: نبت
2) Fehlt in L und T_2 3) Fehlt in IS 4) L und T_2: بلا ورق
5) L und T_2: ولا يأكله شىء وله نور 6) T_1: هو نبات 7) IS:
رائحته خبيثة; fehlt hier in L und T_2, schon vor ينبت L: خبيث
الريح, T: حبيث الرائحة 8) Fehlt in T_1

ما ينبت منها فى السَّهْل – ..... والحَلَمة – *شُجَيْرة ترتفع[1]
دُون الذِّراع لها ورقة غليظة وأفنان كثيرة[1] وزَهْرة *مثل

زهرة[2] شقائق النُّعْمان الا أنها أكبر واغلظ *وهى كثيرة البراعيم كأنّ براعيمها حلَمُ الضروع[1] *وقال الاصمعىّ[3] الحلمة[4] — نبت من العشب فيه غُبْرة له مسّ أخشن أحمر الثمرة

Nach IS 154, L und T 1) Fehlt in L und T 2) L und T: كزهرة 3) IS: وقيل; in T von hier ab ohne Erwähnung A. Ḥ.'s als Ueberlieferers 4) T: أنها — Vgl. das Aṣma'izitat in der Beschreibung des حماط S. 83 f.!

---

*فاما الرَّاء فقيل هى من نبات السَّهْل وقيل من نبات الجبل — وهو شجر أبيض[1] *لا يكون[2] أطول ولا اعرض من[3] قدر الانسان جالسا *ولها ثمر أبيض رقيق يحشى به بَدائدُ الرحل والبراذع وما أرادُوا[1] *وعن بعض اعراب عمان أنه قال[4] الراءة — شجيرة ترتفع على ساق ثم يتفرّع[5] لها ورق مدوَّر أحرشُ[6] *غليظ ثم يتفرّع لها خيطان دقاق طوال عليها مثل فُقّاح القصب يحشى به الحشاة الليّنة وهو أبيض وهو مَرْعًى[1] *وقال غيره[4] الراءة[8] — شجيرة جبليّة[9] *كأنها عِظْلِمة[10] ولها[11] زهرة بيضاء ليّنة[12] كأنّها قُطْن تُخْرَط وتُحْشَى بها وسائد الأدَم فتكون كأنها حُشِيَت بالرّيش مع خِفَّة[1]

Nach IS 154/55, L und T 1) Fehlt in L und T 2) L und T: [يكون] تكون 3) IS: على 4) IS: وقيل 5) L: تتفرع; T: يرتفع 6) T: أخرش 7) T: هى; fehlt in L 8) Fehlt in IS 9) IS: كالعظلمة 10) IS: لها 11) Fehlt in T

والجَليف — نبت شبيه بالزرع فيه غبرة *(فى لونه)[1] *وله فى رُؤسه سِنْفة[2] كالبَلّوط مَمْلوءة حبّا *كحبّ الأُرزن[3] *وهى[4] مَسْمَنة للمال[5] *ومنابته[6] السهول[7]

Nach IS 159, L, T und IB 1) Fehlt in IS, L und T 2) IB: وفى رؤسه شنفة; T: وسنفته" فى روسه 3) T: كالأُرزن; IB: كحب الادر 4) L und T: وهو 5) Fehlt in IB 6) L: ونباته 7) T(K) schon hinter نبت: "سهلى"; fehlt in IS

والخُبّازَى — أصغر شجرا وورقا من الخِطْمِىّ وينضمّ ورقه بالليل وهو من الذكور

Nach IS 159, fehlt in L und T

Šumírisch-grammatische Miszellen.

Von *Johann Galgóczy.*

Die Herren Šumíriologen des Westens mögen es mir nicht verübeln, dass ich meine gegenwärtigen Streifereien mit einer gegen sie erhobenen Anklage einführe.

Es ist mindestens seit Oppert allgemein anerkannt, dass jenes Idiom, welches jetzt einheitlich »das Šumírische« benamset wird — sei es nun eine einst lebende Sprache oder nur eine Allographie, ein antediluvianisches, pfäffisches Volapük gewesen —, ein agglutinierendes war und unter anderen Sonderlichkeiten das grammatische Genus nicht gekannt hat. Die einfachste, natürlichste Folge dieser Erkenntnis müsste nun gewesen sein, dass jene Gelehrten, die ihre beste Zeit, ihre beste Geisteskraft der Ergründung dieses Idioms gewidmet haben, in erster Reihe mindestens die elementaren Grundzüge der jetzt lebenden agglutinativen Sprachen sich aneigneten. Als solche empfahl sich zunächst die uralaltaische Sprachgruppe, deren zwei hervorragende Zweige, der ugrofinnische und der türkische, auch in Europa zuhause sind und eine vorgeschrittene, in einzelnen Repräsentanten der westländischen gleichwertige Literatur besitzen. Ich verweise nur auf das finnische »Kalevala«. Hochgeschätzt werden in der Weltliteratur auch der ungarische Petőfi, Jókai, dann Baron Eötvös, Arany, Madách, Vámbéry, Mikszáth und manche Anderen, nicht zu vergessen den einstigen Kossuth und den gegenwärtigen Grafen Apponyi, deren zündendes Redner-

talent auch in fremden Sprachen einen beinahe unvergleichlichen Widerhall wachzurufen vermochte.

Trotz dieser Leichtigkeit der Erwerbung der zum Weiterbauen geeigneten Grundlage finden wir aber unter den Šumíriologen kaum einen einzigen, der für die uralaltaischen Sprachen sich etwas näher interessiert hätte: als vor ein paar Jahren mein gelehrter Landsmann Eduard Mahler deswegen an sie eine Rundfrage richtete, lautete das Gros der eingelaufenen Antworten dahin, dass die Befragten sich mit diesen Sprachen nicht befasst hätten. Eine anerkennenswerte Ausnahme bildet in dieser Hinsicht Hommel; seine Leistungen erschöpfen sich aber in einigen sehr oft unstichhaltigen Oberflächlichkeiten. Halévy hinwiederum, der unter allen den verstorbenen und den noch lebenden Šumíriologen in die altaische Linguistik — soweit ich beurteilen kann — am tiefsten eingeweiht ist, wird von der Fruktifizierung seines Wissens durch seine beklagenswerte Stellungnahme zurückgehalten.[1])

---

1) Es sei mir erlaubt hier einen Fall anzuführen, welcher in den assyriologischen Kreisen wenig bekannt sein dürfte. Einer der anerkannt gediegensten Altaisten, B. Munkácsi, besprach in mehreren Abhandlungen die uralaltaischen Zahlennamen, wobei er zu dem Ergebnis gelangte, dass diese Sprachfamilie in der Urzeit ein septimales Zahlensystem besass und dass die Namen ihrer Zahlen auf arische Einwirkung zurückzuführen seien. Es ist kein anderer als eben Jos. Halévy selbst, der dieser Auffassung entschieden entgegentrat und in dem II. Jahrgang der *Revue Orientale* p. 15 sich dahin äusserte, dass »la numération turque de cette époque (d. i. in der Urzeit) qui nous soit accessible présentait un système quinnaire des plus caractérisés«. Diese seine Behauptung unterstützte er dann mit interessanten linguistischen Beweisen, wobei er auch das Ungarische zu Hülfe nahm.

Nun ist bekanntlich der ursprüngliche Silbenwert des Ideogramms = *i* und der Sinnwert »fünf«. Nach V R 37 Col. I, 42 und Col. II, 5 sind ferner = *mi-in* = *min* »zwei« und = *limmu* »vier«; endlich nach Col. II, 24 Sp. 2 und Col. II, 25 Sp. 2 eben derselben Tafel *i-min* »sieben« und *i-lim-(mu)* »neun«. — Wenn wir von den zwei anderen, vielleicht noch bestreitbaren Zahlennamen *i-aš* »sechs«, *i-uš*, *juš* = »acht« auch absehen, so ist es doch evident, dass jene Sprache,

Diese Indolenz gegenüber den lebenden agglutinativen Sprachen musste folgerichtig dahin führen, dass die Šumíriologen manche Eigentümlichkeiten des Šumírischen teils falsch beurteilten, teils aber aufzufassen garnicht vermochten. Als Stockungar werde ich mir erlauben in den nun folgenden Erörterungen hie und da auch mein ungarisches »Ich« hervorzukehren und hoffe dadurch einige Dunkelheiten zu beleuchten.

I. Die Partikel 𒁍.

Als Bestandteil eines Substantivums[1]) gilt diese allgemein für ein emphatisches Komplement und wird weiter nicht beachtet, obgleich das Wort einen reellen, inneren Wert besitzt und den šumírischen **bestimmten Artikel** bildet. Jedoch nicht den deklinierbaren deutschen *der*, *die*, *das*, sondern den starren, undeklinierbaren ungarischen *a*, *az* mit der Abweichung, dass er in dem noch vollkommen agglutinierenden Šumírischen dem Hauptworte oder seinem nachgesetzten Adjektiv hinten angefügt, im Ungarischen hin-

nennen wir sie wie immer, welche ihr »sieben« mit *i-min*, d. i. 5+2, ihr »neun« mit *i-lim*, d. i. 5+4, ausgedrückt hat, sprachlich ein ganz entschiedenes Fünfer-Zahlensystem besass. Ebenso sicher ist es aber, dass die Semiten — sprachlich — ein solches System niemals befolgten, somit dasselbe auch zu allographischen Spielereien nicht erfinden konnten; jene Sprache also, welche dieses System aufweist, muss unbedingt gelebt haben und eine von der semitischen ganz verschiedene gewesen sein. Es ist undenkbar, dass diese Wahrheit gerade Halévy, der den Turaniern das Fünfer-Zahlensystem revindiziert hat, bei seinem antišumírischen Geplänkel ein- oder das anderemal nicht in den Sinn gekommen wäre und er auf die Möglichkeit der Verwandtschaft der gleiches Zahlensystem befolgenden, gleicherweise agglutinierenden und genuslosen zwei Sprachgruppen nicht sollte gedacht haben. Fürwahr, es bleibt nichts übrig als es einer unerklärbaren Voreingenommenheit zuzuschreiben, dass er der einzig rationellen Folgerung sich dennoch verschloss.

1) Wie ich in einem früheren Artikel (ZA XXIII S. 69) bereits nachgewiesen habe, dient diese Partikel auch als Verbal-Afformativ und gibt dem Satze eine objektive Form. Diese seine Funktion lasse ich hier bei Seite.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000101

gegen als ein selbständiges Wort vorne angesetzt wird. Z. B. *á-lal-*í *ab-dū-í* (AL^3 92, 10) »den Schöpfeimer befestigt er« (a *vödröt megerösiti*); *kisal maḫ-*í *ki-gal-la ḫu-mu-un-da-ri* (IV R 13, Nr. 1, Rev. 11) »in dem erhabenen Vorhofe der Unterwelt sollst du hingeworfen werden« (az *Alvilág magasztos pitvarába dobattass*); *kalam-*í *zi-ša(g)-gál ù-ma-sum* (GA, Cyl. XI, 24) »dem Lande Lebenshauch möge er geben« (az *országnak életlehet adjon*); *mu-bi-*í *an-zag-ta kur-kur-*ri *gú-im-ma-si(g)-si(g)* (GA, Cyl. IX, 18) »sein Name von der Grenze des Himmels an versammelt die Länder« (az *ö neve égszéltöl fogvást* az *országokat összegyüjti*); *giš-UR + UR-*í *í-da-lal* (Geierstele, Obv. IX, 1) »den Kampf nahm er auf mit ihm« (a *harczot fölvette vele*); *zu-ab-*í *mu-dū* (Ur-Nina, Tafel B, V, 6—7) nach Thureau-Dangin »er baute das Ab-zu-e(!)« (*az Abszut megépitette*). Wie ersichtlich, muss das šumírische *í* bei der deutschen Uebersetzung in dem deklinierbaren *der*, *die*, *das* eingeschmolzen werden, ja in dem ersten Teile von GA, Cyl. IX, 18 verflüchtigt es sich ganz und gar, während die ungarische Uebersetzung es immer plastisch hervortreten lässt. Sehr lehrreich ist auch die Uebersetzung Thur.-Dang.'s ad Ur-Nina, Tafel B, V, 6—7.

Noch bunter ist es mit den konsonant-harmonischen Varianten der Partikel, welche durchgängig als einfache oder vokalharmonische Komplemente gelten und noch weniger eine Beachtung finden. Solche sind: *ša(g) KA-ša(g)-gi gal-zu* (Rim-Sin, Steintafel A, Obv. 3), Thur.-Dang. in ganz freier Uebersetzung: »welcher kennt das Innere des Flehens«; nachdem aber *gal-zu* nicht das Präsens Indikativ, sondern das Partizipium bildet, ist die richtige Wiedergabe: »des Flehens Innere (Wesen) kenn(end)er« (*az imádság lényegét ismerö*); *sib nig-gi ^{d}In-lil-li gar-ra* (Arad-Sin, Backstein B, I, 3—4), Thur.-Dang. womöglich noch freier: »welchen (als) gerechten Hirten Enlil eingesetzt hat«; richtiger: »der Inlil-eingesetzte gerechte Hirt« (*az Inlil-behelyezte igazságos pásztor*); *arad-*dí *lugal-*í *zag mu-da-gin-*

a-an (GB Cyl. XVII, 21) »*der* Knecht, *der* Herr gingen nebeneinander« (a *szolga*, az *ur egymás mellett mentek*); *kur-kur*-ri *iá mu-da-šu(g)-í* (GA Cyl. XVIII, 28) »*die* Länder mit Oel besprengte er« (az *országokat olojjal öntözte*); *šutug*-gi-*ní ší gub-ba í-ág* (Urukagina, Kegel B + C, III, 14—15 + 17) »*die* Pašišu haben das bestehende Korn abgemessen« (a *kenetezök a meglevö gabonát fölmérték*); *IGI* + *DUB-mag dingir*-ri-*ní-ra* (OBI 87, I, 34—35) »Ober-Abarraku der Götter« (*föpapja* az *isteneknek*); *kur-kur*-rí *šu-í-ma-tag-tag* (Urukagina, Ovale Platte IV, 12) »die Länder zerstörte er« (az *országokat földulta*); *bár ru-a dingir*-rí-*ni*[1]) *ni-gul-gul* (Intímína, Kegel II, 39 + 42) »die geweihten Heiligtümer der Götter hatte er zerstört« (az *istenek szentelt csarnokait elpusztitotta*).

Aber die Šumírer waren — wie in manchen anderen linguistischen Hinsichten — auch in der Verwendung dieser Partikel nicht immer konsequent und wir vermissen dieselbe öfters auch in solchen Sätzen, in welchen sie nach der Logik einer ausgegohrenen Grammatik unbedingt vorkommen müsste. Es stehe hier von den zahlreichen Fällen als Beispiel nur GA Cyl. II, 5 *uru-ni Nina-ki-šú íd Nina-ki gin-a má mu-ni-ri* »(auf dem) nach ihrer Stadt Ninua gehenden Ninua-Kanale blieb das Schiff stehen«.[2])

---

1) Ich halte es für erwähnens- und beachtenswert, dass die Varianten dieser Partikel, welche einem mit *-r* endigenden Worte nachgesetzt wurden, in den ältesten Sirburla'schen Inschriften ohne Ausnahme mit , also *-rí* geschrieben sind, Lugalzaggisi hingegen, der Zeitgenosse Urukagina's, das Ideogramm = *ri* verwendet, welches dann auch Gudia beibehält.

2) Ein Seitenstück bietet hiezu die ungarische Sprache. In unserem ältesten Schrtftdenkmal, in der aus dem ersten Viertel des XIII. Jahrhunderts stammenden *Halotti beszéd* (Grabrede) kommt unter 284 Wörtern das *az* (noch ohne Assimilation!) nur viermal vor und die gegenwärtige Entwickelung ist die Errungenschaft späterer Jahrhunderte. Den **unbestimmten Artikel** hingegen benötigen wir heute noch ebensowenig wie der Šumírer vor fünftausend Jahren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000103

Einigemal findet sich die Partikel als **anzeigendes Fürwort** vor. So *Gù-dí-a dú(g)-*í *mi-ni-kuš-ù* (GA Cyl. I, 22—23) »Gudía hatte *dieses* Wort geseufzt« (*Gudia e szót sóhajtotta*); *In-tí-mí-na . . . bar-*í *ba-dú(g) Il-šú* (Intímína, Kegel IV, 13 + 16—17) »Íntímína . . . diesen Befehl richtete an Il« (*Íntímína . . . e paroncsot intezte Ilhez*). Wie ersichtlich, behält das ungarische Aequivalent der Partikel seine Undeklinierbarkeit auch hier.

Auch als Interjektion oder Aufrufungspartikel finden wir *í* hie und da, z. B. *umun-*í (BE 13420, Obv. 7) »Herr!«.

2. Die Partikel 𒂊.

Sie ist gewöhnlich Suffix des Genitivs, seltener des Dativs und wird bei den sogenannten *eme sal*-Inschriften und bei den Bilinguen von manchen Šumíriologen mit *gid*, *git*, *kid* umschrieben. Aber die Partikel hat ausser der erwähnten noch eine besondere grammatische Funktion: sie ist ebenfalls ein **bestimmter Artikel** wie 𒂊𒀀 und ebenfalls so undeklinierbar wie letzteres. Thureau-Dangin scheint von diesem Tatbestand bereits etwas zu wittern, aber sehr oft lässt er den Leitfaden wieder los. Z. B. den Satz: *patí-si-gí sukkal-li ab-gal-li nu-ba-tum* (Urukagina, Ovale Platte III, 2—5) übersetzt er ganz richtig: »der Patísi, der Minister, der Wahrsager nehmen nicht mehr« (vielleicht besser: »hatten nichts erhalten«); in der langen Reihe GB VIII, 44—IX, 5 siebenzehnmal vorkommendes 𒂊𒀀 aber vernachlässigt er grösstenteils oder übersetzt es mit Genitiven, was übrigens auch schon Jensen in KB III 1 getan hat. Ebenso verfährt Thureau-Dangin mit den sechs *gí* der Zeilen GD I, 12—II, 4.

Noch ärger ist es bestellt mit jenen Assyriologen, welche in der Bearbeitung der Bilingues durch die Umschrift *gid*, *git*, *kid* der Partikel ein unmissverständlich genitivisches Gepräge aufdrücken. Manche von ihnen kümmern sich übrigens ganz und gar nicht um die šumí-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000104

rische Redaktion solcher Inschriften, sondern halten sich ausschliesslich an den semitischen Teil derselben.[1]) Eben

1) Dass die zwei Redaktionen der Bilingues manchmal, ja sehr oft einander nicht decken, soll an den folgenden paar Beispielen gezeigt werden.

a) K 8531, Obv. 21.

Šumírisch: *^{d}PA + KU luḫ-maḫ ^{d}In-lil-la-gid ê-kur-ta gab-mu-un-ri-iš*
dem Nuzku, dem Botschafter Inlil's in Ikur, traten sie entgegen;

Semitisch: *^{ilu}Nuzku suk-kal-lu ṣi-i-ru ša ^{ilu}Bêl ina E-kur uš-tam-ḫir-šu*
Nuzku, der Botschafter von Bêl in Ekur trat ihm entgegen

(Wie die Fortsetzung des Textes beweist, ist die šumírische Redaktion falsch.)

b) III K 133, Obv. 5.

Šumírisch: *^{d}Nin-ib lugal-dumu ^{d}In-lil-la ní-tí-na dirig-ga*
Ninib, königlicher Sohn Inlil's, grösser als er selbst

Semitisch: *^{ilu}Nin-ib šar-ru mâru ša ^{ilu}Bêl ina ra-ma-ni-šu u-ša-ti-ru-šu*
Ninib, königlicher Sohn, den Bêl grösser gemacht hat, als er selbst (ist)

c) III K 133, Obv. 9.

Šumírisch: *^{d}Nin-ib ní giš-gi(g)-zu kalam-ma lal-í*
Ninib, deines Schattens Furcht erfüllt das Land

Semitisch: *^{ilu}Nin-ib pu-luḫ-ti ṣil-li-ka a-na ma-a-ti tar-ṣa-at*
Ninib, deines Schattens Furcht ist über dem Lande ausgestreckt

d) III K 133, Obv. 13.

Šumírisch: *^{d}Nin-ib lugal-dumu a-ni su-ud-bi-kú KA-šu gál*
Ninib, königlicher Sohn seines Vaters, in der Ferne auf das Gesicht geworfen;

Semitisch: *^{ilu}Nin-ib šar-ru mâru ša aba-šu ana ru-ki-e-tim ap-pa u-šal-bi-nu-šu*
Ninib, königlicher Sohn, der seinen Vater in der Ferne auf das Gesicht geworfen hat

e) K 44, Rev. 10—11.

Šumírisch: *^{d}Gibil izi-zu íl-la ŭg-ŭg-ga î gi(g)-gi(g)-ga laḫ ab-gà-gà*
Gibil, dein reines, glänzendes Feuer soll im Hause der Dunkelheiten Licht machen

Semitisch: *^{ilu}Gibil ina i-ša-ti-ka el-li-ti ina bît ik-lu-ti nu-ru ta-šak-kan*
Gibil, mit deinem glänzenden Feuer im Hause der Dunkelheit mache Licht

(Also das Verbum šumírisch in der III., assyrisch in der II. Person; šumírisch zwei, assyrisch ein Adjektiv.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000105

deshalb ist es ihnen dann ganz nebensächlich, ob ihre Umschrift der Grammatik entspricht oder nicht.

»Das Nomen rectum geht dem Nomen regens voran«[1]) ist eine allgemeine Regel der šumírischen Grammatik, welche uns auf Schritt und Tritt entgegenstarrt. In den Sätzen: *ḫa-la î ad-da-a-ni ni-ba-í ní* (B 25 a, 47) »den Hausanteil ihres Vaters haben sie zerteilt«; *zi-gál kalam dím-dím-mí* (Arad-Sin, Steintafel, Obv. 3) »der die Lebewesen des Landes erschaff(end)er«; *ud dingir-zi(d)-da gin-da* (GB Cyl. III, 25) »am Tage des heiligen Gottes kommen«; *î ^{d}Gà-tum-du(g) nin-a-na dū-ní* (GF II, 2—4) »den Tempel seiner Herrin, der Gatumdug, zu erbauen«; *sar ama-ukú nu-gin-gin* (Urukagina, Kegel A, V, 1—2) »den Garten der Armenmutter nicht möge (er) betreten«; *gi ^{d}In-ki Nun-ki du(g) ǵí-gà-gà* (Ur-Nina, Diorit-Platte, II, 8—9) »das Rohr des In-ki von Eridu möge (er) gut machen« — in allen diesen Sätzen findet sich nirgends ein Genitiv-Suffix und man könnte Hunderte von ähnlichen Beispielen anführen. Bei gleicher Konstruktion des Satzes ist mithin der Gebrauch des Genitiv-Suffixes nichts weiter als ein Pleonasmus und in echt-šumírischen Texten ist er auch eine sehr grosse Seltenheit. Wenn bei ähnlicher Satzbildung das 𒂗𒈾 dennoch erscheint, so kann man im voraus annehmen, dass es dort eine nicht genitivische, sondern anderweitige

---

f) K 2024, Rev. 5.

Šumírisch: *ud-da á-tug ní-ti-dingir ši-mu-ni-in-lal*
als die Stärke der Gottesfurcht er in sich wahrgenommen hat

Semitisch: *ûma ni-mí-íl pa-la-aḫ ili ta-ta-mar*
als die Stärke der Furcht Gottes du wahrnimmst

(Auch hier šumírisch III., assyrisch II. Person; šumírisch Perfektum, assyrisch Präsens.)

Ich überlasse es der HALÉVY'schen Schule, diese frappanten Uneinigkeiten mit dem Dogma der Allographie zu vereinbaren.

1) Im Ungarischen steht das Regens voran, zumeist ebenfalls ohne Zutat des Genitiv-Suffixes; das nachfolgende Nomen rectum erhält hingegen das besitzanzeigende Pronomen als Suffix. So ist »der Arm des Menschen« ungarisch *az ember karja*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000106

Rolle hat. Freilich ist es auch hier sehr schwer, manchmal unmöglich, die deutsche (überhaupt eine flektierende) Uebersetzung dem agglutinativen Original anzupassen, und ich werde veranlasst sein, in den nun folgenden Beweisführungen, wo es not tut, das Ungarische wieder herbeizuziehen.

gal-an-zu pa-KAK nig-nam-ma-gí (IV R 13, Nr. 1, Rev. 34) »der Weise, *der* Jegliches kenn(end)er«; ^{za}*giš-šir-gal su-na ud-gím kăr-kăr-ra*-gí (VAT 251, Obv. 5) »*der* Alabaster, dessen Körper sonnengleich glänzend (ist)«; *giš-gál an-na*-gí *gál-im-mi-in-kid* (IV R 20, Nr. 2, Obv. 5) »das Tor des Himmels hast du ihnen geöffnet« (a *menny kapuját megnyitottad nekik*); *î-kur-ra*-gí *ba-dím* (KB VI, 42, Anm. 3) »*das* Ekur hatte er erschaffen«; *mí giš-ḫar* ^{d}*A-nun-na*-gí-*ní ki-bi-šú ní-in-gí-a* (Sinidinna, Tonnagel A, I, 9—11) »die Beschlüsse (und) Bestimmungen der Anunna hatte er wieder hergestellt« (az *Anunnák rendeletét, határozatát visszaállitotta*); *nin-mu dumu an azag*-gí *tu(d)-da* (GA Cyl. II, 28) »Herrin! erzeugtes Kind des glänzenden Himmels« (*urnöm!* a *fényes ég szülötte-gyermeke*); ^{d}*Nidaba*-gí *î giš-túg-pi*-gí *ig-mu-na-kid* (GA Cyl. XVII, 15—16) »*die* Nidaba das Haus des Verstandes hatte ihm geöffnet« (a *Nidaba* az *értelem házát megnyitotta neki*); *uru-a ama galu-tu(r)-ra*-gí *a-silim gar-ra-ám* (GB Cyl. 14. 17—18) »*die* Stadt als eine dem Kranken Heiltrank bereitende Mutter«; *zi ša(g)-gál-la šu-dagal dú(g)-ga* ^{d}*Dun-ša(g)-ga-na-ka*-gí (GD II, 2—3) »mit Lebenshauch reichlich versehen von Dunšaggana« (*élet-lehvel böven ellátva* a *Dunšaggana által*); *arad ki-ág* ^{d}*Lugal-úru-*^{ki}*-ka*-gí (UB Statue II, 2) »geliebter Diener des Lugaluru« (a *Lugalurunak szeretett szolgája*); *igi kalam-ma*-gí *si-mà-na-di-a* (OB I 87, I, 42—43) »vor dem Lande hatte ihn recht geleitet« (az *ország elött helyesen vezérelte öt*); *sal ud-bi-ta*-gí-*ní* (Urukagina, Ovale Platte III, 2 a) »*die* ehemaligen Frauen«; *galu má-laḫ*-gí *má i-tub* (ibid., Kegel B + C, III, 5—6) »*der* Schiffer hat (auf dem) Schiffe gehaust«; *ki-sur-ra* ^{d}*Nin-gir-su-ka*-gí *ba-*

ra-mu-bal-í (Geierstele, Obv. XX, 17—19) »in das Gebiet des Ningirsu nicht sollen sie einfallen« (a *Ningirszu területére be ne törjenek*); *ní-bi* ^{d}*Nin-ki*-gí *ki ĝí-da-kar-rí* (ibid., Rev. V, 39—41) »seine Macht *die* Ninki von der Erde möge wegnehmen«.

Einigemal erscheint *gí* (oder kann wenigstens so betrachtet werden) als persönliches Fürwort III. Person. Z. B. ^{d}*Nin-gir-su*-gí *giš-ḪÚ-*^{ki} *zi(g)-ga-bi ni-ḫa-lam* (Urukagina, Ovale Platte IV, 15—19) »*er*, Ningirsu, hatte die Empörung Gišḫu's zunichte gemacht«; ^{d}*Nin-gir-su-da Uru-ka-gi-na*-gí *inim-bi KA-í-da-kíš* (ibid., Kegel B + C, XII, 26—28) »mit Ningirsu *er*, Urukagina, diesen Vertrag hatte geschlossen«; *ud-ba* ^{d}*Nin-gir-su*-gí *Î-an-na-túm ki-mu-ná́g* (Iannatum, Backstein B, III, 7—10) »damals hatte *er*, Ningirsu, den Iannatum liebgewonnen«.

3. Die Partikel .

Als Kasus-Suffix Gegenstück des *gi*: mehr dativisch als genitivisch; dient nebenbei für verschiedene Kasus-Formative (am, auf, bis, über, zu etc.). Ich vermute jedoch in dieser Partikel noch eine besondere Funktion, ähnlich dem deutschen Suffix *-isch*, *-lich* u. dergl., noch präziser dem ungarischen *-i*, welches ein Hauptwort zum Beiworte umbildet. Zur Begründung dieser meiner Annahme lasse ich hier einige Beispiele folgen: ^{d}*Ninni nin kur-kur-ra î-an-na Gir-su-*^{ki}-ka-*ni mu-na-dū* (Gudía, Steintafel A, 1—2+7—8) »für Innanna, Herrin der Länder, ihr girsu'*sches* Ianna hatte er erbaut« (*Innanna, az orszagok urnöje számará az ö girszu*i *Iannáját megépitette*); *nam-dingir*-ri-ka *ki-im-mi-zu-zu* (GB Cyl. I, 13) »*die* gottheit*lichen* Stellen hatte er gekannt« (*az istenségi helyeket ismerte*); ^{d}*Nin-dub išib ma*ĝ *Nun-ki*-ka-gí (ibid. IV, 4—5) »Nin-dub, *der* eridu'*sche* Oberpriester« (*Nindub* az *eridu*i *főpap*); *giš-dur-gar Šir-bur-la-ki*-ka *suḫuš-bi gi(n)-na-da* (GE Cyl. VIII, 2—3, deutsch mit Umschrift, da das Verbum im

Passiv-Partizip steht) »nachdem des sirburla'*schen* Thrones Fundament befestigt worden ist« (*a sirburlai trón alapja megszilárdittatván*); ^{d}*Nin-ḫar-sag ama dingir-riní-ra î Gir-su-*^{ki}-ka-*ní mu-na-dū* (UB Statue III, 8—IV, 2) »der Ninḫarsag, der Mutter der Götter ihren girsu'*schen* Tempel hatte er erbaut« (*Ninḫarszagnak, az istenek anyjának girszui templomát megépitette*); *i-ki-sur-ra* ^{d}*Nin-gir-su-ka*-ka *i-ma-ta-bal* (Intímína, Kegel III, 2—4) »über den ningirsu'*schen* Grenzgraben ist er durchgedrungen« (*a ningirszui (Ningirszu*-féle*) határárkon áthatolt*); *galu giš-ḪÚ-*^{ki}*-a i-ki-sur-ra* ^{d}*Nin-gir-su-ka*-ka *an-ta-bal-i-da* (ibid., Kegel VI, 9—11 + 16) »**wenn** das Volk Gišḫu's über den ningirsu'*schen* Grenzgraben durchdringen **würde**« (*Gišḫu népe a ningirszui (Ningirszu*-féle*) határárkon ha áthatolna*); *Intí-mí-na giš-kíš-du dū-a* ^{d}*Nin-gir-su-ka*-ka *dingir-ra-ni* ^{d}*Dun-ṣir-an* (ibid., Backstein A, VIII, 3—7) »des Intímína, Erbauers des ningirsu'*schen* Wasserbeckens, Gott (ist) Dunzir« (*Intímínának, a ningirszu*-féle *viztartó épitôjenek istene Dunzir*); *šu-nir URU + A-*^{ki}-ka *pa-tí-si-bi sag-ba mu-gub* (Iannatum, Galet A, III, 17—18) »die urua'*sche* Standarte hatte ihr Patísi vor ihm aufgepflanzt« (*az uruai lobogót patíszijük elötte kitüzte*); *mu lugal UḪU-*^{ki}-ka *ni-zi(g)-ga-a* (ibid. IV, 25—26) »als der Kêšu*aner* König ihn angriff« (*mikor a kêšui király öt megtámadta*).

Es kommt auch vor, dass dieses *ka*, neušumírischer Art, durch *ga* substituiert wird. So: *mí giš-ḫar Nun-ki*-ga *šu-dú-dú* (Arad-Sin, Tonnagel I, 12—13) »Vollstrecker der eridu'*schen* Beschlüsse (und) Bestimmungen« (*az eridui határozatok, rendeletek végrehajtója*); *na-kid Urum-*^{ki}*-ma mí šu-il Nun-ki*-ga (Ur-Ninib, Backstein 4—7) »die eridu'*schen* Beschlüsse vollstreckender Hirte von Ur« (*Ur városnak az eridui határozatokat végrehajtó pásztora*); hieher meine ich auch einreihen zu dürfen: *na-gal ḫar-sag*-ga (GA Cyl. XII, 8) »berg'*scher* Steinklotz« (*hegyi kötömb*).

Erwähnenswert ist noch das Zitat Weissbach's (*Babylonische Miscellen* S. 37) aus BE 13420, Rev. 57: *bar-zu an-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000109

na-kid *ĝí-ri-ib-šú(d)-dí* »dein himm*lisches* Gemüt möge sich beruhigen« (*mennyei kedélyed csillapodjék le*), ein Beweis, dass hie und da auch das andere Genitiv-Suffix *ĝí* zu solchen adjektivischen Bildungen herbeigezogen wurde.

Richtig ist es allerdings, dass die meisten der angeführten Stellen im Deutschen auch mittelst eines Genitivs abgetan werden können; im Šumírischen spricht aber dagegen die dadurch herbeigeführte Kumulation gleichwertiger Faktoren, nachdem das Possessivverhältnis bereits in der Reihenfolge der Nomina seinen Ausdruck erhalten hat. Auch die ungarische Analogie verdient gewürdigt zu werden. Umsomehr weil eine Menge von Indizien darauf weist, dass eben bei den Suffigierungen die šumírische Grammatik mehr zu der ungarischen als zu der deutschen, überhaupt zu der okzidentalen sich hinneigt.

4. Das gänzliche Fehlen der Genitiv-Bezeichnung.

Einen schlagenden Beweis liefern uns zu dem eben Gesagten die unzähligen Fälle, wo in dem šumírischen Satze das Nomen regens ohne Genitiv-Suffix voransteht, das Nomen rectum hingegen nachgesetzt, das Verhältnis der beiden Nomina aber mittelst eines dem letzteren hinzugefügten besitzanzeigenden Fürworts ausgedrückt wird. Eine solche Satzbildung wäre im Deutschen unerlaubt, während dieselbe im Ungarischen — wie bereits oben (S. 96, Anm. 1) erwähnt — eben die regelrechte ist. Besonders Gudía, also eine echt-šumírische Autorität erster Klasse, zeigt eine Vorliebe für diese Gebilde. Aber wir treffen sie auch sowohl in vor- wie in nachgudía'schen Inschriften.

Beispiele: *kur-kur-ra bád-gal-bi-ní mí-ín-za-í* (Sm 954, Rev. 7) »(der) Berge grosse Wand bin ich« (*a hegyek nagy faljuk vagyok én*); *kur-kur-ra šar-ra-bi tùl-da-aš ba-an-mar* (HT 121, Obv. 6) »(der) Berge Gesamtheit zu Ruinenhügeln hast du gemacht« (*a hegyek összeségét rom-*

halommá tetted); *umun-í inim-ma-ni gi-li an-bul-ba-ám mi-ni-ib-gam-gam* (BANKS *Dissertation* 10—26) »(des) Herrn Wort (des) Röhrichts Entwickelung (*šuk-lul-šu*) wird vergehen lassen« (*az ur szava a nádas fejlödését elenyésztetendi*); *inim-ma-ni ša(g)-bi nu-un-zu-zu* (ibid. 12—68) »sein(es) Wort(es) Sinn hatte man nicht erlernt« (*szava értelmét nem tanulták meg*); *guškin ku-babbar šá(g)-ga-bi za-í-mí-ín* (K 44, Rev. 18) »(des) Gold(es), Silber(s) Läuterer bist du« (*arany-ezüst vigályitója vagy te*); *giš-gu-za suḫuš-gi(n)-ni sag-í-íš ḫa-ma-ab-PA + TÙG + DU(G)-gi*[1]) (Arad-Sin, Steintafel, Rev. 17—18) »(des) Thron(es) festen Grund zum Geschenk möge mir schenken« (*a tron szilárd alapját ajándékul adományozza nekem*); *î-nin-nû mí-bi PA-ì-mu-ag-gí* (GA Cyl. I, 11) »Ininnu'(s) Bestimmung hatte er glänzend gemacht« (*Ininnu rendeltetését fényessé tette*); *î-a-ni dū-ba mu-na-dú(g)* (ibid. I, 19) »sein(es) Tempel(s) Erbauen hatte er ihm anbefohlen« (*temploma megépitését megparancsolta neki*); *î-a giš-ḫar-bi im-gà-gà* (ibid. V, 4) »(des) Tempel(s) Skizze hatte er verfertigt« (*a templom tervrajzát elkészitette*); *î-a dū-ba mul-azag-ba gù-mu-ra-a-dí* (ibid. VI, 1—2) »(des) Tempel(s) Bauen jener glänzende Stern kündigt dir an« (*a templom épitését ama fényes csillag jelenti neked*); *ṣu-kar giš-nu-zu su-ba mi-ni-KU + KU* (ibid. VIII, 9) »(einer) nichtbesprungenen Zicke Fell hatte er hingelegt« (*nemfolyatott kecskeünö irhájáť teritette le*); *î-mà ní-gal-bi kur-kur-ra mu-ri(g)* (ibid. IX, 17) »mein(es) Tempel(s) Glanz bedeckte (die) Länder« (*templomom fénye országokat elboritott*); *î gigŭr-bi muš-kur-ra na(d)-ám* (ibid. XXII, 2) »(des) Tempel(s) *gigŭr*: (eine) sich reckende Bergschlange« (*a templom gigŭrja: nyujózkodó hegyi kigyó*); *î ka-gid-da-bi dingir-bar-bar-ra ní gál-la-ám* (ibid. XXV, 2—3) »(des) Tempel(s)

---

1) THUREAU-DANGIN transkribiert hier *PA + TÙG + DU*; das anstatt des objektivischen *-í* (s. ZA XXIII, S. 69) nachgesetzte *gi* beweist aber, dass die letzte Silbe des Kompositums *-DUG* lauten musste oder aber, dass das ganze Kompositum einfach *láḫ* gelesen wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000111

kagid: der göttliche Leopard, der Schrecken erregende« (*a templom kagidja: isteni leopárd, a félelem-gerjesztő*); *î î-dùl-la-bi šir an-ša(g)-gi să(g)-ga-ám* (ibid. XXV, 4) »(des) Tempel(s) *ídul*: (ein) am Himmel strahlendes Licht« (*a templom ídulja: égen ragyogó fény*); *î sa-gab-a-bi ug-ḫušám kalam-ma igi-mi-ni-ib-gál* (ibid. XXVII, 3—4) »(des) Tempel(s) *sagab* wie ein wütendes Raubtier schaute auf das Land« (*a templom szagabja fene vadállat-ként tekintett az országra*); *î igi-bi kur-gal ki-uš-sa* (ibid. XXVII, 11) »(des) Tempel(s) Vorderseite(?) (ist) auf den »grossen Berg« gelegt« (*a templom eleje a »nagy hegy«-re lerakott*); *î-ninnû ní-bi im-ḪA + MUN íd ídin-ta ĕ(d)-da* (ibid. XXVII, 20—21) »Ininnû(s) Glanz: (ein) Wind-Sturm(?), herauskommend aus dem Flusse der Wüste« (*Ininnû fénye szél-förgeteg(?), a sivatag folyamából kijövő*); *lugal-mu î-a-ni mu-na-dū* (GB VII, 14—15) »mein(es) König(s) Tempel hatte ich erbaut« (*királyom templomát megépitettem*); *giš-gu-za gub-ba-na suḫušbi na-an-gi(n)-ni* (GC IV, 13—15) »sein(es) errichteten Thron(es) Fundament nicht soll (sie) befestigen« (*fölállitott trónja alapzatát ne erősitse meg*); *ud dBa-ú ša(g)-azag-gani ba-an-pa(d)-da-a* (GE I, 18 + 20) »als (der) Bau reines Herz ihn erwählt hatte« (*midön Bau tiszta szive öt kiválasztotta*); *nam-ti(l)-la-na ud-bi su(d)-a-da* (GE VIII, 9—10; das šumírische Verbum steht im Passiv-Partizipium; deutsch lässt sich der Satz nur mit Umschrift übersetzen) »nachdem sein(es) Leben(s) Tage verlängert worden waren« (*élete napjai meghosszabbittatván*); *alan-í nin-mu giš-pitúg-ga-ni-a mu-na-ni-RU + TIG* (Nammaḫni, Weibliche Statuette II, 4—5) »die Statue mit meine(r) Herrin ihrer Einwilligung (vielleicht zutreffender als »neben dem Ohre«) hatte er (ich?) aufgestellt« (*a szobrot urnöm helybenhagyásával fölállitotta(m)*); *dNin-gir-su-gí giš-ḪU-ki zi(g)-ga-bi ni-ḫa-lam* (Urukagina, Ovale Platte IV, 16—19) »er, Ningirsu, Gišḫu(s) Empörung hatte zunichte gemacht« (*ö, Ningirszu, Gišḫu lázadását megsemmisitette*); *dBa-ú nam-raag-ni mu-na-túm* (RA V, 30, Fig. 25 aus Ur-Nina's Zeiten)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000112

»(der) Bau Beute hatte er weggeführt« (*Bau zsákmányát*[1]) *elhozta*).

5. Das Verhältnis der Bildungsaffixe zueinander.

Inbezug auf die Grammatik ist es gewiss von hoher Wichtigkeit, wie die einzelnen Bildungselemente: Suffix des Plurals, Pronomen, Kasus aufeinander folgen; noch wichtiger muss es sein bei einer agglutinierenden Sprache, bei welcher das Essentiale eben in der Aneinandergliederung dieser Elemente besteht.

Das Šumírische war eine vor mehr als fünftausend Jahren bereits vorhanden gewesene Ursprache, musste demnach sogar in ihrer Blütezeit eine uranfängliche, nicht ausgegohrene sein, in welcher eine feste Grammatik sich noch nicht kristallisieren konnte. Die Bestandteile waren nicht festgefügt und konnten sich manche Schwingungen erlauben. Das ersehen wir unter Anderem bei der Vokalharmonie, welche, obzwar eine allgemeine, dennoch nicht bindende gewesen ist, und ersahen wir bei den oben besprochenen Fragen.

Ebenso ist es mit den im Titel genannten Elementen: sie schaukeln lustig hin und her. Wir müssen uns daher darauf beschränken, das Verhältnis der Vacillation in Betracht zu ziehen.

In dieser Hinsicht kann behauptet werden, dass

a) **das Suffix des Plurals** in den meisten Fällen **dem Kasus vorangeht**; das umgekehrte Verhältnis kommt höchstens in einigen bedenklichen Sätzen vor. Beispiele: *dŭl*-dŭl-da *im-ma-ra-an-laḫ-laḫ* (K 38, Obv. 15) »*in* die Spalten haben sie sich gestürzt« (*szakadék*ok-ba *vetették magukat*); *da*-da-*a*-ta *nam-ba-da-ab-lal-í* (IV R 13, Nr. 1, Rev. 25) »*mit* den Bös*en* warf dich nicht zusammen« (*gonosz*ok-kal

1) Im Šumírischen sind Nominativ und Akkusativ gleich, der ungarische Akkusativ bekommt hingegen immer sein *t-*, *at-*, *et*-Suffix.

nem dobtalak össze); *ud sagur*-sagur-ra *mu-na-a-gál* (GA Cyl. XIII, 28) »der Tag *für* Gebete ist ihm« (*a nap imádságok*-ra *van neki*); *î ḪAR dím*-dím-*ma* (GB VI, 77) »Tempel *mit* ausgearbeiteten Reliefbildern« (*templom kidolgozott dombormüvek*-kel); *ki-KU nam-dingir*-bi-šú *túm-ma* (Rim-Sin, Steintafel B, Rev. 6) »*für* Gottheiten geeignete Wohnstätte« (*istenségek számára alkalmatos lakóhely*); *pa-tí-si-ra guškin kur*-bi-ta *saḫar-ba mu-na-tum* (GA Cyl. XVI, 19—20) »dem Patísi Gold *aus* den Bergen als Staub hat man gebracht« (*a patíszinak aranyat a hegyek*-böl *fövény gyanánt hoztak*); *ku(g)-gì-a kur*-bi-ta *mu-na-ta-ĕ(n)-ní* (ibid. XVI, 21) »das Silber *aus* den Bergen hatte er bringen lassen«[1]) (*az ezüstöt a hegyek*-böl *hozatta*); *ud imin*-ní-šú (GB Cyl. XVII, 19) »*während* sieben Tagen« (*hét napok*-on át); *IGI* + *DUB dingir-ri*-ní-ra (OB I 87, I, 34—35) »Ober-Abarraku *der* Götter«[2]) (*főpapja az istenek*-nek); *gištin ḳa-gal-gal lugal*-bi-ra *túm-ma* (Urukagina, Ovale Platte V, 2—3) »*für* Könige gebrachte Kagalweine« (*királyok számára hozott kagalborok*).

b) Was das Verhältnis der Relation zwischen **Plural und Pronomen** anbelangt, so kann von der Untersuchung desselben füglich abgesehen werden. Das Šumírische besass

---

1) Die Uebersetzung THUREAU-DANGIN's »Silber aus den Bergen holte (Gudía)« ist grammatisch unzulässig. Zufolge des *ta*-Infixes steht das Verbum im Passivum und in GA Cyl. XII, 4 übersetzt er *ta-ĕ(n)* selbst dem entsprechend. Das *ní-* = *(n)í*-Suffix gibt dem Verbum und dem Satz eine objektivische Form. Also nicht »Silber«, sondern »das Silber hatte (Gudía) holen lassen«.

2) Ich habe Bedenken gegen diese Auslegung. Nach meiner Mutmassung ist der Gegenstand des Besitzverhältnisses hier nicht — wie THUREAU-DANGIN und auch schon HILPRECHT angenommen hat — Lugalzaggisi, sondern man muss mit dem Satze auf Z. 31 zurückgreifen, wonach Original und Uebersetzung folgenderweise lauten würden: *sag íḫi-a* ^{d}*Nin-a-BU-ḫa-DU nin Unug*-^{ki}*-ga-ka IGI* + *DUB-maḫ dingir-ri-ní-ra* »Hauptzögling der Nin-a-BU-ḫa-DU, der Herrin von Uruk, der Oberäbtissin (oder so etwas) der Götter«. Immerhin ist es ein sonst nirgends vorkommendes Unikum, *-ra* als Genitiv-Suffix zu begegnen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000114

seine Pronomina — wie andere Sprachen — auch in der mehrfachen Zahl. Der Umstand, dass der Šumírer seinen Plural auch mittelst Verdoppelung des Haupt- oder Beiwortes, ja manchmal des Verbums gebildet hatte, brachte es sodann notwendigerweise mit sich, dass ein etwaiges Pronominal-Suffix nur nachgesetzt werden konnte. Wenn z. B. einer vorzog, anstatt des einfachen *šu-bi* oder *šu-ní* das gekünstelte *šu-šu-ni* »seine Hände« zu sagen, so musste das Pronomen sich die hintere Stelle gefallen lassen. Der Gegensatz entstand, als in den nachgudía'schen Zeiten die Pluralsuffixe *ma-aš*, *maš*, *mí*, *mí-íš*, *míš* begannen überhandzunehmen; sie überliessen die letzte Stelle keinem anderen Suffix, z. B. *šíš-a*-ni-miš (B 83, 7) »seine Brüder« (*testvére*-i).

c) **Das Verhältnis der Relation der Pronomen- und Kasus-Suffixe.** Der Kasus steht oft vor dem Pronomen. Noch bedeutender ist aber die Zahl der Fälle, wo er ihm nachgesetzt wird. Betrachten wir zuerst die letzteren. Beispiele:

mir-ra-a-ni-ta (K 2864, Rev. 5) »*in seinem* Erzürnen« (*megharagudtá*-ban; das Verbum steht im Partizipium); *gĭr-gin-na*-zu-kú *an-ki-a bul-bul* (K 8531, Rev. 3) »der *von deinem* Gehen erschütterte Himmel (und) Erde« (*a járt*od által *megrázkódtatott ég-föld*); *šu*-mu-kú *mu-un-si(g)* (K 38, Obv. 13) »*in meine* Hand hatte ich gefüllt« (*keze*m-be *töltöttem*); *î mu-lu-í tu(r)-tu(r)-ra*-zu-dí (Sm 954, Obv. 7) »*bei deinem* Eintreten in das Haus des Menschen« (*az ember házába lépte*d-kor); *á*-ni-kú *a-ba-ni-ib-gí-gí-íš* (IV R 5, Col. II, 74) »*in ihre* Macht haben sie sie gebracht« (*hatalm*ukba *keritették* ö*ket*); *dim-mí-ir šíš*-zu-ta *gab-ri nu-tug-an* (IV R 9, 11[b]) »*unter deinen* göttlichen Geschwistern einen gleichen hast du nicht« (*isteni testvére*id közt *párod nincs*); *gĭr-ní-ní gĭr-a*-ni-ta *ba-ra-an-gi-gi-í-ní* (IV R 14, Nr. 2, Rev. II, 69 + 71) »ihre Füsse *zu seinem* Fuss nicht sollen sie nähern« (*lábukat lábá*-hoz *ne közelitsék*); *nin-a*-ní-ní-ir *ki-KU ki-ág-gà-ni nam-ti(l)-la*-ní-ní-šú *mu-na-dū-uš* (Rim-Sin, Kanephore A, I, 5 + 15—II, 2) »ihrer Herrin ihre ge-

liebte Wohnung *für ihr* Leben hatten sie erbaut« (*urnö*-jük-nek *az ö kedvencz lakát élet*ük-ért *megépitették*); *nig-ag-mu-šú ḫa-ma-ḫul-í* (Arad-Sin, Cylinder II, 4—5; das Verbum steht in objektiver Form) »*in meinem* Werke möge sie Freude finden« (*müvem*-ben *örömét lelje*); ^{d}*Im-gi(g)-ḫu-dím síg-gí-a*-bi-šú *an im-ši-dúb-dúb* (GA Cyl. IX, 14—15) »*von seinem* Imgigḫu-artigen Glanze der Himmel erbebt davor« (*Imgigḫu-szerü ragyogás*á-tól *az ég megrendül*); *Mágán Mí-luḫ-ḫa kur*-bi-ta *im-ma-ta-ĕ(n)-ní* (ibid. IX, 19) »Magan, Miluḫḫa *aus ihren* Bergen lässt er herauskommen« (*Magánt, Miluḫḫát hegyei*k-böl *kijöveszti*); *KA* + *AL*-bi-šú *igi-zi(d) ba-ši-bar* (ibid. XIII, 18) »*auf sein* KAL einen getreulichen Blick hat er gerichtet« (*KALjá*-ra *bizalmas tekintetet vetett*); *giš-írin-bàr-bàr-ra lugal*-bi-ir *URUDU-ba* (ibid. XIV, 15) »*für seinen* König gepflanzte(?) *liaru*-Zedern« (*király*a számára *ültetett(?) liaru-czédrus*); *Mágán Mí-luḫ-ḫa kur*-bi-ta *gú giš mu-na-ab-gál* (ibid. XV, 8) »Magan, Míluḫḫa *aus ihren* Bergen allerlei Gehölz werden bringen« (*Magan, Miluḫḫa hegyei*k-böl *mindenféle fát hozandanak*); *lid amar*-bi-šú *igi-gál-la-dím* (ibid. XIX, 24) »wie eine *auf ihr* Kalb hinschauende Kuh« (*bornyá*-ra *nézö tehén-ként*); *šukum*-bi-da *gí-gál dingir-ri-ní-kam* (ibid. XXVII, 17) »*über seinem* Brode war der Segen der Götter« (*kenyeré*-n *az istenek áldása volt*); ^{d}*Ba-ú sal-zi(d)-í î-a*-ni-šú *šu-gà-gà-dam* (GB Cyl. V, 10 + 11) »Bau, wie die *für ihr* Haus sorgende getreue Frau« (*Bau, mint a házá*-ról *gondoskodó hü nö*); *ud* ^{d}*Nin-gir-su-gí uru*-ni-šú *igi-zi(d)-im-ši-bar-ra* (GB III, 6—7) »als der Ningirsu *auf seine* Stadt einen gnädigen Blick geworfen hat« (*midön a Ningirszu város*á-ra *kegyesen rátekintett*); *nam-ti(l)-la*-ni-šú *a-mu-na-ru* (OB I 86, 18—19) »*für sein* Leben hatte er geweiht« (*élete*-ért *szentelte*); ^{d}*Nin-gir-su ur-sag* ^{d}*In-lil-lá(l)-gí KA-si-sá*-ni-ta (Intímína, Kegel I, 22—24; wortgetreu ins Deutsche garnicht übersetzbar) »nach dem geraden Geheisse Ningirsu's, des Kriegers von Inlil« (*Ningirszu-az Inlil bajnoka-egyenes meghagyás*á-ból).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000116

Als ein interessantes Beispiel führe ich hier noch das folgende an: *giš-KU lig-ga*-ni-ta ^{d}*In-lil-li mu-na sum-mata* (SAKI 237 c) »*mit seiner* mächtigen Waffe, mit der von Inlil ihm gegebenen« (*hatalmas fegyveré*-vel, *az Inlil-neki-adtával*): eine adverbiale Anwendung des Partizipiums, welches sich deutsch kaum gebrauchen lässt, šumírisch und ungarisch hingegen — wie auch die oben aus K 2864, Rev. 5; K 8531, Rev. 3 und Sm 954, Obv. 3 zitierten Stellen beweisen — gang und gäbe ist.

Kehren wir nun zu jenen Stellen zurück, bei welchen **der Kasus voransteht und das Pronomen nachfolgt.** Solche sind: *gaš-tin nam-du(g)-ga-í*-da-na (III K 133, Obv. 19; deutsch mit einer Umschrift) »indem er Sesamwein bereitete« (*szezámbort csináltá*-ban); *lugal-la-gid ù-gul-gà-gà-í*-da-na (ibid. Obv. 21) »indem sie **zum** Könige betete« (*a kiralynak könyörögté*-ben); *tí(g)-ga*-da-zu-ní (V R 50, Col. III, 54) »bei euerem Sich-nähern« (*közeledte*tek-ben); *è*-da-zu-ní (ibid. Col. IV, 28) »bei euerem Herausgehen« (*kimente*tek-kor). Die angeführten vier Beispiele sind šumírisch und ungarisch in der Form der adverbialen Anwendung des Partizipiums. *î ki-KU ša(g)-ḫul-la*-ka-ní-ní *mu-ní-ín-dū* (Singašid, Tonnagel 12—14) »einen Tempel, eine Wohnstätte für ihre Herzensfreude hat er ihnen erbaut« (*templomot, lakhelyet szivörömük számára épitett nekik*); *igi nam-ti(l)-la*-ka-ni *mu-ši-in-bar-a* (Arad-Sin, Tonnagel II, 3—4) »*mit seinem* belebenden Auge hat er auf mich geblickt« (*éltetö szemé*-vel *reám tekintett*); *giš-gír-gal-mu mí* zag-mu *mu-uš* (GA Cyl. III, 11) »meinen Säbel *neben mich* hatte ich gestellt« (*kardomat én* mellé-m *állitottam*); *zi* ša(g)-mu[1])

1) Die Stelle GA Cyl. IV, 21 *ša(g)-ga-ni nu-mu-zu* übersetzt THUREAU-DANGIN auch nach meiner Ansicht ganz richtig mit »ich habe ihn nicht erkannt«. Also *ša(g)-ga-ni* = »sein Inneres« oder »in ihn«, etwa »in sein Ich« als Akkusativ des Personal-Pronomens »er«. Es wird die Šumíriologen interessieren zu erfahren, dass die deutschen Plural-Akkusative »uns«, »euch«, »sie« im Ungarischen neben den regelrechten *minket, titeket, öket* auch mit *bennünket, benneteket* und — aber schon seltener — mit *bennüket*, also ganz

ši-ni-gál (ibid. III, 13) »Leben *in mir* hast du erweckt« (benn-em *életet ébresztettél*); igi-zu *ù-du(g)-ga nu-ši-tu(r)-tu(r)* (ibid. VI, 11) »*vor dich* kein Vergnügen wird kommen« (elé-d *élvezet nem jövend*); *î-nig-ga*-ra-na *kišib ní-kúr* (ibid. VII, 13) »*auf seinem* Schatzhaus Siegel hat er gewechselt« (*kincses házá*-n *pecsétet változtatott*); *á-na(d)-a*-ka-na *tu(r)-ra-ni* (GB Cyl. V, 12) »an sein Lager treten sie hin« (*fekhelyé*-hez *odalép*); ša(g)-ba *gi-unú ki-ág-ni šim-íriŋ-na mu-na-ni-dū* (GB V, 18—20) »darinnen seine geliebte Nische aus duftenden Zedern hatte er erbaut« (benn-e *kedvencz fülkéjét illatos czédrusból megépitette*); *kisal* ^{d}*Ba-ú-ka tu(r)-tu(r)*-da-ni *alan-í* (Nammaġni, Weibliche Statuette II, 3—4; deutsch mit notwendiger Umschrift) »als im Vorhofe der Bau eingeführt wurde von ihr die Statue« (*Bau pitvarába bevitet vén* által-a *a szobor*); *GÌN*-šú-ni *ni-sí(g)* (Intímina, Kegel III, 14) »seinem Joche hatte ihn unterworfen« (*igá*-já-nak *öt alávetette*); *šu-nir URU* + *A*-^{ki}*-ka pa-tí-si-bi* sag-ba *mu-gub* (Iannatúm, Galet A, III, 17—18) »die urua'sche Standarte hatte ihr Patísi *vor ihm* aufgepflanzt« (*az uruai lobogót patíszijük* elött-e *kitüzte*).

Während also bei der ersten Kategorie Šumírisch und Ungarisch einander vollkommen decken, kommen in dieser zweiten einige Abweichungen vor; wir ersehen jedoch zugleich, dass es auch im Uralaltaisch-Ungarischen Fälle gibt, wo dem Kasus das Pronomen nachgesetzt wird. Solche sind noch, ausser den angeführten: *muġ-mu* (auf mich) »*fölém*«, »*reám*«, *muru(b)-bi* (inzwischen) »*közepette*«, *uš-sa-bi* (neben ihm) »*mellette*« etc.

Interessant sind auch jene wenigen Fälle, in welchen ein zusammengesetztes Kasus-Suffix (oder Abverb) mit einem Pronomen zusammentrifft, z. B. *lugal-í* ^{d}*Uri-ki* ^{d}*Utu-bi igi-ni-*

nach der šumírischen Analogie mit »in uns« etc. ausgedrückt werden; ein echter Ungar würde z. B. den kurzen Satz »besuchet uns« nur mit *látogassatok meg bennünket* und »Gott soll euch strafen« mit *isten verjen meg benneteket* übersetzen. Vielleicht ist es erlaubt, diesem Zusammentreffen des Sprachgeistes und Ideenganges einige Wichtigkeit beizumessen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000118

kú a-ga-ni-kú ǧí-in-da laǧ-laǧ-gi-íš (*Assyr. Bibl.* I, 2, S. 104, 20) »der König Nannar sowie Šamaš mögen vor ihm — hinter ihm sich aufstellen« (*a király! Nannar meg Šamaš ele-jé-be mögé-jé-be* (aber gewöhnlich kurz *eléje-mögé* im Gebrauch) *helyezkedjenek*); *igi-mu-šú dusu-azag ni-gub* (GA Cyl. V, 5) »vor mich ein reines Tragpolster hat man gestellt« (*elé-m-be tiszta hordópárnát tettek*); *igi-zu-šú dusu-azag gub-ba* (ibid. VI, 5) »das vor dich gestellte reine Tragpolster« (*az elé-d-be helyezett tiszta hordópárna*); *igi-ni-šú si-im-sá* (ibid. XVI, 30) »vor sie hatte er gebracht« (*elé-jük-be vitte*); *šu-nir maǧ-bi Lugal-kur-dúb sag-bi-a mu-gub* (ibid. XIV, 18) »erhabene Embleme stellte er vor Lugalkurdub« (*magasztos jelvényekat helyezett Lugalkurdub elejé-be*); *suḫuš-íd Lum-ma-gir-nun-ta-ka gab-ni-šú ni-gin* (Urukagina, Ovale Platte IV, 24—25) »bis zur Ausmündung(?) des Lummagirnunta-Kanals ging er ihm entgegen« (*a Lummagirnunta-csatorna kiágazásáig ele-jé-be ment*). Wie ersichtlich, decken Šumírisch und Ungarisch einander auch hier.

* * *

Mit den angeführten Zitaten wollte ich für die šumírisch-uralaltajische Verwandtschaft keineswegs Stellung nehmen. Die nachgewiesenen Uebereinstimmungen halte ich zwar für beachtenswert, aber nicht dafür genügend. Ich wollte nur einige Mosaikstücke liefern, welche bei der einstmaligen Entscheidung des verwandtschaftlichen Verhältnisses vielleicht mitbenützt werden können. Ich wollte besonders den Šumíriologen nahelegen, dass ihnen im Interesse ihrer eigenen Fachwissenschaft eine gründlichere Bekanntschaft mit der uralaltaischen Linguistik nicht ohne Nutzen sein könnte.

Ich wollte endlich das Phantasma der wenigen Allographisten, dem sie mit solch' bewünderungswürdiger Ausdauer nachjagen, von einer neuen Seite ein wenig beleuchten. Wo der Aufbau der Grammatik mit dem der Sprache eines heute noch lebenden Volkes so gewichtige Berührungs-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000119

punkte aufweist, konnte jene alte Sprache menschenunmöglich eine nur gekünstelte, von babylonisch-semitischen Spassmachern gedrechselte gewesen sein, sondern musste gelebt und sich, von sich und in sich entwickelt, weiter gebildet haben.

6. .

Dieses Kompositum hat zwar mit den bisher behandelten grammatischen Fragen keinen unmittelbaren Zusammenhang, soll aber hier dennoch einer Diskussion unterzogen werden.

Zeitlich geordnet begegnen wir demselben

a) zuerst bei Gudía, Cyl. B, XVI, 17. THURNAU-DANGIN umschreibt und übersetzt die Stelle: *gu-za gú-en-na gub-ba-bi î-azag an-na ul-la tu-ru-na-ám* »der Thron, im *gu-en-na* aufgestellt, war gleich dem reinen Tempel des Himmels, wo die Pracht wohnt«.

b) Ein zweites Mal findet es sich in Band VI der *Babyl. Tablets* p. 10. 23 a, später in Band XIV, 16 in Steinartlisten und wird sowohl von PINCHES wie von MEISSNER mit dem Determinativ *tag-na* durch TIG.EN.NA, von BRÜNNOW 8402 aber mit dem Determinativ *im* durch GU.EN.NA transskribiert.

c) Das drittemal — und das ist eben das Wichtigste, was mich auch zu der gegenwärtigen Besprechung veranlasst — treffen wir das Kompositum, versehen mit dem Determinativ *amêlu* in den beiden Cylinder-Inschriften A und B Aššurbanipal's sowie in der Babylonischen Chronik B. Die verschiedenen Bearbeiter dieser Inschriften umschreiben das Kompositum bald mit TIG.ÍN NA oder TIK.ÍN.NA bald mit GU.IN.NA oder GU.EN.NA. Inbetreff seiner Deutung meint WINCKLER: »wohl ein chaldäischer Scheich«; HOMMEL gibt ihm in Uebereinstimmung mit STRASSMAIER den Wortsinn »Oberaufseher der Kanalbauten«; TIELE

endlich vertritt die Meinung, dass der Titel »sowohl Oberster Herr als Adlatus Domini bedeuten kann«.

Mit einem Worte: die Aussprache des Kompositums ist noch nicht enträtselt; nur soviel kann behauptet werden, dass es kein semitisches Wort, und dass das *-na* wahrscheinlich nur ein phonetisches Komplement ist. Dem Wortsinne nach und schon in sich, d. i. ohne Determinant, scheint es »etwas vorzügliches«, »etwas hervorragendes« zu bedeuten, was auch die Stelle Gudía's wahrscheinlich macht, und es ist unleugbar, dass es mit dem Determinativ *galu* = *amêlu* versehen sich sehr gut als ein Würdentitel verstehen liess. Was mag aber in dieser Form seine eigentliche Deutung sein?

Das Wort *tigin* erscheint als Bestandteil vieler alttürkischer Personennamen. So in *Sevük-tigin* und *Alptigin*;[1]) in dem toghuz-guzischen Personennamen *Kör-tigin* und in dem *Kül-tegin* der orkhonischen Inschriften.[2]) Seine Bedeutung ist »Fürst«, präziser »Fürstensohn« und zwar »der jüngere Sohn des Fürsten«.

Diese Deutung des alttürkischen Wortes passt wie angegossen auf unsere Stellen sub c. Nach dem Ableben des alten Marduk-apal-iddin waren zwar seine Söhne und Enkel die eigentlichen Häupter der gegen Assyrien gerichteten Bewegungen und Befreiungskriege; neben ihnen erscheinen jedoch unter dem fraglichen Titel mehrere Personen teils als Vorsteher hochwichtiger südbabylonischer Provinzen, teils als Anführer bedeutender Armeen, denen nach K 114, 11 gelegentlich auch *šakin*s unterstellt wurden. Schon Asarhaddon hatte mit ihrer Dreien zu tun gehabt, von welchen der eine Statthalter von Nipur gewesen zu sein scheint und ein anderer in Gemeinschaft mit Kudur, dem

1) VÁMBÉRY, *A magyarsk eredete* (Ursprung der Ungarn) S. 30.

2) Graf GÉZA KUUN, *Revue Oriental*, V. Jahrg., S. 287—88, wo der nun selige Gelehrte sich auch auf THOMSEN, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées* (Helsingfors 1896) S. 73 und auf J. MARCHART, *Ērānšahr* (Berlin 1901) S. 211—12 beruft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000121

Fürsten von Bit-Dakuri erwähnt wird (nach der ersten Uebersetzung WINCKLER's »fielen in Assyrien ein«, nach der späteren »wurden nach Assyrien gebracht«). Der bedeutendste unter ihnen war jedoch Nabû-šum-ereš, der, den Kampf gegen Assyrien auf eigene Faust betreibend, neben dem Fürsten von Gambul auch Urtaku, den König von Elam zum Kriege anzustacheln wusste. Die unmenschliche Grausamkeit Aššurbanipal's, mit welcher er sogar nach seinem Tode gegen ihn verfuhr, beweist augenscheinlich, wie hoch er ihn angeschlagen hatte.

Diese Indizien sprechen dafür, dass der behandelte Titel kein unansehnlicher gewesen ist und die Titulanten keine einfachen »Scheichs« oder »Oberaufseher der Kanalbauten« waren. Und nach alledem glaube ich feststellen zu dürfen, dass der Sinnwert des Kompositums wie im Türkischen so auch im Šumírischen »jüngerer Sohn des Fürsten«, im ausgedehnteren Gebrauch »Angehöriger der Herrscherfamilie«, etwa eine secunda genitura war, der Lautwert aber, wiederum der türkischen Analogie gemäss, *tigin*, voller *tigin-na* ist.

Fraglich bleibt es immerhin, ob diese Deutung des Wortes im Šumírischen eine ursprüngliche oder wenigstens eine indigene sei. Die archaischen Inschriften unterstützen zwar diese Annahme nicht, die Möglichkeit ist aber dessenungeachtet nicht ausgeschlossen, nur dass in den bisher bekannten Texten zu der Erwähnung sich keine Gelegenheit geboten hat. Eine ähnliche Titulatur, die »Grossbruderschaft« (*ŠÍŠ-GAL-ut*), musste ja in Assyrien auch schon lange bestanden haben, wir erhalten darüber aber erst von Aššurbanipal Aufschluss. Auffallend ist nur, dass diese Deutung des *tigin* eben bei den Kaldu's wiedererwacht. Könnte dieser Umstand nicht für ein Zeichen der šumírischen Abstammung dieses Volkes genommen werden, welches zwar äusserlich semitisiert wurde, aber gleichwohl von der alten Sitte und Sprache vieles bewahrt hat? Die bekannten paar echtšumírischen In-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000122

schriften Marduk-apal-iddin's und die proklamationsartige Bilinguis Šamaššumukin's waren gewiss nicht den *nišê ṣalmat ḳakkadi* zugedacht!

Es bietet sich jedoch noch eine andere Möglichkeit: die Deutung von *tigin* wurde aus einer anderen und zwar einer Turk-Sprache entlehnt und dem gleichlautenden heimischen Worte angepasst. Das in dem assyrischen Gesichtskreis während der Regierung Asarhaddon's am südlichen Abhang des Kaukasus zuerst unter dem Namen Ašguza erschienene, schon unter Aššurbanipal aber zu Sahi entpuppte Volk der Saka war ein Reis des grossen türkischen Zweiges der uralaltaischen Völkergruppe und seine in den Stürmen der Jahrhunderte nach dem Hochnorden verdrängten Bruchteile, die Jakuten, benennen sich in ihrer eigenen Mundart heute noch Szakha. Dieses Volk stand bereits Asarhaddon teils freundschaftlich, teils feindlich gegenüber, mit Aššurbanipal hingegen führte es während dessen ganzer Regierungszeit einen ununterbrochenen Krieg, musste somit mit den ebenfalls assyrischfeindlichen Kaldu's in engere Bekanntschaft, ja in Waffenbrüderschaft geraten. Diese gegenseitigen Beziehungen mochten dann zur Veranlassung gedient haben, dass die Kaldu's die erweiterte türkische Deutung des Wortes von diesem Volke entlehnten und sich aneigneten.

Sei dem wie auch immer, das Wort *tigin* ist unzweifelhaft türkisch, höchstwahrscheinlich aber zugleich auch šumírisch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000123

Die Wurzel r^{c} in den semitischen Sprachen.

Von *Rudolf Růžička.*

Ohne hier näher auf die Frage der realen Existenz der zweiradikaligen Wurzeln im Semitischen eingehen zu wollen,[1]) möchte ich nur vorläufig hervorheben, dass ich unter der Wurzel im Sinne der Ausführungen DELBRÜCK's (*Grundfragen der Sprachforschung*, Strassburg 1901, p. 120) denjenigen Teil der fertigen Wörter verstehe, welcher von den Sprechenden als Bedeutungszentrum empfunden wird. Ich behalte mir eingehendere Behandlung des Problems der semitischen Wurzeln in der von mir vorbereiteten Arbeit über die arabischen *ġ*-Stämme vor; die vorliegende Abhandlung soll eine Probe der von mir in dieser Arbeit befolgten Methode bieten.

Dass nun im Semitischen das Bedeutungszentrum in den ersten zwei Radikalen liegt, bedarf wohl keiner näheren Begründung. Wir können im grossen und ganzen das semitische Sprachmaterial in Gruppen zerlegen, von denen jede Wörter umfasst, die ein bestimmtes durch zwei Konsonanten — den ersten und den zweiten Radikal — ausgedrücktes Bedeutungszentrum haben und deren Bedeutungsmodifikation ihren Ausdruck durch den dritten Radikal findet. Z. B. die Grundbedeutung »schneiden« liegt folgenden Stämmen zu Grunde: *ḳtt*, *ḳtt*, *ḳtl*, *ḳtl*, *ḳtb*, *ḳṭ*^{c},

1) S. zuletzt NÖLDEKE, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Strassburg 1910), S. 109 ff. — *Red.*

ktf, *ktm*, und ähnlich ist es bei anderen Stammgruppen. Nun möchte ich hier eine psychologische Tatsache hervorheben, die für die semitische Etymologie von grundlegender Wichtigkeit ist. Es ist auf Grund des eben erwähnten Tatbestandes anzunehmen, dass sich im semitischen Sprachbewusstsein die Kategorien des Bedeutungszentrums, der akzessorischen Bestandteile, mag man sie Determinative oder wie sonst nennen, und der Stammgruppe gebildet haben. Es existierten z. B., um es schematisch darzulegen, die Stammgruppen *x-m*, *x-b*, *x-ᶜ*, *x-l*, *x-r*, *x-f*, *x-š*; *y-b*, *y-m*, *y-k*, *y-t*; *z-m*, *z-l*, *z-r*, *z-s*, *z-ṣ*, etc. von den Wurzeln *x*, *y*, *z* etc., von der Wurzel *w* aber anfangs nur etwa zwei Stämme *w-m*, *w-b*; nach Analogie der anderen Sprachgruppen mit mehreren Ableitungen konnten sich auf Grund dieser zwei Stämme andere bilden, z. B. *w-r*, *w-š* etc.; d. h. nicht alle Stämme, die in semitischen Sprachen vorkommen, sind direkt aus der Wurzel entstanden, sondern auf Grund der schon bestehenden alten, aus der Wurzel gebildeten Stämme, haben sich durch die Wirkung der oben erwähnten Kategorien andere gebildet. Alle Stämme mit derselben Wurzel und verwandter Bedeutung schliessen sich im sprachlichen Bewusstsein der Semiten zu einer Gruppe zusammen; die Bedeutungsentwickelung der Glieder der Gruppe geht dann meistens parallel, soweit einzelne Glieder derselben durch Metathesis und andere sprachliche Vorgänge nicht unkenntlich gemacht werden, wodurch ihr Zusammenhang mit den übrigen Gliedern der betreffenden Gruppe gelockert wird. Es ergibt sich demnach für die semitische Etymologie als wichtiger Grundsatz, dass man die Bedeutungsentwickelung eines Stammes immer im Zusammenhang mit den übrigen Gliedern der betreffenden Gruppe beurteilen muss. Die reinliche Sonderung der einzelnen Stammgruppen ist also die Hauptaufgabe der semitischen Etymologie, eine Arbeit, die natürlich durch zahlreiche Metathesen und verschiedene Lautwandlungen, wodurch Wörter verschie-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000125

dener Gruppen zusammengeworfen wurden, namentlich im Arabischen, sehr schwierig geworden ist. Dazu kommt der Umstand, dass der Wortschatz aller semitischen Sprachen uns nur sehr lückenhaft bekannt ist und infolgedessen eine lückenlose Rekonstruktion einzelner Stammgruppen unmöglich ist.

Die vorliegende Abhandlung bezweckt die Bedeutungsentwickelung der semitischen Wurzel *rʿ* in einzelnen semitischen Sprachen zu verfolgen. Diese Wurzel hat, wie wir weiter sehen werden, die Nebenformen *lʿ*, *rḥ*, *lḥ*, ferner die schwächeren Nebenformen *rʾ*, *lʾ*, *rh*, *lh*. Im Arabischen haben sich dann entwickelt die Nebenformen *rġ*, *lġ*, *rḫ*, *lḫ* (die zwei letzteren auch im Assyrischen).

Die Grundbedeutung der Wurzel ist: »(sich) hin und her bewegen«. Aus dieser Grundbedeutung haben sich die übrigen entwickelt wie folgt.

1. »(sich) hin und her bewegen, schwanken, wackeln, zittern, beben«.

hebr. aram. *rʿd* »beben«, äth. *reʿeda* »zittern, beben«, arab. *raʿada* VIII »zittern«. — hebr. aram. syr. *rʿl* »schwanken, sich hin und her bewegen, beben«, hebr. *raʿal* »Taumeln, Schwanken«, *tarʿēlā* »Taumel, Trunkenheit«. — hebr. *rʿš* »erschüttert werden, erbeben«, *raʿaš* »Beben«, syr. *reʿaš* »erschüttern, schütteln«, arab. *raʿasa* »zittern«, *rāʿis* »zitternd, von einer Kamelin, lebhaft, die zittert vor Lust zu laufen«. — arab. *raʿaša* »zittern«, *raʿšāʾ* = *rāʿisa*. — syr. *raʿūzā* »zitternd«. — syr. *arʿet* »erschüttern«. — arab. *ruʿbūb* »zitternd vor Furcht«. — arab. *raʿaga* »bewegen«. — arab. *raʿraʿa* »bewegt sein (vom klaren Wasser), II wackeln (Zahn)«, *raʿrāʿ* »Rohr«. — arab. *raʿaṣa* »bewegen, schütteln, sich winden«. — arab. *raʿaẓa* II »hin und her bewegen, beweglich machen«. — arab. *ruʿmūm* = *ruʿbūb*. — arab. *raʿūn* »der fortwährend in Bewegung ist«. — arab. *riʿ* »in Bewegung sein, sich hin und her bewegen (Nebel, Spiegelung in der Wüste)«. Mit präfigiertem *m*: arab. *maraʿa*

»zittern (von der Nase eines erzürnten Menschen)«, mit Metathesis *ramaʿa* »bewegt sein, zittern, den Kopf schütteln, mit den Händen winken«.

Metathesis der zwei ersten Radikale finden wir nur im Arabischen in folgenden Stämmen: *ʿarata* »zittern und schimmern«. — *ʿaraṣa* »immer in Bewegung sein, zucken, munter sein, IV immer in Bewegung sein, wackeln, VIII zittern«. — *ʿarʿara* »etwas (e. Kork) schütteln, um es auszureissen«.

Nebenform $l^{ʿ}$ nur im Arabischen: *laʿaga* »sich bewegen«. — *laʿlaʿa* II »zittern«. Mit Metathesis der zwei ersten Radikale: *ʿalʿala* II »locker sein und sich bewegen«, *ʿulʿūl* »schwankend, wogend«. — *ʿalaga* VIII »aneinanderschlagen (Wellen)«. — *ʿaliza* »unruhig sein (Kranker, Sterbender, Geizhals, Gefangener)«. — *ʿalaḍa* »etwas (e. Kork) schütteln, um es auszureissen«. — *ʿalhasa* (aus *ʿalasa*), *ʿalhaṣa* »die Flasche zu entkorken suchen«.

Nebenform *rḥ*: ursem. *rḥu*, *rḥi* »drehen«, arab. I »die Mühle drehen«, hebr. *rēḥayim*, syr. *raḥiā*, arab. *raḥ*^{an} [1]) »Handmühle«, arab. *rḥu* I, V »sich winden (Schlange)«. — arab. *raḥḥa* »zusammengerollte Schlange«. — hebr. *rḥf* von den späteren Juden erklärt: »sich hin und her bewegen«, Ḳal Jer. **23**, 9 von den Gebeinen »weich werden oder schlottern«, Pi. Dt. **32**, 11 von dem über seinen Jungen schützend schwebenden Adler; syr. Pa. »sich bewegen, hin und her fliegen, brüten, die Hände bewegen«. — hebr. *rḥš* »in schnellen, unaufhörlichen Bewegungen sein« mischn. von den Lippen des Betenden, aram. syr. »wimmeln, brodeln«, hebr. *marḥešet* »Gefäss, worin etwas kocht, aufbrodelt« Lv. **2**, 7. **7**, 9. — ursem. *ruḥ* »wehen«, eigentlich »bewegen«, arab. »wehen, berühren, bewegen (vom Winde)«, akt. und pass. »vom Wind bewegt werden, dem Winde ausgesetzt sein«, äth. *rōḥa* »fächeln«, hebr. *rūᵃḥ*, aram. syr. *rūḥā*, arab. *rūḥ* »Atem, Seele«, hebr. *rēᵃḥ*, aram. *rēḥā*, syr.

1) Assyr. *irū*, *irittum*, MEISSNER, OL **11**, 183. — *Red.*

rīḥā, arab. *rīḥ*, äth. *reḥē* »Geruch, Duft«, äth. *reḥē* »Wohlgeruch, wohlriechende Pflanze«; überall ist Grundbedeutung »Wind« = arab. *rīḥ*. Mit Metathesis der zwei ersten Radikale hebr. *ḥrd* »zittern, beben«, syr. Ethpe. dass. — syr. *ḥarḥar* »mit dem Schwanze wedeln« *Thes.* 1, 1370. — syr. *ḥarkeš* dass. (*ibid.* 1, 1373). — arab. *ḥaruka* »sich bewegen, II bewegen, schütteln, umrühren«. — arab. *ḥarkaṭa* »schütteln«.

Nebenform *lḥ*: syr. *laḥkeš* »schmeicheln«, *luḥkāštā* »das Wedeln mit dem Schwanze, Schmeicheln«. — Mit Metathesis arab. *ḥalḥala* »vom Platze wegstossen, rütteln, schütteln«.

Nebenform *r'*: arab. *ra'aba* »sich bewegen (Zweig)«. — *ra'ida* V »zittern (ein biegsamer Ast), bald aus Nord, bald aus Süd blasen (Wind), wackeln, taumeln«, VIII »zittern (weicher Körper)«. — *ra'ra'a* »bewegen, wenden (die Augen), sich bewegen, sich wenden (die Augen), mit den Augen winken, fest anblicken, sich im Spiegel beschauen, den Schwanz bewegen«. — Hieher gehört wohl das ursemitische *r'ỉ*, das also ursprünglich »die Augen hin und her bewegen« bedeutet. Im Arabischen entwickelte sich die Nebenform *rʿ* in dieser Bedeutung, cf. *rʿỉ* »beobachten, III beobachten, wohlwollende Blicke auf Jmd. richten«, *raʿama* »beobachten«. Aus dem Stamme *rʿf*, der nur in der Nebenform *laʿifa* IV, V »zornig blicken, den Blick verschärft auf Jmd. richten und zum Angriffe bereit sein« vorkommt, entwickelte sich *raġafa* IV »den Blick verschärft auf Jmd. richten«; aus *lʿf* sodann entwickelte sich *laġafa* I, IV, V = *laʿifa* IV, V. — Ferner gehört wohl hieher das ursemitische *ra's* »Kopf« als der sich hin und her bewegende Teil des Körpers.

Nebenform *l'*: arab. *la'la'a* »mit dem Schwanze wedeln, ihre Augen spielen lassen (Frau)«.

Nebenform *rh*: arab. *rahaġa* »hin und her schwanken«. — *rahaza* »sich stark bewegen«. — *rahasa* »heftig mit den Füssen treten«, V »bewegt, erschüttert werden, schwanken«,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000128

VIII »aneinander schlagen und sich verletzen (Füsse des Reittieres), sich drängen, mit Wasser gefüllt sein (Tal)«. *rahaša* VIII »zittern«. — *rahila* »weich sein und zittern (Fleisch)«. — *ruḥ* »sich über dem Boden schwankend bewegen«. — *riḥ* »hin und her gehen«, V »sich bewegen (Fata morgana)«.

Nebenform *lh*: arab. *luḥ* V »zittern«.

Nebenform *rḫ* nur im Arabischen: *raḫaša* V »sich bewegen«, VIII »bewegt, erschüttert werden«, *raḫša* »Bewegung, Zittern«. — *raḫaṣa* »weich und biegsam sein«, *raḫṣ* »biegsam«. — *raḫīḥ* »biegsam«. — *raḫuaka* »erschüttert werden«. — *raḫiaʾa* II »hin und her wackeln, auf die Seite geneigt gehen«. — *raḫḫa* »mit den Füssen treten«.

2. »reiben, mischen, in Unordnung bringen, verwirren«, nur im Arabischen.

riʿdīd »eine Art Speise aus Mandeln, Honig und Wasser«. — *raʿaga* »in Unruhe versetzen«. — *arʿan* »verworren, in Unordnung«. — Mit Metathesis *ʿaraka* »reiben«. — *ʿarata* »mit der Hand reiben«. — *ʿaraṭa* dass.

Nebenform *lʿ*: *alʿas* »dicht, üppig (von Pflanzen)«. — Mit Metathesis *ʿalaṭa* »mischen (z. B. zwei Getreidearten), durchkneten, reiben«, *ʿulāṭa* »Mischung, Käsebrei«, *ʿalīṭ* »Brot aus Weizen und Hafer«. — *ʿulʿul* »Unruhe, Verwirrung«. — *ʿalaġa* »üppig bewachsen sein (Boden)«.

Nebenform *rh*: *rahada* »stark reiben«, *rahīda* »zerriebener Weizen in Milch gekocht«. — *rahaṭa* »mit den Fingern kneten und grosse Bissen nehmen«. — *rahaka* »heftig zerreiben und zerkleinern«. — *rahġ*, *rahag* »Tumult«. — *rhu* VIII »durcheinander gemischt und verwirrt sein«, *rahīie* »zerriebener Weizen in Milch gekocht«.

Nebenform *lh*: *lahuaga* »nicht ordentlich, mit Uebereilung tun, das Fleisch nicht ganz gar kochen«.

Nebenform *rġ*: *raġida* XI (Nebenform *irġaladda*) »gemischt sein«, *murġadd* »vermischt, durch Mehl verdichtet (Milch), *raġīda* »Milchbrei, frische Butter«. — *marġūsa* »Un-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000129

ordnung, Verwirrung«. — *raġaša* »Aufruhr, Tumult erregen, Unheil anstiften«. — *raġafa* »mit der Hand kneten (Mehl, Teig, Kot), zu einer Kugel zusammenballen«, *raġīf* »flacher, runder Kuchen, Brot«. Mit Metathesis *ramaġa* »mit der Hand reiben (Leder etc.)«.

Nebenform *lġ*: *laġīfa* »dicker, steifer Brei«. — *laġaba* »Unordnung verursachen, etwas verderben, schädigen«, *laġb* »verdorbene Feder, verdorbener Pfeil, ein schwachsinniger Mensch«. — *mulaġ̣as* »halbgekocht (Fleisch)«. — *laġana* XI »dicht verwachsen, üppig sein (von Pflanzen)«.

Nebenform *rḫ*: *raḫḫa* »den Wein mischen«, VIII »verwickelt sein«. — *marḫūsa* »Unordnung«.

Nebenform *lḫ*: *laḫḫa* VIII »verwickelt sein, dicht verwachsen sein (von Pflanzen)«. — *luḫ* »mischen«.

3. »zittern und schlaff herabhängen«, von leicht beweglichen Gegenständen, von Körperteilen, die üppig entwickelt, dick sind.

Arab. *raʿaṭa* »schlaff herabhängen«, *raʿṭ*, *raʿaṭ* »Wollenquaste an der Sänfte«, *raʿṭa* »Alles, was schlaff herabhängt, Ohrgehänge, Fleischbart des Hahnes, der Ziege«, *raʿaṭa* »die am Halse herabhängenden Fleischzipfel an der Spitze weiss haben«, *rāʿūṭa*, *urʿūṭa* »vorspringender Fels am Ufer« (cf. unten *raʿl*). — *ruʿbūb*, *riʿbīb* »grosses Mädchen mit üppigen Formen«. — *riʿdīd* dass. — *ruʿmūm* dass. — *raʿl* »herabhängender Teil des eingeschnittenen Ohres, eine Art Schleier«, bildlich »Bergvorsprung« (eigentlich »herabhängender Teil des Körpers«), *raʿlāʾ* »Schaf mit hängender Ohrhälfte«, *raʿala* II »dem Kamele oder Schafe das Ohr einschneiden«, *raʿla* »Vorhaut«, *arʿal* »schlaff herabhängend, sich wegen der Länge neigend (Gräser, Palmenbaum), lang, unbeschnitten«, *raʿīl* »lang«, *raʿla* »ein hoher Palmenbaum, der sehr schlechte Datteln (*rāʿil*) gibt«, *riʿl* dass., *raʿl* »langes Kleid, das sich schleppt«.[1]) — *raʿana* »schlaff sein«,

1) *raʿala* I, IV, Nebenform *raḫala* »mit dem Speere durchbohren, mit dem Schwerte hauen«, *raʿla* »die Schneide«, *mirʿal* »scharf«, *raʿila* »klein-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000130

raʿn »Bergvorsprung, Vorgebirge«. — *rāʿif* »Bergvorsprung«, *rāʿūfa*, *urʿūfa* »vorspringender Fels am Ufer«. — *surʿūf* »Frau mit zartem Körper«. Mit Metathesis hebr. aram. syr. *ʿorlā* »Vorhaut«, hebr. *ʿārēl* »unbeschnitten«.

Nebenform *lʿ*: arab. *balʿas* »dicke Kamelin mit schlaffem Fleisch«. — *balʿaṭ* cf. FREYTAG 1, 153: »rectius in edit. Kamusi Calcutt. *balġaṭ* videtur«.

Nebenform *rʾ*: arab. *raʾida* V »zittern (weicher Körper des Knaben)«, *raʾd*, *ruʾd* »schönes, zartes Mädchen«. — *rʾl* »hochgewachsen sein (Pflanze)«.

Nebenform *rh*: arab. *rahada*, *rahāda* »Weichheit, Zartheit«, *rahīda* »zartes Mädchen«. — *rahrāh*, *ruhrūh* »weiss und zart (Körper)«. — *rahaka* »an Gliedern und Gelenken schwach, schlaff sein«.

Nebenform *lh*: arab. *lahāt* »Zäpfchen«.

Nebenform *rġ*: *ruġāmā* »Leberlappen«. — *ruġābā* dass. — *ruġla* »Vorhaut«, *arġal* »unbeschnitten, mit zu langen Testikeln«, *raġala* IV »Körner in den Aehren bilden« (eigentlich »sich neigen«), *raġl* »Saat, die eben Körner bildet«. — *raġua* »Fels, Stein«. Mit präfigiertem *m* *maraġa* IV »Teig mit Wasser verdünnen«. Mit Metathesis *ġaril* »mit zartem, schlaffem Körper, lang«, *ġurla* »Vorhaut«, *aġral* »unbeschnitten«. — *ġurmūl* durch Dissimilation aus *ġurrūl* entstanden »dicker, unbeschnittener Penis«.

Nebenform *lġ*: arab. *luġd*, *luġdūd*, *liġdīd* »das Fleisch an der Kehle und unter dem Kinn und Ohr«, *laġada* »die Ohren spitzen«. — *luġn*, *luġnūn* »das Fleisch an Gaumen und Kehle, Ohrnerv, Ohrknorpel, Ohr«. — *laġuas* »mit üppigen Formen, die bei jeder Gelegenheit zittern«. — *balġaṭ* »gross und dick und schlaff vor Fett«.

---

gehacktes Fleisch« kommt von der Wurzel *ḫr*, Nebenform *ḫr*; cf. *ḫaraba*, *ḫaraṭa*, *ḫarada*, *ḫaraša*, *ḫaraṣa*, *ḫaraka*, *ḫarra*, *ḫaraba*, *ḫarbaḳa*, *ḫabraḳa*, *ḫarata* etc. in derselben Bedeutung. Hieher gehört auch *raġaṭa* »mit dem Speere durchbohren«, *burġūṭ* »Floh«, hebr. *parʿōš*, mit Metathesis assyr. *puršuʾu*, syr. *purtaʿnā*, ferner *barġaš* »Mücke«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000131

Nebenform *rḫ*: *riḫuadd* »von feinem Knochenbau und fleischig«. — Mit Metathesis *ḫarṭā'* »mit schlaffem Fleisch und dicken Hüften (Frau)«.

Nebenform *lḫ*: arab. *laḫn*, *alḫan* »unbeschnitten«.

4. »schlaff, weich, zart, schwach, dünn sein«.

syr. *rā'ūzā* »schwach«. — arab. *ra'ana* »schlaff, weich sein«. — *ra'aẓa* II »schwach machen«.

Nebenform *l'* mit Metathesis: arab. *'aliza* IV »schwächen«.

Nebenform *lḫ*: äth. *leḫema* »zart, dünn, schwach sein«, *leḫūd*, *lāḫed* »zart, weich, angenehm«.

Nebenform *rh*: arab. *rahdal* »schwach«. — *rahaka* VIII »an Gliedern und Gelenken schwach, schlaff sein«. — *rahila* »weich sein und zittern (Fleisch)«. — *rahana* »schwächen«. — *raḫġūġ* »mit zartem und schwachem Körper«.

Nebenform *rġ*: arab. *raġasa* X »für schwach und weich halten«. — *raġaza* X dass. — *raġna* »weicher Boden« jemenisch nach L 17, 43, *raġana* »erleichtern«. — *ruġub* »sandiger Boden, der leicht das Regenwasser einsaugt«. Mit Metathesis *ġarīn* »dünner Lehm, Schaum«.

Nebenform *rḫ*: *raḫḫa* VIII »weich, schlaff, kraftlos sein«, *raḫḫ* »weich, schlaff«, *raḫīḫ* dass., *raḫāḫ* »weich (Boden)«. — *raḫ̂uada* »Zartheit«. — *raḫraḫ*, *raḫrāḫ* »weich, zart, dünner Kot«. — *raḫaṣa* »von zartem Körperbau sein«, *raḫṣ* »weich, zart«. — *raḫafa* »weich, zart sein (Teig), dünn und wässerig sein«, *raḫf* »dünne Butter, wässeriger Teig, dünner Schlamm«, *raḫīfa* »weicher Teigklumpen, dünne Butter«. — *raḫam* »dicke Milch«. — *raḫ̂ia* »weich, schlaff und locker sein, kraftlos sein«, II, III, IV »weich, locker machen, nachlassen, abspannen«, *raḫā'*, *ruḫā'* »Weichheit, Schlaffheit, Schwäche«, *ruḫā'* »sanfter Windhauch«, *raḫḫā'* »weicher, nachgiebiger Boden«, *raḫīi̯* »weich, schlaff, dünn (Teig, Mörtel)«. — *riḫ* »schlaff, matt, müde sein«. — *ruḫ̂* V »in den Kot fallen«. — *raḫ̂uaka* »schlaffe, weiche Glieder haben und unsicher gehen«, *raḫ̂uak* »fett und zart«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000132

— *raḫiaʾa* »schwach sein«. Mit Metathesis *ḫarra* VII »schlaff, weich sein«.

Nebenform *lḫ*: arab. *laḫiʿa* »schlaff sein (Fleisch)«. — äth. *lāḫleḫa* »schlaff, matt werden«.

5. Im übertragenen Sinne: »gütig sein, lieben«.

Nebenform *rḥ*: hebr. aram. syr. *rḥm* »lieben«, Pi. Pa. »sich erbarmen«, assyr. *rēmu* »Erbarmen«, äth. *maḥara* »Mitleid haben«, arab. *raḥima* »mitleidig, gütig, barmherzig sein«. — syr. *ruḥḥāfā* »Güte, Wohlwollen, Erbarmen«.

Nebenform *rḫ*: arab. *raḫama* »Mitleid empfinden, weich und angenehm sein (Stimme), sanfte Stimme haben (Mädchen)«, *raḫima* »gütig sein«, *raḫam* »Güte, Sanftmut«. — *raḫaṣa* »gütig sein, wohlfeil sein, wohlfeil schätzen, für geringwertig halten«, *ruḫṣa*, *ruḫuṣa* »Wohlwollen, Nachsicht, Güte«. — äth. *arāḫreḫa* »besänftigen«, *tarāḫreḫa* »sich erbarmen«, *reḫrāḫ* »zärtlich«.

6. Von den sich in der Luft bewegenden Staubteilchen; nur im Arabischen.

ruʿaiḍā »Abfälle beim Reinigen von Getreide, die in der Luft fliegen«. Mit präfigiertem *m*: *maraʿa* II »mit Staub bedecken«. Mit Metathesis und Umwandlung von *m* in *b*: *rabaʿa* »sich erheben (vom Staube)«.

Nebenform *rh*: *rahg*, *rahag* »Staub«, *rahaga* IV »Staub aufregen, reichlich regnen (Himmel), das Haus stark räuchern«.

Nebenform *rġ*: *ruġ* V »sich im Staube wälzen«, *rīg*, *riiāg* »Staub«, *muraiiag* »staubig, mit Staub bedeckt«. — *raġām* »Sand mit Staub gemischt, feiner Staub«, *raġama* IV »mit der Nase in den Staub stossen, demütigen, peinigen, bedrängen«. Mit präfigiertem *m*: *maraġa* »etwas im Kote wälzen, beschmutzen«, *mariġa* »beschmutzt sein«, V »sich wälzen im Staube, im Kote (vom Pferde etc.), sich vor Schmerzen wälzen und sich winden«, *marġ* »ein Kothaufen«, *amraġ* »der an schmutzigen Sachen Freude

findet«. Mit Metathesis und Umwandlung von *m* in *b*: *rabġ* »feiner Staub«, *rabiġ* »unverschämt« (cf. *amraġ*).

7. Von der zitternden Bewegung der Lichtstrahlen »schimmern, leuchten, glänzen«; nur im Arabischen.

raʿaga »leuchten, glänzen«. — *raʿraʿa* »glänzen«. — *raʿaṣa* »glänzen«. — *rʿ̂* V »glänzen«, I, V »in Bewegung sein (Spiegelung in der Wüste, Nebel)«. Mit Metathesis *ʿarata* »zittern und schimmern«. — *ʿaraṣa* »beständig blitzen«.

Nebenform *lʿ*: *laʿlaʿa* »schimmern (Fata morgana, Dünste)«, *laʿlaʿ*, *laʿlaʿa* »Spiegelung«. — *luʿāb* »Spiegelung«.

Nebenform *lḥ*: *luḥ̂* »schimmern, blitzen«.

Nebenform *rʾ*: *raʾida* »schon im hellen Sonnenglanze strahlen (Tagesstunde)«. — *raʾraʾa* »glänzen, schimmern (Wolke, Fata morgana)«.

Nebenform *lʾ*: *laʾlaʾa* I, II »schimmern, glänzen«, *luʾlûʾ* »Perle«.

Nebenform *rh*: *rahraha* »glänzen, schimmern (Fata morgana)«. — *rîh* V »sich bewegen (Fata morgana)«. — *rahaga* »flackern, flimmern (Licht, Sterne)«.

Nebenform *lh*: *luḥ̂* »schimmern und hin und herwogen (Fata morgana)«. — *luhluh*, *luhluha* »Ebene mit Fata morgana«.

8. Metaphorisch von psychischen Zuständen »sich regen, sich fürchten«.

Syr. *raʿdānā* »furchtsam«, arab. *raʿada* »drohen«, VIII »zittern, von Schreck ergriffen werden«, *riʿdîd* »furchtsam«. — *raʿaba* »erschrecken, drohen, sich fürchten«, *ruʿbûb* »zitternd vor Furcht«. — *rụ̂ʿ* »schrecken, plötzlich überraschen, sich fürchten, gefallen«, II »erschrecken«, *raụ̂ʿ* »Furcht, Kampf«, *arụ̂aʿ* »Gefallen und Bewunderung erregend, klug, listig«. — *rîʿ* »sich fürchten, erstaunt, verblüfft sein, sich irgendwo lange aufhalten, zögern«, *raîʿ* »Furcht«. — *rʿ̂u* X »sich fürchten«. — *raʿšan* »furchtsam«. — *raʿrāʿ* »feige«. — *raʿaẓa* II »schwach und feige machen«. — *raʿana* »feige

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000134

sein. Mit Metathesis hebr. *ʿrṣ* »schrecken, in Furcht setzen«, syr. »plötzlich zustossen, erschrecken«.

Nebenform *lʿ*: arab. *lu͡ʿ* »beunruhigen, Leidenschaft erregen, furchtsam sein«, *lāʿ* »der Furcht hat, der sich unwohl fühlt, leidenschaftlich«. — *li͡ʿ* »sich unwohl fühlen, furchtsam sein«. — *lāʿin* »furchtsam«. — *laʿaga* »sich im Herzen regen«. — *laʿlāʿ* »feige«.

Nebenform *rḫ*: hebr. *rḥš* »erregt, bewegt sein (vom Herzen)« Ps. **45**, 2, aram. syr. *rḥš* »sich regen (von den Gedanken)«. Mit Metathesis hebr. *ḫrd* Hiph. »schrecken«, *ḫārēd* »ängstlich, bange«, *ḫᵃrādā* »Schrecken, Furcht, Sorge, Sorgfalt«.

Nebenform *lḫ*: arab. *lu͡ḫ* V »sich fürchten«.

Nebenform *rh*: hebr. *rhb* »gegen Jemand anstürmen, dringen in Jemand, ihn bestürmen«, Hiph. »unruhig machen, verwirren«, syr. *rhb* »aufgeregt, eilig, ungestüm sein«, Aph. »in Schrecken setzen«, assyr. *raʾābu* »heftig anfahren«, arab. *rahiba* »sich fürchten«. — *marhūd* »unentschlossen«.

Nebenform *rġ*: *raġida* XI (Nebenform *irġaladda*) »verwirrt sein, zögern und verblüfft sein«. Mit präfigiertem *m*: *maraġa* I, V »unschlüssig sein, lange unter den Menschen verweilen«.

Nebenform *rḫ*: arab. *raḫḫa* »unentschlossen, unsicher sein«.

9. Von den die Bewegungen begleitenden Geräuschen und Klängen aller Art, namentlich die Bewegungen der Zunge, dann von der Tätigkeit der Zunge und des Mundes überhaupt.

Hebr. *rāʿam* »loben, lärmen«, *raʿam* »Toben, Lärmen, Donner«, assyr. *rīmu* »Donner«, syr. *reʿem* »donnern, weinen, wehklagen etc.«, äth. *arʿama* »donnern«. — hebr. *raʿaš* »Beben, Gerassel, Tosen etc.«, assyr. *rēšu* »jauchzen«. — assyr. *rādu* »Gewitterregen«, arab. *raʿada* »donnern«, *raʿʿād* »redselig, Schwätzer«. — hebr. *ru͡ʿ* »lärmen, laut schreien, jammern etc.«, *rēᵃʿ* »Lärm, Getöse«, syr. *rūʿā* »Geschwätz«,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000135

ruʿtā dass., *ruʿ* »schwätzen, verspotten«. — arab. *raʿaba* »girren, rhythmisch sprechen«. — arab. *raʿana* »geschwätzig sein, dumm und irre reden, dumm sein«, *arʿan* »geschwätzig, dumm«. — *raʿila* »dumm sein«, *arʿal* »dumm«. — *raʿaṭa* »beissen und ein wenig Fleisch mitnehmen«. — hebr. *rāʿab* hungern«, assyr. *rūbatu* »Hunger«.

Nebenform *lʿ*: syr. *luʿʿāṣā* »rauher Ton«. — arab. *laʿʿāʿa* »Sänger, der seine Kehle vergeblich anstrengt, um zu singen«. — arab. *laʿḏama* »verschlingen«. — bhebr. nhebr. *lāʿaz* »unverständlich, barbarisch reden«, nhebr. »Nachreden führen, murren«, *laʿaz* »Fremdsprache«, syr. *leʿez* »unverständlich sprechen, sprechen, singen etc.«, arab. *laʿaza* »lecken«. — nhebr. aram. *lʿs* »beissen, zerkauen«, syr. *leʿes* »kauen, stottern«, arab. *laʿasa* »beissen«, V »viel essen«. — syr. *leʿeṣ* »stottern, gierig essen etc.«, *luʿʿāṣā* »Kauen, Vogelkropf«. — arab. *laʿaḍa* »etwas mit der Zunge aufnehmen«. — syr. *luʿṭā* »Kinnbacken, Kinnlade«, *lʿṭ* bhebr. nhebr. Hiph. »schlingen«, nhebr. »das Tier stopfen, ihm die Speise in das Maul schütten«, arab. *laʿaṭa* »lecken«. — arab. *laʿifa* IV, V »Blut schlürfen, lecken«. — arab. *laʿaḳa* »lecken«, *laʿiḳ* »gierig«. — hebr. *lʿʿ* »schlürfen, irre reden«, syr. »lecken«, *lāʿā* »Beschwörer, Zauberer«, äth. *talāʿleʿa* »stottern, stammeln«. — arab. *laʿlaʿa* II »die Zunge heraushängen lassen (Hund in der Hitze), ganz ausgehungert und entkräftet sein«, *laʿlaʿa* »Ermüdung«. — arab. *laʿmaz* »gierig, gefrässig«. — syr. *leʿāi̯ā* »geleckt«, arab. *lʿi̯* »lecken«. — arab. *laʿu̯* »gierig, gefrässig, gemein«, *laʿu̯a* »gierige Hündin, Hündin, grosser Hunger«, *laʿāt* »Hündin«. — syr. *luʿ* »lecken«, arab. »gierig sein«, syr. *lūʿā* »Kinnlade«, nhebr. *lōᵃʿ*, aram. *lōʿā* »Kinnlade, Kinn, Wange«. — hebr. syr. *lʿg* »spotten«, Niph. »barbarisch reden«, syr. *leʿeg* »stottern, stammeln«. — hebr. *lāʿab* Hiph. »verspotten«, aram. Ithpa. »verspotten, verlachen«, syr. *leʿab* »gierig, gefrässig sein«, Ethpa. dass., »gierig entreissen«, *laʿbā* »gierig, gefrässig«. — arab. *laʿana* »verfluchen, verwünschen«. — arab. *laʿu̯as* »gierig, schnell essend, Wolf«. — *luʿāʿa*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000136

»ein Schluck Wasser, Zug, Trunk«. Mit präfigiertem *b* (aus *m*): hebr. aram. syr. äth. *blʿ*, arab. *baliʿa*, *balaʿa* »verschlingen«. Mit Metathesis hebr. *ʿillēg* »stammelnd« — hebr. *ʿlʿ* Pi. »schlürfen« Hi. **39**, 30. — hebr. *ʿlz*, *ʿls*, *ʿlṣ* »frohlocken«. — assyr. *elēṣu* »jubeln«. — arab. *ʿalṯama* II »langsam sprechen, sich schwer ausdrücken«. — *ʿaldam* »starker Esser«. — *ʿalasa* »geniessen, essen, trinken«, *ʿals* »Speise und Trank«. — *ʿalafa* »das Tier füttern, viel trinken«, II, IV »gut füttern, mästen«, V, X »gut gefüttert sein, fett werden«, *ʿilf* »Säufer, Fresser«, *ʿulūfa* »Nahrung, Futter«. — *ʿalaka* »im Munde hin und her wenden, kauen, mit den Zähnen knirschen«.

Nebenform *rḫ*: hebr. *rāḫēl*, aram. *raḫlā* »Mutterschaf, Schaf« (eig. »die Säugende«). — arab. *raḫīb* »gierig, gefrässig«.

Nebenform *lḫ*: hebr. aram. syr. *lḫk* »lecken«, arab. *laḫika* »lecken«. — syr. *leḫem* »essen«, aram. syr. *leḥem* hebr. *leḥem* »Speise, Brot«, arab. *laḥm* »Fleisch«. — arab. *laḫisa* »lecken«, *laḫūs* »Feinschmecker«, *laḫuas* »gierig«, äth. *laḫasa* »lecken«. — hebr. *leḥī*, arab. *laḥi*, *laḥ*^{an} »Kinnbacken, Kinnlade«. — nhebr. aram. syr. *lḫš* »summen, zischeln, beschwören«, bhebr. Pi. »beschwören«, Hithpa. »unter sich zischeln, flüstern«, *laḫaš* »Beschwörung, Zauber, leise gemurmelte Gebete«, syr. *luḫšeṯā* »Beschwörung, Zauber«. — äth. *alḫōsasa* »flüstern, zischeln«. — arab. *laḫn* Ton, Klang, Melodie, Gesang, Dialekt, Sprachfehler, Wortbedeutung«, *laḫina* »im Gesange modulieren«, *laḫana* »fehlerhaft sprechen, Barbarismen begehen«. — arab. *lḫu* »verläumden«. Mit präfigiertem *m* arab. *malaḫa* »verläumden«. Mit Metathesis äth. *ḫalaḫa* »singen«.

Nebenform *rʾ*: hebr. *reʾēm* und daraus *rēm*, assyr. *rīmu*, aram. *rēmā*, *rēmānā*, syr. *raimā* »Wildochs« (eigentl. »der Brüllende«), arab. *riʾm* »Oryxantilope, Wildrind«.

Nebenform *lʾ*: äth. *laʾafa* »schön essen«, *laʾef* »Speise«.

Nebenform *rh*: arab. *rahuas* »Fresser«. — *rahaṭa* »grosse Bissen nehmen, gierig verschlingen«. — *rahdal* »dumm«.

Nebenform *lh*: hebr. *lhm* Hithpa. pt. »was gierig verschlungen wird, Leckerbissen«, arab. *lahima* »rasch und auf einmal verschlingen«, *lahim*, *luham* »gierig, gefrässig«. — hebr. *lhh* Hithpa. pt. »dumm, konfus, unvorsichtig«. — arab. *lahaṭa* I, VIII »die Zunge aus Durst oder Müdigkeit heraushängen lassen, ausser Atem sein«, *lahiṭa* »dürsten«, *luhṭa* »Müdigkeit, Durst«. — *lahiga* II »Einem einen kleinen Imbiss vorsetzen«, *lahga*, *lakaga* »Zunge, Stimme, Ton, Sprache«. — *lahada* »lecken, essen«. — *lahḏama* »essen«. — *lahasa* »lecken, sich gierig auf die Speise stürzen«, äth. *lahasa* »lecken«. — *lahana* II »Einem einen Imbiss vorsetzen«, *luhna* »Imbiss«. — äth. *lāhem* »Stier, Ochs, Kuh« (eig. »der Brüllende«).

Nebenform *rġ*: *raġama* »brüllen, schreien«. — *rġu̯* »schreien, brüllen, lärmen, sehr heftig weinen«. — *raġala* »saugen«, IV »säugen, trinken lassen«, *raġūl* »die Säugende (Ziege, Schaf), der alles isst, was ihm in die Hände kommt«, *raġla* »Lamm, Zicklein«. — *raġiba* »gierig, gefrässig sein«, *raġīb* »gierig«. — *raġaṭa* I, VIII »saugen«, pass. metaph. »durch stetes Bitten und Betteln in seinen Mitteln ganz erschöpft sein«, IV »säugen«, *ruġaṭā* »Basis des Euters, der Brust, die Milchadern«, *raġūṭ*, *murġiṭ* »die Säugende«. Mit präfigiertem *m*: *maraġa* V »schwätzen«, *mārig* »dumm«. Mit Metathesis *ġarida* »singen, zwitschern, girren«.

Nebenform *lġ*: *lġu̯* »sprechen, schwätzen, bellen, girren, sich im Reden irren, in der Hoffnung getäuscht werden«, *laġ^an* »Ton, Stimme, Geräusch«, *laġu̯* »Geschwätz, Wertloses, Gespräch, Gebell«, *luġa* »Wort, Ausdruck, Phrase, Sprache etc.«. — *laġaṭa* »unverständlich schreien, lärmen, girren«, *laġṭ*, *laġaṭ* »Geschrei, Lärm«. — *laġifa* »lecken, ablecken«, IV »etwas schnell essen, ohne es zu kauen«, III »küssen, freundschaftlich verkehren«,[1]) *laġīf* »Freund,

1) Die in Wörterbüchern angeführte Bedeutung »begegnen, treffen« beruht auf Irrtum; in L steht nicht *ṣādafa*, sondern *ṣādaḳa* (L **11**, 229).

der mit den Dieben isst und trinkt, Hehler«, *luġfa* »Mundvoll, Bissen«. — *laġlaġa* »stottern, stammeln, barbarisch reden«. — *laġama* »Unsicheres weitererzählen, eine Frau auf den Mund küssen«, *laġam* »Sehnen und Adern der Zunge«. — *laġaba* »abweichend von der Wahrheit erzählen«, *laġaba*, *laġiba* »auslecken, mit Hilfe der Zunge trinken, äusserst ermüdet sein«, V »Jemand lange verfolgen und dadurch ermüden«, *laġb* »Geschwätz, Lüge, schwachsinniger Mensch«, *luġāba* »Dummheit«, *laġūb* »schwach, dumm«.[1]) — *laġġāz* »der schimpft, Verläumder«. — *alîaġ* »der stottert, der unverständlich spricht, dumm«, *liîāġa* »dumm, albern«, *laîġ* »Dummheit«. — *laġuas* »gierig, der schnell ist, Wolf, Dieb«, *laġuasa* »unsicheres Gerücht«. Mit präfigiertem *m*: *milġ* »der dumm und zotig redet, schwätzt«, *malaġa* III »Zoten reden«, V »sich dumm stellen«, VI »über Jemand spotten«. Mit Verwandlung des *m* in *b*: *balġ*, *bilġ* »dumm«, wird auch verbunden *bilġ milġ* (L **10**, 32), *bilaġn*, *ballāġ* »Verläumder, Denunziant«.

Nebenform *rḫ*: arab. *riḫl*, *riḫla* »Lamm«. — äth. *reḫeba* »hungern«.

Nebenform *lḫ*: assyr. *laḫru* »Mutterschaf, Schaf«. — assyr. *laḫû* »Kinnbacken, Kinnlade«. — arab. *laḫḫa* »unverständlich und barbarisch reden«. — *laḫlaḫa* dass. — *laḫîîa* »geschwätzig sein«.

10. Von den bei den Bewegungen des Mundes (tropfenweise) ausfliessenden Flüssigkeiten,

Syr. *rūᶜā* »Schaum«, *ruᶜtā* dass.,[2]) *arᶜet* »schäumen«. — syr. *rᶜl Hier.* »schäumen« (*Thes.* **2**, 3953), arab. *raᶜl* »Rotz«, *ruᶜāl* »was aus der Nase fliesst«. — arab. *raᶜama* »an dünnem Nasenfluss leiden und sehr mager sein«, *ruᶜām* »Rotz«. — arab. *raᶜafa* »aus der Nase fliessen (Blut), fliessen überhaupt«, X »das Fett tropfenweise fliessen lassen«, *ruᶜāf* »Blut,

1) *laġab* »Nackenhaar« kommt vom Stamme *ġalaba*; cf. *aġlab* »mit dickem, hohem Halse, Löwe, mit reicher Vegetation bedeckt«.

2) Assyr. *rūᵓtu*, *rūtu* »Speichel«. — *Red.*

das aus der Nase fliesst«, *ruʿūf* »feiner Regen, der tropfenweise fällt«, *rāʿif* »Nasenspitze«, *marāʿif* »Nase«. Mit Metathesis *ramaʿa* »Tränen vergiessen, weinen, fliessen«. — *irmaʿalla* »fliessen, feucht, durchnässt sein, Speichelfluss haben, von Fett triefen«.

Nebenform *lʿ*: syr. *laʿʿūbā* »Speichel, Schaum etc.«, arab. *laʿaba*, *laʿiba* »Speichel fliessen lassen«, *luʿāb* »Speichel, Schleim, Rotz, Honig«. — arab. *laʿm* »fliessender Speichel«. — arab. *laʿʿa* V, *laʿlaʿa* II »fliessen (vom Honig). — arab. *lʿu̯* V »dick werden (vom Honig)«.

Nebenform *rʾ*: arab. *rāʾul*, *ruʾāl* »Schaum, Speichel«, davon abgeschwächt *ru̯l* II »Speichel fliessen lassen, den Samen vor dem eigentlichen Coitus fliessen lassen«, *ru̯u̯āl* »Schaum, Speichel«. — *ruʾām* »Speichel«, davon abgeschwächt *ru̯u̯ām* »Schaum, Speichel des Kamels«. Von der abgeschwächten Wurzel *rʾ* kommen wohl auch hebr. *rur* »fliessen«, hebr. *rīr*, aram. syr. *rīrā* »Speichel«, arab. *ril* »Speichel fliessen lassen«.

Nebenform *lʾ* abgeschwächt in arab. *lu̯u̯āb* »Speichel«.

Nebenform *rġ*: *raġām* »Rotz«, *marġam*, *ruġāmā* »Nase«. — *ruġābā* »Nase«. — *rġu̯* I, IV »mit Schaum bedeckt sein, schäumen«, IV »den Schaum wegnehmen, abschäumen«, II »zum Schäumen bringen, zum Zorn reizen«, *raġu̯a* »Schaum der Milch, Häutchen auf der Milch«. — *raġu̯ana* »schäumen, moussieren«. Mit präfigiertem *m*: *marġ* »Rotz, Schaum, Speichel«, *maraġa* »Schaum, Rotz auswerfen«, IV, V »Speichel fliessen lassen«. Mit Umwandlung von *m* in *b*: *barġ* »Rotz, Schaum, Speichel« (L **10**, 299). Mit Metathesis *irmaġalla* »durchnässt, feucht sein, ununterbrochen fliessen«. — *ġiri̯al* »Rotz«. — *ġarīn* »Schaum«.

Nebenform *lġ*: *laġama* »aus dem Munde schäumen«, *luġām* »Schaum, schäumender Speichel«, *laġmāʾ* »mit schäumendem Mund (Tier)«, *malāġim* »Mundwinkel, wo sich der Schaum anhäuft«. Mit präfigiertem *b* (aus *m*): *balġam* »Phlegma (Feuchtigkeit)«.

11. Von dicken, fetten Körperteilen (cf. schon oben), dann vom Fett selbst; nur im Arabischen.

raˁib »fett«, *raˁīb* »von Fett triefend« = *muraˁbib*. — *riˁm* »Fett«. — *rụˁ* II »Fett zusetzen«. — *rịˁ* V »mit Fett gesalbt sein«. — *raˁafa* »das Fett tropfenweise triefen lassen«. Mit präfigiertem *m*: *murˁa*, *mirāˁ* »Fett«, *maraˁa* I, II »reichlich mit Oel salben, kämmen«. Mit Metathesis *irmaˁalla* »von Fett triefen«.

Nebenform *rḫ* mit präfigiertem *m*: *maraḫa* = *maraˁa*.

Nebenform *lḫ* mit präfigiertem *m*: *malaḫa* III »Fett zusetzen«, V »fett sein«, *milḫ* »Fett«.

Nebenform *rġ*: *rụġ*, *rịġ* II »Fett zersetzen«. Mit präfigiertem *m*: *maraġa* I, II »mit Oel salben«, *mariġ* »stark gesalbt«, V »sich mit Oel salben, auf einem fetten Boden ausgleiten«. Mit Metathesis *ramaġa* »salben (Kopf, Haare), einer Speise Fett zusetzen«.

Nebenform *lġ*: *laġlaġa* »mit Fett schmalzen, einer Speise Fett zusetzen«. — *laġama* V »die Lippen salben«, *laġam* »Salbe, Pommade«. — *laġmaṭa* = *laġama* V.

Nebenform *rḫ* mit präfigiertem *m*: *maraḫa* = *maraˁa*. Mit Metathesis *ramaḫa* IV »fett werden«.

12. »Sich schnell bewegen«.

Arab. *raˁasa*, *raˁaša* cf. oben S. 116, *raˁšan* »flink, schnell«. — *raˁafa* »im Laufe vorankommen«, II, IV »zur Eile treiben«, VIII, X »heranschreiten, vorgehen«. — *raˁan* »Schnelligkeit des Marsches«, *raˁūn* »der fortwährend in Bewegung ist«. — *raˁala* X »vorausschreiten, hintereinandergehen (von Tieren)«, *raˁla* »Heerde, Trupp, Schar, die vordersten der Schar«, *raˁīl* »kleine Schar, Vortrab«, *arāˁīl* »Winde« (L **13**, 306). Mit präfigiertem *m* und Metathesis *ramaˁa* »schnell gehen, rasch einherschreiten«.

Nebenform *lˁ*: arab. *laˁaṭa* »sich beeilen«.

Nebenform *rh*: syr. *rhb* »aufgeregt, eilig, ungestüm sein«.

Nebenform *rġ*: *raġafa* IV »rasch schreiten«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000141

Nebenform *lġ*: *laġafa* IV »sich beeilen, rasch gehen«.

13. »Sich zwischen zwei Sachen hin und her bewegen und nach Umständen sich der einen mehr als der anderen zuwenden«, davon einerseits »sich neigen, begehren, wünschen, wollen«, anderseits »sich entfernen, abweichen, abhalten, verabscheuen, nicht wollen«.

Arab. *rʿu* »sich des Unerlaubten enthalten, den Irrtum erkennen und davon ablassen, sich vor der Sünde hüten«, XI dass., »sich von einer Sache einer anderen zuwenden«. — *rʿi* »sich nach der einen Seite hin mehr neigen als nach der anderen, zurückkehren«, *rʿīa* »gewissenhafte Enthaltung«. — *rʿu* »zurückkommen, plötzlich überraschen«, *arʿua* »Gefallen und Bewunderung erregend, klug, listig«. — *raʿana* cf. unten *raġana*.

Nebenform *lʿ*: arab. *laʿifa* »verabscheuen, hassen«. — syr. *leʿab* »scherzen«, arab. *laʿiba* »spielen, zum Besten halten, betrügen« (cf. unten *lhu*).

Nebenform *rḥ*: arab. *ruḥ* »sich entfernen, weggehen, untergehen, zu Grunde gehen«, mit *li* »zu einer Sache willig sein, leicht und geschickt sein«. — *raḥala* »sich entfernen, wegziehen, auswandern«, *raḥl* »das beim Wegziehen mitgenommene Hausgeräte, Sattel«. — hebr. aram. syr. äth. *rḥḳ* »fern, entfernt sein, sich entfernen«, assyr. *rūḳu* »fern«. Mit präfigiertem *b* (aus *m*): arab. *baraḥa* »von rechts nach links hinübergehen, verlassen, sich entfernen, ablassen, aufhören«.

Nebenform *lḥ*: arab. *laḥaġa* II »Jemand vom graden Wege abführen, fälschlich berichten«, *luḥġ* »Winkel im Hause, Höhle in der Erde«, *luḥaiġā'* »Abschwenkung, Widerruf«. — *laḥada* »vom graden Wege abweichen, im Grabe eine Seitengrube ausgraben, sich zuneigen«, IV »sich vom graden Wege abwenden, einem zuneigen«. — *laḥaza* V »sich entfernen«, VI »krumme Aeste haben, einander dunkle Verse hersagen«. — *laḥlaḥa* »sich entfernen«. — *laḥana* »sich zuneigen, einem geneigt sein«. — *luḥ* IV

mit *bi* »sich mit einer Sache entfernen«. Mit Metathesis *ḥalḥala* »vom Platze wegstossen«, II »sich entfernen, weggehen«.

Nebenform *lh*: arab. *lahiga* »einer Sache ganz ergeben, darauf erpicht sein«. — *lahgama* dass. — arab. *lhụ* I mit *ʿan* »den Verlust einer Sache verschmerzen, vergessen«, IV »Einen von einer Sache abbringen«, VIII »mit einer Sache so beschäftigt sein, dass man eine andere darüber vergisst«, I mit *bi*: »an etwas Gefallen finden, sich damit unterhalten, spielen«, *lahiia* »gerne haben, lieben«, äth. *lāhaia*, *alhaia* »trösten, bewirken, dass Jemand etwas vergisst«.

Nebenform *rġ*: *ruġ* »vom graden Wege abweichen, um sich Einem verstohlen zu nähern, sich verstohlen entfernen, entfliehen, sich zuschleichen und Jemand überraschen, plötzlich überfallen, hinterlistig handeln, sich neigen, sich wenden zu Jemandem, Sympathie, Wohlwollen bezeugen, erstreben, begehren, wünschen (z. B. Wild)«, III dass., »im Kampfe List anwenden«, *rauāġ* »Flucht, List«, *aruaġ* »hinterlistig«, VIII »suchen, begehren, wünschen«. — *raġiba* »sich von einer Sache einer anderen zuwenden, verabscheuen, nicht wollen, nicht begehren; sich neigen, Neigung verspüren, wünschen, wollen, demütig zu Gott bitten«, *raġab* »Sehnsucht, Begierde«. — *raġama* »Widerwillen, Ekel empfinden, Jemand zwingen, etwas gegen seinen Willen zu tun, demütigen, etwas Einem zum Trotz, gegen seinen Willen tun«, II dass., III »Widerwillen empfinden, zum Zorn reizen, ärgern, zürnen, sich ärgern, meiden, fliehen«, IV »mit der Nase in den Staub stossen (cf. oben), demütigen, peinigen, bedrängen, zum Zorn reizen«, V »zürnen«. — *murġādd* »der zürnt und nicht antwortet, wenn man ihn fragt, der sich unwohl fühlt«. — *raġana* »den Körper neigen und auf etwas stützen, gern zuhören, freundliches Gehör schenken, heftig begehren, wünschen«, IV »freundliches Gehör schenken, mit Sehnsucht nach et-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000143

was erfüllen; verachten«.[1]) Neben *raġana* kommt nach L **17**, 43 auch *raʿana* vor, was von L als Fehler bezeichnet wird. — *raġala* IV »sich entfernen, weichen vom gewöhnlichen Platze, fehlen, irren, eine Sache verlegen; sich zuneigen«. Mit präfigiertem *m*: *maraġa* V »alles Unmoralische meiden«. Mit Verwandlung des *m* in *b*: *birġīl* »Gegend, die in kleiner Entfernung vom Wasser liegt«, *barġala* »eine solche Gegend bewohnen«.

Nebenform *lġ*: *laġada* »abhalten, hindern«, III, VIII »Einen, der etwas nehmen will, bei der Hand fassen und hindern, die zerstreuten Kamele auf den rechten Weg führen und in Ordnung halten«, *mutalaġġid* »erzürnt«. — *laġiia* »einer Sache ergeben sein«, III, IV dass., IV »ausschliessen, beseitigen, abschaffen, übergehen, vergessen, vernachlässigen«. — *lig̱* »bitten, verlangen«. — *laġaza* »eine Sache verdrehen, verkehren (eig. »vom graden Wege abweichen«), verändern, ihr eine andere Form geben«, IV »den Sinn der Rede dunkel machen, in Rätseln sprechen, Rätsel machen, auf eine Sache dunkel anspielen«, *luġz* »Rätsel, Geheimnisvolles, Labyrinth, Höhle der Eidechse, der Maus etc.«.

Nebenform *rḫ*: *raḫḫa* »auf eine Sache den höchsten Eifer verwenden«.

14. Sich hin und her frei bewegen können, sich ausbreiten, breiten Raum haben, breit sein«.

Nebenform *lʿ*: arab. *malʿana* »breiter Weg«.

Nebenform *rḥ*: hebr. aram. syr. *rūḥ* »breit sein«, arab. *rauiḥa* »weit, breit sein«, *arūaḥ* »weit, breit«. — arab. *raḥaḥ* »breiter Huf«, *ruḥuḥ* »weite Schüsseln«. — *raḫraḥ*, *raḫrāḥ* »breit, weit, geräumig (Gefäss)«, *raḫraḥa* II »die Beine zum Urinieren auseinanderbreiten (Pferd)«, I »nicht auf

1) *raġanna* »vielleicht« aus und neben *raʿanna*, Nebenform *laġanna* aus und neben *laʿanna*; alles aus *laʿalla*. *laġanna* ist temīmisch nach L **17**, 275. — *laġn* »jugendliche Wärme, Munterkeit« kommt von der Wurzel *ġl*, cf. *ġalana*, *ġlu*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000144

den Grund kommen, dunkel reden, geheim halten, verbergen«. — hebr. aram. arab. äth. *rḥb* »weit gedehnt, geräumig sein«, assyr. *rēbitu* »Weichbild einer Stadt, Umgebung, breite Strasse, Platz«. — hebr. *reḥem*, aram. *raḥᵃmā*, syr. *raḥmā*, assyr. *rēmu*, arab. *raḥim*, *riḥm* »Gebärmutter, Mutterleib«. Mit präfigiertem *b* (aus *m*): arab. *barāḥ* »grosse Wüste, weite Ebene«. Mit präfigiertem ʾ: hebr. *ʾōraḥ*, aram. *ʾorḥā*, syr. *ʾurḥā* »Weg, Pfad«, davon hebr. *ʾāraḥ* »wandern, gehen, ziehen«.

Nebenform *lḥ*: arab. *laḥaba* »breit und offen sein (Heerstrasse)«, *laḥb*, *lāḥib* »weit, breit und betreten (Weg)«.

Nebenform *rh*: arab. *rahh* »weit und nicht tief (Becken)«. — *rahraha* »auseinanderbreiten, offenen Tisch halten«, *rahrah*, *rahrāh* »weit und nicht tief«. — *rhṵ* »die Füsse weit auseinandertun, so sitzen oder gehen, langsam und bequem gehen, die Flügel ausbreiten«, *rāhⁱⁿ* »weit, breit«.

Nebenform *lh*: arab. *lahġam* »weiter Becher, breiter Weg«.

Nebenform *rġ*: *raġiba* »weit und geräumig sein«, *raġib*, *raġāb* »weit, geräumig«, *raġīb* »weit, mit grossem Bauch«. Hieher gehört wohl auch *ruġbāna* »Riemenknoten bei einem Stiefel«. — *raġraġa* »etwas verbergen« (cf. oben *raḥraḥa*).

Nebenform *rḫ*: *raḫīi* »weit«. — *riḫ* »die Beine auseinanderbreiten«. — äth. *arḫaua* »öffnen, aufmachen«.

15. Metaphorisch »bequem sein (Leben), in bequemen, angenehmen Verhältnissen, im Ueberfluss leben, Freude, Beruhigung empfinden«; nur im Arabischen.

riᶜ »in guten, blühenden Verhältnissen sein, gelingen«, IV »im Wohlstande leben«. — *raᶜaga* »reich machen (Gott)«. Mit präfigiertem *m*: *mariᶜa* »in Fülle und Fruchtbarkeit leben«, *marīᶜ* »in Fülle und Fruchtbarkeit lebend«. Mit Metathesis und Umwandlung des *m* in *b*: *rabaᶜa* V, VIII »wohlgenährt, fett sein«, *rabāᶜ*, *rabāᶜa*, *ribāᶜa* »angenehmes

Leben« etc.[1]) Mit infigiertem *t*: *rataʿa* »im Ueberfluss leben, geniessen«.

Nebenform *lʿ*: *luʿāʿa* »irdische Güter«.

Nebenform *rḥ*: *ruḥ* »Freude und Beruhigung empfinden, Wohltaten empfangen, zum Schenken bereit, freigebig sein«, *rāḥ* »Freude«, *rāḥa* »Ruhe und Bequemlichkeit, Erholung«. — *raḥraḥ* »bequem (Leben)«.

Nebenform *rh*: *rahraha* II »gut aufgeräumt, übermütig, lustig sein«. — *rāhⁱⁿ* »ruhig, bequem (Leben)«.

Nebenform *rġ*: *raġraġa* »in Hülle und Fülle leben«. — *riiāġ* »Fülle, Wohlstand«. — *ruġab* »grosse Reichtümer«, *murġib* »reich«. — *raġida* »mit allen Gütern gesegnet sein, in Reichtum verfliessen (Leben)«, IV »in Hülle und Fülle leben«, XI (Nebenform *irġaladda*) dass., *raġġād* »reichlich«, *raġīd* »angenehm, reichlich und bequem«. — *raġasa* »viele Reichtümer gewähren, bereichern, zahlreich machen, vermehren (Gott das Volk)«, *raġs* »Reichtum, Ueberfluss, Vorteil«, *murġas* »Wohlstand«, *marġūsa* »eine kinderreiche Frau«. — *raġaša* »Besitz vermehren«. — *raġana* »mit Vergnügen essen und trinken«. — *arġal* »bequem (Leben)«. Mit Metathesis *aġral* »bequem (Leben), reichlich, erträglich (Jahr)«. Mit präfigiertem *b* (aus *m*): *bariġa* »reichlich und angenehm leben«. Mit Metathesis: *rabaġa* »angenehmes Leben führen«, VIII »wohlgenährt, fett sein«, *rabaġ* »angenehmes, genussreiches Leben, Neuheit und Frische einer Sache«, *rābiġ* »angenehm, bequem«, *arbaġ* »reichlich«, *rabāġa* »Ueberfluss«.

Nebenform *rḫ*: *raḫāḥ* »bequem (Leben)«. — *raḫuada* »Ueppigkeit, Ueberfluss«. — *raḫiia*, *raḫuua* »im Ueberfluss

1) *rabaʿa* X »zur Reise kräftig sein, sich mit etwas angestrengt beschäftigen« und die daraus entstandene Nebenform *rabaġa* »sich mit etwas beschäftigen, was man fähig ist durchzuführen« stammen von der Wurzel *rb*, *rm*; cf. *rabba* »wohl ordnen, vollenden«, *rabaʾa* »verbessern, besser einrichten«, *rabaza* »vollendet sein«, *rabaḳa* »wohl ordnen«, *ramma*, *ramaṭa*, *ramaṣa*, *ramaḳa* dass. Hieher gehört auch *ramaġa* »ordnen (die Teile eines Ganzen)«.

leben«, *raḫīi* »bequem (Leben), bequem, im Ueberfluss lebend«. Mit Metathesis: *ḫarra* »üppiges Leben führen«.

16. Von der Fülle und dem Ueberfluss in der Vegetation; nur im Arabischen.

riʿ »wachsen, zunehmen, üppig gedeihen«, IV »gedeihen«, *raiʿ* »Wachstum und Gedeihen, der beste Teil, Jugendblüte etc.«. — *raʿraʿa* »wohlgedeihen und wachsen lassen (Pflanzen, Menschen; von Gott)«. — *rʿi* III, IV »gras- und futterreich sein«, *riʿi* »Grünfutter, Weide«. Mit präfigiertem *m*: *maraʿa* I, IV »gras- und futterreich sein«, *mariʿa* dass., *marʿ* »Futterreichtum, Futter«, *marīʿ* »fruchtbar«. Mit Metathesis und Umwandlung des *m* in *b*: *rabaʿa* »gras- und futterreich sein«. Mit infigiertem *t*: *rataʿa* IV »gras- und futterreich sein«.

Nebenform *lʿ*: *luʿāʿ* »junges Gras«, *luʿāʿa* dass., »Cichorie, Endivie, Futterreichtum«. Mit präfigiertem *m*: *malʿaṭ* »Futter, Gras«.

Nebenform *rḥ*: *raḥraḥa* »wohlgedeihen und wachsen lassen (Pflanzen, Menschen; von Gott)«.

Nebenform *rʾ*: *raʾraʾa* »wohlgedeihen und wachsen lassen (Pflanzen, Menschen; von Gott)«. — *raʾaba* »nach der Mahd wieder Gras treiben (Erde)«.

Nebenform *rġ*: *riiāġ* »Fruchtbarkeit, Fülle«. — *raġida* IV »reiche Ernte haben«. Mit präfigiertem *m*: *maraġa* IV »gras- und futterreich sein«, *marġ*, *marġa* »üppiger Garten, Wiese«. Mit Metathesis und Umwandlung des *m* in *b*: *rābiġ* »fruchtbar, futterreich«.

Nebenform *lġ*: *laġuas* »zartes Gras, Gras«.

17. Von Menschen und Tieren: »Futter und Wasser in Fülle haben, weiden, abweiden«.

Ursem. *rʿi* »das Gras abweiden, das Vieh weiden«. Mit präfigiertem *m*: *mariʿ* »der gute Weide sucht«. Mit Metathesis und Umwandlung des *m* in *b*: *rabaʿa* »reiche Weide haben, nach Belieben weiden, Wasser nach Be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000147

lieben haben, zur Frühlingszeit[1]) sein, ruhig wohnen, verweilen, bleiben«, IV »die Kamele nach Lust trinken lassen«, V »auf der Frühlingsweide sein«. Mit infigiertem *t*: *rataᶜa* »nach Belieben Futter fressen oder Wasser trinken«, IV »frei weiden lassen«.

Nebenform *lᶜ*: *lᶜᶜ* V »Gras abweiden«. — *laᶜṭa* »auf die Weide gehen«, *malᶜaṭ* »Weideplatz rings um das Lager«.

Nebenform *rġ*: *raġraġa* »die Kamele jederzeit trinken lassen, die Kamele trinken lassen, ohne dass sie ihren Durst vollständig stillen«. — *raġida* IV »die Kamele nach Belieben weiden lassen«. Mit präfigiertem *m*: *maraġa* »Gras abweiden«, I, V »lange auf einer Wiese beim Abweiden bleiben«.

Nebenform *lġ*: *laġiia* »trinken, ohne den Durst zu stillen«.

1) Bzw. Herbstzeit; s. Nöldeke, *Fünf Moʿallaqāt* I, 81. — *Red.*

Biblical Theophanies.

By *Julian Morgenstern.*

I.

One of the most common and significant technical terms in the Bible, the full significance of which is however but little understood, is the expression, *k^{e}bhod Jahwe*, generally rendered into English by the colorless and almost meaningless, "the glory of God". Careful study shows that this term has passed through a long and most significant development, in the course of which only it came to be used in its strictly technical sense. This development and its significance it shall be our task, in part at least, to investigate.[1])

The all-important fact at the outset, as VOLLERS, in his highly interesting and valuable monograph, has em-

1) In recent years a number of very interesting and highly suggestive works have appeared, dealing more or less directly with this term, *k^{e}bhod Jahwe*, and its significance. Among these may be mentioned, v. GALL, *Die Herrlichkeit Gottes*, Giessen 1900; CHARLIER, *Ein Astronomischer Beitrag zur Exegese des Alten Testaments*, ZDMG 1904, 386 ff.; VOLLERS, *Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes*, *Archiv für Religionswissenschaft* IX (1906), 176 ff.; CASPARI, *Die Bedeutung der Wortsippe* כבד *im Hebräischen*, Leipzig 1908; DIBELIUS, *Die Lade Jahwes*, Göttingen 1906; WESTPHAL, *Jahwes Wohnstätten*, Giessen 1908. The last three of these monographs appeared after the completion of the present work, and consequently could be referred to only incidentally. Inasmuch as the views expressed herein, and the conclusions reached in the main differ from those of the authors of these monographs, we have felt called upon to give our own work its present, rather tardy, publication.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000149

phasized, is that the expression, *k^{e}bhod Jahwe*, in most passages has not the abstract meaning, "the glory of God" or "the glory of Jahwe", but suggests a definite and concrete mental picture. True this picture varies materially and significantly with the different authors and ages, but none the less it is almost always concrete and tangible, whether conceived, as by Ezekiel, in form like unto a man, from the loins upward glowing like molten metal, and from the loins downward shining like fire, and surrounded with bright light, like the rainbow (Ez. 1, 26 ff.), or as in Ex. 24, 17, like a consuming fire on the top of the mountain (cf. Ex. 40, 38; Num. 9, 15). And what is more, not only is the picture thus almost always concrete, but the *k^{e}bhod Jahwe* is, as we shall have abundant proof, nothing but the material form in which Jahwe was thought to reveal Himself to mortal eyes; was, we may say, Jahwe's earthly form or being; was in brief Jahwe Himself. Consequently a study of the development of the conception of the *k^{e}bhod Jahwe* in the various documents of the Bible, is, in part at least, a study of the ever-developing conception and mental picture the religious mind of Israel had of Jahwe Himself.

Accordingly our method of investigation will be to group all passages in each document of the Bible referring to the *k^{e}bhod Jahwe*, and determine from them what mental picture the expression, *k^{e}bhod Jahwe*, suggested to each author or school. Wherever the authorship of any passage is in doubt, decision will be withheld until it can be determined definitely with the conception of which source of the Bible it is in most perfect harmony. In this way it may be possible to assign with certainty passages, hitherto doubtful or disputed, to one or the other particular source. There will be ample grounds for such procedure. And the best results will be obtained by plunging at once in medias res, and investigating the use of the term *k^{e}bhod Jahwe* in the various documents of the Hexateuch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000150

II.

And we begin, seemingly strangely enough, with P. The first passage to attract attention, one already referred to, in which the mental picture of the *k°bhod Jahwe*, entertained by P is most clearly expressed, is Ex. 24, 15—18; ויעל משה אל ההר ויכס הענן את ההר: וישכן כבוד יהוה על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן: ומראה כבוד יהוה כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל: ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה:. The picture is complete. The cloud, as the article indicates, not *a* cloud, but the cloud, the particular cloud of Jahwe, the ענן יהוה (cf. below, p. 152, n. 1) envelopes the entire mountain. Into this envelope of cloud Moses enters in order to ascend to the summit of the mountain, there to stand in the presence of Jahwe Himself. And there on the top of the mountain the *k°bhod Jahwe* is dwelling (שכן), and its appearance is like a consuming fire (אש אכלת), shining through the cloud, and seen by all Israel, while the voice of Jahwe is heard coming from out the midst of the cloud.

The picture is clearly and unmistakably conceived and presented. To understand it aright one need not imagine, as is generally done, that we have a picture here of Mt. Sinai in volcanic eruption, for if so the people would certainly not be standing at the foot of the mountain. Nor have we a picture of a storm or some other phenomenon of Nature, a theory that has likewise been repeatedly advanced. For if so we would have to imagine a different kind of storm or a different natural phenomenon on each occasion when, according to the Bible, the *k°bhod Jahwe* manifested itself. It is clear that the author has in mind a picture not of any natural phenomenon, but of something supernatural; not of an actual fire on the summit of the mountain, but something mysterious and awful, that seemed to the eyes of the people, standing at the

foot of the mountain, to have the appearance of a burning, consuming fire. And what is more, it is surrounded by the cloud, which, in all passages with certainty ascribed to P, invariably accompanies the *k^{e}bhod Jahwe*. But nevertheless it must be born in mind that, as this passage clearly indicates, this cloud is merely the envelope, and in no sense a part of the *k^{e}bhod Jahwe* itself. This is wholly and entirely only the fiery apparition on the summit of the mountain. And so Moses enters into the midst of the cloud and ascends the mountain until he stands before this fiery something, before the earthly manifestation of Jahwe Himself.

Our next passage is equally significant and suggestive, Ex. 40, 34—38; ויכס הענן את אהל מועד וכבוד יהוה מלא את המשכן: ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד יהוה מלא את המשכן: ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכל מסעיהם: ואם לא יעלה הענן ולא יסעו עד יום העלתו: כי ענן יהוה על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם:. Here again a sharp distinction is made between the cloud (again used with the article) and the fiery form of the *k^{e}bhod Jahwe* itself. In v. 38 the cloud is designated particularly as the ענן יהוה. The cloud covers the tabernacle, but the *k^{e}bhod Jahwe*, in appearance like fire to the eyes of all Israel, fills the משכן. Apparently too this fiery apparition was visible only at night. During the day only the cloud was seen. Thus our assumption is confirmed; "the cloud of Jahwe" is not a part of the *k^{e}bhod Jahwe*, but merely its envelope. The fiery manifestation alone is the *k^{e}bhod Jahwe*. During the day the cloud envelopes it so closely that no light is visible, and only the cloud is seen, in the midst of which however the *k^{e}bhod Jahwe*, though invisible, is still known to be. But in the night, whether it be that the envelope of cloud is removed, or merely that the light emanating from the fiery apparition shines through the cloud, the "something like fire" itself is seen. And significantly enough, it is here

expressly stated that Moses could not enter the tabernacle because of the presence of the *k^{e}bhod Jahwe* therein. In other words we must infer that, according to P, Moses could not speak to Jahwe "face to face", that under normal conditions the presence of the *k^{e}bhod Jahwe* was too sacred and awful for even Moses, and so he could come before it only when summoned, as expressly stated in Ex. 24, 16, 18.

And then, as this passage significantly relates, whenever the cloud would rise from on the tabernacle, the Israelites would resume their journey, but whenever the cloud would not rise, Israel remained encamped. The meaning is plain. The rising of the cloud from its customary resting-place upon the tabernacle was full indication that the *k^{e}bhod Jahwe* was no longer within the *miškan*; that it was within the cloud, its customary envelope. Accordingly this was the signal for taking apart the sanctuary and proceeding on the journey, guided by the *k^{e}bhod Jahwe*, thus enveloped in the cloud. And finally wherever the cloud would settle, there Israel would halt; the tabernacle would be set up, the cloud would descend upon it and the *k^{e}bhod Jahwe* resume its place within.

Such is the manner of procedure here indicated, and fully elaborated in P's characteristic style in Num. 9, 15—23, and again exemplified in Num. 10, 11 ff. Of the first passage vv. 15—17 are worthy of citation; וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן לאהל העדת ובערב יהיה על המשכן כמראה אש עד בקר: כן יהיה תמיד הענן יכסנו ומראה אש לילה: ולפי העלות הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו בני ישראל ובמקום אשר ישכן שם הענן שם יחנו בני ישראל:. Here there seems to be a slight, and no doubt insignificant deviation from the account of Ex. 40, 34—38. Here the "something like the appearance of fire" does not dwell within the tabernacle, but seems to occupy the same position as the cloud (here too continually used with the article) above the tabernacle. In other words, whereas in Ex. 40, 34—38 the *k^{e}bhod*

Jahwe is depicted as descending from the cloud and settling within the *miškan* itself, here it seems to remain continually within its envelope of cloud above the tabernacle. This deviation is however probably only slight and of no particular significance. The fundamental picture underlying both passages is undoubtedly the same. Here too only the cloud is visible in the day-time, and the "something like fire" only at night. It is furthermore noteworthy that nowhere in this long passage is the expression *k^{e}bhod Jahwe* used. Still there can be no doubt that the כמראה אש here is identical with the *k^{e}bhod Jahwe* of other passages of the priestly document. In addition it is also clear from this passage and Ex. 40, 34—38 that when the priestly author speaks of the cloud rising from the tabernacle, or appearing at the tabernacle, he has in mind this picture of "the cloud of Jahwe" within which, though invisible during the day, the "something like fire", the *k^{e}bhod Jahwe*, is enveloped (cf. Num. 10, 11 ff.).

In this connection the full significance of the expressions, ויראֹ כבוד יהוה (Num. 16, 19; 20, 16) and וכבוד יהוה נראה (ibid. 14, 10) becomes apparent. In each of these three passages a rebellion of the people against Moses is recounted, and each act of rebellion is terminated by the manifestation of the *k^{e}bhod Jahwe*, i. e. of Jahwe Himself. The implied significance of this act propably is that the doubting and murmuring people are thus reassured of the actual existence of Jahwe and His presence in their midst, and the authority of Moses and Aaron as His representatives is confirmed. It is of extreme significance that in each of these three passages this manifestation of the *k^{e}bhod Jahwe* takes place at the tabernacle itself. Undoubtedly the mental picture of the *k^{e}bhod Jahwe* here was that which seems to be characteristic of the priestly author, viz. the "something like fire" shining through the envelope of cloud. In other words, contrary to the usual procedure, whereby the light of the *k^{e}bhod Jahwe* was

visible only at night, here apparently in broad daylight the enveloping cloud is momentarily rent asunder and the dazzling light of the *k^{e}bhod Jahwe* is plainly seen. And before the brilliance of this light seemingly even Moses and Aaron can not stand, and accordingly they fall upon their faces (Num. 20, 6; cf. 16, 19—22; 14, 5, 10). Perhaps we find here the secret of P's conception of the cloud of Jahwe enveloping the *k^{e}bhod Jahwe* completely during the day, while the latter is normally visible only at night. The underlying idea is most probably that were the dazzling brilliance of the *k^{e}bhod Jahwe* seen during the glaring light of day, the effect would be dangerous for mortals. But the darkness of the night acted as a kind of shield or cloud, dimming the brightness of the light, and rendering it bearable for mortal eye.

In two of these passages (Num. 14, 10 and 16, 19 ff.) as well as in the similar passage, Num. 17, 7 ff. the appearance of the *k^{e}bhod Jahwe* in the daytime before the people at large is the signal for divine punishment to be visited upon them for their rebellion against the authority of Moses. In Num. 16, 19 ff. the whole situation is clear in spite of the suppression of most of the details by the final redactor in favor of the version of JE. Korah and his troop dispute the authority of Moses and Aaron, and in consequence of their attempt to minister to Jahwe the people are all assembled at the door of the tabernacle. There suddenly the *k^{e}bhod Jahwe* appears to the entire community. Moses and Aaron can not endure its dazzling brightness and throw themselves upon their faces. But to the command of Jahwe to separate from the rest of the people they answer that only Korah had sinned, and would Jahwe be angry at the whole people? Accordingly the people separate from the followers of Korah and immediately (v. 35) fire comes out from Jahwe and consumes the whole troop of Korah (v. 32 b undoubtedly a late interpolation).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000155

In Lev. 9, 23—24 we read again that the *k^ebhod Jahwe* was seen at the tabernacle by all the people, and that fire came out from the presence of Jahwe and consumed the sacrifice of Aaron. And here too the people fall on their faces, not only in reverence, but even more because they were unable to endure the dazzling light emanating from the fire of the *k^ebhod Jahwe*.

In Num. 17, 7 we are told again that when the people murmur against Moses and Aaron because of the death of Korah and his followers, Moses and Aaron turn toward the tabernacle and see the cloud covering it, and suddenly the *k^ebhod Jahwe* is once more revealed. The result is a plague that destroys thousands of the people. The nature of the plague is not stated, but it is not an improbable theory that it was in some way related to the customary "fire from Jahwe", that apparently came forth, according to P, whenever the *k^ebhod Jahwe* manifested itself in this manner.

It is true that in Num. 14, 10 and 20, 6 there is no mention of any such phenomenon attendant upon the sudden appearance of the *k^ebhod Jahwe*. But this fact is not conclusive. It seems not at all improbable that P did tell originally of some such incident, in Num. 14, 10, which however the final redactor suppressed in favor of the version of JE telling how Jahwe pardoned Israel. It is true that P's version of this last incident follows in Num. 14, 26 ff., but none the less it is not improbable that this forgiveness of the whole people followed only after the punishment of those who had actually rebelled against Moses. In the same way the fact that no such phenomenon is mentioned in Num. 20, 6 ff. is likewise of no particular significance. Of course sufficient evidence is lacking to establish this whole matter of the relation of the "fire from Jahwe" to the manifestation of the *k^ebhod Jahwe* in P as a settled fact. Yet the evidence warrants its consideration as a theory in no wise improbable. This much

is certain, that the conception of fire coming out from Jahwe, narrated always in connection with the manifestation of the *k^{e}bhod Jahwe*, under what the author evidently wishes to indicate as abnormal conditions, is perfectly consistent with P's entire conception of the *k^{e}bhod Jahwe* as something like fire, enveloped in a thick cloud, so as not to be visible during the day, but which is at times lifted, revealing the *k^{e}bhod Jahwe* in all its dazzling and destructive brilliance.[1])

The significance of Lev. 9, 23 f. is heightened when read in connection with vv. 4 and 6 of the same chapter. In v. 4 we are told that "today doth the Lord appear (נראה) unto you", referring certainly to the appearance of the *k^{e}bhod Jahwe* narrated in vv. 23 f. Here then we have final proof, if such be needed, that the terms Jahwe and *k^{e}bhod Jahwe* are synonymous, that the *k^{e}bhod Jahwe* is nothing but the earthly manifestation of Jahwe Himself.[2])

The verb here used, נראה, is likewise suggestive. It is the same verb used in Num. 14, 10; Ex. 16, 10 (וירא); Lev. 9, 6, 23; Num. 16, 19; 17, 7; 20, 6; Lev. 16, 2 (אראה); Ex. 16, 7 (וראיתם); Ex. 24, 17; Num. 9, 15 f. (מראה), the only verb used by P in this connection, and therefore characteristic. It clearly indicates that the *k^{e}bhod Jahwe* was an actual, visible manifestation.

Ex. 16, 7—10 likewise tells of the revelation of the *k^{e}bhod Jahwe* in the cloud, and singularly enough, this takes place just at dawn, as the word *boqer* seems to indicate. It is noteworthy that in this passage too the appearance of the *k^{e}bhod Jahwe* is again contingent upon

1) Cf. also II Chron. 7, 1—3 and Rev. 20, 9 (ἀπὸ τοῦ θεοῦ = מלפני or מאת יהוה), where the same idea of fire associated with the *k^{e}bhod Jahwe* is conveyed. As will be shown below, both Chronicles and the entire N. T. were more or less directly influenced by P's conception of the *kebhod Jahwe*.

2) Cf. also Ex. 29, 42 f. Jahwe will meet with Israel at the door of the tabernacle, which shall be rendered "holy" through the *k^{e}bhod Jahwe*, through the actual presence (*kabhod*) of Jahwe there.

the murmuring of the people against Moses, although this time no evil effects result from its appearance.

And finally, and of great significance, Lev. 16, 2; Jahwe will manifest Himself in the cloud upon the "mercy-seat" above the ark. His presence is so awful and holy that even Aaron can not approach at will. And accordingly (v. 13) whenever Aaron approaches the "mercy-seat" he must first burn incense in such manner that the cloud of smoke may envelope the ark (and the *k^{e}bhod Jahwe* be thus hidden) in order that he too may not die at the sight of Jahwe in all His dazzling brightness. This passage then confirms our previous supposition that Moses and Aaron can not see nor speak to Jahwe face to face, for, like other men, they too would be slain by the brilliance of the light emanating from His presence. Even to them too He must appear enveloped in the cloud. The momentary removal of the cloud and the open manifestation of the *k^{e}bhod Jahwe* in its undimmed brilliance is therefore generally the sign of Jahwe's anger and His immediate punishment of those who had excited His wrath. This conception is characteristic of P.

Lev. 16, 2 furthermore pictures Jahwe as dwelling within the tabernacle on the mercy-seat just above the ark. It is an expression of the idea already conveyed in Ex. 40, 34—38. When the tabernacle was finally completed then at last the cloud of Jahwe descended upon it, i. e. Jahwe Himself took up His abode therein. It was not merely a temporary abode, or permanent only during the journey through the wilderness, when the cloud of Jahwe was leading Israel to the Promised Land, but it was to be Jahwe's eternal abode, in which the *k^{e}bhod Jahwe* was ever to be present, to dwell. Hence the full significance of the term, *miškan*, applied to the innermost part of the tabernacle.[1]) At the bottom of this conception

1) That *šakan*, used by P in conection with the *k^{e}bhod Jahwe* (cf. Ex. 24, 16; 29, 45; Num. 9, 17 ff.) has almost a technical sense, is certain.

lies the comparatively primitive idea, that Jahwe, while perhaps Lord of the whole earth or universe, and therefore capable of being in any place and at any time, still has, or must have, one central place or abode peculiarly sacred to Him, His home as it were. This as we see, was the tabernacle after its completion, according to P. But previous to this where was, in P's mind, the peculiar dwelling-place of Jahwe? It is a grave question, of deep significance for the correct understanding of the origin and development of the religion of Israel. The question is, as the chain of reasoning above indicates, both justifiable and necessary.

The answer we believe we find in Ex. 24, 16. Jahwe was dwelling on Mt. Sinai. That was His original abode according to P, and as we shall see, according to other sources also. We are to understand this verse as follows. Mt. Sinai was the particular abode of Jahwe, upon the summit of which the *k^{e}bhod Jahwe* was therefore continually resting (*šakan*). And now, since the mortal eyes of Israel could not endure the actual sight of the *k^{e}bhod Jahwe* in all its brilliance, for six days, either previous to, or perhaps better, immediately following their approach, the cloud of Jahwe enveloped the entire mountain. In other words the adverbial phrase, ששת ימים, modifies only ויכסהו הענן, and not וישכן כבוד יהוה. And then on the seventh day Moses is summoned and enters the cloud.[1])

1) Vv. 15—18 seem on the surface to relate that Moses ascended Sinai. On the summit the *k^{e}bhod Jahwe* was dwelling. And the cloud enveloped this for the first six days after his ascent. And on the seventh day the voice of Jahwe was heard from out the cloud. Now if the reference to the cloud covering the mountain for six days, means the six days after Moses' ascent, we must infer that on the seventh day the cloud had disappeared. Consequently vv. 16 and 18, stating that Jahwe called to Moses on the seventh day from out the cloud, and that Moses entered the cloud, are altogether out of harmony with the preceding verses. Furthermore the forty days of Moses' sojourn on Sinai clearly begin with the moment when he enters the cloud and comes into the actual presence of the *k^{e}bhod Jahwe*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000159

P then tells us that Jahwe originally dwelt on Sinai, His particular abode, but with the completion of the tabernacle He forsook Sinai and took up His permanent abode therein, proceeding with and leading Israel to Canaan. It seems but a thread of evidence to base such an important hypothesis upon, and yet it is sufficient. For in the first place we know that Jahwe was generally thought to have dwelt originally on Sinai (cf. WELLHAUSEN, *Prolegomena*[6] 342 f.). In the second place we shall see that E and at least one other source conceived of the departure of Jahwe from Sinai and His subsequent dwelling with Israel in much the same manner. And finally we have seen above that P too must necessarily have conceived of Jahwe as dwelling, previous to the completion of the tabernacle, in some one particular spot, and consequently the single mention of the *kebhod Jahwe* as dwelling on Sinai is sufficient to establish the fact that accord-

---

During these days the divine revelation, according to P, was given to Moses. Consequently the calling of Jahwe to Moses in v. 16 can mean only the summons to ascend the mountain, or at the best to enter into the cloud. Since undoubtedly the text implies that Moses ascended the mountain only by the command of Jahwe, the former alternative seems preferable. It is clear that the whole difficulty centers around the time when Moses ascended the mountain. This difficulty is easily removed if, recognizing with HOLZINGER that 15a and 18aβ are duplicate expressions, we regard, as is most natural, 15a as the continuation of 14, and consequently the work of E, and 18aβ as the work of P and in its proper place (instead of regarding with HOLZINGER 18aβ as the continuation of 14, and 15a as the beginning of P's narrative). P then tells in vv. 15b—18 that the cloud of Jahwe was covering the mountain, for the *kebhod Jahwe* was dwelling on Sinai, and the cloud had been covering it for six days previous. And on the seventh day (this interpretation alone explains the fact that the cloud had not disappeared after the sixth day) Jahwe called to Moses from out the cloud to ascend the mountain. And then P continues in v. 18 that Moses entered the cloud and ascended the mountain (i. e. the cloud enveloped not only the summit, but the entire mountain, so that when Moses began his ascent, he had first to enter the cloud) and came into the presence of the *kebhod Jahwe*, of Jahwe Himself, and remained there forty days.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000160

ing to P too this mountain must have been the peculiar home of Jahwe.

Accordingly we realize the full significance of Ex. 24, 15—31, 18. Moses is commanded, according to P, to ascend Sinai to come into the presence of the *k^{e}bhod Jahwe* dwelling there, that he may receive directions for building the tabernacle, the future permanent abode of Jahwe (cf. Ex. 25, 8; 29, 45), for which He will forsake Sinai completely in order thereafter to dwell in the midst and receive the worship of Israel. This is P's conception of the entire Sinaitic episode. And so he tells (Ex. 40, 34—38) that after the tabernacle was completed the *k^{e}bhod Jahwe* forsook Sinai and took up its abode within the sanctuary, visible only at night to the eyes of all Israel, in appearance like fire, but during the day enveloped in the cloud, in order to avert the general destruction sure to ensue from the full revelation by day of its dazzling brilliance. And thereafter all further commands of Jahwe to Moses were delivered at the door of the tabernacle.[1])

To sum up: The *k^{e}bhod Jahwe* as conceived by P was the earthly manifestation of Jahwe Himself, revealed to mortal eyes. It was a definitely visible manifestation, "something like fire" enveloped in "the cloud of Jahwe". During the night the "something like fire" was visible glowing through the cloud and darkness, but during the day only the enveloping cloud was seen. At times however, for one reason or another, this envelope of cloud was put aside, and then the *k^{e}bhod Jahwe* was revealed n all its dazzling brilliance. Even Moses and Aaron could

---

1) In this connection the term *š^{e}kina*, that in Mishnaic and pre-Mishnaic times came into such common use, is readily understood. It was "that which dwelt within the *miškan*", identical therefore, both in conception and use, with *k^{e}bhod Jahwe*, the earlier term, which it seems to have gradually and almost completely displaced. (But cf. below how the term *k^{e}bhod Jahwe* must have still been current in N. T. times. Cf. also GEIGER, *Gesammelte Schriften* 3, 323.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000161

not stand before it nor look upon it. Much less could they come before it unsummoned. Whenever the envelope of cloud was thrust aside fatal consequences for the onlookers were almost certain to result. Fire would come out from Jahwe and consume the rebels, and the people as a whole would thus be reassured of the existence and might of Jahwe, and of His presence in their midst. The original seat of the *kebhod Jahwe*, the spot originally sacred to Jahwe, was Sinai, but when the tabernacle was completed, the *kebhod Jahwe* forsook Sinai for ever, the cloud of Jahwe settled upon the tabernacle, and the *kebhod Jahwe* took up its permanent abode on the "mercy-seat" just above the ark. From there the *kebhod Jahwe* would rise, enveloped in the cloud, in the morning and lead Israel on its journey toward the Promised Land. And at evening it would settle down, the tabernacle would be again set up, and the *kebhod Jahwe* would resume its place within the *miškan*. Thus did Jahwe come with Israel to Canaan, and thereafter abide with Israel continually as its God. Such was the conception of the *kebhod Jahwe* entertained by P.[1])

From this it is clear that Num. 10, 34 must undoubtedly be the work of P (cf. Holzinger, *Exodus* 109). The reference to the cloud of Jahwe guiding Israel by day is unmistakable. It was probably inserted in this passage of JE by the final redactor, who thus attempted to reconcile the three conflicting accounts of the guiding of Israel through the wilderness by Hobab, by the ark of Jahwe, and by the *kebhod Jahwe*.

Furthermore Ex. 19, 9a is likewise most probably the work of P, as Holzinger maintains, although the ex-

1) As peculiarities of language characteristic of P, in addition to the use of the expression *kebhod Jahwe* itself, we may note the invariable determination of the word ענן, either by the article or in the expression, ענן יהוה, and the use of the two verbs ראה (and the noun מראה) and שכן (cf. the noun משכן) with reference to the *kebhod Jahwe*.

pression, עב הענן seems somewhat unnatural. As we shall see, this could possibly be assigned to J, although the use of the article in הענן (contrast the absence of the article in v. 16, וענן כבד, the work of E) would more probably indicate the work of P. Furthermore, since in this chapter, according to E, God is conceived as manifesting Himself in cloud and darkness (cf. below, p. 159) while according to J, as we shall see (below, p. 156) Jahwe reveals Himself in fire, it is practically certain that Holzinger is correct in his contention that v. 9a, picturing Jahwe as appearing to Moses alone, and only heard by the people, in the thick cloud, a conception in perfect harmony with that of P, is really an interpolation of P inserted here by the final redactor.

III.

We come now to the parallel conception of the theophany of Jahwe entertained by J. And first, as we shall have ample evidence, nowhere does J use the expression, *k^{e}bhod Jahwe*.[1]) This too seems characteristic of P.

The conception of the theophany characteristic of J can be determined most readily from those passages narrating how Israel was led through the wilderness. We treat first of Ex. 13, 21 f.; ויהוה הלך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה: לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד אש לילה לפני העם:. Jawe is here described as present in *a* pillar of cloud by day and *a* pillar of fire by night. After this first mention of these two pillars they are always referred to as the pillar of cloud and the pillar of fire (with the single exception of Deut. 31, 15). But these pillars of cloud and fire are not the form in which Jahwe reveals Himself to mortals. They are merely the envelope or cloak in which Jahwe has shrouded Himself, so that His actual, sacred presence shall

1) For apparent exceptions in Ex. 33, 17, 23 and Num. 14, 21, cf. below, p. 158, n. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000163

not be seen by human eye. Jahwe is in the two pillars, but is not the pillars themselves.[1]) In this respect then the conception of J is in direct contrast to that of P, according to which Jahwe was the "something like fire" in the midst of the cloud. Moreover according to J the march of Israel proceeded night and day, the pillar of cloud guiding them by day and the pillar of fire lighting up and guiding them by night. Here too J differs radically from P. According to P too the light emanating from the *k^{e}bhod Jahwe* was visible only at night, but it in now wise served to light up the camp nor to guide Israel. On the contrary the light of the *k^{e}bhod Jahwe* was visible only when Israel was at rest, encamped about the tabernacle within which the *k^{e}bhod Jahwe* was dwelling, and the journey of Israel proceeded only during the day, guided by the "cloud of Jahwe" alone. Furthermore both the cloud and the fire according to J have the definite shape of pillars, no doubt supposed to reach from earth to heaven, while the *k^{e}bhod Jahwe* of P, other than being "something like fire" enveloped in the "cloud of Jahwe", has no particular shape.

In Ex. 14, 19—24 we again have reference to Jahwe appearing in the pillar of cloud, although the account is very confused and the meaning of the passage not at all clear. In the first place v. 19b narrates that the pillar of cloud, in which Jahwe was enveloped, and which had been going before Israel on its march, now went behind them, between Israel and the Egyptians. V. 20 is obscure, but its meaning seems to be that on the side of the Egyptians it was dark and black, so that the latter could not proceed in their pursuit, while on the side of Israel it lit up the night, so that Israel was enabled to continue its march (cf. Holzinger, *Commentary* p. 47 f.). We shall see

1) Unless the "ב of בעמוד be the "ב essentiae, in which case Jahwe would be identical with the two pillars. While this explanation is possible, the other seems on the whole more probable.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000164

that this use of העגן והחשך is characteristic of E. Furthermore since this verse clearly narrates that this incident occurred at night, it is difficult to harmonize it with the statement that the pillar of cloud, which was visible only during the day, intervened between Israel and Egypt (v. 19b). We would rather expect to read of the pillar of fire. Accordingly it seems better to regard v. 20 as the continuation of 19a, and the work of E, and v. 19b as an interpolation from J.[1])

Furthermore v. 24 is certainly obscure. The meaning of the expression, וישקף יהוה בעמוד אש וענן, is not at all clear. Likewise the absence of the article in this expression, and the fact that only one pillar of fire and cloud combined is spoken of, renders the whole passage difficult, and even suspicious.[2])

However this much is certain, that the appearance

---

1) Unless, as seems very probable, the words ויאר את הלילה in 20aβ (cf. also 13, 21) are likewise a fragment from J. We shall see that nowhere in E are the theophanies of God or His *mal'ak* attended by fire. On the contrary the God of E always appears in cloud and darkness (cf. below, p. 159). On the other hand we have already noticed that a theophany in a pillar of fire that lighted up the night is characteristic of J. Accordingly the apparent difficulty of this verse may be due to the fact that it contains inharmonious details of two different versions of the same story. The Elohistic version related, as we shall see, characteristically, that the *mal'ak 'Elohim* intervened between the two camps in the form of cloud and darkness (part of the narrative has been suppressed; notice the article in העגן והחשך). The Jahwistic version similarly told that during the day the pillar of cloud intervened, preventing the Egyptians' advance, while Israel continued its march. And at night as usual, the pillar of fire gave light, so that Israel proceeded during the night also while the Egyptians were still delayed. In consequence in spite of the fact that seemingly according to both J and E, Israel and Egypt had been so close to each other that the attack of the latter was averted only by the intervention of the pillar of cloud (and fire) in J, and of the *mal'ak 'Elohim* in E, Israel had reached the other shore of the Red Sea when Egypt was overwhelmed in the returning water. This seems to be the thought of the original narrative.

2) Probably this confusion is due to the suppression of certain details of the original Jahwistic narrative, as mentioned in the previous note.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000165

of Jahwe in the pillar of cloud or fire, leading Israel on its journey, is characteristic of J, and is parallel in conception to the *kᵉbhod Jahwe* of P.

Again in Ex. 33, 9—11 we read that whenever Moses would enter the tabernacle, pitched without the camp, the pillar of cloud, since this happened during the day, would descend and station itself at the door of the tabernacle, within sight of the entire camp, and Jahwe would speak to Moses face to face, just as a man speaks to his neighbor. This conception differs radically and characteristically from that of P. Jahwe does not here dwell within the tabernacle, but on the contrary somewhere above, since the pillar of cloud, in which Jahwe is, is described as descending, probably from heaven. In other words the pillar of cloud does not rest continually over the tabernacle, but descends only whenever Moses approaches to confer with Jahwe. Nor does Moses wait until summoned by Jahwe to confer with Him (contrast P in Ex. 24, 15—18). On the contrary Moses here seems to assume the initiative. Whenever he feels the need of conferring with Jahwe, he approaches the sanctuary of his own accord. And invariably, almost mechanically, the pillar of cloud descends to the door of the tabernacle to meet him. And Moses does not fall upon his face, unable to look upon the dazzling light emanating from the presence of Jahwe. On the contrary Moses converses with Jahwe face to face, just as a man converses with his friend, while all the people observe this conversation, and Joshua himself is likewise present in the tabernacle. And then Moses returns unharmed to the camp. The manifestation of Jahwe, according to J, is unattended by fatal results.

In Ex. 24, 9—11 we have an interesting and significant expression of the conception of J. Moses, Aaron, Nadab, Abihu and the seventy elders ascend the mountain, and there behold the God of Israel, not in the form of the pillar of cloud, in which He customarily reveals Him-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000166

self to man, but as He actually is, a being or form emitting brightness, under whose feet it was like the brightness of sapphire, and brilliant like the heaven itself. And what is more, they behold all this, not in a dream or vision, but under natural conditions, while performing the normal functions of daily life, such as participating in the eating and drinking of a sacrificial covenant meal. And singularly enough, in spite of all this their lives were spared. Jahwe did not stretch forth His hand against them.[1]) Analysing this passage carefully, we recognize in the first place the distinguishing characteristic of J, that it was possible for certain of the elect to behold Jahwe in His actual form without fatal consequences. None the less the conclusion is clear that even J held that under normal conditions no man, Moses alone excepted (cf. Deut. 34, 10), could look upon Jahwe and live. Still between this view and that of P, that unless actually summoned into His presence, even Moses could not look upon the *k^{e}bhod Jahwe*, there is a vast and significant difference. Nevertheless we see that in its general external features, the conception of J did not differ so greatly from that of P. For from this passage it is clear that both sources conceived of Jahwe as under normal conditions a being or form characterized by extreme, dazzling and destructive brilliance. Moreover since the striking fact in this vision of the divine presence was the brightness beneath the feet of Jahwe, we must infer that Jahwe is here conceived

1) Since this is undoubtedly a passage from J (cf. HOLZINGER, tables, in his *Einl.*), and must therefore relate to the same incident as narrated in Num. 11, 16—17, 24—30, the difficult term, אצילי בני ישראל, here used may be closely related or even derived from the verb, אצל, used in Num. 11, 17 and 25. It was just these seventy elders upon whom the portion of the divine spirit taken from (אציל) Moses rested. It is therefore not at all farfetched to regard the expression, אצילי, applied to these men, as a technical term, designating them as those officials of Israel upon whom the divine spirit, taken from Moses, rested (cf. WELLHAUSEN, *Composition*^{3}, 100, n. 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000167

as enthroned in heaven. This accords with that other characteristic feature of the conception of J, that Jahwe normally dwells on high, from whence He descends in the pillar of cloud to appear to mortal eye. This passage then gives us a picture of J's conception of Jahwe, not in the form of a pillar of cloud or fire, as generally seen by mortals, but as He actually is in His abode on high, when with the exception of this one instance, He is invisible to human eye.[1])

IV.

These few passages establish J's conception of the manner in which Jahwe revealed Himself to Israel, or at least to Moses. Other passages will add but little to this material. Accordingly before proceeding further with our investigation of the passages regarded as the work of J, it will be well to pause for a moment and determine the conception entertained by E of this same phenomenon. For most of the passages of the Hexateuch we shall be called upon to treat, are generally assigned indiscriminately to JE, without any attempt to distinguish between the two sources. Accordingly after satisfactorily deter-

1) In this connection the expression, *kebhod Jahwe*, as used by J in Num. 14, 21 f. can possibly be explained. It is certain that it does not have the specific meaning given to it by P, viz. "the something like fire within the cloud of Jahwe", and yet on the other hand it does not seem to connote merely the abstract idea, glory, or grandeur, of Jahwe. Even here it seems to be something tangible, filling the whole earth in a concrete sense, and distinctly visible to Israel. Accordingly it seems very likely that this term, *kebhod Jahwe*, as used by J, connotes just that dazzling brightness emanating from the supernatural form of Jahwe, as beheld in the vision of Ex. 24, 9—11, and filling the whole earth, in contradistinction to the *kebhod Jahwe* of P, the "something like fire", the earthly form of Jahwe, which does not fill the earth, but is concentrated in one spot, within the cloud of Jahwe. (In this connection also it seems most probable that the expression, אשר עין בעין נראה of Num. 14, 14, refers to just that vision of Jahwe beheld by the seventy elders in Ex. 24, 9—11.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000168

mining the conception of the divine theophany characteristic of E, we shall be in a position to definitely assign many of the passages to one or the other of these sources.

In general the conception of E is readily perceived. The key is furnished in Ex. 14, 19a. Where according to J the pillar of cloud intervenes between Israel and Egypt, according to E it is the *mal'ak 'Elohim*. This it was, we are expressly told, that was going before Israel to guide it on its journey through the wilderness, and now momentarily forsakes this position, and stations itself at the rear to prevent the approach of the Egyptians. Repeated evidence that the guide of Israel on its journey through the wilderness characteristic of E, was the *mal'ak 'Elohim* in whom God's name was, is found in Ex. 23, 20 ff.; 32, 34; 33, 2 and Num. 20, 16. The full significance of the expression, כי שמי בקרבו (Ex. 23, 21) will be discussed later. For the present it suffices to have established the fact that the *k^{e}bhod Jahwe* of P, the pillar of cloud and the pillar of fire of J, and the *mal'ak 'Elohim* of E, are all parallel, and to a certain extent, identical concepts, conceived by the respective sources as the form in, or through, which God or Jahwe revealed Himself and led Israel through the wilderness.

However we can go a little further and get a dim picture of E's conception of the appearance of the *mal'ak 'Elohim*. According to Ex. 20, 21, God manifests Himself on Sinai in deep darkness. Again in Ex. 19, 16, the summit of Horeb during the theophany is enveloped in a heavy cloud (without the article). The theophany is attended by thunder and lightning and the grim sound of the cornet, but the all-significant fact is that *'Elohim* Himself is enveloped in the thick darkness. Moreover it is highly significant for the conception of E, that, according to Ex. 20, 19, the people, knowing God to be in the midst of the thick darkness, tremble before this theophany and retire to a distance, fearing to listen to God's voice, lest

they perish (cf. also Gen. 28, 17). This conception is then somewhat more in accord with that of P than with that of J. It means death to hear the voice of God, just as according to P it was fatal to behold the *k^{e}bhod Jahwe*, unenveloped in the cloud.

Moreover Josh. 24, 7, a passage unanimously assigned to E, tells that when the Egyptians were pursuing Israel through the Red Sea, Jahwe put a מאפל between the two camps. Substituting the original *'Elohim* for the present Jahwe, and reading this passage in connection with Ex. 14, 19a, we have additional evidence that the *mal'ak 'Elohim*, as conceived by E, was a great, dark apparition, resembling a heavy cloud or thick darkness. This it was that, according to E, guided Israel on its journey.[1])

V.

Putting aside for the present Ex. 3 and 19, let us return to the discussion of those passages commonly assigned to JE together, without serious attempt to distinguish between the two sources.

And first Deut. 31, 14—15, 23. V. 15, describing the appearance of Jahwe in a pillar of cloud that took its station at the door of the tabernacle, is characteristically the work of J. Furthermore this conception of Jahwe speaking directly to Moses in theophanies of this kind, is characteristic of J alone. And a final characteristic of J, as we have also seen, is that Joshua is present in the tabernacle during this theophany and conversation.[2]) Ac-

1) This too bears out our contention (above, p. 155) that Ex. 14, 20 (with the possible exception of ויאר את הלילה) is the work of E, and that 19b is an interpolation from J.

2) The only passage that might possibly be advanced against this last point is Ex. 24, 13, certainly the work of E. But this is only on the surface. In this passage 13b is clearly out of place, should follow 14, and is in fact taken up in 15a, which as we have seen (above, p. 150, note) Holzinger erroneously assigns to P. V. 13b must accordingly be omitted here

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000170

cordingly there need be no hesitancy in ascribing Deut. 31, 14 f. 23 to J.[1])

as altogether meaningless and disturbing the continuity of the narrative. The verse tells then, not that Joshua ascends to the summit of the mountain with Moses, but only that in contradistinction to Aaron, Hur and the elders, who are left in the camp, he accompanies Moses a part of the way, and there awaits his return. Moses ascends the mountain alone, and comes thus into the presence of Jahwe. This certainly is the thought of 24, 15a (also of 13b) and also of 32, 17 f. In contradistinction to the version of J (vv. 7 ff., cf. BACON, *Triple Tradition* 130, 134 f.), according to which Jahwe tells Moses that the people had become corrupt, E narrated that Moses, after remaining only a comparatively short time upon the mountain (inferred from the fact that Joshua awaits his return), only long enough to receive the tablets of stone, that had already been prepared by God, returns to Joshua, in complete ignorance of what had meanwhile transpired in the camp. But Joshua, who had not gone out of hearing-distance, has been aware of unusual noises in the camp, and so immediately informs Moses. He at once recognizes the true purport of the sound, and thus becomes aware of the people's sin. This is the motive of Joshua's accompanying Moses a part of the way according to E. Consequently it is clear that E did not tell that Joshua was ever present at the meeting of God and Moses, and so our hypothesis that such an incident is related by J alone, and consequently that the conception is characteristic, is justified. (Moreover since from Ex. 17, 9 ff. Joshua is clearly portrayed by the Elohist as a grown man, the leader in war, it is most probable that the word משרתו of Ex. 24, 13, is an interpolation, as STEUERNAGEL maintains (*Theologische Studien* 342), based undoubtedly upon the Jahwistic conception of the person, office and duties of Joshua. For this conception of Joshua as a grown man and warrior seems diametrically opposite to that characteristic of J, viz. that Joshua was a young man, and the priestly (משרת) attendant of Moses, staying always in the tabernacle in the same manner as the young Samuel in the service of Eli, and consequently present whenever Jahwe appears to Moses. (Cf. BUTTENWIESER, Art. "*Priest*", *Jewish Encyclopedia* X, 193.) Thus it is clear that this conception is both natural and characteristic of J, while altogether at variance with the Elohistic picture of Joshua.)

1) There is however one difficulty here. Everything indicates that vv. 16—22 are independent of, and probably from a hand other than that of the composer of vv. 14 f. 23 (cf. DRIVER, *Introduction*[7] 97, and *Commentary* 338 ff.). The theophany recorded in this passage is certainly attendant upon the appointment of Joshua as Moses' successor. Accordingly it is strange to find v. 15 narrating the appearance of Jahwe in a pillar of

Furthermore we have noticed that a characteristic feature of the theophanies of J is that Jahwe is described as coming down, probably from heaven, to the tabernacle. The verb used is invariably ירד.[1]) It seems somewhat strange therefore to find in v. 15 ויראו. Furthermore there seems a certain tautology in v. 15, in the statement that Jahwe first appeared in a pillar of cloud within the tabernacle, and then that the pillar of cloud stationed itself at the door of the tabernacle. It is not at all improbable that this verse has been worked over somewhat by the final redactor,[2]) and that it read originally, as is customary with J, וירד יהוה בעמוד הענן ויעמד פתח האהל (cf. Ex. 32, 9; Num. 12, 5; 11, 25).

Num. 14, 14 narrating that Jahwe went before Israel by day in a pillar of cloud and by night in a pillar of fire, and how He was seen by all Israel eye to eye, is likewise certainly the work of J. However in this verse the words, וענניך עמד עלהם, seem tautological and out of place. Not only is this idea of the cloud of Jahwe hovering over Israel continually incongruous with the conception of Jahwe Himself as ordinarily dwelling somewhere above, probably in the heaven, and descending only to speak with Moses, and moreover as ordinarily invisible to man, and enveloping Himself in the pillar of cloud or fire

---

cloud, an incident which naturally and invariably precedes the ensuing conversation, following v. 14, containing the conversation of Jahwe and Moses. It is practically certain that the original order of the verses was 15, 14, 23, and that the present order is the work of a late redactor, who wishing to introduce vv. 16—22, transposed vv. 15 and 14 so that the former might serve as a fitting introduction to vv. 16—22.

1) Cf. also Gen. 11, 5 and 18, 21, both certainly the work of J.

2) Probably under the influence of P. Notice the use of ויראו characteristic of P, and that the pillar of cloud is first said to have appeared within the tabernacle. In all Jahwistic passages the pillar of cloud appears only at the door of the tabernacle, but in P the *kebhod Jahwe* appears either at the door of, or within the sanctuary. (Whether we must distinguish here between P1 and P2 is beyond the province of this study.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000172

only on the extraordinary occasions of these theophanies, and finally as the guide of Israel, never hovering over the camp, but always going on ahead in the pillar of cloud by day and the pillar of fire by night, but also this very conception of the cloud of Jahwe hovering over the camp, and the language itself are plainly characteristic of P. Accordingly these three words must have been originally the work of P, interpolated here by some late redactor.

Num. 11, 25, relating that Jahwe descended in the cloud and spoke to Moses at the sanctuary, is most certainly the work of J. It is true that we would expect the more common and characteristic expression, עמוד הענן, and that in a way the expression בענן, with the article, seems to smack of P rather than J. However this same expression is used also in Ex. 34, 5, a passage that can not under any condition be ascribed to P. Admitting that עמוד הענן is the more common and characteristic expression, there is still no reason why this could not also, after its first mention, be designated by J as הענן, implying of course that the cloud had the shape of a pillar. Furthermore since according to v. 24, the seventy elders were stationed, not in, but around the sanctuary, clearly this theophany must have taken place at the door of the tabernacle, in the manner characteristic of J. In addition we see that here, as well as in v. 17, Jahwe is conceived as descending from on high to speak with Moses, and finally according to v. 28, Joshua is present during this theophany. There is accordingly every reason to regard Num. 11, 16—17, 24—30, narrating the selection of the seventy elders, as the work of J. Certainly it can not be that of E, as Bacon (*Triple Tradition* 173 f.) maintains.[1]) Accordingly since vv. 4—15, 18—23 and 31—35 likewise

1) It is probable, though not at all certain, that this narrative is the Jahwistic parallel of the Elohistic version of the appointment of the judges on the advice of Jethro, found in Ex. 18.

seem the work of J, it follows that we have in this chapter two distinct Jahwistic narratives, originally entirely independent of each other, but later woven together into a rather incongruous whole.

In the same way Num. 12, 5 and 10, telling that Jahwe descended in a pillar of cloud and stood at the door of the tabernacle, and there spoke to Aaron, Miriam, etc. are certainly the work of J. In addition to the characteristic manner of the theophany, another fact indicative of the work of J, is that Jahwe speaks directly to Aaron and Miriam without fatal consequences. True Miriam is temporarily afflicted with leprosy, but this is not the result of the theophany, for if so, Aaron would also have been so afflicted, but as expressly stated in v. 11, is the punishment for her murmuring against Moses. But as we have already learned, J alone conceived of the possibility of Jahwe revealing Himself to, and conversing directly with mortals. According to both E and P this would be attended by fearful, if not fatal, results.

It follows that this chapter can not be entirely the work of E, as generally supposed, but is in part at least, that of J. Sufficient data are lacking, to discriminate to any extent between the two sources. However there do seem further evidences of a double version. V. 10a is clearly a repetition of 9b. According to v. 4 Jahwe addresses Moses, Aaron and Miriam; according to v. 5 only Aaron and Miriam. True in view of the evident harmonization of vv. 4—5, according to which the three enter the tabernacle, and then Aaron and Miriam are called outside, leaving Moses within, this fact would be altogether without significance, were it not that we do have some reason to suspect a double version here. Furthermore the idea expressed in v. 6, that under normal conditions Jahwe reveals Himself to mortals only in dreams, is characteristic of E (cf. Gen. 28, 10 ff. and GUNKEL, *Ge-*

nesis[2] to the passage).[1]) Accordingly we may regard Num. 12, 4, 6, 7 (in the main), 8aβ, 9, 10b and 11 ff. as the work of E, and vv. 5 and 10a, and perhaps certain phrases in vv. 4, 7 and 8aαγ (פה אל פה, parallel to פנים אל פנים of Ex. 33, 11 and עין בעין of Num. 14, 14) as the work of J. The chapter is built up on the framework of E, but certainly the evidence is clear that a Jahwistic version of the same incident was at one time current.[2])

The results of this investigation throw some light upon Ex. 19, and in general tend to confirm the difficult and rather hypothetical analysis of the sources of this chapter. We have already seen that v. 9a, where God is described as coming and speaking to Moses from out the thick cloud, was probably the work of P. Vv. 11, 18 and 20, describing the descent of Jahwe from above upon the summit of Sinai in fire, are certainly the work of J.[3]) And finally v. 16, where the revelation of God is accompanied by thunder, lightning, a heavy cloud on the summit of the mountain, and the grim sound of the cornet, the whole scene terrifying the people in the camp, is certainly the work of E. Thus on the one hand confirmation of the correctness of the analysis of this chapter by various scholars (cf. HOLZINGER, *Einleitung*, Tables, and Commentary 63 ff.) is furnished by this investigation, and on the other hand the correctness of our conclusions as to the different con-

---

1) But on the other hand the idea of Jahwe having an actual form, which Moses can see, תמנת יהוה יביט, is, as we have learned, characteristic of J, and opposed to the conception of E. These words would seem then to be a fragment of the Jahwistic version of the story. The corresponding idea of E must have been expressed in the words of which ומראה ולא בחידת, is the evident corruption.

2) Cf. WESTPHAL, *Jahwes Wohnstätten* 48.

3) It is noteworthy that according to v. 18 the smoke (parallel to the customary cloud) attendant upon the theophany of Jahwe by the light of day, is not in itself a primary accompanying phenomenon of the theophany, but merely results from the fact that Jahwe manifests Himself in fire, and fire can not but produce smoke as a matter of course.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000175

ceptions of the nature of the divine theophany, entertained by the various sources, is confirmed.

We turn now to Ex. 3. Vv. 2—4a are generally recognized as the work of J. This passage pictures Jahwe[1]) as revealing Himself to Moses in the midst of the bush that was burning steadily, and yet was not consumed. This theophany of Jahwe in fire is perfectly characteristic of J. Furthermore the ואֵרֵד of v. 8 hardly means, as HOLZINGER holds (Commentary p. 11) that Jahwe went down to Egypt, but rather that Jahwe descended, in the manner characteristic of J, to converse with Moses, and eventually to free Israel from the bondage of Egypt.

It is likewise certain that vv. 1 and 4b are the work of E. Just here however, in spite of the fact that in the main the chapter follows the Elohistic version, the account of E is somewhat fragmentary, having been suppressed in favor of that of J. Accordingly we must read carefully between the lines to determine E's account of this remarkable theophany. HOLZINGER maintains (Commentary p. 8) that E conceived of God as calling to Moses (4aβ) from heaven, and that the designation of Horeb in v. 1 as the הר האלהים does not indicate that previously the mountain was regarded as the peculiar abode of the Deity, but refers only to the position it occupied in later Israelitish tradition.[2]) In his latter contention he is certainly at fault. For in the first place we know that the conception of a deity dwelling in some one particular spot, sacred to him, is perfectly in accord with the principles of primitive Semitic religion; in the second place had not Horeb been originally regarded as the spot peculiarly sacred to God, in fact His dwelling-place, it would be impossible to account for the rise of such a tradition (cf.

1) That the *mal'ak Jahwe* is late, and stands for the original Jahwe (cf. GUNKEL, *Genesis*[2] 164 f. and HOLZINGER, *Genesis* 151) is certain.

2) Cf. his remarks on v. 5bβ (Commentary 10) in which he seems to contradict himself.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000176

Deut. 33, 16; Jud. 5, 4—5; I Ki. 19, 8) after Israel was already settled in Canaan, a land far distant from Horeb; and finally we have already had reason to believe that P regarded Jahwe as dwelling originally on Sinai, and forsaking this mountain only to accompany Israel to the Promised Land.

Accordingly we can not but believe with most scholars that the designation of Horeb as the "mountain of God" implies that God was thought to dwell thereon. Therefore while admitting the correctness of HOLZINGER's statement that according to E God generally called to mortals from heaven,[1]) there is no reason to suppose that here God did not appear to Moses upon this mountain, but merely called to him from heaven. On the contrary we have every reason to suppose that E too spoke of a theophany in which God actually appeared and spoke to Moses. In Deut. 33, 16 the designation of God as the שׁכני סנה certainly implies that God was thought to permanently inhabit the bush (cf. DRIVER, *Commentary* 406). Furthermore in view of the statement in Deut. 33, 2, that Jahwe originally came from Sinai, it is possible to infer from these two verses alone, that this bush was located upon Horeb. The conception of a bush or tree, particularly when situated upon a hill or mountain, as the abode of a deity, is thoroughly in accord with the principles of primitive Semitic religion. But since in the first place the designation of Horeb as the mountain of God is characteristic of E, and since in the second place we have learned that a characteristic feature of the Jahwistic conception of theophanies is that Jahwe descends from on high, accordingly does not dwell on the summit of a mountain, but rather in heaven, and since above all this idea of descent is embodied in the Jahwistic version of this very theophany, it is clear on the one hand that the Elohistic

1) Or else spoke to them through His *mal'ak* (cf. GUNKEL, *Genesis*^{2} 202).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000177

version told that God dwelt in the bush on the summit of Horeb, His mountain, and in this bush revealed Himself to Moses, and on the other hand that the Jahwistic version implied that this appearance of Jahwe in the bush (assuming that the Jahwistic version also told originally of the bush) was not because Jahwe dwelt in that bush, but merely because He chose to appear momentarily therein, and consequently the bush was necessarily enveloped in the fire attendant upon the manifestation of Jahwe. There is nothing however in the Elohistic version to warrant the inference that this theophany was accompanied by fire. God merely permits Moses to see Him in the bush in which He continually dwelt. This difference between the two conceptions of this theophany, the one attended by fire, and the other not, is characteristic.

Accordingly there is no reason for assigning v. 5, with HOLZINGER, to J. On the contrary the very reason advanced by him is potent for assigning it to E. Since E conceived of God as dwelling in the bush, certainly the ground around it must have been holy.[1]) Furthermore v. 6b telling that Moses feared to look upon God,[2]) and so hid his face, is characteristic of E far more than J, and accordingly, as the language (האלהים) implies, should be assigned to E. This entire account of the theophany then is altogether characteristic of E, and accordingly there is little difficulty in discriminating between the two versions and finding them confirmatory of the conclusions we have previously deduced.

One more point in this chapter is significant. It is probably true, as HOLZINGER maintains, that v. 12b is out of harmony with 12a, and that we would expect instead

1) Cf. also Josh. 5, 15. This passage (vv. 13—15) seems more in harmony with the Elohistic theology than the Jahwistic, and this verse too may well be assigned to E.

2) Not merely "the deity", as HOLZINGER maintains. Certainly the Elohist implies that Moses knew that this was the הר האלהים.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000178

something more like 4, 17. However it is certain that v. 12b is not merely the result of the final compiler's imagination. It must have come from somewhere. It states explicitly that when Israel comes forth from Egypt it will come to this mountain and there worship God. Interpreting this statement in the light of the principles of primitive Semitic religion, this can mean only that Israel will worship God there because this mountain is sacred to Him. This point then, as well as the language (האלהים) proves that this passage too is the work of E, though perhaps standing originally at some other place.

According to J, as we have seen, this mountain was not inherently sacred. It acquired its peculiar sanctity for Israel partly because of this first theophany of Jahwe thereon, but even more because of the second theophany when the ten words were given and the great covenant between Jahwe and Israel entered into. But according to J it was clearly accidental in a way that Israel came to Sinai, or rather Jahwe led Israel there without its knowledge and merely because Sinai was on the way to Canaan. But Israel's coming there had no particular significance. Israel knew Jahwe previous to this event, and Jahwe had fully undertaken the role of Israel's guide before coming to Sinai. And the covenant between Jahwe and Israel was entered into at Sinai, merely because Israel happened to be encamped there.

But according to both E and P it is different. This is the sacred mountain of God, upon which is His permanent abode. And Israel comes to this mountain as the result of the divine decree communicated to Moses on the occasion of this first theophany. And the significance of this is that according to both E and P, not until Israel comes to this mountain does it know God or Jahwe to worship Him or to be led by Him. Nor apparently does Moses know God and worship Him previous to this first theophany. True God has been watching over Israel all

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000179

this time, but Israel did not know, and consequently could not worship its Protector. Now Moses is suddenly made to realize who Israel's God is, and so he is to communicate this knowledge to Israel. But the knowledge of a deity and his worship are two different things. And so, in accordance with the principles of primitive Semitic religion, not until Israel comes to the mountain sacred to God, can it worship Him. And His worship thereafter is on the whole contingent upon the fact that God forsakes His mountain and accompanies His people. We have seen already that P had this idea in mind. We shall see later that this too was the opinion held in a modified form by E.[1])

Consequently we have reason to think that according to P too Jahwe must have told Moses on the occasion of this first theophany that the people would (should?) come to worship Him at Sinai. According to P then Israel came to Sinai, not led by the *k^{e}bhod Jahwe*, but merely as the result of the divine command or the divine knowledge thus communicated to Moses. Not until the covenant is made, and the tabernacle built, does the *k^{e}bhod Jahwe* forsake Sinai, take up its dwelling-place within the sanctuary and accompany and lead Israel to the Promised Land.

We shall see that E too must have had much the same story, that Israel was, in accordance with the divine command, led to Horeb by Moses, who certainly knew the way thus far, having been over it once already, and

1) While on the other hand according to J Jahwe was known by name, and His worship enjoined upon Abraham originally. The actual Jahwistic tradition records absolutely no revelation of the name of Jahwe to Israel, other than that undoubtedly implied in Gen. 12, 1 and 8. The third detailed account of the revelation of the actual name of Jahwe in Ex. 33, 19; 34, 5 f. we shall see is not the work of J proper, but of an older and independent document later embodied in the Jahwistic narrative, regardless of the many contradictions and incongruities resulting therefrom.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000180

only from Sinai on was Israel led by the *mal'ak 'Elohim* (cf. Ex. 23, 20; 32, 34; 33, 2). The only difficulty is that according to Ex. 14, 19a, the *mal'ak 'Elohim* was present already at the crossing of the Red Sea. It is a serious difficulty, and yet, while recognizing it and its apparent contradiction of our hypothesis, it does not alter the fact that in the three Elohistic passages just enumerated it is expressly stated that the guidance of Israel by the *mal'ak 'Elohim* began only at Horeb. The difficulty accordingly does not lie with these three passages nor with our theory, but with Ex. 14, 19a.[1]) Furthermore we shall soon note two other traditions telling that the guidance of Israel by some one other than Moses began only at Horeb. This whole matter is of prime significance for the history of the religion of Israel.

VI.

We come now to the discussion of one of the most remarkable theophanies in the Bible, Ex. 33—34. The investigation is accompanied by grave difficulties, demanding utmost caution, yet at the same time is of utmost significance for this study. To rightly understand the narrative it must be studied carefully in the light of the principles of theophanies in the O. T. that we have already determined.

All scholars agree that vv. 2—11 are not an actual part of the present story, but were inserted here by some redactor. We have had convincing evidence that, contrary to the opinions of most critics, 33, 7—11, or at least, 9—11, must be the work of J rather than E. This matter is however of no significance to us at the present moment, and accordingly we may eliminate vv. 2—11 from our investigation.

33, 1, 12—23 and 34 (in the main) as we shall see,

1) For the solution of this problem cf. below.

form a continuous narrative, yet with numerous revisions and occasional interpolations from a redactorial hand.

V. 1 narrates that Jahwe commands Moses and the people to depart from Sinai, undoubtedly because of some procedure parallel to that described in Ex. 32, of the Golden Calf, some transgression of the worship of Jahwe customary at Sinai, His holy mountain. It is noteworthy that this verse expressly states that Moses himself brought Israel from Egypt to Sinai, undoubtedly without divine guidance. Now Moses is to lead them away from the mountain whose sanctity they have apparently just defiled, in the same manner as he had brought them thither, without divine assistance.[1])

Between vv. 1 and 12 some verse or verses must have fallen out, narrating the words of Jahwe to Moses to the effect that in spite of the sin of the people, Moses himself had found favor in Jahwe's eyes and Jahwe had even known him intimately and individually, had called him by name. For in v. 12 Moses answers, "Behold Thou hast just said (notice the use of the participle here) unto me, 'Bring up this people (away from Sinai; cf. v. 1)', but Thou hast not told me whom Thou wilt send with me. Nevertheless Thou hast said, 'I have known thee by name, and also thou hast found favor in My sight'". Since this word of Jahwe is not recorded elsewhere, plainly something to this effect must have once stood here. It is significant that according to this verse, Moses while having brought the people unaided thus far, feels himself unable to guide them farther. This is in accord with the fact that we have already determined as seemingly characteristic of all sources except J, that Moses, having himself once made the journey from Egypt to Sinai and return, was well able to lead the people thus far, but was ignorant of the country beyond, and consequently required other guidance. To one

1) V. 1 b the work of some redactor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000182

familiar with the difficulties and dangers of desert travel the full significance of this appeal for a guide, thoroughly acquainted with the location of the wells and oases, is at once apparent.

Yet Moses complains, reading between the lines, "What evidence of this favor, which Thou sayest I have found in Thine eyes, is this, that Thou commandest me to lead this people away from this mountain, onward into the unknown wilderness, without even designating a competent guide?" And then he continues (v. 13), "Now, if it indeed be as Thou sayest, that I have found favor in Thine eyes, then prove this by causing me to know Thy 'way' (intentions, real manner of divine procedure[?] or perhaps, with LXX, simply *σεαυτον*, "Thee, Thyself"), that I may know Thee truly, and thus be able to really and consciously (and not accidentally, as was heretofore the case) find favor in Thine eyes. But above all, in Thy treatment of this people, remember that it is Thy people (notice the force of the present order of words in place of the simpler כי הגוי הזה עמך הוא) who have come here to worship Thee at Thy command, and have therefore, in spite of their transgression (whatever according to this narrative that may have been) still a claim upon Thy protection."

Vv. 14—16 (not 17 as DILLMANN, Commentary[2] 347 maintains) are out of place here, belong as we shall see, after 34, 9, from which position they have been displaced by a redactor's hand. The continuation of v. 13 then is vv. 17 ff. Jahwe answers Moses' request, "It is very much that thou askest, still I will do even (גם) this very thing, for it is true that thou hast found favor in My eyes, and I have known thee by name. And that I grant thy request now shall evidence this favor." And so Moses, hearing that his request is to be granted, becomes even bolder and more specific in his wishes. Not only will he behold Jahwe's דרך (unless this be merely a general expression, requiring the specific explanation of v. 18), but now he

actually asks, "Let me behold Thy *kabhod*, Thy actual presence" (LXX, *σεαυτον*). But this is too much for Jahwe. He will let all His טוב (LXX, *τη δοξη μου* = כבודי [אעבר ב]) pass before Moses, and He will even call out His actual name (LXX, *τῳ ὀνοματι μου* = בשמי) in his hearing,[1]) sufficient proof that He can and does show favor and divine love unto whomever He will, in this case Moses. But more than this Moses can not expect. He can not hope to behold Jahwe's very face, for upon this no man can look and live.[2]) "But", Jahwe continues, "there is room

1) Certainly then previous to this Moses could not have known the name of Jahwe, and accordingly this tradition is independent of those recorded in Ex. 3, 13—15 (E) and 6, 23 (P). Whereas according to those traditions the real name of Jahwe was made known at the time when Jahwe first revealed Himself to Moses on Sinai, and appointed him to lead Israel from Egypt, according to this tradition the true name of Jahwe was not revealed until the making of the covenant between Jahwe and Israel and the giving of the Ten Words. The latter tradition certainly seems the more natural.

2) This thought that no mortal can look upon the face of Jahwe and live, would by especially significant were we, with VOLLERS, to regard Jahwe as originally a solar deity. For more than anything it is the face of the sun upon which mortals can not look. There can of course be no doubt that in primitive times in Canaan, as well as in fact throughout the world, the sun's disk was conceived of as a human face. This is clear from the terms, עין שמש (Josh. 15, 7; 18, 17) and עיני השמש (II Sam. 12, 11) and also from the fact that in Arabic عين الشمس = the sun's disk. Furthermore the phrase, על פני, "eastward" (I Ki. 17, 3, 5; I Sam. 15, 7; Gen. 25, 18. This may be the meaning of the phrase also in Gen. 16, 12 and 23, 17, 19; cf. the commentaries on these passages) can have originated only from the full expression על פני השמש. It is consequently exactly parallel to the Babylonian *ina* or *ana pān* (or *maḫar*) *ilŠamaš* (cf. my *Doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, MVAG 1905, 3, 107, 9). That this latter expression means eastward, facing the east, is clear from ZIMMERN's *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion* I—XX, 70. There we find absolutely no reference to an image of Šamaš, nor is the ceremony in question at all concerned with the worship of Šamaš. On the contrary the sacrifice is offered to Marduk, and on its completion the same ceremonies are twice repeated in honor of the *il amēli* and the *ištar amēli* respectively. Clearly then *ana maḫar ilŠamaš lizziz* can mean only, "let him station himself

here beside Me, and so thou shalt station thyself upon the mountain (צור)." This verse then seems to expressly

facing the east" (notice that this ceremony takes place at sunrise. For *ana maḫar* = "facing", cf. ibid. XXVI col. II, 21). This too must be the meaning of the expression in *Šurpu* III, 114, and most probably also in *Beitr.* XLVI—XLVII col. I, 4 and LII, 7. From this it is clear, as we have presupposed that the expression, על פני = "eastward", is merely an abridgement of the original expression, על פני השמש, which developed from primitive solar worship (in fact it is well-known that the general terms for the cardinal points, קדם, ימין, etc. originated from this primitive solar worship). In all probability too the origin of the idea of *Qibleh*, which plays such a prominent part in Semitic religions, is closely bound up with this primitive sun-worship. The ceremony referred to above (*Beitr.* I—XX, 69 ff.) is typical. The sacrifice is offered at sun-rise and the sacrificer faces the east. When the sacrifice is offered at sun-set he faces the west (cf. my *Doctrine of Sin* p. 142). The principle underlying this ceremony is of course that the sacrifice must be offered toward or to the god for whom intended. Accordingly the simple fact cited by CURTISS (*Primitive Semitic Religion of To-day* 143, 211 [German edition]) that the ruins of the old heathen temples show that these were invariably so constructed as to catch the first rays of the rising sun, is proof not only of the supremacy of the solar element in Canaanitic religion, but in all likelihood that the east became in time the general *Qibleh*, the direction in which the worshipers faced during all religious ceremonies (cf. Ez. 8, 16). Hence it was perfectly natural that the original על פני השמש should come to be abbreviated to the על פני of the Bible, without being at all misunderstood.

It is unmistakable then, that whatever general significance it may have had later, originally at the bottom of this expression, על פני, lay the picture of the sun-god, conceived in human form, with a face, etc. Now, as I have already called attention to (cf. my *Doctrine of Sin* 107, 9), the expression, לפני יהוה, occurs repeatedly in the Bible as a technical term. Sacrifices are offered and other religious rites performed לפני יהוה. The corresponding expression, *ina pān* or *ina maḫar* ^{il}*N. N.* is used in Babylonian in the same technical sense. It is hard to determine its exact significance. In general it would seem to indicate that an act, whether primarily or only secondarily of a religious character, is performed in the name of Jahwe (cf. Lev. 1, 3). Occasionally it would seem to mean "in the presence of Jahwe" (Lev. 1, 5). But I believe that just here the meaning is more specific. CURTISS, in his valuable book (*Primitive Semitic Religion of To-day* 240 ff. [German edition]), has properly called attention to the expression, "the face of God" or "of the wely" still used by the inhabitants of Palestine in their religious vernacular, particularly in the sentence, "the blood

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000185

depict Jahwe as dwelling permanently upon the summit of the mountain. That is His fixed abode. But still there

(of the sacrifice) must burst forth into the face of God". It is certain that this "into the face of God" is a survival, literally translated of the Biblical לפני יהוה. In fact there seems sufficient ground for inferring that the technical term, לפני יהוה, should be translated, not merely, "in the name of" or "in the presence of Jahwe", but literally "into the face of Jahwe". Lev. 1, 5 reads almost like the sentence CURTISS heard so often, "He shall slaughter the young ox (so that its blood shall burst forth) into the face of Jahwe". I have no doubt that this was the fundamental significance of the term לפני יהוה. Probably then the term conveyed originally the idea of *Qibleh*; the animal should be slaughtered in such position that its blood will flow forth towards the deity. CURTISS has pointed out that this ceremony is still observed in all sacrifices in Palestine, though now, owing to the ascendency of Islam, the *Qibleh* is towards Mecca in the South (ibid.). Certainly the custom is older than Islam, and consequently the *Qibleh* must have been, as said before, and as is most natural, toward the deity to whom the animal was sacrificed. It seems very probable that this is the significance of the term, לפני יהוה. All acts with which the term is coupled were performed "towards" or "facing Jahwe" (cf. Lev. 16, 10).

Thus far we have been treading fairly certain ground. It would be going too far to infer from all this that at the bottom of the phrase, לפני יהוה, must lie the conception of Jahwe with a human face, and therefore probably conceived of as a sun-god. Certainly if satisfactory evidence could be fournished that the Biblical sacrifices were offered facing the east, that in other words, לפני יהוה means actually "facing the east", equivalent to על פני השמש, the matter would be beyond dispute. But just this evidence is lacking. In fact no specific prescriptions are found in the Bible for the direction towards which the animals to be sacrificed are to face. (In Lev. 16, 7 לפני יהוה probably means "toward the Holy of Holies", i. e. since according to Ex. 38, 13 f. the door of the tabernacle faced the east, and the Holy of Holies was consequently at the western end of the sanctuary, the animals faced the west. However in v. 14 the high-priest is directed to sprinkle the blood of the bullock of the sin-offering upon the mercy-seat קדמה. Now if קדמה here modifies הזה, then it is clear that the high-priest is standing on the west side of the mercy-seat, and that consequently the Holy of Holies would be, not at the western, but at the eastern end of the sanctuary, and accordingly the animals would be stationed facing the east. This would then be a point in favor of the hypothesis that לפני יהוה = "the east". But it seems more probable that קדמה modifies פרכת, and means that the high-priest is to sprinkle the blood upon the mercy-seat, viz. on its eastern face. Accordingly then the

is space beside Him where Moses can stand. And then, while Jahwe is passing by, He will conceal Moses in the cleft of the mountain, and at last He will remove His hand from above the cleft, and Moses shall behold the back of God, without having seen His face.

The conception of Jahwe here is exceedingly anthropomorphic and primitive. The language is not to be interpreted at all figuratively but literally. Jahwe is pictured in human form, but undoubtedly of gigantic size, since His hand alone can cover the cleft of the mountain in which Moses is concealed. He has also face and back like a man, and above all He clearly can not change His form, can not dissociate that supra-divine part of Himself which mortals can not see, His face, from that part, which, as now, may be revealed to chosen mortals. The only possible procedure is physical. The eyes of the mortal must in some physical way be covered, while the forbidden part

---

animals would certainly face the west, unless of course the לפני יהוה of v. 7 means "facing the east", and not "facing the Holy of Holies", which is not impossible. In Lev. 1, 5, 11 לפני יהוה probably also indicates the direction in which the animals are placed when sacrificed, but here too it is uncertain whether this means facing the Holy of Holies or the east.)

That in Ex. 38, 13 f. the gate of the tabernacle, like the main entrance of the temple in Ez. 44, 1 ff. faced the east, is not necessarily of primary importance here. We shall see that Ezekiel's picture of the *kebhod Jahwe* coming from the east and entering the temple by the eastern gate was largely influenced by Babylonian thought. In the same way the gate of the tabernacle of the wilderness facing the east, no doubt implies that the Holy of Holies was at the western end of the sanctuary. Probably the location of the gate of the tabernacle as well as the main gate of the temple facing the east was in conformity with the outgrowth of the heathen temples that all faced the east. This need not however indicate a solar origin for Jahwe.

Consequently while admitting that the expression, לפני יהוה, may possibly mean "facing the east", and may consequently indicate a solar origin for Jahwe, we must nevertheless regard the evidence as altogether too insufficient and unsatisfactory to warrant the conclusion, that VOLLERS' hypothesis is even probable, or anything more than barely possible.

of Jahwe is passing, and are uncovered only when there is no longer possibility of seeing other than the permitted part, the back. The conception differs from, and is far more primitive than, that of J, according to which Jahwe would envelope Himself in the pillar of cloud or fire, in order to reveal Himself to mortals, but would speak to Moses face to face; of P, according to which Jahwe, revealing Himself to mortals, had the appearance of "something like fire" in the hearth of the thick cloud; and of E, who apparently refuses to even conceive of Jahwe in any form at all. This is certainly the most definite expression of the primitive idea recorded by the later Priestly author, that man was made in the image of God (contrast Is. 40, 18 ff.; 46, 5 ff.). In one other respect this conception of Jahwe seems related to that of P, viz. in that there too man can not look upon the *k^{e}bhod Jahwe* unenveloped in the cloud, and live. But it must not be inferred that this passage is therefore the work of P. The conception of Jahwe here is too primitive and anthropomorphic for that. And the differences between this conception and that of P are far greater and more striking than these points of resemblance.

It is clear that in this passage כבוד and טוב are used synonymously and interchangeably (cf. vv. 19 and 22), connoting the form or person of Jahwe (cf. also יהוה in 34, 6), are therefore in a way technical terms. This use of *kabhod* is similar to that of P, another significant point of resemblance.[1])

It is generally conceded that Ex. 34, 1—4, while in general the work of J, is out of place here. On the one hand these verses clearly disturb the continuity of this narrative, and on the other hand seem practically complete in themselves (notice that the command expressed in

1) If perhaps טובי is not to be regarded as a substitution for an original כבודי. Cf. v. 22 and LXX and Targum Onkelos of the two verses.

v. 1 is carried out in v. 4). The contention of Bacon (*Triple Tradition of the Exodus* 148) that these verses belong after Ex. 24, 11, may be correct. At any rate we are justified in excluding them from this investigation as matter foreign to this narrative.

V. 5, telling that Jahwe descended upon the mountain in the cloud, and called out the name of Jahwe, is certainly the work of J. Those commentators who interpret the words, ויקרא בשם יהוה as "and he worshipped Jahwe", parallel to Gen. 12, 8, making Moses the subject of the verb, are certainly in error. In the first place the change of subject would be remarkable, to say the least. And in the second place the words clearly refer to Ex. 33, 19. The difficulty with which these commentators had to contend, and which occasioned this misunderstanding is, that according to E in Ex. 3, and P in Ex. 6, and certainly according to J also, the name of Jahwe had already been revealed to Moses, and they consequently inferred that Ex. 33, 19 and 34, 5—6 can not mean that Jahwe now reveals His true name for the first time. Accordingly they reasoned Moses must be the subject of ויקרא in both vv. 5 and 6. But as is already becoming clear, and as will be later convincingly shown, the story here was originally entirely independent of J, and was merely embodied in the Jahwistic document and given a Jahwistic framework. Accordingly it is clear, as we saw above, that we have here a new account of the revelation of the divine name, and that the subject of both verbs ויקרא, in vv. 5—6, can not be Moses, but must be Jahwe, as 33, 19 indicates.

But at the same time it is evident that v. 5 is altogether out of place here. The occurrence of the words, ויקרא בשם יהוה, here and their immediate repetition in v. 6, seems peculiar and suspicious. In v. 6 the thought is expressed in its proper place, after the statement that Jahwe passed before Moses. V. 5b is clearly not a part of the text of the original story, but has been inserted here by

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000189

a later hand, who however interpreted these words in the true spirit of the story, with Jahwe as the subject.

V. 5a, telling of the descent of Jahwe upon the mountain in the cloud, is in utter contradiction to our story, according to which Jahwe abode permanently upon the top of the mountain, and had only one gigantic human form, which He could not change nor envelope in a cloud. It is clear then that v. 5 is not the work of a redactor, but is wholly the work of J; that J found this ancient tradition ready to hand, and regardless of its incongruity with his previous narrative, embodied it literally in his text, putting however his own peculiar framework about it. We shall have additional proof of this shorthly.

The continuation of 33, 23 then is 34, 6—9, 33, 14—16. Possibly a verse of the original text, telling that Moses ascended and entered the cleft of the mountain, as commanded, and that Jahwe then covered the cleft with His hand, has fallen out, or rather has been replaced by vv. 1—4.

V. 6 then continues, that just as Jahwe had promised, He now passed before Moses, removing His hand after passing, so that Moses might behold His back, and from this perhaps form some slight and insufficient idea of His real grandeur. And at the same time He calls out His true name so that Moses may hear and know it. Whether v. 7b be the work of a late hand (cf. Bacon, *Triple Tradition* 153), or whether the interpolated passage begin sooner, perhaps with the second יהוה after ויקרא in v. 6, is immaterial for our present investigation. It suffices that the first יהוה after ויקרא is the object of the verb (notice that LXX reads *Κυριος* but once), that the subject is the יהוה following ויעבר, and that we have to do here with an account of the revelation for the first time of the true name of the deity.

The whole incident has been one of surpassing grandeur and awe. From this fleeting glimpse of the back of Jahwe, and this new knowledge of the actual divine name,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000190

Moses has gathered some idea of the might, the greatness, the majesty, the awfulness of this, his God. And he sinks upon the earth in reverence.

But none the less Moses is not deterred from his original intention. True his first request had been granted, as far as could be granted to a mortal. But now, having beheld the true greatness of Jahwe, he profers an additional request, asks an additional sign of the favor he has found in Jahwe's eyes. Would that Jahwe would forsake Sinai and go along in the midst of His people, that they might indeed worship Him truly, and would that Jahwe would thus show that He had forgiven the people for the sin just committed.[1])

33, 14—16 are the continuation of 34, 9. Only when read in connection with the ילך־נא אדני בקרבנו of 34, 9 have these verses any meaning at all. The passage is difficult due to the uncertainty of the connotation of the word, פני, as here used. In answer to Moses' request that Jahwe depart from Sinai and go along in the midst of the people, Jahwe gives at least a partial assent. "My face" shall go, and I will grant thee rest.[2]) To this Moses answers, "Were Thy 'face' not going, then do not make us go up from here". The idea is hardly "Let us stay here and die, if Thou wilt not accompany us", but rather "Let us stay here at Thy holy mountain and worship Thee", implying that because of the sin the people had committed, Jahwe had commanded them to leave His holy mountain, but now since He had forgiven them, they might hope to remain there and worship Him, provided of course that

---

1) It is possible that Num. 14, 20, which does not seem altogether in place there, and which stands in a context clearly borrowed from this passage, originally belonged here after v. 9. We certainly expect some answer like this to Moses' request.

2) Why HOLZINGER and other commentators, following KAUTZSCH, translate this as an ironical question, "Shall 'My face' go, etc.?" is incomprehensible to me.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000191

He would not accompany them. And Moses continues, "For how then should it be known that I and Thy people have indeed found favor in Thine eyes, if not that Thou goest with us, and thereby we become different from all other nations, in that Thou dost thus become our own peculiar God, while other nations have their own gods?[1])

The question here is, does פני mean Jahwe Himself or His substitute? In fact the meaning of vv. 15—16 is conditioned somewhat by the interpretation of this word. It is possible to interpret it in the light of II Sam. 17, 11, following the old Jewish commentators, and many modern critics (likewise LXX Αὐτος), as meaning Jahwe Himself, His "presence", as it is often translated. Were this the case, then the meaning of the verses would be the same as that just given, merely substituting the word, presence, for face. V. 14 would then signify Jahwe's assent to Moses' request that He accompany Israel.

There are however a number of arguments that invalidate this hypothesis. (1) According to v. 23, the face of Jahwe is not Jahwe Himself, but merely a part of Him, and just that part upon which mortals can not look. Consequently it would be quite strange to find just this part used metonymically for Jahwe going in the midst of the people. (2) Did v. 14 thus mean that Jahwe had consented to accompany Israel, Moses' words in vv. 15—16 would have absolutely no significance. They can indicate only that in v. 14 Jahwe makes a concession, gives a partial assent to Moses' request, and that Moses is not altogether satisfied with this. (3) Two references to the פני יהוה going in the midst of the people are found in the Bible, (a) Deut. 4, 37 says that Jahwe brought Israel from Egypt בפניו. It would be possible to interpret this as "with His presence", "in His own person". But it seems more probably to denote the means or agency with which Jahwe delivered

1) Possibly 33, 16b is a gloss, as HOLZINGER maintains.

Israel. (b) Is. 63, 9 states that the מלאך פניו delivered Israel. Clearly this was not Jahwe Himself, but rather His angel or messenger or representative.[1]) The expression, מלאך פניו, reminds one strongly of the מלאך אשר שמי בקרבו of E, that led Israel from Sinai, and this similarity is heightened, as Smend indicates (*Religionsgeschichte*[2] 123 f. and note 1) by the well-known terms Tanith פן בעל and Astarte שם בעל, and by the fact that the term, שם יהוה, as used in Is. 30, 27, is equivalent to the *kebhod Jahwe* of P.[2]) (4) Furthermore as we have already noted, the oldest traditions, that must still have been current at a time not so long previous to the composition of this narrative, related that Jahwe had not forsaken Sinai and come with Israel, but still dwelt on His holy mountain, and came thence to the help of His people only in time of trouble. We have seen that E too records this same tradition, that God did not leave Horeb to go with Israel, but merely sent His *mal'ak* in whom His name was, as His representative. (5) Finally from v. 12 it is clear that Moses expects some person designated by Jahwe to go along and act as guide.[3])

These arguments make it certain that פני here connotes, not "Jahwe Himself", but "My representative". Vv. 14—16 then relate that Jahwe refuses Moses' request that He forsake Sinai and accompany Israel. But He makes a certain concession. He Himself will not go, but He will send a worthy representative in His place, who shall assume the burden and responsibility of leading Israel, and

1) Cf. also *Jubilees* I 27 and particularly 29, and the name of the angel, *Penuel* (cf. below).

2) And so the *kebhod Jahwe* of P, the *mal'ak ašer šemī bekirbō* of E and this *penē Jahwe* here and the *mal'ak panaw* of Isaiah 63, 9 are all identical.

3) In view of this the meaning of v. 14 is more apparent. The granting of rest to Moses would mean that Jahwe's representative assumes the grave responsibility and irksome burden of guiding the people, and Moses is relieved of this task at least.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000193

thus relieve Moses. But this does not altogether satisfy Moses, and he answers, "If at least Thy representative do not go with us, then do not under any condition make us go up from here, but let us remain and worship Thee. But after all, even if Thy representative does accompany us", Moses insists, "how shall it be known that I and Thy people have indeed found favor in Thine eyes; is not the only token of this that Thou Thyself goest with us?"

Nevertheless Jahwe will not go Himself. But He will make a further concession (34, 10 ff.). He will make a covenant with Israel. The next verses are, as all critics agree, greatly worked over by late redactors. There is however, as is but natural, but little unanimity as to what belonged to the original text and what is interpolated. It is no part of our task to enter into this discussion. It suffices for our purpose that in v. 11, whether the language itself be the work of a redactor or not, the actual conditions of this covenant now intered into between Jahwe and Israel, are clearly indicated. Israel on its part is to carefully observe the commandments, the "Ten Words", that Jahwe is about to lay down, and Jahwe on His part promises to ensure the conquest of Israel's future home. It is certainly significant in this connection that without exception all the laws of this decalogue are concerned with the ritual worship of Jahwe; are accordingly in perfect harmony with this entire narrative.

Israel has violated one of the principles of the ritual worship of Jahwe, perhaps has attempted to make a molten image. And in His anger Jahwe has commanded them to be gone from His holy mountain. But Moses intercedes; Jahwe's anger is appeased, and He consents to send His representative with the people to guide them on their journey and to relieve Moses of this responsibility. And He even offers to make a covenant with Israel; He will give Israel a good land, but Israel must agree to never again violate any of the ceremonies of His ritual worship,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000194

must hereafter worship Him truly and faithfully. And for Israel's guidance He gives Moses ten laws, all concerned with the manner of His ritual worship. And these "Ten Words" by Jahwe's command Moses writes down. It is clear then that the entire story is a unit, and that 33, 1, 12 ff.; 34, 6 ff. are the introduction to this old Decalogue, and must be the work of the same hand.

All scholars are practically agreed that this Decalogue of chap. 34, is older than either J or E, is in fact an independent, and one of the oldest, documents of the Hexateuch, but was however embodied literally in the later J document, just as its parallel in Ex. 23 was embodied in E. However it is the prevailing opinion that only the Decalogue itself, vv. 12—26 (excluding the work of later redactors) comprises the original document. Ex. 33, 1, 12—23; 34, 1—11 are, again excluding later interpolations, the work of J or the compiler of JE (cf. Holzinger, *Einl.*, Tables). However we have already noted several reasons why these verses can not have been the work of J, although we have seen that they were later given a Jahwistic setting along with the Decalogue, of which they form the introduction. We shall now briefly sum up all reasons why these verses can not possibly have been the work, not only of J, but also of E and P, must have come from some independent source, and since, as we have seen, they form a unit with the principles underlying the Decalogue itself, and furthermore portray primitive conditions and a comparatively primitive conception of Jahwe, this source must have been the same as that of the Decalogue itself. In other words the *Little Book of the Covenant* consists of Ex. 33, 1, 12—23; 34, 6—28, omitting of course all interpolated passages.

(1) According to this narrative, as we have already noted, Moses had led Israel from Egypt to Sinai. This is in accord with the accounts of E[1]) and P, but opposed

1) For the variant view of E cf. below.

to that of J, according to which Jahwe in the pillars of cloud and fire began to lead Israel already at the Red Sea. And furthermore according to v. 12 Moses expects some one, designated by Jahwe to act as guide from Sinai on, which would not have been the case had Israel been previously led by the pillars of cloud and fire.

(2) Furthermore according to this narrative Moses can not look upon the face of Jahwe, for this would mean death. This agrees with the principle of P, and in general with that of E, according to whom God has no face nor form at all, or at least these are never under any condition visible to mortals, but is altogether contradictory to the principle of J (Ex. 33, 11) that Jahwe and Moses conversed face to face, just as a man converses with a friend.

(3a) Jahwe here dwells permanently on Sinai. This too agrees with the principles of E and P, but contradicts that of J, according to which Jahwe always descends from on high to speak to Moses.

(3b) Jahwe here refuses to forsake Sinai and go with Israel. This is in accord with the narrative of E, but contradicts that of P, who tells that the *k*ᵉ*bhod Jahwe* took up its permanent abode within the *miškan* after the completion of the tabernacle.

(4) This story relates that the real name of Jahwe was revealed to Moses now for the first time. This contradicts the narratives of E and P, and also seemingly the principle of J, that God was known and worshiped by Abraham already under the name Jahwe.

(5) The Decalogue is here given and the covenant with Israel made only after, and in a way in consequence of, Israel's sin at Sinai, while J, E and P all agree that the Decalogue was given and the covenant made immediately after the arrival at Sinai. P in fact seems to know nothing, or at least to tell nothing, of this transgression at Sinai, while both J and E agree that this transgression

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000196

consisted in Israel's violating the conditions of the covenant and the breaking of the commandment concerning molten images, already given by Jahwe and accepted by Israel.[1])

(6) According to this narrative Moses writes down the words of the covenant, the "Decalogue", which Jahwe has just spoken. According to E (Ex. 24, 12; 31, 18b; 32, 16) the writing upon the tablets was from the finger of God. Undoubtedly this too is the opinion of P, as, though nowhere expressed directly, the language of Ex. 32, 15 seems to imply. It is not perfectly clear just which theory J entertained. Ex. 34, 1b, which would seem to indicate that Jahwe wrote the tablets, is regarded by many critics, and on quite probable grounds as a gloss (cf. Holzinger, *Einl.*, Tables). This is the only passage in the Bible referring to this act, that might in any way be assigned to J. But while not at all certain, we may probably infer that even if 1b be the work of a late redactor, it still expresses the opinion of the Jahwistic document, that Jahwe wrote the words on the tablets. This too is the opinion of the Deuteronomist (5, 19; 9, 10) following clearly the Elohistic version. The only passage agreeing with the version of Ex. 34, 27 f. is Ex. 24, 4, which most critics assign to E. Perceiving however its utter incongruity with the prevailing opinion of E, some interpret it as referring to the words of Ex. 20, 23—23, 18. Various interpretations of this verse have been given (for an excellent summary

1) But according to this document Israel's sin consisted apparently in the violation of one of the long-established principles of the worship of Jahwe at this, His holy mountain. It was not that these principles had been revealed to Israel. But Israel was acquainted with them, because this was the sacred shrine of Jahwe, and the manner of His worship must of course be known to all who come there. And so when Israel violated one of these principles Jahwe commanded that they leave His holy mountain. But at the same time He gives the principles of His worship definite expression in the Decalogue, so that henceforth there might be no question as to their exact nature. Of course it was, as we shall soon see, through Ḥobab the priest, that Israel first learned the principles of this worship.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000197

cf. Holzinger, Commentary 103 f.), none of which however prove anything other than that a real difficulty does exist here. Steuernagel's hypothesis, that v. 4a is really from J,[1]) is the only one that has the slightest probability at all. If correct it would of course indicate that according to J Moses wrote the words of the covenant. We have seen that nothing definite is known of J's opinion on the matter. But the strongest, practically the only argument of Steuernagel for the Jahwistic authorship of this verse is that it repeats the thought of 34, 27, which he of course assigns to J. But as we see 34, 27 was not originally a part of the Jahwistic, but of an independent and more ancient document. Accordingly Steuernagel's chief argument is invalidated.

The only possible reason then for assigning Ex. 24, 4 to J is that it is altogether contradictory to the opinions of E and P. And as we know nothing with certainty of the Jahwistic opinion of the authorship of the writing on the tablets, it might perhaps be that this is his definite expression upon this matter.

But this method of reasoning is not at all conclusive. And against this theory are two facts; (1) as we have seen, what little evidence there is would tend to show that J agreed with E and P, that Jahwe was the author of the writing, and (2) according to 24, 9, 11 the work of J, the covenant between Jahwe and Israel has not yet been ratified, nor the tablets of stone yet given to Moses, and so this verse would be altogether out of place here, could have significance only after Ex. 34, 26, in other words in the same position in which its parallel, Ex. 34, 27 f. occurs. But as we have seen, these verses are not the work of J. And so it becomes practically certain that Ex. 24, 4a can not be the work of J either.

It is clear then that these words are here in their

1) Cf. also Dillmann to the passage.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000198

proper place, in so far as they have come down to us through the medium of the Elohistic document, that they do refer to the so-called *Book of the Covenant*, Ex. 21, 1—23, 19, and this not secondarily, as HOLZINGER maintains (Commentary 98), but primarily; that just as this *Book of the Covenant* was originally independent of and older than E, and was later embodied in E, in the same way as we see Ex. 33, 1, 12—23; 34, 6—28 were embodied in J, so Ex. 24, 4a, and with it v. 7 were originally independent of E, in fact a part of the original *Book of the Covenant*, bearing the same relation to it as Ex. 34, 27 f. do to the preceding verses. We shall have further proof of this shortly.

For the present it suffices to have shown that the conception of Moses as writing the tablets, as expressed in Ex. 34, 27 f. is utterly at variance with the theories of E and P and probably also of J; that it has its only parallel in Ex. 24, 4a, 7, a fragment of an ancient text, that, as we shall see, narrated a story practically parallel in every way to that of Ex. 33, 1, 12—23; 34, 6—28.

These six facts make it clear that in Ex. 33, 1, 12—23; 34, 6—10 we have to do with an ancient document that was originally independent of J, E and P. Therefore since Ex. 34, 12—26 are admitted by all scholars to be independent of and earlier than J, E or P, and Ex. 33, 1, 12—23; 34, 6—10 are clearly the introduction to 34, 12—26, and 34, 27 f. the conclusion, there can be no doubt that the whole formed one document of considerable antiquity, which was embodied literally in the J document, either by the Jahwist himself or by some early redactor, in utter disregard of the fact that this older document was in many respects inharmonious with, or altogether contradictory of some of the characteristic principles of J.

In this connection it will be well to call attention to the similarity of this document to P, first in regard to the primitive, anthropomorphic conception of the deity, as al-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000199

ready noticed, paralleling the statement of P, that God created man in His image, and second in the use of the word *kabhod* for the form, or as we may say here, the body of Jahwe. Even here in this ancient document, one of the most ancient undoubtedly of the Bible, and containing a most primitive conception of the deity, this word is used with a certain technical connotation. It will be a part of our task to trace the development of this word used in this technical sense, from this early document, through the later writings down to P and the late historical books, and even in the New Testament.[1])

We have seen that according to 33, 12 Moses expects Jahwe to designate some person as His representative to lead Israel on its journey from Sinai; some person who was on the one hand acquainted with the neighboring country and the situation of the wells and oases, and on the other hand was qualified to act as Jahwe's representative, evidencing His covenant with Israel, and accordingly evidencing also His claim upon the worship of Israel, and at the same time the means through which Israel was enabled to worship Jahwe truly. Who could this be?

The answer lies almost ready to hand. Omitting all the material from the Priestly document that follows, the very first story we come upon after Ex. 34, 28 is Num. 10, 29—32, the story of Moses' request of his father-in-law, Ḫobab ben Rᵉu'el, the Midianite, to accompany them on their journey, assuring him that Jahwe has promised that something good shall befall Israel, and that if he ac-

1) It might be argued that the use of this term, *kabhod* with almost the same connotation as in Ezekiel, P and some of the late Psalms would indicate a late date of composition for Ex. 33, 1, 12—23. And this is no doubt one of the chief reasons why some critics regard this chapter as late. But the argument is weak. We shall see that *kabhod* was used with just this connotation in one of the oldest passages of the Bible, proving that it was a technical term already in the time of Samuel. And it was altogether in accord with the literary tendencies of the exilic and post-exilic periods, beginning with Ezekiel and the Holiness Code, to use such archaic terms in a limited, technical sense.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000200

companies them, he shall surely share in this good. At first Ḫobab refuses, but Moses urges him still more strongly not to leave them, arguing that they have particular need of him, since he knows how Israel must camp in the wilderness, and could accordingly be unto Israel for eyes, of course to spy out the wells and oases. And Moses renews his offer that Ḫobab shall share in the good God has destined for Israel.

The conclusion of the story is lost, and the chapter goes on to describe how Israel was led from the mountain of Jahwe by the "ark of the covenant of Jahwe". Probably however the story told originally that Ḫobab consented to accompany Israel, naturally with all his people. In fact were not this the conclusion of the story, its narration here would have no significance whatsoever. And furthermore this too is the tradition recorded in the ancient fragments, Jud. 1, 16; 4, 11 (cf. I Sam. 15, 6).

Quite a number of scholars (cf. Holzinger, *Einl.*, Tables) have realized that this story is the direct continuation of Ex. 33, 12 ff. answering so well, as it does, to the question expressed in 33, 12, "Whom wilt Thou send with us?". Assigning those verses to J, they naturally refer this story to the same source. Their strongest argument is that the name of Moses' father-in-law is here given as Ḫobab ben Rᵉuʾel, while according to E his name is always Jethro (cf. Bacon, *Triple Tradition* 168). The proof is convincing that this story can not be the work of E. It is equally certain that it can not come from P. But from this it need not follow that it must be the work of J. In fact there is one incontrovertible argument against this. As we have seen it is characteristic of J, that Jahwe Himself guided Israel on its journey, and not through the agency of any representative, but in His own being, in the form of a pillar of cloud by day and a pillar of fire by night. This divine guidance began already at the Red Sea, and continued until the crossing of the Jordan (cf. Deut. 31, 15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000201

That above all J implied that this was the manner of guidance just now on the march from Sinai, is clear from Num. 14, 14. Certainly therefore the conception of Ḫobab as Israel's guide alongside of that of the pillars of cloud and fire, is not only superfluous, but actually contradictory. The two can not possibly come from the same source. This difficulty has been recognized by critics (cf. Bacon, *Triple Tradition* 168), but because they did not realize fully that the pillar of cloud and fire motive was characteristic of J, they assigned this story to J. We see now that it can not possibly have been the work of either J, E or P, but must have come from some altogether independent source. And since it fits in so admirably with Ex. 33, 1, 12—23; 34, 6—28, as even critics who have not realized the true significance of these verses, have nevertheless perceived, it is plain that we have here another fragment of this ancient document.

In one more respect the complete harmony of this passage with Ex. 33, 1, 12—23; 34, 6—28 is significant. Since there, as we have seen Jahwe refuses utterly to forsake Sinai and accompany Israel, and since also as we have seen, Jahwe, according to the primitive conception of the deity conveyed in C 2,[1]) can not change His shape into a pillar of cloud or something similar, and can not separate a part of Himself from the rest, it is clear that in no sense, according to this narrative, could the guide of Israel from Sinai have been Jahwe Himself or a part of Him in any form. It could have been only a human being, the fitting representative however of Jahwe. Now this story of Ḫobab is the only Biblical tradition relating that Israel was guided through the wilderness by a human being. J, E and P, and the fourth tradition, recorded in

1) Ex. 33, 1, 12—23; 34, 6—28; Num. 10, 29—32, the *Little Book of the Covenant* as contrasted with Ex. 21, 1—23, 19; 24, 4a, 7, the *Book of the Covenant*, which we shall henceforth designate as C 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000202

Num. 10, 33 ff. of which we shall treat shortly, agree that Israel was guided by the deity in some form or other.

Furthermore, according to the Jahwistic version the father-in-law of Moses was the priest of Midian (Ex. 2, 16; 3, 1; 18, 1: cf. BACON, *Triple Tradition* 21, note on Ex. 3, 1, and HOLZINGER, Commentary 61), an office no doubt resulting from his position as head or sheich of his tribe.[1]) Accordingly we are justified in supposing that the older document also agreed that Ḫobab was the tribal priest, and undoubtedly, in the light of the story, the priest of the God of Sinai whom his tribe worshiped. Accordingly Ḫobab, the priest of the God of Sinai, acting as leader and guide of Israel, would be the fitting representative of Jahwe, the God of Sinai, and would thus carry out the word of Ex. 34, 14, and in fact the tenor of the entire narrative.[2]) There can accordingly be no doubt that Num. 10, 29—32 is the direct continuation of Ex. 34, 28, and that Ex. 33, 1. 12—23; 34, 6—28; Num. 10, 29—32 formed one document of considerable antiquity which was, as said above, embodied almost literally in the later Jahwistic document.[3])

1) This too was no doubt the opinion of E, as may be inferred from the fact that in Ex. 18, 12 it is Jethro who officiates as priest at the sacrifice to God.

2) This explains too the fact noted above, that Israel, brought thus into such close contact with the priest of the God of Sinai, was sufficiently informed of the principles of His worship, as to be responsible for their observance, and consequently to incur His wrath for their violation, even before they were definitely revealed to Moses as the Decalogue. This is further evidence of the complete harmony of this passage with Ex. 33, 1, 12—23; 34, 6—28.

3) Accordingly from v. 29 f. we see what Jahwe's part of the covenant with Israel was, according to this document. As we expect, He on His part agreed to give Israel a land to dwell in and to bring good fortune to Israel, while Israel on its part was to carefully observe all the ritual prescriptions of the old Decalogue.

(To be continued.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000203

Sprechsaal.

Zur Vervollständigung von K. 2001 (Craig RT I 15 ff.).

Von *H. Zimmern.*

Der interessante Ištar-Tamūz-Kulttext K. 2001 hat bekanntlich durch das von PINCHES in PSBA XXXI (1909) Plate VI (hinter p. 62) veröffentlichte neubabylonische ergänzende Duplikat 83-1-18, 2348 eine sehr erwünschte Vervollständigung erfahren. Vgl. dazu meine Uebersetzung dieses neuen Stückes in Anm. 35 auf S. 62 f. meiner Broschüre *Zum Streit um die »Christusmythe«*, Berlin 1910. Die Herstellung dieses Textes lässt sich nun aber noch um ein kleines Stück weiter führen. Und zwar betrifft dies den Eingang des kultischen Textes, also die am Anfang von K. 2001 in Kol. I oben fehlende Stelle. Diese wird teilweise repräsentiert durch das kleine 11zeilige Fragment K. 6475, das ich bereits in meinen *Sumerisch-babylonischen Tamūzliedern* (BSGW LIX Nr. 4) S. 247 Anm. 1 in Verbindung mit K. 2001 gebracht hatte. Die Vermutung zwar, die ich zuerst hegte, dass K. 6475 unmittelbar an K. 2001 anschlösse und somit etwa die erste Zeile von K. 2001 (*^{il}Ma-am-mi-tu[m]* . . . . .) sich in der letzten Zeile von K. 6475 (. . . . . *a-li-kát pa-an b[u]-l[i-im]*) unmittelbar fortsetzte, bestätigt sich nicht; vielmehr müssen einige Zeilen als fehlend zwischen dem Ende von K. 6475 und dem Einsetzen von K. 2001 angenommen werden. Doch ist soviel sicher, dass K. 6475 zur gleichen Tafel wie K. 2001 ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000204

hört und eben an den Anfang dieser Tafel zu setzen ist. KING, den ich über den Tatbestand befragte, gab mir freundlichst darüber brieflich folgende Auskunft: »K. 6475 is written in the same hand as K. 2001, and is probably from the upper part of Col. I of K. 2001, as you suggest. But it does not join, and there must be at least two or three lines (and possibly considerably more) wanting between the last line preserved on K. 6475 and the first line preserved on K. 2001.« K. 6475 lautet so:

[. . . . . .] BAR [. . .]
[. . . . . .] . . . . . -ti-šu tašakkan[(-an)]
[. . . . . .] . niknakka burāši tašakkan(-an)[.]
[šú-lu]ḫ-ḫa tu-sal-làḫ KU-DUB-DUB-[BU tanaddi]
[. .] erša[1]) *ana eṭimmi kim-ti [. . . . .]*
[. .] ana ilA-nun-na-ki ki-is-pa ta-kas-si[p]
[. .]-ti u šikaru qalū[2]) *tanakki(-k[i])*
[mirsa ana k]a-par-ra-a-ti ša ilDumu-zi tašakkan(-a[n])
[kurummāti ana zab-bi zab-b]a-ti maḫ-ḫi-e u maḫ-ḫu-t[i tuṭaḫḫi(?)]
[amēlmarṣa ana maḫar i]lIštar[3]) *ki-a-am tu-šad-bab-[šu]*
[. . . . . .] a-li-kát pa-an b[u]-l[i-im]

Wie man sieht, begann also auch dieser Kulttext, wie so viele andere, zunächst mit einer ausführlichen Ritualanweisung und ging dann in einem neuen Abschnitt zum Wortlaut der Kultlieder — in diesem Falle an Ištar und an Tamūz gerichtet — über. Ich beabsichtige, den ganzen Text, soweit er bis jetzt vorliegt, an einer andren Stelle demnächst in Uebersetzung zu geben.

Anschliessend an das im vorstehenden über die Zusammengehörigkeit von K. 6475 und K. 2001 Bemerkte, sei es mir gestattet hier noch mitzuteilen, dass der in dieser *Zeitschrift* Bd. XXIII S. 369 von mir postulierte Anschluss von K. 3469 an K. 3397 etc., wie mir KING auf meine An-

1) Geschr. *iš NAD.* 2) Geschr. *ŠE-SA-A.* 3) Geschr. *XV.*

frage gleichfalls freundlichst mitteilte, in der Tat zu Recht besteht und im Britischen Museum an den betreffenden Tafeln bereits zur Ausführung gebracht worden ist. Dagegen bestätigt sich laut Mitteilung KING's die ebenda S. 367 von mir ausgesprochene Vermutung nicht, dass K. 8231 zur selben Tafel wie K. 3364 gehöre. KING schreibt mir darüber: »I have now compared K. 8231 with K. 3364 and, though they neither join nor are parts of the same tablet, yet they may well belong to tablets of the same class. Both are of the long narrow class of tablet, but K. 8231 is slightly broader and thicker and is written in a rather larger but very similar hand. The metrical division of the lines is marked throughout on K. 8231, but it is absent from K. 3364.« Wir haben es demnach in K. 8231 in der Tat neben K. 3364 und K. 7897 mit dem Vertreter bereits eines dritten Exemplars dieser »Weisheitssprüche« innerhalb der Assurbanipal-Bibliothek zu tun, wozu dann noch 33851 als Vertreter eines neubabylonischen Exemplars hinzukommt.

Zu den Göttersymbolen der Berliner Sargonstele.

Von *H. Zimmern.*

Soviel ich sehe, ist noch nicht darauf aufmerksam gemacht worden, dass durch die Neuveröffentlichung des Textes der Berliner Sargonstele durch UNGNAD in VS I Nr. 71 diese Stele jetzt in die Reihe der wenigen Denkmäler gerückt ist, bei denen eine genaue Uebereinstimmung zwischen den im Texte der Inschrift aufgeführten Göttern und den in der bildlichen Darstellung beigefügten Göttersymbolen vorliegt. Die auf der Sargonstele im zwar stark zerstörten, aber doch leidlich herstellbaren Texte der Vorderseite — vgl. die Rekonstruktion UNGNAD's in Nr. 71 des Inhaltsverzeichnisses — genannten Götter sind: *Ašur*,

Sin, *Samaš*, *Adad*, *Marduk*, *Nabû*, *Ištar*, *Sibitti*. Diesen 8 Göttern entsprechen genau die 8 Symbole der Stele (vgl. jetzt deren Neuveröffentlichung im Beiheft zu VS I Tafel 6). Auch die Reihenfolge der Symbole ist, ähnlich wie beim Bavian-Relief, nahezu dieselbe wie die Reihenfolge der Götter im Texte, nur dass — offenbar mit Rücksicht auf die Raumverhältnisse — das Ištar-Symbol mit dem Šamaš-Symbol vertauscht ist und letzteres, wegen des breiten dafür erforderlichen Raumes, überhaupt ganz an das Ende unterhalb der vorhergehenden vier, nur einen schmalen Raum beanspruchenden Symbole gesetzt ist. In dem ja ganz die gleichen Göttersymbole aufweisenden Asarhaddon-Relief vom Nahr-el-kelb (vgl. jetzt deren Neuveröffentlichung im Beiheft zu VS I Tafel 8) steht das Šamaš-Symbol richtig an der Stelle, an der es auf der Sargonstele gemäss der Inschrift zu erwarten wäre; ebenso steht hier das Ištar-Symbol an der Stelle, an der es auf der Sargonstele entsprechend dem Texte begegnen sollte, nämlich zwischen dem Nabû- und dem Sibitti-Symbol. Andererseits steht hier in Nahr-el-kelb das Adad-Symbol nicht vor dem Marduk-Symbol, sondern erst ganz am Schluss. Ob die zugehörige Asarhaddon-Inschrift am Nahr-el-kelb darum vielleicht auch mit der gleichen Götterreihe begann wie die der Berliner Sargonstele? Nach der Bemerkung Winckler's in seiner Broschüre *Das Vorgebirge am Nahr-el-Kelb und seine Denkmäler* (AO X 4) S. 22 würde man ja zwar eher an eine Uebereinstimmung mit der Asarhaddon-Inschrift von Sendschirli zu denken haben. Doch könnte gerade die einleitende Götteranrufung vielleicht abweichend von Asarhaddon-Sendschirli und übereinstimmend mit Sargon-Cypern gelautet haben. Dies könnte, wenn es sich bewähren sollte, zur Rekonstruktion des Anfangs der verstümmelten Nahr-el-kelb-Inschrift führen. Uebrigens zeigt ja auch die Asarhaddon-Stele aus Sendschirli eine wenigstens annähernde, wenn auch nicht vollständige Uebereinstimmung zwischen den zehn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000207

im Eingang der Inschrift genannten Göttern (*Ašur*, *Anu*, *Ellil*, *Ea*, *Sin*, *Šamaš*, *Adad*, *Marduk*, *Ištar*, *Sibitti*) und den auf ihr abgebildeten 12 Göttersymbolen (*Ašur*, *Ninlil*, *Ellil*, *Adad*, *Sin*, *Šamaš*, *Ištar*, *Marduk*, *Nabû*, *Ea*, *Nergal(?!)*, *Sibitti*).[1])

Ich möchte im Anschluss an das Vorstehende hier noch ausdrücklich bemerken, dass ich, entgegen den Ausführungen Hinke's in BE Ser. D Vol. IV 92 ff., dem auch Jastrow, *Bab. Religion* II 439 ohne weiteres folgt, durchaus daran festhalte, dass die 17 Göttersymbole des Nazimaruttaš-Kudurru restlos den im Texte aufgeführten 17 Götteremblemen (*šú-ri-na*, wie wohl besser mit Frank statt *šú-ri-pat* zu lesen ist) entsprechen. Bereits Frank hat ja in dieser *Zeitschrift* Bd. XXII 112 ff. in der Hauptsache das Nötige dazu bemerkt. Und noch enger schliesst sich mir Steinmetzer, *Diss.* 26 ff. (= BA VIII 2) an, ohne freilich wesentlich neue Gründe zur Unterstützung meiner Auffassung hinzuzufügen. Aber auch Frank gegenüber möchte ich an meiner früheren Identifikation des Doppellöwensymbols mit Šuqamuna und Šumalija, den Zwillingsgöttern, festhalten und andererseits an der Gleichsetzung von Lugal-ur-ur Lugal-gaz — so, nicht etwa, wie bei Frank und Steinmetzer zu lesen, Lugal-ur-ur und Lugal-gaz, bietet das Original! — mit dem einzelnen Geierkopf, dem Zamama-Symbol. Denn nur bei dieser, auch aus andern, von mir früher schon genannten Gründen sich empfehlenden Annahme ergibt sich eben die doch als nächstliegend zu erwartende absolute Uebereinstimmung zwischen den 17 bildlichen Darstellungen und den 17 im Texte namhaft gemachten Emblemen. Ich bemerke übrigens noch ausdrücklich, dass ich Hommel's Aufsatz über die »Zwillingslöwen« im *Memnon* I 207 ff. sehr wohl kenne, aber auch daraus keinen zwingenden Beweis dafür entnehmen kann,

1) Vgl. dazu die mit den zugehörigen Symbolen auch in der Reihenfolge absolut übereinstimmende Götterreihe der Bavianinschrift: *Ašur*, *Anum*, *Ellil*, *Ea*, *Sin*, *Šamaš*, *Adad*, *Marduk*, *Nabû*, *[Nergal(?!)]*, *Ištar*, *Sibitti*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000208

dass das Doppellöwensymbol auf den Kudurrus und den assyrischen Königsstelen wirklich dem Nin-ib entspräche, und nicht vielmehr dem Götterpaare Šuqamuna-Šumalija bzw. später dem Nergal allein. S. übrigens jetzt auch noch KUGLER, *Im Bannkreis Babels* 155 oben, der daselbst einen neuen Grund dafür beibringt, dass die Löwenkopfzwillinge sehr wahrscheinlich Nergal, und nicht Nin-ib repräsentieren.

Die assyrische Bezeichnung für „Usurpator".

Von *H. Zimmern.*

Es ist bekannt, dass *šarru IM-GI* in historischen und in Omina-Texten[1]) eine Bezeichnung für einen unrechtmässigen König, Usurpator od. ähnl. ist. Die von WINCKLER, *Unters. z. altor. Gesch.* 50 darin gesuchte Beziehung speziell auf das Kaldi-Land, die er auch noch in der Besprechung von KING's Buch in OLZ 1907, 589 festhalten möchte, ist mit Recht von KING, *Chronicles* I 192 beanstandet worden; desgleichen der weitere, von HOMMEL, *Grundriss* 241 ff. in Anlehnung an WINCKLER unternommene Versuch, *Imgi* mit *Kingi* (Šumer) zusammenzubringen. Freilich ist auch die von KING daselbst und, wie ich aus BOISSIER, *Choix* p. 221 Anm. 597 ersehe, auch schon von SAYCE in TSBA III 255 gegebene Erklärung von *IM-GI*[2]) als »self-appointed« nicht haltbar. Dies zeigt, abgesehen von anderem, schon das Datum Samsuilūna, Jahr 14, wo

1) Entgegen der schon längst richtig erkannten ideographischen Fassung der Gruppe *IM-GI* liest JASTROW, *Rel. Bab. u. Ass.* II 550 Anm. 7 und anderwärts (z. B. S. 555, 557, 558 = III R 60, 49. 73. 80) fälschlich phonetisch *im-gi* mit der Erklärung: »*im-gi* = *emḳu* »weise, mächtig« u. s. w.«, damit zugleich auch sachlich den Sinn der Stellen, an denen der *šarru IM-GI* vorkommt, verkennend.

2) Dass zu *IM-GI* die von WINCKLER früher aufgestellte Variante *IM-GI-DA* in der *Synchron. Gesch.* nicht existiert, hat WINCKLER selbst OLZ 1907, 589 richtig gezeigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000209

sich neben *IM-GI* die Varianten *IM-GI* und *IM-GIG* (Poebel Nr. 45 Case) finden; s. Poebel, BE Ser. A VI 2 S. 74, wo übrigens mit Langdon, ZA XXIV 390, nach Radau, in P. 45 wahrscheinlich statt der Akkadier vielmehr die Bewohner von Ur genannt sind. — Der neue Part XXVII der CT liefert nun definitiv die phonetische Lesung für den *šarru IM-GI*. Denn während es nach dem daselbst Pl. 26 veröffentlichten Rev. von K. 209 (früher auch schon von Boissier, *Documents* 129 ff. publiziert) im Hinblick auf den Wechsel von *šarru IM-GI* und *šarru ḫa-me-e* bzw. *šar* (so, phonetisch, mit Zeichen *SAR*, *ḪIR*) *ḫa-am-me-e* in Z. 11. 14. 17. 25 schon an und für sich recht nahe liegt, in *ḫam(m)ē* die phonetische Lesung von *IM-GI* zu finden, so wird jetzt durch die Veröffentlichung von 83-1-18, 234 auf Pl. 28 unten, das in Z. 5—7 dasselbe Omen wie K. 209 Rev. 13 f. enthält (vgl. auch die Corrections zu letzterer Stelle!), *šarri IM-G[I]* direkt als Variante zu *šarri ḫa-mi-e* geboten. Wir werden demnach durchgängig den *šarru IM-GI* als *šarru ḫamū* oder *šar ḫam(m)ē* zu lesen haben. Davon ist nun gewiss auch nicht zu trennen die von Delitzsch, HWB 281b unter *ḫammû* aufgeführte Stelle mit *šar ḫa-am-mi|e-e-šu* III R 61, 5a nebst Duplikat 62, 45a. Und sicher liegt auch dasselbe Wort vor in der Bezeichnung der beiden Usurpator(*lā bēl kussē*)-Könige, des Ilubi'di von Hamat als *ḫamma'u* (Sarg. Zyl. 25) und des Marduk-bēl-usāte als *šarru ḫama'u* (Salm. Balaw. IV 4),[1]) was Delitzsch in BA VI 1 S. 139 mit »Räuber(?)könig« übersetzt und wofür er S. 141 einen Stamm »wie etwa خمع« annehmen möchte. Doch wohl gleichen Stammes wird ja auch das bei Delitzsch und Muss-Arnolt unter חמה I

1) Da derselbe Marduk-bēl-usāte in der *Synchron. Gesch.* Kol. III Ende als *šarru IM-GI* bezeichnet wird, so ist dies ein weiterer Beweis für die Richtigkeit der Gleichsetzung von *IM-GI* und *ḫamma'u*. [Jensen ist geneigt, im Anschluss an meine obigen Ausführungen auch die *ḫammami ša arba'i* bei Sargon (Ann. 5; Zyl. 9; Prunkinschr. 14 u. s. w.) hierherzuziehen und als aus *ḫamma'i* entstanden zu erklären. — Korrekturzusatz.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000210

aufgeführte Verbum *ḫamū* sein, zu welchem JENSEN, KB VI 1, 442 f. und MEISSNER, MVAG 1904, 229 f. zu vergleichen ist, und welches eine Bedeutung wie etwa »gewaltsam niederwerfen« od. ähnl. zu haben scheint. Im Hinblick auf das Ideogramm *IM-GI* mit der Variante *IM-GIG* (Zeichen *marṣu*) könnte man ferner versucht sein, an einen Zusammenhang dieses Ideogramms zu denken mit dem für den Vogel *IM-GIG* (Zeichen *mi*, *mūšu*), der so häufigen Bezeichnung in den Telloh-Inschriften für den löwenköpfigen Adler, das Emblem des Ningirsu und Wappen von Lagaš (THUREAU-DANGIN, SAKI 178 Anm. 1, vgl. jetzt auch PRINZ, *Astralsymbole im altbabyl. Kulturkreise* 38 f.). Sollte etwa dieser Vogel durch sein Ideogramm, bzw. durch das sum. *im-gi(g)* als der »Raub«vogel, »gewaltsame« Vogel od. ähnl. bezeichnet sein und als semitisch-babylonische Lesung für ihn etwa *ḫamma'u* od. ähnl. angenommen werden müssen? Freilich die Verschiedenheit des Zeichens *gi(g)* in den Ideogrammen für den löwenköpfigen Adler einerseits und für den Usurpator-König andererseits bildet einstweilen noch ein, wenn auch nicht absolutes Hindernis für diese Kombination.

Ein Berliner Duplikat zur Ellilhymne CT XV 11 f.

Von *H. Zimmern.*

Bei näherer Beschäftigung mit der Ellilhymne CT XV 11 f. zum Zwecke der Uebersetzung dieses Textes für meine demnächst erscheinende kleine Schrift *Babylonische Hymnen und Gebete. Zweite Auswahl* (*Alter Orient* XIII, 1) ergab sich mir, dass zu dieser Hymne, von der bereits LANGDON, *Sum. and Bab. Psalms* Nr. XIII und XIV, ein Duplikat in MACMILLAN, *Rel. Texts* Nr. 6 (BA V, 5) aus der Kujundschik-Bibliothek erkannt hatte, auch in dem noch unveröffentlichten Texte VAT 617 ein Duplikat vorliegt, das, wie CT XV 11 f. selbst, gleichfalls aus der altbabylonischen Zeit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000211

stammt und einsprachig sumerisch ist. Es ist dies dieselbe Tafel VAT 617, über die ich in meiner Abhandlung *Der babylonische Gott Tamūz* (Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. XXVII Nr. XX) S. 26 und anderwärts einige Mitteilungen gebracht habe aus Anlass davon, dass ein grosser Teil dieser Tafel von einem Tamūzliede eingenommen wird. Das auf dieses Tamūzlied in Kol. III 23 folgende Lied ist nun aber nicht, wie ich damals annehmen zu sollen glaubte, ein solches auf Ningirsu, den Sohn Ellil's, vielmehr eines auf Ellil selbst und zwar eben ein direktes Duplikat zu der CT XV 11 f. veröffentlichten Ellilhymne. Ganz interessant sind nun aber verschiedene der Einzelvarianten, die der Berliner Text gegenüber dem Londoner bietet. Die Varianten seien darum im folgenden sämtlich mitgeteilt, wobei ich CT XV 11 f. mit Lo., VAT 617 mit Be. und Macmillan Nr. 6 mit K. bezeichnen will. In der Zeilenzählung gehe ich dabei von Lo. aus.

Z. 1. Auch Be. bietet zu Beginn ganz klar *en-zu*, nicht etwa ^{d}*en-lil*. — Be. phonetisch *sa-mar-[mar]* statt Lo. *DI-mar-mar*. — Be. Ideogr. »Mensch« statt Lo. *mu-lu*.

Z. 2. Be. hat die gewöhnliche Form des Zeichens *e* (»Haus«) in *E-kur-ra*, wie natürlich zu lesen ist (s. a. Meissner, ZDMG 64, 641).

Z. 3. Be. *ù-tu-da* statt Lo. *ù-tu-ud-da*. — Be. *ù-mu-un* statt Lo. *ù-mu-un-e*. — Be. deutlich *E-šár* (Zeichen *ḪI*). Demnach dürfte auch in Lo. *E-šár*, nicht etwa *E-ninnu* (Ziffer *L*) zu lesen sein.

Z. 4. Be. phonetisch *ù* statt Lo. *UD*. — Be. *á-nu-gál* statt Lo. *á-nun-gál*.

Z. 5. Be. Ideogr. »Gott« statt Lo. *dim-me-ir*. — Be. *maḫ* statt Lo. *maḫ-a*. — Be. phonetisch *me-e* statt Lo. Ideogr. »Schlacht« (*AG*, *taḫāzu*, gleiche Form des Zeichens, wie im Ḫammurabikodex). — Be *si-gar* statt Lo. *KU-TI*. — Hinter *gub-bu* in Be. noch ein Zeichen, anscheinend *ú*.

Z. 6. Be. bietet die sehr interessante phonetische Schreibung *zi-gí-in* statt Lo. *KU-GIM* »wie Mehl«. — Desglei-

chen Be. *še-gí-in* statt Lo. *še-GIM*. — Be. *sib*(Zeichen *PA* + *LU*)-*ni-in*(?)-*sig*(Zeichen *PA*) statt Lo. *sig*(Zeichen *šipātu*)-*a-su-ub-bu*.

Z. 7. Be. *ni-mar a-ma-ru* statt Lo. *sag ni-mar*. — Be. wohl *ki-bal-a* statt Lo. *ki-bal*.

Z. 8. Be. *ba-e-te* (oder *ma-e-te*?) statt Lo. *mu-e-te*. — Be. *g[u-la]-zu-šù* statt Lo. *gul-la-zu-šù*.

Z. 9. Statt Lo. *NE-RU* (Feind) bietet Be. ein eigentümliches Zeichen, das wahrscheinlich eine Ligatur von *NE* und *RU* darstellt. — Be. *im* statt Lo. *ni*. — Dahinter Be. wohl sicher *sig-sig*(Zeichen *PA-PA*)-*gí*; darum wohl auch in Lo. *sig-sig-gi* statt *Ú-Ú-gi* zu lesen (s. a. Meissner a. a. O.).

Z. 10. Be. am Schluss *-gí* statt Lo. *-gi*.

Z. 11 fehlt in Be.

Z. 12. Be. wohl *bíl* (*NE* mit zwei Winkelhaken) statt Lo. *bil* (einfachem *NE*).

Z. 13. Be. mit Lo. hier und weiterhin *an-na-ge* statt K. *an-na-bi*.

Z. 14. Be. mit Lo. *gar-gar* statt K. *mar-mar*.

Z. 15. Be. hier und Z. 16 (und darnach wohl auch in den drei vorhergehenden in der Mitte zerstörten Zeilen) *ne-ib* statt Lo. und K. *ne-íb* bzw. *im*, *ba-e*, *ne*. — Be. *ne-ib-si-si-e* statt Lo. *im-si-il-l[i]-en* und K. *ba-e-si-il-si-i[l]*.

Z. 16. Be. mit Lo. *si-gar* statt K. *si-mar*. — Be. *ne-ib-su(?)-ub(?)*[1]) statt Lo. *im-sír-[ri(?)]-en* und K. *ne-sír-sír-r[i(?)]*.

Z. 17. Be. *sal-e* statt Lo. *sa[l]-[sa]l(?)-e-en* und K. *mu-un-sal-sal-[ ]*.

Z. 18. Be. *ni-ba KAK gul-e* statt Lo. *ki gab nu-gí-gí* und K. *ki-ba ni gul-[e]*.

Z. 19. Be. wahrscheinlich *ù* statt Lo. und K. *en-me-en*. — Be. *gu* (Zeichen *TIK*) statt Lo. *gu* (Zeichen *KA*) und K. *gug*. — Be. *NE-en-šù* statt Lo. und K. *li-šù*. — Be.

1) Oder *NE*?

nu-BAD-e(?) statt Lo. *nu-BAD-NE-en* und K. *nu-BAD-BAD-e(?)[ ]*.

Z. 20. Be. *ib*(sic!)-*te-en-te-en* statt Lo. und K. *íb-šed-dé*.

Z. 21. Be. *ka-ba* statt Lo. *ka-ta*. — Be. phonetisch *a-a-zu* statt Lo. *è*(geschr. *UD-DU*)-*a-zu*.[1]) — Be. *sig* (Zeichen *šipātu*) statt Lo. *sig*(Zeichen *PA*)-*gan*. — Be. *dé* (Zeichen *NE*) statt Lo. *dam*.

Z. 22. Be. *za-e* statt Lo. *za-da*. — Lo. *a* hinter *a-ba* fehlt wohl in Be. — Be. *in-na*[2])-*ab-bal-e* statt Lo. *in-na-bal-e*. — Ausserdem Be. *za-e a-ba* noch in derselben Zeile wie Z. 21, und *in-na-ab-bal-e* eingerückt darunter mit leerer erster Zeilenhälfte.

Z. 23. Be. wahrscheinlich *ù* statt Lo. *en-me-en*. — Be. *azag* statt Lo. *ŭg* (Zeichen *šēpu*). — Be. am Schluss der Zeile *kalam-ma me-en*, wonach auch in Lo. so herzustellen ist.

Z. 24. *a* vor *mu* fehlt anscheinend in Be.; hinter *mu* hat Be. anscheinend noch *KU*. — Dahinter Be. *ḫu*[3]) *nu-šub-bu me-en*, wonach vielleicht auch der Schluss der Zeile in Lo. herzustellen ist.

Mit dieser Z. 23 schliesst die dritte Kolumne von VAT 617, und es fehlen nun in Be. die folgenden 5—6 Zeilen ganz, während von den letzten 9 Zeilen nur die Schlusszeichen noch erhalten sind. Sie lauten *-bi, -en, -en, -en, -en, me-en, me-en(?), me-en, ^{d}m]u-ul-lil-lá me-en* (statt Lo. ^{d}*en-lil-lá me-en*). — Darauf folgt in Be. noch die Angabe der Zeilenzahl dieser Hymne: [Zahl abgebrochen] *mu-bi-im*; und darnach folgt ein Lied auf eine Göttin von Lagasa (vgl. dazu meine oben erwähnte Abhandlung *Der babylonische Gott Tamūz* S. 19).

Wie man sieht, legt die nachgewiesene Identität von VAT 617, Kol. III 23 ff. mit der Ellilhymne CT XV 11 f.

---

1) Daher wird auch in Z. 7, wo sowohl Lo. als Be. *a-a-zu-šù* bieten, eine phonetische Schreibung für *è*(= *UD-DU*)-*a-zu-šù* vorliegen.

2) Zwischen *na* und *ab* noch ein wagrechter Keil, indem der Schreiber wohl zuerst sogleich das Zeichen *bal* schreiben wollte.

3) Das Zeiehen sieht in Be. allerdings eher wie *en* aus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000214

wieder von neuem Zeugnis ab für die von mir bereits in meinem Artikel *Sumerisch-babylonische Tamūzlieder* (*Ber. d. phil.-hist. Kl. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* LIX (1907) Nr. 4) S. 202 f. betonte enge Zusammengehörigkeit dieser altbabylonischen, sumerischen Texte des Berliner Museums mit den gleichartigen in CT XV 7—30 veröffentlichten Texten, wie ebenso auch mit den gleichartigen aus der Tempelbibliothek in Nippur, deren wahrhaftige Existenz nachgerade wohl auch der missgünstigste Zweifler gegenüber Hilprecht nicht mehr zu bestreiten wagen wird, nachdem nun durch Radau in kurzer Folge eine ganze Anzahl von Hymnen ebendieser Art in mustergültiger Weise veröffentlicht worden und weitere in baldige Aussicht gestellt sind. Spricht doch, wie auch Hilprecht und Radau wiederholt betont haben, gar mancherlei dafür, dass die betreffenden Londoner und Berliner altbabylonischen sumerischen Hymnen im letzten Grunde ebenfalls aus Nippur stammen, wenn auch speziell die Berliner Texte schon zu einer Zeit (etwa 1888) in das dortige Museum gelangten, als die Ausgrabungen der amerikanischen Expedition in Nippur noch nicht eingesetzt hatten. Doch scheint ja bereits vor dem Beginn der eigentlichen Ausgrabungen in den unmittelbar vorausgegangenen Jahren durch Einheimische in Nippur mit Erfolg nach Keilschrifttafeln gesucht worden zu sein.

Some Sumerian contracts.

By *St. Langdon.*

I publish here two contracts from the reign of Gimil-Sin, fourth king of the Dungi dynasty of Ur, both of which contain the formula, "they swore in the name of the king". The text no. 1, containing the record of the sale of a slave is unique in that it is the earliest known document in which the full legal forms of later Semitic

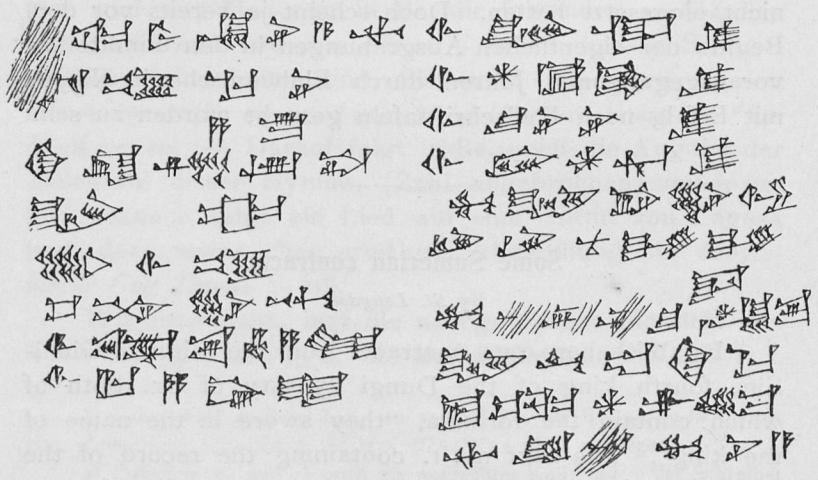
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000215

contracts were written. We have here clear evidence that the Semitic legal terms and forms were borrowed from the Sumerians. In the *Revue d'Assyriologie* vol. VI M. F. Thureau-Dangin edited three records of the sales of lands in Šuruppak, RTC 13—15, which come from a very early period. The legal form employed in the Šuruppak (Sumerian) tablets does not seem to have been handed down to later generations. The early forms of sales at Lagash, however, are the historic precursors of the forms used at Ur. For this reason I have translated two early Sumerian records of sales of slaves from the age of Entemena and Enlitarzi (*circa* 3300 BC).[1]) The record of sale of Gimil-Sin (*circa* 2500 BC) will shew the great advance made by the Sumerians in the interval between these periods.

No. 1 B 6.

(1)

Obv. B6 Rev.



1) Cf. Thureau-Dangin in Vol. XX of this *Zeitschrift*, p. 400 f. — *Red.*

Obv. 1 *sag-sal en-ni-a-til*
nam[1])-*šam*[2])-*ma-ni*
4 gin
ki la-zi-ib-ta
lugal-ezen
5 *in-ši-šam*
giš tag in-bal
igi X[3])-*zu ḫa-za-lum*
igi ur-za-ga ligir
Rev. *igi lugal-da mudru*[4])
igi dingir-dak-kar mudru
igi šu-ni-ni mudru
igi galu-^{d}*.innini mudru*
5 *mu lugal-bi in-pad*
galu galu nu gí-gí-da
mu us-sa ^{d}*.Gimil*[5])-*Sin*
lugal uri-ma
bad-^{d}*.amurri*
10 *ti-id-nim mu-dū-a*

Translation.

"A female slave, named Enniatil, whose price is four shekels, from Lazib Lugalezen bought. With the stamp she is transferred. In the presence of X-*zu* the *ḫazalum*, Urzaga the captain, Lugalda the wool-carder, Dingirdak-kar the wool-carder, Šunini the wool-carder, Galu-^{d}.Innini the wool-carder. By the king the oath was taken. Man shall not bring suit against man. Year after Gimil-Sin, king of Ur, built the city 'Wall of ^{ilu}Amurru (*murīḳ*) Tid-nim'."[6])

---

1) Sign doubtful.

2) *šam*, a Semitic loan word, occurs at a very early date.

3) REC 200.

4) REC 464, *mudru* = *ašlaku*, SAI 1861, "carder of wools".

5) ^{d}*.ŠU*, commonly read Semitic *gimil*. The name is probably pure Sumerian ^{d}*Šu-*^{d}*Sin*.

6) *Bad-Martu* has the determinative *alu* on an unpublished tablet of

Obverse 6 has *išutag* for the usual *išugan-na* in Semitic contracts. The earliest occurence of this phrase is in a record of purchase of slaves by Lugalušumgal, patesi of Lagash and contemporary of Naram-Sin, published by F. Thureau-Dangin in RA IV pl. X no. 32. Here the form appears as *giš-a ib-ta-bal-eš* "with the rod(?) they have been passed over". The Semitic translation, however, has *bukanam šutuk*, CT IV 33 *b* 10; VI 40 *b* 8. The Sumerian indirect case, *giša*, *giškanna* as well as the accusative *bukana(m)* shews that *bukanu* cannot be the subject. Moreover the plural of *bal* in the form cited above proves that the slaves, or objects, sold are the subject. The two contracts which contain the earliest reference to this ceremony (RA IV pl. X no. 32 and the contract published here) concern the sale of slaves. Moreover the grammatical commentary on legal texts (K 46 IV 12) places the explanation of *giškanna ib-ta-an-bal* in a section concerning slavery. The ceremony, therefore, originally pertained to the sale of slaves and meant that the stamp or mark of owernship was changed. The *bukānu* may be a dye or stamp with a short handle.

No. 2. Bodleian Inscr. Sum. A 18.

Obv. *2 še gur máš-dúg 90 (ḳa)-ta*
ki-lugal-lam-ta
galu-til-[š]ág
šu-ba-ti
nig-šu šes-a . . . . . ne
mu lugal-bi in-pad

Rev. *ma . . . . .*
lugal-ezen
ud-šúg-ga
ur . . . . .
galu-enim-ma
nig-ne-ne-gar
mu é ^{d}X[1]*) ba-dū*

---

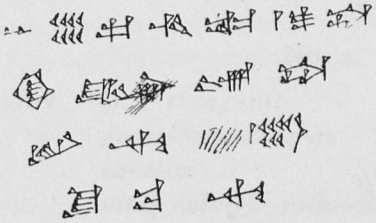
the Bodleian collection. Fifth year of Gimil-Sin, SAK 334. Notice that this text has *dingir* before *mar*.

1) REC 458. The date is the ninth year of Gimil-Sin.

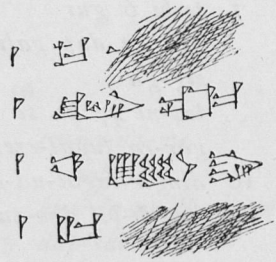
(2)

Bodleian Inscr. Sum. A 18.

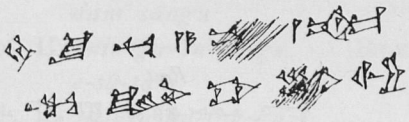
Obv.



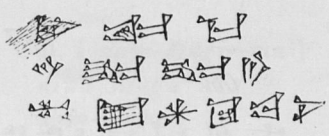
Rev.



Seal impressions



Seal impressions.



Translation.

"Two *gur* of barley with its interest 90 *ḳa*, from Lugallam Galutilšag has received. The property of his brother(?) . . . . . By the king the oath is taken. Ma . . . . ., Lugalezen, Ur . . . . . were witnesses. They shall not take action in any way. Year when the temple of the god X was built."

No. 3. A 7.

Obv. *30 ḳa še itu bil-lá-a*[1])
5 gur[2]) *a-ba-ta-la-ta*
1 gur 66 ḳa ašag a-. . .-bi
101 ḳa še
5 *udu-še má-a-si-ga*[3])
dub lugal-ezen

1) For the month *billā*, cf. THUREAU-DANGIN, RTC 306 Obv. II.
2) Obtained by reckoning 30 *ḳa* for 30 days = 900 *ḳa* or 5 *gur*.
3) Cargo; cf. JAOS 27, 299.

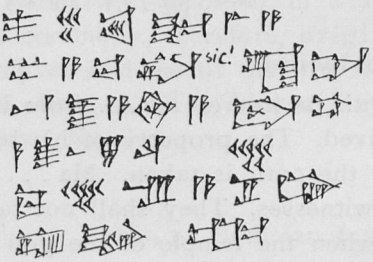
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000219

Rev. *nigin 6 gur 155 ḳa*
šag-bi-ta
1 gur sá-dúg
itu 1-kam itu 6-šú
še-bi 6 gur
138 ḳa dup galu-dúg-ni
zig-ga
lal-ni 47 ḳa še
gar-ra lugal-ezen
dingir-lugal-ud-da
mu di-bil den-zu lugale

(3)

A 7

Obv.



Rev.

Translation.

"Thirty *ḳa* (daily) for the month *Billā*; five *gur* from Abatala; one *gur* 66 *ḳa* from the field X; 101 *ḳa* of grain for the fat sheep in cargo. Entered on account against Lugalezen. Altogether 6 *gur* 155 *ḳa* (*sic*!, the total should

be 185). Therefrom one *gur* the *satukku* from the first to the sixth month = 6 *gur*. 138 *ḳa* entered on account against Galudugni. Paid out. Balance 47 *ḳa*, grain. Account rendered by Lugalezen and Dingirlugaludda. Year of accession of Ibil-Sin."

No. 4. RTC 16.

Obv. Col. I *1 sag-sal*
ginar-ta-pad-da-an
za-ni-ni
nitaḫ ^{d}*nin-gir-su-ka-šú*
GALU + GUNU-dumu
dam sangu
Col. II ^{d}*nin-gir-su-ka-ge*
e-šú-šam
10 gin kù-luḫ-ḫa
120 še
nig-šam-ma-ni
za-ni-ni
šu-ba-ti
3 sur 2 gar ḳa
Col. III *dumu-sal za-ni-ni-ge*
šu-ba-ti
gĭr-ni-ba-dúr
dam-ḳar-ra
bur-ezen
mussa sangu
šul-dumu
giš-tug-pi-kar-du
ur-é-zi-da
Col. IV *dumu-sag a-rá-ba-sum*
en-na-na-me
mu
ki-ti-la-na-lú-me-pi
dup-sar
é-ni-ga-sud
mu
Rev. Col. I *dam-dingir-mu*[1])
arad sangu
nam-maḫ-ni
dĭm-sar
šeš-ki sìg-dug-li
galu ki-enim-ma-bi-me
ud an-dū
dúg-gál-an[2])
Col. II *ud-da dúg-dúg-na nig-erim ba gá-gá*
giš kaka[3]) *dúg-dúg-na-šú gaz*
ud-ba en-te-me-na
pa-te-si
sir-pur-la-ki-kam
Col. III *en-li-tar-zi*
sangu ^{d}*nin-gir-su-ka-*
19 *[kam*

1) The determinative of person does not appear before this name, probably because the bearer belonged to an inferior class.

2) Cf. *Stèle des Vautours* Obv. 17, 5. *an* here for *ám* in a dependent clause, v. *Bab.* I 230.

3) For *kakku* as a loan-word v. IV R 12 rev. 13.

Translation.

"A female slave Ginartapaddan of Zanini, a worshiper of Ningirsu, X wife of the priest of Ningirsu bought. 10 shekels of washed silver and 120 *ḳa* of barley, the price for her, Zanini has received. 3 *ḳa* of mixed wine and 2 *ḳa* of bread Zanini's daughter has received. Girnibadur the merchant, Burezen the father-in-law of the priest, Šuldumu the . . ., Urezida heir of Arabasum, Ennaname the baker, Kitilanalumepi the scribe, Enigasud the baker, the wife of Dingirmu slave of the priest, Nammaġni the . . . . ., Šeškisigdugli were witnesses. When in future days complaint be made, provided that by the complaints evil is done, slay such a one by the sword for his words. At that time Entemena was patesi of Lagash, and Enlitarzi was priest of Ningirsu. 19th year."

No. 5. RTC 17.

Obv. Col. I *GALU + GUNU-dumu*
dam en-li-tar-zi
pa-te-si
sir-bur-la-ki-ka-ge
gan-ki-azag-šú
enim-bi-dug
Col. II *labar*
dumu-ni
e-šú-šam
nig-šam-ma-ni-šú
min-šuš-ša[1]) *ma-na kú*
1 še gur sag-gál
1 kăs duk
20 sur
20 gar ḳa
Col. III *e-na-sum*
Ur-tar
dumu pa-te-si-ka
la-la
ligir-maġ
ki-til
en-azag
ur-šu
dumu lugal-ne-tūr
Col. IV *nigín-mud*
dumu na-na
nigín-mud
dumu tig-bi
é-li-li
dumu ki-til
é-gud-dim-saġar-ra

1) Cf. ZA XI 424. For the Sumerian pronunciation of fractions, see LANGDON, *Sumerian Grammar* § 173.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000222

dup-sar me
Rev. Col. I *ur-^{d}nin-sar*
ur-dul
ni-gab me
abzu-pa-è
šul
ud-da-ku
e-ta-ĕ
ka-azag
Col. II . . . . . *an-da*
lugal-dug-li
uku[1]*-uš me*
gĭr-ni-ba-dúr
dam-ḳar
ūr-dumu
ud-lú-šág-ga
dumu gĭr-ni-ba-dúr me
Col. III *ki* . . . . . *ta-ĕ-ne*
dingir-a-mu
ḫar-tud-lik-kud me
nin-mu-ma-da-ág
lugal-mal
ḳa-šu-tuḫ[2])
en-ki-nu-nir-ki-dug
Col. IV *en-mu-dug-ga*
sib-anšu
galu ki-enim-ma-bi me
la-la
ligir eri
dū-bi ingar-ra ne-dū
[d]ū-bi zag-gi bi-ag

Translation.

"X wife of Enlitarzi patesi of Lagash purchased of Gankiazag Enimbidug the psalmist, his son. She gave as his price $^{1}/_{3}$ *mana* of silver, a standard large *gur* of barley, a pitcher of date-wine, 20 *ḳa* of mixed wine, 20 *ḳa* of bread. Urtar son of the patesi, Lala the chief captain; Kitil, Enazag, Uršu son of Lugalnetur, Niginmud son of

---

1) REC 91. The usual form of when used with *uš* is REC 448. Both signs are the gunified forms of (REC 91 and 448) and both had the value *uku* "crown". They cannot be said to be etymologically distinct, but only represent different methods of writing the same gunified sign. For REC 91, v. Ham. Code XI 54 and for REC 448, *ibid.* IX 66.

2) *šu-tuḫ* "open the hand", hence "receive", so used in GUDEA, Cyl. B 8, 11, *šu-tuḫ-a-da*, "to receive (the petitions)". The *amelu šu-tuḫ-a* in K 4220, 3 (CT XVIII 16); *kankannu ša amel šutuḫa^{pl}*, "the drinking vessel of the *šutuḫ*-men". *ḳa* probably means "cup", and *ḳa-šu-tuḫ*, "cup-bearer" (so already THUREAU-DANGIN, cf. ZIMMERN, ZDMG 1899, 117). The *ḳa-šu-tuḫ-maḫ* or "chief cup-bearer", ZA 18, 250 obv. 2. For other passages see RTC 50 obv. 3; 53 obv. 1; 419 rev. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000223

Nana, Niginmud son of Tigbi, Elili son of Kitil, Eguddimsaġarra, the scribes; Urninsar, Urdul, the watchmen; Abzupae, Šul the . . . . .; Etae, Kaazag, ... anda, Lugaldugli, the imperial guards; Girnibadur, the tradesman; Urdumu, Udlušagga, sons of Girnibadur; Ki . . . . . taene, Dingiramu, the . . . . .; Ninmumadag, Lugalmal, the cupbearers; Enkinunirkidug, Enmudugga, muledrivers; these are the witnesses. Lala the captain of the city assembled(?) them all in the court; each of them thereunto put his right hand."

Einige nachträgliche Bemerkungen zu meiner Rezension von Mohammed ben Cheneb's Proverbes arabes de l'Algérie.

Von *O. Rescher.*

Eine nochmalige flüchtige Durchsicht des ZA XXIV, 380 ff. abgehandelten Werkes liess mich zur Ueberzeugung kommen, durch Vervollständigung des von mir bereits Gesagten dem Leser die Uebersicht über das Ganze erleichtern und durch gelegentliche Nachweise innerhalb und ausserhalb des Buches ihm zur Beurteilung der Sammlung dienlich sein zu können; so glaube ich, nicht ganz unberechtigt die Aufmerksamkeit nochmals auf einige Punkte lenken zu dürfen, die ich in der Rezension, wenn auch nicht erschöpfend, schon angedeutet habe.

Philologisches wäre zunächst nur noch weniges zu bemerken: zum Wechsel von ق und غ (p. 381 und 382): adde 2165 لقداه = لغداه (in der Anm., aber nicht im Text!); بغى = بقى (2145); غبال = قبال (2685); لدق = لدغ (2658); غبار = قبار (ad 2374 Anm.); zum Wechsel von ص und س: صائق = سائق (2180); dazu siehe auch z. B. صدّق = سدّق Landberg, *Bâsim* (prov. 22), ebenso صكّ = سكّ (Burckh. 283 und 330); zu der Zusammensetzung des Saikûk s. Lü-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000224

DERITZ (*Sprichwörter* ad 33 = *Westasiatische Studien* 1899 p. 19); zu den p. 380 Anm. 1 genannten »Bauernregeln« füge noch hinzu: 57, 65/66, 300, 339, 641/2, 1171, 1344/5, (1368), 2975. Die sekundären *l*-Bildungen (ZA XXIV, S. 381 Mitte) finden sich für den marokkanischen Dialekt ziemlich erschöpfend bei FISCHER (*Marokk. Sprichwörter* ad 28); vgl. auch لَقْفَا = القفاء ad CHEN. 2329.

Eine grosse Anzahl der angeführten Sprichwörter weist in der eigenen und den fremden Sammlungen Analogien auf, die der Verfasser nicht immer berücksichtigt hat; der Kürze halber lasse ich nur die einfachen Nummern ohne weitere Textangabe folgen: 60 = BURCKH. 18; 75 = B. 731; 185 ist in der Form (»Ein Schlimmes ist viel, tausendmal Gutes dagegen wenig«) ähnlich ʿAlî A(nhang) 83; 220 deckt sich im Prinzip mit BURCKH. 636; 294 = B. 643; 357 = T(ext) 222 = T. 2162; 362 deckt sich mit der Maxime T. 1245; 425 = B. 303, was sich T. ad 1192 auch zitiert findet; ad 497 (»das Leben des Lügners ist kurz«) BURCKH. 423;[1]) 621 = SNOUCK-HURGRONJE, *Mekkanische Sprichw.* 66; ad 688 (»Kopf [Nase] im Himmel und Hintern im Wasser [im Dreck]«) = B. 307; 803 = ʿAlî A. 71; 815 berührt sich mit T. 519; 937 berührt sich mit 1839 und SNOUCK 23; 963 = T. 585; zu 967 vgl. Bu. 592; 973 = Bu. 334 (nicht 324 wie in den Additions ad vol. II, 17 steht); 981 findet sich auch in 865; 984 steht in einem gewissen Gegensatz zu 592; 1023 berührt sich mit ʿAlî A. 130; 1053 = T. 624; 1104, zitiert T. ad 513, berührt sich (neben B. 385) auch noch mit B. 775; 1106 repräsentiert sicher nicht die übliche Auffassung von der Dauer der Gastfreundschaft; 1172 = T. 602 = T. 2814; 1180 = T. 1062 Meidânî (FREYTAG) III, 165; 1215 berührt sich mit BURCKH. 25; 1225 = ʿAlî A. 4; 1322 = T. 1203; 1328 mag vielleicht SOCIN 405/6 erklären; zu 1367 cfr. T. 881, 1856; 1375 = T. ad 1212 zu Šuqair 37; 1382 = T. 382; die Maxime von 1389 berührt

1) Nr. 596 ist im Text übersprungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000225

sich mit T. 1785 und T. 192; 1390 deckt sich dem Sinn nach mit 1420 (d. b.);[1]) 1411 berührt sich einigermassen mit 1034; der ad 1411 zitierte Vers findet sich auch Howell 809; *Muġnî 'llabîb* 173. 156; ad 1415: zum Ausspruch ان البغاث s. Meidânî I, 8; 1424 berührt sich mit T. 538; 1433 berührt sich mit 364; 1561 ist verwandt mit T. 16; die Moral von 1570 deckt sich mit 1263 und schliesslich auch mit T. 101; 1626 = T. 1631; 1635 = T. 468; 1648 = Lüderitz 56, zitiert ad 1192; 1676 = T. 2893 (d. b.) = T. 1072; 1703 = Meissner 5; 1771 berührt sich etwas mit B. 74. 493; zu 1856 vgl. T. 881; zu 1857 = 1861 stelle T. 691/2; 1862 ergänzt 1413; ebenso 1883 Nr. 1196; 1890 berührt sich etwas mit T. 115 (und B. 354; Sinn: kleine Ursachen grosse Wirkungen); 1917 entspricht T. 360; 2105 deckt sich inhaltlich mit T. 522; zu 2130 stelle 1898; 2208 = 2329 = Bu. 250; 2248 = Bu. 549; zu 2366 vgl. T. 694; zu 2417 cfr. Bu. 453; 2506 gehört zu 916 (nicht 915);[2]) 2741 berührt sich mit T. 367; 2898 = 1678; 3042 = 2398. — Die Parallelen zu den (p. 382/3) von mir angezogenen Sprichwörtern dagegen sind vom Verfasser der Proverbes richtig verzeichnet und aus den Anmerkungen zu den fraglichen Nummern auch unschwer zu ersehen.[3])

Assyriologische Miszellen.

Von *Ernst Weidner*.

I.

Kaš-til-ia-šu.

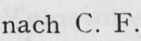
In Bd. XXIV, S. 173 ff. dieser *Zeitschrift* hat F. X. Kugler den Versuch gemacht, die Lesung der Namen zweier Kaššukönige festzustellen. Im ersten Falle handelt es

1) d. b. = dort bemerkt.

2) Druckfehler.

3) Doch liesse sich zu 1856 (= 1367 = 881) vielleicht auch Socin 547 heranziehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000226

sich um den Namen des *Kaštiliaš* in der Königsliste A. Indem KUGLER die Lesungen von BORK[1]) und SCHNABEL[2]) zurückweist, macht er darauf aufmerksam, dass das strittige dritte Zeichen nach C. F. LEHMANN-HAUPT  zu lesen sei. Er meint nun, dieses als eine Verschreibung statt altbabyl. annehmen zu dürfen, und liest *Kaš-til-i-šu*. Indessen bietet für das fragliche Zeichen die Photographie bei LEHMANN, *Zwei Hauptprobleme*, Taf. I recht deutlich: . Dieses Zeichen ist aber, wie man aus DELITZSCH, AL[4] S. 125, Nr. 106 (Spalte 3) ersehen kann, eine babylonische Form des assyr. . Damit löst sich das Rätsel in einfachster Weise: der Name lautet *Kaš-til-ia-šu*.

II.

AN.MI iššakan.

In seiner trefflichen Monographie *Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern* (AO X, 3) übersetzt UNGNAD die Stelle THOMPSON, *Reports* No. 81, 3—4[3]): »Wird der Mond am 30. Schebat gesehen, so wird eine Verfinsterung der Länder eintreten« und bemerkt dazu: »Das letzte Orakel zeigt, dass man über die Perioden und Entstehung der Finsternisse noch nicht Bescheid wusste, sonst hätte man nicht zwei Ereignisse, die in keinem kausalen Zusammenhang stehen, in dieser Weise miteinander verbinden können. Man darf auch nicht einwenden, dass jenes Omen zu den ältesten Bestandteilen des grossen astrologischen Omenwerks gehörte; denn wenn man einmal die betreffenden Gesetze durchschaut hätte, wäre es notwendig gewesen, dass man Voraussagen, die als sinnlos erkannt waren, nicht mehr praktisch verwertete, was doch hier ge-

---

1) OLZ 1908, Sp. 427—28.

2) MVAG XIII, 1 (1908), S. 4—5; OLZ 1909, Sp. 57. Vgl. auch LANDERSDORFER, OLZ 1909, Sp. 58—59.

3) *Enuma Sin ina ^{ara}Šabâṭi ûmu XXX^{kan} innamir AN.MI mâtâti iššakan^{an}.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000227

schehen ist« etc. Aehnlich spricht er sich in seinem Aufsatze *Babylonische Wahrsagekunst* (*Deutsche Rundschau* 35, 5 (1909), S 270) aus. Ich glaube nun in der glücklichen Lage zu sein, die Babylonier von diesem schweren Vorwurf befreien zu können. *AN.MI* ist nicht *atalû* »Finsternis« zu lesen, sondern, wie es die Gleichung *AN.MI du-luḫ-ḫu-u* (Thompson, *Reports* No. 112, 5) an die Hand gibt: *duluḫḫû* »Verstörung, Verwirrung, Beunruhigung«. Das erklärt jetzt alle die Omina, welche man bisher nur recht gezwungen deuten konnte. *AN.MI iššakan* ist stets zu lesen: *duluḫḫû iššakan* »Unruhe wird sich erheben« (so z. B. Thompson, *Reports* 30, 9; 85, 3; Virolleaud, *Astrol. Chald. Sin* III, 14, 19, 127 u. ö.). *AN.MI šar Amurrîki* = *duluḫḫû šar Amurrîki* »Beunruhigung des Königs von Amurru« (Thompson, *Reports* 234, R. 2, 4, 6). Ebenso *AN.MI šar Akkadîki* = *duluḫḫû šar Akkadîki* (Thompson, *Rep* 270, 4 und 14); *AN.MI Elamtiki iššakanan* = *duluḫḫû Elamtiki iššakanan* »Beunruhigung von Elam (d. h. Unruhe in Elam) wird entstehen« (Thompson, *Rep.* 85, 6); *AN.MI Kaš-ši-i* = *duluḫḫû Kaš-ši-i* (Thompson, *Rep.* 249 A, 2; 250, 6; 250 A, 2). So erklärt sich auch *AN.MI mâtâti iššakan* leicht; es ist = *duluḫḫû mâtâti iššakan* »Beunruhigung der Länder (d. h. Unruhe in den Ländern) wird entstehen«. Anders verhält es sich natürlich mit Stellen wie Rm 310, R. 7 (Bezold, *Catalogue* IV, p. 1603):

Enuma ina mit-ḫir-ti Sin u Šamaš ilAdad rigim-šu iddi atalû Sin u Šamaš iššakanan

»Wenn zwischen Mond und Sonne Adad seinen Ruf erschallen lässt, so wird eine Verfinsterung von Mond und Sonne eintreten.«

Mond und Sonne stehen am Himmel, da zieht ein Gewitter herauf und beide Gestirne werden in einen undurchdringlichen Wolkenschleier gehüllt. Es handelt sich hier also um meteorologische Verfinsterungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000228

Aus einem Briefe des Herrn Prof. A. Condamin

an *C. Bezold.*

Ore Place, Hastings, England
le 22 oct. 1910.

. . . En lisant dans le *Florilegium Melchior de Vogüé* votre mémoire intitulé »Akkadisch«, »un des plus intéressants du recueil« (JA, janv. 1910, p. 148), j'ai remarqué le passage suivant de Bu. 89—4—26, 161, que vous transcrivez et traduisez ainsi:

22 . . . . . *i-na pa-an*
23 *šarri bí-lì-ja la-zi-iz-ma*
24 *ina gu-mur-ti libbi(bi)-ja*
25 *ina a-ḫi-ja la-ap-luḫ*
26 *ki-ma a-ḫi-ja í-ta-an-ḫa*
27 *ina ki-ṣir am-ma-ti-ja*
18 *í-mu-ki-ja lu-gam-mir*

»Und (nun) trete ich . . . . . vor meinen Herrn König: Von ganzem Herzen fürchte ich für(?) meinen Bruder(?). Da mein Bruder(?) seufzt, will ich mit meinem Ellbogen(?) meine ganze Kraft aufwenden(?).«

Votre traduction marque par des points d'interrogation les difficultés que vous soulignez fort judicieusement en ces termes (p. 55): »Es wird zunächst kaum zu entscheiden sein, ob *palāḫu* mit *ina* wirklich im Sinne von »für jemanden fürchten« gebraucht wurde; danach richtet sich die Uebersetzung von *aḫu* (**aḫū*), das »Bruder«, aber auch »Seite« bedeutet; *kiṣir am-ma-ti-ja* ist ganz unsicher und die Redensart *í-mu-ki-ja lu-gam-mir* mir sonst unbekannt.«

Il m'a semblé qu'en prenant *aḫu* dans un sens différent, toutes ces difficultés disparaîtraient du même coup. M. Fr. Martin a démontré solidement, par de nombreux exemples, que *aḫu* signifie aussi bras (*Rec. de Trav. rel. à la Phil. et à l'Arch. égypt. et assyr.*, vol. XXV, p. 228

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000229

—230, et *Zeitschr. f. Assyr.*, avril 1904, p. 97). Si l'on admet ce sens, il serait question ici d'une paralysie de l'avant-bras.

L. 25. *ina a-ḫi-ja la-ap-luḫ*, dans mon bras je crains (un mal);[1]) *ina* est admissible dans ce cas.

L. 26. *ki-ma a-ḫi-ja í-ta-an-ḫa*, comme mon bras perd sa force (*ítanḫa* I, 2 de *anāḫu*, perdre ses forces, »erschlaffen«, »sinken«; cf. *Gilg.* XI, 310, *i-na-ḫa i-da-a-a*).

L. 27, 28. *ina ki-ṣir am-ma-ti-ja í-mu-ki-ja lu-gam-mir*, à mon coude (à la jointure de mon coude) j'achève ma force; *lugammir* est la 1e personne du parfait piel, avec sens actif: *j'achève ma force au coude* = je n'ai pas de force au-delà. Le sens passif est trop douteux (excepté au permansif; cf. Bezold, *Oriental Diplomacy*, p. 86); de plus, *emūqu* est féminin.

Avec ce sens je rattacherais plutôt l. 24, *ina gu-mur-ti libbi(bi)-ja*, non à la ligne 25, mais à la ligne 23: . . . *la-zi-iz-ma ina gu-mur-ti* etc. Mais ce n'est peut-être pas nécessaire. . . .

Zu XXIV, S. 383.

Von *J. Goldziher*.

»Das Aufgeschriebene« soviel als »die Schicksalsbestimmung«; ferner »das Schicksal ist auf die Stirn geschrieben« — diese Anschauungsweisen sind in ZDMG LVII 397 ff., letztere nach ihrem indischen Zusammenhang, behandelt worden. In einem algierischen Lehrgedicht (*Revue Africaine* 1909 p. 293, 3) heisst es sogar, dass die Schicksalsbestimmung durch Gott in syrischer Schrift auf die Stirn des Menschen verzeichnet wird. Was darunter zu verstehen ist, s. ZDMG XXVI 766. 774.

1) Récemment Klauber, *Babyloniaca* IV, p. 186: »will ich . . . aus (voller) Lunge Verehrung bezeugen«. — *Réd.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000230

Bibliographie.

Allotte de la Fuÿ — Etat des décès survenus dans le personnel de la déesse Bau sous le règne d'Urukagina (DP., 138): Rev. d'Assyriol. VII (1910), p. 139—46.

Andrae, W. — Aus den Berichten aus Assur. April bis Oktober 1910: Mitt. d. D. Orientges., November 1910, No. 44, S. 28—40.

— Vorläufiger Bericht über die Ausgrabung des Asur-Tempels (20. Juni 1910): ebd. S. 40—8.

Cuneiform texts from Babylonian tablets, &c., in the British Museum. Part XXVII (50 Plates). Part XXVIII (50 Plates). Part XXIX (50 Plates). Printed by Order of the Trustees. London (British Museum, etc.) 1910. 8, 7, 13 pp. und 150 Taff. in 4^0.

Barton, Geo. A. — Another view of Professor Hilprecht's Fragment of a Deluge Tablet: The Expository Times Vol. XXI, p. 504—7.

Bates, W. N. — Archaeological News (January-June, 1910). Babylonia and Assyria: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XIV, 1910, p. 365.

— Archaeological Discussions (January-June, 1910). Babylonia, Assyria, and Persia: ibid. p. 489—93.

Bauer, H. — Die Tempora im Semitischen, ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen. (Berliner Inaug.-Diss.) Leipzig (Druck von A. Pries) 1910. 54 Ss. in gr.-8^0.

Bissing, F. W. von — Arabien oder Aegypten? Ein Irrlicht aus dem alten Orient: Sonderabdruck aus »Deutsche Revue«, Dezember 1910. 8 Ss. in gr.-8^0.

Buddensieg, G. — Aus den Berichten aus Babylon. April bis Oktober 1910. Berichte über die Grabungen am *Kasr* Nordost: Mitt. d. D. Orientges., November 1910, No. 44, S. 6—19.

Cheikho, L. — Anzeige von Kugler's »Sternkunde und Sterndienst in Babel«, Buch I und Buch II, Teil I und »Im Bannkreis Babels«: Al-Machriq 1910, No. 12, p. 954—5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000231

Condamin, A. — Babylone et la Bible: Dictionnaire apologétique de la Foi catholique, sous la direction de A. d'Alès, (Paris, Beauchesne, 1909—10), p. 327—90.

Cumont, Fr. — Babylon und die griechische Astronomie: Neue Jahrb. f. d. klass. Altert., 1911, I. Abt., Bd. XXVII, S. 1—10.

Cuq, Ed. — Essai sur l'organisation judiciaire de la Chaldée à l'époque de la première dynastie babylonienne: Rev. d'Assyriol. VII (1910), p. 65—101.

— Commentaire juridique d'un jugement sous Ammi-ditana: ib. p. 129—38.

Deimel, A. — Vocabularium Sumericum ad textus archaicos vdl: historicos et alios quosdam, qui administrationem templorum potissimum et palatiorum principum spectant, ad usum privatum auditorum: Pontificium Institutum Biblicum de Urbe. Romae (lithogr. G. Speranza) 1910. IV, 108 pp. in fol.

[Deimel, A.] — Codex Ḫammurabi. Textus primigenius, transscriptio, translatio Latina, vocabularia, tabula comparationis inter leges Mosis et Ḫammurabi. Ad usum privatum auditorum: Pontificium Institutum Biblicum de Urbe. Romae (typis polyglottis Vaticanis) 1910. 45 und 16 autogr. pp. in fol.

Delaporte, L. — Le cylindre-cachet du roi Išar-lim: Rev. d'Assyriol. VII (1910), p. 147—50.

Delitzsch, Fr. — Die Tore von Ninewe: Der Zeitgeist (Beiblatt zum »Berliner Tageblatt«) 1910, No. 41, 10. Oktober.

European comment on the »Deluge« Fragment: The Independent 1910, No. 3212, p. 1408—9.

Fossey, Ch. — Etudes assyriennes (X): Journ. asiat., Xme Série, t. XV (1910), p. 523—5.

— Besprechung von Andrae's »Der Anu-Adad-Tempel«, Hilprecht's »The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania«, Series A, Vols. III, 1, VI, 2, XVII, 1; Series D, Vol. V, fascc. 1 & 2, »Hilprecht Anniversary Volume« und Schneider's »Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens«: ib. t. XVI (1910), p. 351—67.

Genouillac, H. de — Ancienne stèle de victoire: Rev. d'Assyriol. VII (1910), p. 151—6.

— Notes lexicographiques: ibid. p. 157—61.

Gottheil, R. — The origin and history of the Minaret: Journ. of the Amer. Or. Soc., Vol. XXX, 1910, p. 132—54.

Guidi, I. — Besprechung von Martin's »Lettres néo-babyloniennes«: Rivista degli Studi Orientali III, p. 628—30.

Halévy, Jos. — Précis d'allographie assyro-babylonienne: Rev. sém. 1910, pp. 269—324, 408—62; 1911, p. 30—95.

— M. L. W. King et le problème sumérien: ib. 1910, p. 325—33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000232

Halévy, Jos. — La stèle des vautours: Rev. sém. 1910, p. 334—44.

— Des sémitismes dans les textes sumériens présargoniques: ib. p. 345—7.

— Le nom de l'abeille et du miel dans les langues sémitiques: ib. p. 497—506.

— La chute du »w« après une consonne en babylonien archaique: ib. 1911, p. 105—10.

— Bibliographie: ib. 1910, p. 353—65; 1911, p. 121.

Haupt, P. — Elul und Adar: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXIV, S. 703—14.

Heuzey, L. — Petits chars chaldéo-babyloniens en terre cuite: Rev. d'Assyriol. VII (1910), p. 115—20.

Hilprecht, H. V. — Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur. Mit 6 Abbildungen. Leipzig (Hinrichs) 1910. 64 Ss. in gr.-8°.

Dr. Hilprecht's Resignation: The Sun (New York), Nov. 29, 1910. — Vgl. auch The Nation (New York), Dec. 8, 1910 und The North American (Philadelphia), Dec. 17, 1910.

Hrozný, Fr. — Ueber das Bier im alten Babylonien und Aegypten: Aus dem Anzeiger der philos.-hist. Kl. d. k. Akad. d. Wiss. in Wien. Jahrg. 1910, No. XXVI. 9 Ss. in gr.-8°.

Jastrow, M., jr. — Sun and Saturn: Rev. d'Assyriol. VII (1910), p. 163—178.

King, L. W. — Sennacherib and the Ionians: Journ. of Hellenic Studies XXX, p. 327—35.

Kittel, R. — Merkwürdige Funde im alten Samaria: Theol. Literaturbl. 1911, No. 3.

Klauber, E. — Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit: Leipziger Semitist. Studien V, 3. Leipzig (Hinrichs) 1910. VI, 128 Ss. in gr.-8°.

— Keilschriftbriefe. Staat und Gesellschaft in der babylonisch-assyrischen Briefliteratur. Mit einer Abbildung: Der alte Orient XII, Heft 2. Leipzig (Hinrichs) 1911. 32 Ss. in 8°.

— Zur babylonisch-assyrischen Briefliteratur: Babyloniaca IV, p. 180—6.

— Anzeige von Hommel's »Geschichte des alten Morgenlandes«, 3. Aufl.: Allgemeines Litrtrbl. 1910, No. 8, Sp. 238.

— Anzeige von Delitzsch's »Handel und Wandel in Altbabylonien«: ebd. No. 13, Sp. 397—8.

— Anzeige von Winckler's »Das Vorgebirge am Nahr-el-Kelb«: ebd. No. 19, Sp. 598.

König, Ed. — Die babylonische Schrift und Sprache und die Originalgestalt des hebräischen Schrifttums: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXIV, S. 715—732.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000233

Langdon, St. — The principles of Sumerian noun formation: Babyloniaca IV, p. 1—8.

Lechner von der Lech, J. — Istar und Gilgamos. Babylonische Sage. Aus dem Ungarischen des Árpád Zempléni ins Deutsche übertragen. Budapest (Turanische Ges.) 1911. 20 Ss. in 8°.

Lehmann-Haupt, C. F. — Die historische Semiramis und ihre Zeit. Mit 50 Abbildungen. Tübingen (Mohr) 1910. 76 Ss. in gr.-8°.

Meissner, Br. — Assyriologische Studien. V: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1910, 5. Leipzig (Hinrichs) 1911. 47 Ss. in gr.-8°.

— Ausführliche Kritik über Langdon's »Sumerian and Babylonian Psalms«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXIV, S. 637—43.

Meloni, G. — Bollettino. II. Lingue e letterature semitiche. Assiro-babilonese e studî affini: Rivista degli Studi Orientali III, p. 305—25.

Morgan, J. de — Note sur les anciens vestiges de la civilisation susienne: Rev. d'Assyriol. VII (1909), p. 1—10.

Pézard, M. — Les intailles de l'Elam: Tirage à part du Rec. de travaux rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr., Vol. XXXII. Paris (Champion) 1910. 14 pp. in 4° und 3 Taff.

Prince, J. D. — A hymn to the goddess Kir-gi-lu (Cuneiform Texts from the British Museum, XV., Plate 23) with translation and commentary: Journ. of the Amer. Or. Soc., Vol. XXX, 1910, p. 325—35.

— The name Hammurabi: Journ. Bibl. Liter. XXIX (1910), p. 21—3.

Prince, J. D. and **Vanderburgh**, Fr. A. — The new Hilprecht Deluge Tablet: Amer. Journ. of Sem. lang. XXVI, p. 303—8.

Reuther, O. — Aus den Berichten aus Babylon. April bis Oktober 1910. Berichte über die Grabungen im *Merkes*: Mitt. d. D. Orientges., November 1910, No. 44, S. 26—8.

Die Kultur im alten Ninive. Eine neue Inschrift zur Geschichte **Sanheribs**: Münchner Neueste Nachrichten, 24. Dez. 1910, Vorabendblatt, No. 601.

Scheil, V. — Nouvelles notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes: Extrait du Rec. de travaux rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr., Vol. XXXI. Paris (Champion) 1909. 7 & 6 pp. in 4°.

— Inscription de Manistusu: Rev. d'Assyriol. VII (1910), p. 103—6.

Scherman, L. — Bibliographie über Keilinschriften: Or. Bibliogr. XXII, Ss. 179—87; 199—204.

Necrologia: **Giovanni Schiaparelli**: Rivista degli Studi Orientali III, p. 513—516.

Schmidt, A. — Die religiöse Entwicklung in der babylonischen Beschwörungsliteratur. (Breslauer Inaug.-Diss.) Leipzig (Druck von Schmersow) 1910. V, 35 Ss. in gr.-8°.

Schneider, H. — Kultur und Denken der Babylonier und Juden: Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 2. Band. Leipzig (Hinrichs) 1910. XVI, 665 Ss. in gr.-8°.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000234

Schorr, M. — Ausführliche Kritik über Gautier's »Archives d'une famille de Dilbat«: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. XXIV, S. 325—36.

Stakemeier, B. — Kritik über Landersdorfer's »Altbabylonische Privatbriefe« und Schorr's »Altbabylonische Rechtsurkunden«, I. u. II. Heft: Rivista degli Studi Orientali III, p. 616—25.

Streck, M. — Artikel »ʿAmḳ«, »ʿĀna«, »al-Anbār«, »ʿArbān« und »Arghana« in: Enzyklopädie des Islām, Ss. 348, 361, 364—5, 438 und 446—7.

Sudhoff, K. — Die Krankheiten *bennu* und *ṣibtu* der babylonisch-assyrischen Rechtsurkunden. Ein Identifizierungsversuch, Herrn Prof. Heinrich Zimmern dargeboten: Archiv für Geschichte der Medizin, Bd. IV, S. 353—69.

Thureau-Dangin, Fr. — Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne: Musée du Louvre. — Département des Antiquités Orientales. Paris (Geuthner) 1910. VIII, 68 pp. und CXVI Taff. in 4^0.

— Tablettes et inscriptions diverses provenant des nouvelles fouilles de Tello: Extrait des Nouvelles Fouilles de Tello (Paris 1911), p. 177—222.

— Un jugement sous Ammi-ditana: Rev. d'Assyriol. VII (1910), p. 121—7.

— Notes assyriologiques: ib. p. 179—91.

Tisserant, E. — Ausführliche Kritik über »Hilprecht Anniversary Volume«: Rivista degli Studi Orientali III, p. 279—91.

— Anzeige von Hilprecht's »The earliest version of the Babylonian Deluge story«: ib. p. 625—8.

Ungnad, A. — Kritik über Heuzey und Thureau-Dangin's »Restitution matérielle de la Stèle des Vautours«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXIV, S. 655—8.

— Anzeige von Ward's »Cylinders and other ancient Oriental Seals in the Library of J. Pierpont Morgan«: ebd. S. 810—1.

Ungnad, A. und **Gressmann**, H. — Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und gemeinverständlich erklärt: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, in Verbindung mit H. Ranke und A. Ungnad herausgegeben von W. Bousset und H. Gunkel, 14. Heft. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1911. IV, 232 Ss. in 8^0.

Ungnad, A. et **Halévy**, Jos. — Correspondance sumérologique: Rev. sém. 1910, p. 463—75.

Virolleaud, Ch. — L'Astrologie chaldéenne. Le livre intitulé »enuma (Anu) il Bêl« publié, transcrit, traduit et commenté. Fasc. 9. Supplément, Texte. Fasc. 10. Supplément, Transcription. Paris (Geuthner) 1910. VIII, 69 und 63 pp. in 4^0.

Weber, O. — Besprechung von Hinke's »A new boundary stone of Nebuchadrezzar I from Nippur«: Lit. Ztrlbl. 1910, No. 32, Sp. 1054.

— Anzeige von Böhl's »Die Sprache der Amarnabriefe«: ebd. No. 39, Sp. 1285—6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000235

Weber, O. — Anzeige von Meissner's »Seltene assyrische Ideogramme« Lit. Ztrlbl. 1910, No. 42, Sp. 1386—7.

— Kritik über Zeitlin's »Le style administratif chez les Assyriens« ebd. No. 51/52, Sp. 1689—90.

— Anzeige von Schorr's »Altbabylonische Rechtsurkunden«, II. Heft: ebd. 1911, No. 2, Sp. 64—5.

Wetzel, F. — Aus den Berichten aus Babylon. April bis Oktober 1910. Berichte über die Grabungen an der *Sachn*: Mitt. d. D. Orientges., November 1910, No. 44, S. 19—26.

Wohlfromm, E. — Untersuchungen zur Syntax des Codex Hammurabi's. (Königsberger Diss.) Leipzig (Drugulin) 1910. 85 Ss. in gr.-8°.

Yahuda, A. S. — Ein bedeutsamer Fund in Samaria aus der Zeit des Königs Ahab von Israel: Berliner Tageblatt 1911, Abendausgabe, No. 35.

— Die Funde im alten Samaria: ebd. Morgenausgabe, No. 58.

Zimmern, H. — Kritik über Schneider's »Kultur und Denken der Babylonier und Juden«: Lit. Ztrlbl. 1910, No. 43, Sp. 1405—7.

Abgeschlossen am 17. Februar 1911.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000236

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Ueber den

Zusammenhang der Mischna

Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte

von Rabbiner **Dr. Ludwig A. Rosenthal.**

Erster Teil:

Die Sadduzäerkämpfe und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillel's.

Zweite stark vermehrte und verbesserte Auflage.
8°. VIII, 164 S. 1909. Mk. 5.—.

Zweiter Teil:

Vom Streite der Bet Schammai und Bet Hillel bis zu Rabbi Akiba.

8°. 90 S. 1892. Mk. 2.50.

»... So ist in diesem bahnbrechenden Werke des hervorragenden Gelehrten und Forschers der Rahmen geschaffen, »der die ganze Mischna und ihr Werden umfängt; so ist für alle Arbeit auf diesem Gebiete ein einheitlicher Mittelpunkt da«. Den Forschern des Alten und Neuen Testaments liegt es nun ob, aus den Resultaten dieser Arbeit Nutzen für ihr eigenes Arbeitsgebiet zu ziehen ...« *Die Reformation. IX. Jahrg. Nr. 9.*

VERLAG VON GEORG REIMER, BERLIN W. 35.

Abraham Geiger

Leben und Lebenswerk

von

Ludwig Geiger

Ismar Elbogen Gottlieb Klein Immanuel Löw
Felix Perles Sam. Posnanski Moritz Stern
Hermann und Heynemann Vogelstein.

Mit einem Bildnis. — Geheftet 12 Mark.

Das große, vornehm ausgestattete Buch ist wohl geeignet, das Andenken an den vielseitigen, scharf bekämpften, aber begeistert anerkannten Forscher und Denker, dessen Werke noch heute nicht veraltet sind, dessen Redegewalt und dessen Begeisterung für seine Ideen auch von den Gegnern anerkannt worden ist, dessen bezaubernde Persönlichkeit die Herzen aller gewann, die sich seines Umganges erfreuten, in weitesten Kreisen neu zu beleben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000237

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Der Islam

Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients

Herausgegeben
von **C. H. Becker.**

Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung.

Die Zeitschrift wird in Jahresbänden von ca. 24 Bogen Lex. 8° ausgegeben. Vierteljährlich erscheint ein Heft von ca. 5—6 Bogen nebst Abbildungen und Tafeln.

Erster Band: Mit 62 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8°. VIII, 396 S. 1910. Mk. 20.—.

Zweiter Band: Lex. 8°. 1911. [Unter der Presse.]

Vor kurzem erschien:

Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft

von

Theodor Nöldeke.

Lex. 8°. VIII, 240 S. 1910. Geheftet Mk. 14.50.

„Soeben ist ein neues Buch von Th. Nöldeke erschienen, das unter dem Titel Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft sich in erster Linie an den engeren Kreis der Philologen wendet Wer aber Nöldekes historische Interessen kennt, wird sich nicht wundern, daß auch der Realienforscher nicht umsonst in diesen Studien suchen wird .... Auch das Dunkel der auf Muhammed wirkenden Einflüsse läßt sich nur auf sprachgeschichtliche Weise lösen; in dies schwierige Gebiet führt uns das Kapitel: „Willkürlich und mißverständlich gebrauchte Fremdwörter im Koran“ ... Auf den vielseitigen Inhalt der rein philologischen Teile des Buches kann ich hier nicht eingehen. Jedenfalls darf auch die Islamwissenschaft ihrem Senior aufrichtig Dank wissen für dies neue, reiche Geschenk.“

Prof. Dr. C. H. Becker im „Islam“, I. Band, Heft 3/4.

Früher erschien:

Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft von Theodor Nöldeke. Lex. 8°. IX, 139 S. 1904. Geheftet M. 8.—.

☞ Mit einer Beilage der Verlagsbuchhandlung **Schlesier & Schweikhardt in Strassburg,** betreffend »Frank, Studien zur Babylonischen Religion. Erster Band, 1. und 2. Heft«.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000238

DG 251

ZEITSCHRIFT

FÜR

ASSYRIOLOGIE

UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

XXV. Band. Dezember 1911. 3.—4. Heft (Schluss des Bandes).

INHALT:

Seite

C. Jaeger, Über den jüngsten bisher bekannten hagiologischen Geʿeztext. Mit einer Abbildung im Text 227

F. X. Kugler, Chronologisches und Soziales aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's 275

E. Mittwoch, Dschanhoi — die amharische Bezeichnung für »Majestät« 281

Fr. Schulthess, Aramäisches 287

L. W. King, A Neo-Babylonian Syllabary of the class Sc 298

F. X. Kugler, Some new lights on Babylonian Astronomy 304

E. Littmann, Abessinische Miszellen 321

A. Deimel, Studien zu CT I, III, V, VII, IX und X 328

E. Pritsch, Bemerkungen zum Oxforder ägyptisch-aramäischen Papyrus H. 345

Sprechsaal, Mitteilungen von L. W. King, Th. Nöldeke, C. Bezold, A. Van Hoonacker, V. Christian, Fr. Boll, A. Sarsowsky, H. Holma, S. Daiches und B. Landsberger 353

Recensionen: F. H. Weissbach. Die Keilinschriften der Achämeniden. Bespr. von C. Bezold 387

Bibliographie 395

STRASSBURG

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

1911.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000239

Aus dem Verlag von Emil Felber in Berlin ging vom XVI. Bande an in den obigen Verlag über:

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

Die „Zeitschrift für Assyriologie" erscheint in Vierteljahresheften von je mindestens 5 Bog. 8° zum jährlichen Subskriptionspreis von 20 M. Einzelne Hefte soweit Vorrat zu entsprechend höheren Preisen.

Man beliebe alles was die Redaktion betrifft an **Geh. Hofrat Prof. Dr. C. Bezold** in Heidelberg, alles was die Expedition und den Verlag anbelangt an die Verlagsbuchhandlung von **Karl J. Trübner** in Strassburg (Elsass) zu adressieren.

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.

Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete herausgegeben von Carl Bezold in Heidelberg. XVI. Band. 8°. IV, 424 S. Mit 4 Tafeln in Lichtdruck. 1902. M. 18.—

—„— XVII. Band. 8°. IV, 418 S. 1903. M. 18.—

—„— —„— Beiheft: **Ibn Qutaiba's ʿUjûn al Aḫbâr.** Nach den Handschriften zu Constantinopel u. St. Petersburg herausgegeben von Carl Brockelmann. Teil II. 8°. IV, 136 S. 1903. M. 10.—

—„— XVIII. Band. 8°. IV, 404 S. 1904/1905. M. 18.—

—„— XIX. Band. 8°. IV, 440 S. 1905/1906. M. 18.—

—„— —„— Beiheft: **Ibn Qutaiba's ʿUjûn al Aḫbâr.** Nach den Handschriften zu Constantinopel u. St. Petersburg herausgegeben von Carl Brockelmann. Teil III. 8°. IV, 124 S. 1906. M. 10.—

—„— XX. Band. 8°. IV, 476 S. 1907. M. 20.—

—„— XXI. Band. 8°. IV, 416 S. 1908. M. 20.—

—„— —„— Beiheft: **Ibn Qutaiba's ʿUjûn al Aḫbâr.** Nach den Handschriften zu Constantinopel u. St. Petersburg herausgegeben von Carl Brockelmann. Teil IV. 8°. IV, 104 S. 1908. M. 9.—

—„— XXII. Band. 8°. IV, 385 S. Mit drei Tafeln und einem Porträt von E. Schrader in Lichtdruck. 1908/1909. M. 20.—

—„— XXIII. Band. 8°. IV, 394 S. Mit zwei Tafeln. 1909. M. 20.—

—„— XXIV. Band. 8°. IV, 400 S. 1910. M. 20.—

—„— XXV. Band. 8°. IV, 402 S. 1911. M. 20.—

—„— XXVI. Band. 8°. 1912. [Unter der Presse.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000240

Ueber den jüngsten bisher bekannten hagiologischen Geʿeztext.

(Die Taʾāmer des Zarʾa-Būrūk.)

Von *C. Jaeger.*

Mit einer Abbildung im Text.

Unter den von Herrn Professor Flemming im Jahre 1905 für die Königliche Bibliothek zu Berlin in Abessinien erworbenen Handschriften befindet sich ein in Goǧām gekauftes[1]) Geʿezmanuskript, enthaltend Wundertaten (Taʾāmer) des Zarʾa-Būrūk, das aus mehr als einem Grunde Anspruch auf besondere Beachtung erheben darf.

I. Beschreibung, Alter und Schicksale der Handschrift.

Die Handschrift[2]) enthält 83 Pergamentblätter, die auf jeder Seite 2 Spalten Text aufweisen; das erste sowie das letzte Blatt hat bloss die Breite einer Spalte. Abessinischer Holzeinband. Blatt 1 r° ist leer. Auf der Rückseite stehen Kalamübungen;[3]) ebenso auf Blatt 2 r° die beiden ersten Zeilen der ersten Spalte. Blatt 2 r°—78 v° enthalten ausser einer längeren Einleitung 26 nicht numerierte Taʾāmer des Zarʾa-Būrūk, von denen ein jedes eine besondere Ueberschrift hat. Diese Ueberschriften sowie die ersten Wörter des Textes sind von anderer Hand mit roter Tinte nachgetragen, ebenso gewisse Eigennamen, wie z. B. der Name der Jungfrau und vor allem der Name des Heiligen. Der Verdacht, den man hieraus schöpfen könnte, dass die

1) Flemming, *Zentralblatt für Bibliothekswesen* XXIII, 1906, S. 10.

2) Jetzige Bezeichnung: Geez Ms. orient. qu. 1015.

3) U. a. eine gereimte Anrufung Gottes und der Jungfrau.

Wunder ursprünglich gar nicht diesem Heiligen zukommen, ist hinfällig: zum Glück hat der erste Schreiber gelegentlich (f. 65 r° und im T. 24) den Namen des Heiligen mit schwarzer Tinte geschrieben. Die Blattbreite beträgt 17 cm, die Höhe 20—20,5 cm. Der Schreibspiegel ist 12,5—14 cm breit und 12—14 cm hoch. Zwischen den beiden Spalten befindet sich ein Zwischenraum von 1 cm. Eine jede Spalte enthält 17—19 Zeilen.

Blatt 79 r°—82 v° und 83 v° findet sich ein in der Form des Malk' gehaltener, aus 48 fortlaufend geschriebenen fünfzeiligen Strophen bestehender Hymnus auf Zar'a-Būrūk. Die Schrift ist unschön und unregelmässig; ebenfalls 2 Spalten, aber ohne Zwischenraum und bis 32 Zeilen enthaltend. Der Schreibspiegel nimmt fast die ganze Seite ein.

Blatt 83 r° stellt eine kolorierte Zeichnung dar. Zunächst, $^2/_3$ des Blattes einnehmend, eine geflügelte männliche Gestalt in Gebetstellung; über dem Kopfe befinden sich 2 flügelähnliche Gebilde. Die Zeichnung ist roh, unsymmetrisch und ohne Perspektive, was besonders bei den Füssen unangenehm auffällt. Der Mann ist bartlos und trägt einen Gürtel. Links neben ihm von der Hüfte abwärts steht, bis auf das letzte Wort mit schwarzer Tinte geschrieben: ዘራቡሩክ[1] ፡ ጥምቀተ [፡] በል[2] [፡] ወልደ [፡] ማር ያም. Rechts Spuren des Heiligennamens in roter Tinte.

Darunter 2 liegende Gestalten, zunächst ein Mann mit Bart, den Kopf stark nach links geneigt, die linke Hand auf der Brust liegend. Talarähnliches Gewand, auf dessen rechter Seite mit schwarzer Tinte geschrieben steht: ጥም ቀታ[1] ፡ ወልድ. Sodann eine weibliche Gestalt mit derselben

1) Sic.

2) = በዓል »Fest« mit amharischer Wortstellung? Das amharische Wort lautet በል. Dasselbe Wort bedeutet auch »Herr« = በዕል; doch kann diese Bedeutung hier nicht in Betracht kommen, da በል »Herr« (wie arab. ذُو) einen Genetiv nach sich zu haben pflegt. »Herr« als Titel ist እግዚእ.

Kopfhaltung und Kleidung; die linke Hand liegt auf der Brust und hält ein rosenkranzähnliches Gebilde. Links daneben steht mit roter Tinte geschrieben: ወለተ ፡ ማርያም, doch ist diese Lesung nicht ganz sicher, da ausser ማ kaum etwas sichtbar ist. Beide Gestalten haben weder Gürtel noch Füsse. Die Kleidung aller drei Personen ist in denselben Farben gehalten: ein gelbes ärmelloses Oberkleid, unter dem ein weisses, ganz mit roten Punkten besätes Unterkleid durchschimmert.

Noch ist zu bemerken, dass in der Handschrift f. 17 an falscher Stelle eingeheftet ist: an f. 16 schliesst sich unmittelbar f. 18 an, worauf f. 17 und f. 19 folgen.

Die Ta'āmer sind zwar regelmässig, aber nicht gerade sorgfältig geschrieben. Der Schreiber ist in T. 26 ausdrücklich als solcher genannt; er heisst Za-Malakōt und scheint ein Sklave gewesen zu sein; dreimal (T. 14. 23. 26) fügt er seinem Namen das Prädikat ሕዙን ፡ ልብ bei. Es sind ihm zahlreiche Auslassungen von Buchstaben, besonders am Ende der Zeile, dann Dittographien von Wörtern, Silben und Buchstaben, zuweilen auch geradezu Gedankenlosigkeiten mit untergelaufen, so wenn er f. 62 r° für እሙን »wahr« እሙንቱ »sie« schreibt oder f. 22 r° statt ንስማዕ das Kausativ ናስምዕ setzt, weil diese Form unmittelbar darauf folgt.[1]) Lange und kurze Vokale sind oft nicht zu unterscheiden, ähnlich geschriebene Silben wie ው und ዉ, ዲ und ዶ u. s. f. sind nicht auseinander gehalten, der Akkusativ und Status constr. ist nicht immer beachtet. Eigentümlich ist dem Schreiber eine besondere Form der Silbe *kuā*: statt den rechten Balken des ኩ zu brechen, setzt er an den linken einen schemelartigen Untersatz. Wie in allen jüngeren Ge'ezhandschriften, so werden auch hier unter dem Einfluss der Volkssprache sowohl Zischlaute als auch Gutturale oft miteinander vertauscht. Hierdurch können aller-

1) Richtig f. 25 r°. Ein instruktives Beispiel für die Gedankenlosigkeit des Schreibers findet sich auch f. 22 r°, wo er ይረድ፡አነ statt ይረ ድአነ schreibt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000244

dings Missverständnisse hervorgerufen werden; so steht z. B. f. 64 r° ስዕርት »Bruch, Absetzung« für ሥዕርት »Haar« oder f. 68 v° ጎብር »Strick« für ሕብር »Farbe«, und in dem von zweiter Hand stammenden Schluss f. 78 v° liest man ዓመት »Jahr«, während አመት »Magd« gemeint ist.

Die Handschrift beginnt (f. 2 r°) mit einer zwar umständlichen, aber stilistisch schwerfälligen und nicht überall klaren Datierung »Ich habe den Bericht von den Wundertaten des seligen und heiligen Abūna Zarʾa-Būrūk . . . . . begonnen im Jahre 7197 seit Erschaffung der Welt, im Jahre 281 der Gnade, in der Zeit des Evangelisten Matthäus, am 1. Mījāzjā um 9 Uhr nachts, am Dienstag in Zeit von 3 Stunden,[1]) im Jahr der Regierung des Königs ʾIjāsū, im 6. Jahr, seitdem der hochselige Abūna aus dieser vergänglichen Welt geschieden ist.« Da die Abessinier bis zur Weltschöpfung 5500 Jahre annehmen, so entspricht das Jahr 7197 der Welt dem Jahre 1697 n. Chr. Geburt.[2]) Nun bleibt aber die äthiopische Zeitrechnung um 7 bzw. 8 Jahre hinter der dionysischen Aera zurück. Berücksichtigt man, dass der 1. Mījāzjā unserem 27. März entspricht,[3]) so ergibt sich das Jahr 1705 als das Entstehungsjahr unserer Handschrift, und das Todesjahr des Heiligen ist das Jahr 1699. Wir sind damit tatsächlich in die Regierungszeit des Königs ʾIjāsū I. (1682—1706) verwiesen, und unsere Handschrift stellt demnach den jüngsten bisher bekannten hagiologischen Text in äthiopischer Sprache dar.

---

1) Ein verzweifelter Versuch, dem ጊዜ ፡ ሰለስቱ ፡ ሰአት des Textes, das man am einfachsten doch wohl mit »um 3 Uhr« übersetzte, einen Sinn abzugewinnen.

2) B. Turajew, der 1909 in seinen *Denkmälern der äthiopischen Literatur* (VIII, 1) in russischer Sprache seine Ansicht über die Wunder des Zarʾa Būrūk ausgesprochen hat, stellt S. 1 fest, dass tatsächlich der 1. Mījāzjā dieses Jahres ein Dienstag war.

3) Dillmann, *Die Kriegstaten des Königs ʿAmda-Ṣion gegen die Muslim*, BAW 1884, 2 (Sitzungsberichte), S. 1018.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000245

Von Interesse ist es nun festzustellen, dass unser Schreiber das Jahr 1705 als das 281. Jahr der Gnade bezeichnet. Für ihn ist also das Jahr 1423/4 der Ausgangspunkt einer neuen Zeitrechnung. Genau dieselbe Chronologie findet sich in einem von PERRUCHON veröffentlichten Pariser Manuskript,[1]) wo das Jahr 1672 das 249. Jahr der Gnade genannt wird, was ebenfalls auf das Jahr 1423/4 als Anfangsjahr führt. Durch diese Uebereinstimmung wird die Lesung 281 durchaus gesichert, und es ergibt sich, dass der Schreiber unserer Handschrift den ursprünglichen Sinn des Ausdrucks »Jahre der Gnade«, womit ja die mit Diokletian anhebende Aera Martyrum gemeint ist, nicht mehr gekannt hat. Nun war aber der Ausdruck einmal überliefert, und so suchte sich jeder Autor damit abzufinden, so gut er konnte, d. h. er wählte als Anfangsjahr dieser Aera irgend ein Datum, das ihm gerade besonders wichtig erschien. So erklärt sich die Verwirrung, die auf diesem Gebiet in der äthiopischen Literatur zu herrschen scheint.[2]) Das Problem der »Aera der Gnade« ist, soweit die Abessinier hierbei in Betracht kommen, kein chronologisches, sondern ein historisches Problem.[3]) Die zusammenhängende Erörterung dieser interessanten und schwierigen Frage muss einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Für das Jahr 1423/4 vermag ich allerdings als bedeutsam nur die einem von BASSET im *Journ. asiat.* Bd. 17, 1881, S. 315 ff. veröffentlichten Pariser Manuskript entnommene Notiz anzuführen, wonach (vgl. S. 320, übersetzt Bd. 18, S. 95) im zehnten Jahre der Regierung des

1) *Rev. sém.* 1899, S. 169 (173).

2) Herr Prof. LITTMANN hatte die Liebenswürdigkeit, mich darauf aufmerksam zu machen, dass im *Liber Axumae* S. 67, Z. 19 das Jahr der Ankunft des Salāmā als das erste Jahr der Gnade bezeichnet wird — wichtig genug für einen aksumitischen Autor! In einem aksumitischen Kodex, von dem Herr Prof. LITTMANN Photographien besitzt, findet sich eine andere Aera der Gnade, die 180 Jahre v. Chr. beginnt.

3) Wie mir Herr S. GRÉBAUT, Pfarrer von Bézancourt (Seine-Inférieure), brieflich mitzuteilen die Güte hatte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000246

Königs Jesḥaq der 13. ቀመር, d. h. Mondzyklus, seinen Abschluss fand. Dieses Jahr ist aber das Jahr 1424, denn Jesḥaq kam im Jahre 1414 zur Regierung.

Die Handschrift wurde von Za-Malakōt für einen gewissen Ammonius angefertigt, der sich bald als »Sklaven«, bald als »Sohn« d. h. Schüler des Heiligen bezeichnet. Neben diesem Ammonius erscheint in T. 25 und 26 noch das Brüderpaar Šarṣa-Mīkāʾēl und Za-Mīkāʾēl,[1]) die beide wohl zu den f. 3 v° erwähnten »Sklaven des Heiligen«, den »Söhnen ihrer (d. h. Maria's) heiligen Himmelfahrt«[2]) gehören, »die aufgesprosst sind aus dem Stamme des Za-Dengel-Zait, des Sohnes des ʾAragāwī, des Sohnes des Takla-Hajmānōt, des Sohnes des ʾAnōrēwōs, des Sohnes des ʾAfqarana-ʾEgzīʾ, Säulen des Gesetzes und der Ordnung«.[3]) Es handelt sich hier um einen geistlichen Stammbaum; Turajew[4]) hat den zuletzt genannten ʾAfqarana-ʾEgzīʾ mit Jāfqerana ʾEgzīʾ aus Gugubēn[5]) identifizieren und damit eine Beziehung zu Dabra-Lībānōs herstellen wollen, eine Vermutung, die, abgesehen davon, dass beide Namen auch sonst nebeneinander nachweisbar sind,[6]) gewichtige sachliche Bedenken gegen sich hat, wie sich zeigen wird.

Später ist die Handschrift in den Besitz eines gewissen Kenfa-Mīkāʾēl, abgekürzt Kenfū, übergegangen, der in einer Reihe von Stellen den mit schwarzer Tinte geschriebenen Namen Ammonius ausradieren und durch seinen mit roter Tinte geschriebenen Namen ersetzen liess.[7]) Er ist

1) Man beachte die echt semitische Neigung, Brüdern möglichst gleichlautende Namen zu geben.

2) Das dürfte der Name eines Klosters sein.

3) ሥርዐት, wohl »Liturgie«.

4) A. a. O. S. 2.

5) *Journ. asiat.* 17, 1881, S. 324 (413).

6) Vgl. die Tabellen in *Atti della R. Accademia dei lincei* 1903, parte 1ª nach S. 156.

7) So ausser f. 3 v° jedesmal am Anfang von T. 1. 5. 7. 9. 10. 12. 13, während in T. 15—19 Ammonius ausradiert, aber nichts eingetragen wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000247

am Schluss der Handschrift ausdrücklich als »Herr« (አቤቶ) und »Besitzer des Gadl« bezeichnet, und hier werden neben ihm noch ein Walda-Gabre'ēl und eine Walatta-Pēṭrōs genannt.[1])

II. Der Inhalt der Handschrift.

Die Einleitung (f. 2 r°—3 v°). Gegenstand der Schrift. Datierung. Anrufung der Trinität und Absage an den Teufel. Zar'a-Būrūk wird kurz charakterisiert als Priester, als Prophet, als Wundertäter und als Märtyrer. Fürbitte für den Besitzer der Handschrift und die ihm Nahestehenden.

1. Wunder (f. 3 v°—6 v°). Die wunderbare Kindheitsgeschichte des Zar'a-Būrūk. Ein Ahne mütterlicherseits, der 50 Jahre lang als Einsiedler ein gottgefälliges Leben geführt hat, prophezeit die nach sieben Generationen zu erwartende Geburt der Mutter dessen, »der die Welt durch sein Gebet erlösen wird«. Mārjām-Mōgašā — so heisst sie — wird von ihren Eltern in Gottesfurcht erzogen und heiratet einen frommen Mann namens Dama-Krestōs. Wie Johannes tut der Heilige schon während der Schwangerschaft seiner Mutter Wunder. Mit sieben Jahren »werden seine Augen verdeckt«, so dass sie »die vergängliche Welt nicht mehr sehen«, worüber die Eltern in Trauer geraten. Aber bald verwandelt sich diese Trauer in Freude, als sie sehen, dass der Junge schon das Mittwoch- und Freitagfasten befolgt, und nun beschliessen sie, ihn durch einen Lehrer in der hl. Schrift unterweisen zu lassen. Aber Gott verhindert dies, indem er ihn erkranken lässt, und zwar handelt es sich wieder um ein Augenübel. Damit tut Gott kund, dass er nicht von Menschen, sondern von

1) Ein Kenfa-Mīkā'ēl, neben dem eine Walatta-Pēṭrōs als Frau eines gewissen Georg erwähnt wird, ist der (sekundäre) Besitzer der dem 17. Jahrhundert angehörenden Pariser Hdschr. 71 (ZOTENBERG, *Cat.* S. 79). — Ein Kenfa-Mīkā'ēl, Sohn des Sīnōdā, hat als offizieller Historiograph den Schlussteil der Annalen des Bakāffā verfasst (GUIDI, *Annales regum Iyasu I et Bakaffa* 1905, S. 366).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000248

Gott allein unterrichtet werden soll. Vom zwölften Lebensjahre ab befolgt er nun sämtliche Fastenvorschriften, und Gott enthüllt ihm den Inhalt der Bibel, der orthodoxen Schriften und des Buches Jārēd.

2. Wunder (f. 6 v°—12 v°). Staatliche Anerkennung und vergebliche Anfeindung des Heiligen. Die »gottesfürchtige und den Glauben liebende Königin Aethiopiens« besucht den »Greis« in (dem Kloster?) Ṣīmā, wo er als »Vater« von seinen »Söhnen« (= Schülern) umgeben ist. Sie bittet ihn um seinen Segen für sich, für ihre beiden Söhne und für ihr Gefolge. Dies geschieht; sie beichtet und erhält die Absolution. Sodann werden ihre beiden Söhne einzeln und darauf das Gefolge gesegnet und letzteres entlassen. Auf Bitten der Königin prophezeit nun Zarʾa-Būrūk den frühen Tod des älteren Sohnes, während der jüngere lange leben und zur Herrschaft gelangen werde. Dieser kehrt später allein zu dem Heiligen zurück, der ihm den Sieg über seine Feinde, aber zugleich auch den Konflikt mit ihm selbst verheisst. In der Tat wird zehn Jahre nach dem Regierungsantritt des Prinzen Zarʾa-Būrūk als oppositionell gesinnt denunziert, und, da er die Anklage als begründet anerkennt, in die Verbannung geschickt. Nach zwei Jahren wird er der Heterodoxie angeklagt (**ይሜህር፡ትምሕርተ፡ካልዓ**), und wieder gibt er die Richtigkeit der Anklage zu. Infolgedessen muss er fünf Jahre lang im Gefängnis schmachten, wobei ihm nur einer seiner Schüler als Famulus gelassen wird. Sodann wird er vor ein Konzil gestellt, das sich aber bald auflöst. Zwei Tage darauf wird er von einem Abgesandten dieses Konzils privatim aufgefordert, seine Glaubensüberzeugung zu ändern, was er energisch ablehnt. Damit erklärt sich der Abgesandte zufrieden, ja er bietet dem Heiligen, allerdings wieder ohne Erfolg, sogar Häuser und Ländereien für ihn und seine Gesinnungsgenossen an. Bald darauf stirbt Zarʾa-Būrūk, — ohne dass hier etwas von einem gewaltsamen Tode gesagt würde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000249

3. Wunder (f. 12 v°—14 v°). Eine Episode aus der Gefangenschaft des Heiligen. Zar'a-Būrūk sitzt als Gefangener in einem Turm in einer nicht näher bezeichneten, aber von religiösen Gegnern (»Ungläubigen«) bewohnten Stadt. Da schickt Gott ein Erdbeben, das in der Stadt grosse Verheerung anrichtet. Das macht aber auf die Bewohner keinen Eindruck, vielmehr legen sie nun den Famulus des Heiligen, Za-Rūfā'ēl in Ketten. Zar'a-Būrūk, der jetzt jeder Bedienung beraubt ist, wendet sich an Gott, und nunmehr vernichtet ein Glutwind die Stadt und die Gärten, worauf Za-Rūfā'ēl aus der Haft entlassen wird.

4. Wunder (f. 15 r°—16 v°). Wie sich der Heilige den Himmel verdient. Der Mönch Ṣagā-Krestōs — mit dem ihm von Gott bei seiner Ernennung zum Erzbischof verliehenen Namen Zar'a-Būrūk — wird noch zu seinen Lebzeiten wie Johannes der Apokalyptiker ins Paradies versetzt, um hier die vorgeschriebenen Fasten abzuhalten, während er gleichzeitig auf Erden ist. Sein Diener reicht ihm Brot und Wein, aber er isst und trinkt nicht, während der Diener glaubt, er tue es,[1]) vielmehr sättigt er sich am blossen Anblick. Auch als die Fastenzeit vorbei ist, veranstaltet er kein Passah und keine Mahlzeit, sondern beständiges Gebet und Fasten ist sein Passah, und dies sichert ihm die Aufnahme ins himmlische Jerusalem.

5. Wunder (f. 16 v°—19 v°). Des Heiligen Aufnahme ins himmlische Jerusalem. Zar'a-Būrūk erhält feurige Engelsflügel, mit denen er durch die Himmelstore und das Feuermeer fliegen und im Nu von einem Ende der Welt zum anderen gelangen kann. Mit ihnen eilt er vor Gottes Thron. Während die Engel sich hierüber verwundern, küsst ihn der Herr (= Christus) »von Kopf bis

1) Dasselbe Motiv findet sich im Talmud, wo (Baba Mezia 86, 2) von den Engeln, die Abraham besuchten, gesagt wird, »es schien als ässen und tränken sie«. Vgl. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?* Bonn 1833, S. 129.

zu den Füssen« und befiehlt seiner Mutter und allen Engeln und Heiligen, das Gleiche zu tun. Hierauf wird Zarʾa-Būrūk zum Patriarchen über sie ernannt; er erhält ein Lichtkleid, ein Lichtkreuz und das heilige Salböl, um die Völker zu segnen. Die Engel fragen erstaunt nach den Gründen solcher Auszeichnung; es wird ihnen von Gott erwidert, dass Zarʾa-Būrūk weit über allen Propheten, Aposteln, Märtyrern und Heiligen stehe. Dies bestätigen die Anwesenden durch einen Lobspruch, in dem Zarʾa-Būrūk als Retter der ganzen Welt gepriesen wird.

6. Wunder (f. 19 v°—22 r°). Zarʾa-Ḅūrūk, ein zweiter Petrus, im Besitz der Schlüssel des Himmelreichs. Der Heilige erhält von Gott die Schlüssel des Himmelreichs (Matth. 16, 19). Deshalb fürchtet er sich weder vor Königen noch vor Richtern (Beamten), »bis er sich selbst dem Tode überlieferte um des rechten Glaubens willen«. Auf Befehl Christi bereitet ihm Maria 100 Lichtbahren, schmückt ihn mit Lichtgewändern und lässt ihn in das Himmelreich eintreten, wo er 1000 Jahre bleiben soll, bis nämlich Christus wieder auf Erden zum Gericht erscheinen wird, wobei die Anhänger des Heiligen Anspruch auf besondere Auszeichnung haben werden. Darf doch Zaṛa-Būrūk bei Maria selbst im Himmelreich weilen, während die anderen Heiligen und Märtyrer sich mit dem Paradies begnügen müssen. Sodann erhält der Heilige den Befehl, in einem Augenblick alle Länder zu durchwandern. Hierbei begegnet er den beiden Panthern Līwātān und Behēmōt,[1]) die er ohne Furcht misst, ja er öffnet ihnen das Maul und sieht ihre Zähne, ohne dass die Panther sich sträuben.

7. Wunder (f. 22 r° — 24 v°). Zarʾa-Būrūk erlöst sündige Seelen von den Höllenqualen. Gott befiehlt dem Heiligen, sieben Tage lang jeden Tag sieben Stunden

1) In der äthiopischen Bibel scheinen diese Namen nur 4. Esra 4, 49 vorzukommen. Vielleicht hat der Verfasser sie von den Juden oder den Franken. Dass sie »Panther« sind, ist bezeichnend (Littmann).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000251

in der Feuerhölle zu stehen und hierbei für Lebendige und Tote zu beten. Mit grosser Unerschrockenheit führt dieser den Befehl aus und überragt dadurch alle seine Vorgänger und Nachfolger. Die verdammten Seelen flehen ihn nun um Erlösung an, und mit Gottes Erlaubnis führt er sie heraus und bringt sie in das Paradies zu den heiligen Märtyrern. Die Engel und Erzengel veranstalten aus Freude hierüber ein Fest.

8. Wunder (f. 24 v°—28 r°). Zar'a-Būrūk steht über 'Ewōsṭātēwōs. Auf Befehl Gottes steigt der Mönch am 12. Taḫšāš, dem Feste des Erzengels Mīkā'ēl und des hochgeehrten Samū'ēl von Wāldebbā, in die Hölle, wo er unzählige Seelen in feurige Ketten gefesselt sieht, die er heraufführt. Hier findet er nun auch die Seele des 'Absādī,[1]) des Schülers des 'Ewōsṭātēwōs, was ihn in grosses Erstaunen versetzt. Diese bekennt, dass sie zur Strafe für ihre Rachsucht in die Hölle verstossen wurde, wo sie nun schon 500 Jahre lang[2]) Pein erduldet. Zar'a-Būrūk führt sie ebenfalls aus der Hölle heraus vor Gott, der ihm befiehlt, sämtliche Seelen, auch die des 'Absādī, mit dem Wasser des Paradieses zu taufen und dadurch von den Sünden zu reinigen. Aus Rücksicht auf den berühmten 'Ewōsṭātēwōs fragt sich Zar'a-Būrūk, ob er das tun dürfe, und Gott erklärt ihm, dass er zum Lohn für diese seine Demut über allen Heiligen im Himmel und auf Erden stehen soll. Auf Befehl Gottes fordert nun Zar'a-Būrūk den 'Ewōsṭātēwōs selbst auf, die Seele des 'Absādī zu taufen. Das tut 'Ewōsṭātēwōs und preist dabei den Zar'a-Būrūk, dem Gott die Macht verliehen habe, seinen Schüler 'Absādī aus der Hölle zu erlösen. Gott selbst teilt darauf

1) Dieser 'Absādī kommt auch im *Gadla Filpos*, *Atti* 1900, S. 85 f. vor. Der Name ist koptisch = ⲯⲱϯ, a. a. O. S. 157. — Ueber Eustathius vgl. die von TURAJEW in CHABOT's *Corpus* 1906 herausgegebenen *Acta S. Eustathii* (Gadl und Ta'āmer).

2) Runde Zahl, zu hoch gegriffen. 'Absādī tst nach CONTI ROSSINI, *Atti* 1900, Tabelle S. 156 ff. 1405 gestorben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000252

dem ʾEwōsṭātēwōs noch mit, dass Zarʾa-Būrūk, obzwar sein Schüler, doch an Askese und Frömmigkeit grösser als ʾEwōsṭātēwōs sei. Hierauf bittet Zarʾa-Būrūk, ʾAbsādī möge von Gott für seine frommen Werke belohnt werden, worauf dieser von Gott zwölf Lichtkronen erhält sowie Segen für alle, die ihn anrufen, sein Gedächtnis feiern oder ihm zu Ehren eine Kirche bauen. Zum Schluss versichert der Verfasser feierlich die volle Wahrheit dieser Geschichte, die er von Zarʾa-Būrūk selbst gehört haben will.

9. Wunder (f. 28 r°—29 v°). Zarʾa-Būrūk's Grösse wird von den bedeutendsten Heiligen Abessiniens anerkannt. Der Mönch erhält von Gott ein leuchtendes Engelgewand (**አስኬማ** = σχῆμα, d. i. eine Stola), das mit dem Zeichen des Kreuzes versehen ist, und ein geistliches Qōbʿ (d. i. eine Mitra), nämlich das Ebenbild der Dornenkrone, und zwar durch Vermittlung des Takla-Hajmānōt, sodann einen himmlischen Gürtel, das Ebenbild des Ledergürtels Johannes des Täufers, durch Vermittlung des Gabra-Manfas-Qeddūs, endlich ein Brustgewand, das Ebenbild des Leibes der Maria, durch Vermittlung des ʾEwōsṭātēwōs — ein Beweis, dass der schlichte Mönch alle diese Heiligen an Bedeutung überragt.

10. Wunder (f. 29 v°—31 r°). Nachweis, dass Zarʾa-Būrūk auch über Takla-Hajmānōt steht. Der Mönch Ṣagā-Krestōs betet Sommer und Winter, Tag und Nacht ohne Unterbrechung, sodass ihm schliesslich das eine Schienbein zerbricht.[1]) Hierdurch wird aber der Gebetseifer des Mannes Gottes nicht beeinträchtigt. Gott belohnt seine Ausdauer, indem er ihm ein geistiges Bein verleiht, mit dem er nun schneller und geräuschloser als Winde und Engel zum Himmel auf- oder zur Erde herabsteigen kann. Ausserdem bekommt er die Verheissung, dass die ganze Schöpfung ihm unterworfen sein soll.

11. Wunder (f. 31 r°—33 r°). Zarʾa-Būrūk wird vom

1) Hierin wird auf Takla-Hajmānōt angespielt, s. u.

Patriarchen Johannes von Alexandria anerkannt.[1]) Der heilige Geist zwingt den Mönch, nach Alexandria zum Patriarchen Johannes[2]) zu gehen, dessen Autorität bis an die Grenzgebiete Aegyptens reicht und der Götzenbilder[3]) und heidnische Tempel abschafft. Zarʾa-Būrūk bittet den »hochgeehrten Vater«, der »das Haupt des Glaubens und das Fundament der Liturgie« genannt wird, demütig um seinen Segen. Der aber lehnt dies ab mit der Begründung, es zieme ihm nicht, einen vom heiligen Geist eingesetzten Erzbischof zu segnen. Auf Bitten des Mönches tut er es aber doch und wünscht Gottes Segen auf das Amt des Zarʾa-Būrūk herab. Nun bringen sie den Tag bis Sonnenuntergang bei theologischen Gesprächen zu, worauf der Patriarch den Mönch über Nacht behalten möchte. Dieser aber nimmt Abschied, da Gott ihm nicht erlaube, ausserhalb seines Landes zu weilen. Johannes begleitet ihn nun bis an die Grenzen Aethiopiens, wobei er ihn sogar eine Strecke weit trägt. Dann trennen sich beide, indem sie Gott preisen, Johannes, dass er den Zarʾa-Būrūk so ausgezeichnet habe, Zarʾa-Būrūk, dass Gott ihm das geheime Wissen des Patriarchen enthüllt habe.

12. Wunder (f. 33 r^{c}—34 v°). Zarʾa-Būrūk verbürgt allen seinen Anhängern die Seligkeit. Gott lässt durch die Engel goldene Leitern anfertigen, deren mit Perlen besetzte Pfosten im Feuermeer stehen, sodass die Nachkommen der Anhänger des Heiligen, die in seinem Namen eine Kirche bauen und sein Tazkār begehen,[4]) darauf (ins Himmelreich) hinübergehen können. Ueber dieses

1) Diese Geschichte erinnert in mancher Beziehung an den Besuch, den Antonius, der Vater und das Vorbild aller Mönche, bei Athanasius, dem Patriarchen von Alexandria, gemacht haben soll.

2) Der zeitgenössische Patriarch Alexandriens war tatsächlich Johannes XVI. (1676—1718), vgl. A. EE VLIEGER, *The origin and early history of the Coptic Church*, Lausanne 1900, S. 79.

3) ጣዖታት aram. Wort, s. DILLM., *Lex.* 1243.

4) S. hierüber Abschnitt V, c.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000254

unerhörte Werk staunen sämtliche Heiligen, auch die, die nach Zarʾa-Būrūk gelebt haben. Hierauf macht Gott dem Heiligen alle Länder, in denen die zwölf Apostel und Paulus den Namen Jesu verkündigt haben, und auch die Provinzen Aethiopiens zum Geschenk (**ዐሥራት**, wörtlich: Zehnten, Tribut).

13. Wunder (f. 34 v°—38 r°). Pflichten und herrliche Aussichten der Anhänger des Heiligen. Eine Frau namens Malkā[1])-Mārjām kommt von der Insel Meṣrāḫa,[2]) der Begräbnisstätte des Königs Johannes,[3]) und verkündet den Glauben des Heiligen. Die Hörer — sie berichten in der ersten Person[4]) und werden von Zarʾa-Būrūk »seine Schüler und Schüler seines Vaters Gērlōs« genannt — lassen daraufhin den Heiligen bitten, er möge sie und ihr Land segnen. Zarʾa-Būrūk fordert sie auf, ohne Furcht vor Königen und Richtern am rechten Glauben festzuhalten, dann werde ihr Land vom Feuer des Himmels verschont bleiben. In einer späteren Botschaft ermahnt der Heilige seine Schüler, an der Verehrung des Erzengels Mīkāʾēl, dessen besonderem Schutze sie unterstellt seien, festzuhalten. Am Fest des Erzengels kommt Zarʾa-Būrūk selbst und betet in der Kirche vor dem Tābōt im Namen des Erzengels Mīkāʾēl, worauf Gott ihm 150 Lichtkronen und leuchtende Halsketten verleiht. Neun

---

1) Durch das Amharische beeinflusste Aussprache von **መልክአ ፡ ማ"** = Gestalt, Bild Maria's.

2) Im Ṣanasee. Als Begräbnisplatz der königlichen Familie oft erwähnt.

3) Johannes I., ʾAʾlāf-Sagad, 1667—1682. S. PERRUCHON, *Rev. sém.* VII, 1899, S. 171 (175). — Dieses Wunder enthält auch eine Beschreibung der Kirche von Meṣrāḫa.

4) Hieraus darf nicht ohne weiteres auf Augenzeugenschaft geschlossen werden, wiewohl diese ja bei der Chronologie der Handschrift nicht ausgeschlossen erscheint. Solche »Wir-Berichte« sind auch in griechischen Martyrien und Heiligenerzählungen oft nur eine schriftstellerische Form, um den Eindruck zu erwecken, dass ein Begleiter oder Jünger spricht (REITZENSTEIN).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000255

Tage später, am 21. Ḫedār, am Feste der Maria, betet der Heilige in der Kirche im Namen der Maria und erhält weitere 200 Lichtkronen, die siebenmal heller leuchten als die Sonne, und [eine?] leuchtende Halskette. Obwohl die Berichterstatter diese Vorgänge wegen ihrer Sündhaftigkeit nicht sehen konnten, versichern sie ihre Authentie, da sie sie aus dem Munde des Heiligen selbst erfahren haben. Dieser verheisst ihnen schliesslich, dass sie alle sowie ihre Söhne und die Söhne ihrer Söhne an der ihm zuteil gewordenen Auszeichnung teilhaben sollen.

14. Wunder (f. 38 r°—40 r°). Wiederbelebung einer toten Frau durch Zar'a-Būrūk. Die Verwandten einer schwerkranken Frau wenden sich an Zar'a-Būrūk, da dieser durch sein Gebet Kranke heilen und Tote auferwecken kann. Auf dem Wege zu dem Heiligen stirbt die Frau, und Zar'a-Būrūk will ihren Leichnam nicht bei sich dulden, da seine Zeit noch nicht gekommen ist. Bald darauf aber lässt er sie hereintragen, segnet sie mit dem Kreuzeszeichen und zieht ihr Nonnenkleider an, worauf sie wieder ins Leben zurückkehrt. Der Erzähler wundert sich hierüber, da Zar'a-Būrūk doch wie ein gewöhnlicher Mensch ausgesehen habe.

15. Wunder (f. 40 r°—44 r°). Eine Krankenheilung am Grabe des Heiligen und ihre wunderbaren Folgen. Eine Jungfrau aus Meṣrāḥa heiratet einen jungen Mann, der aus dem Orte ihrer Mutter stammt, und verfällt bald darauf in eine schwere Krankheit. Zu ihren Eltern zurückgekehrt, wird sie wieder gesund und heiratet nunmehr einen Jüngling aus Meṣrāḥa, worauf die Krankheit wieder ausbricht. Der Arzt, bei dem sie einen Monat zubringt, vermag sie nicht zu heilen. Nun hören die Eltern, die sich schon beinahe finanziell ruiniert haben, von den Wundern, die am Grabe Zar'a-Būrūk's geschehen. Sie bringen ihre Tochter dorthin, und sie verbringt unter Beten sieben Tage daselbst. Hierauf wartet sie nebst vielen anderen Kranken vor der Tür der Kirche, bis das Fest des

Heiligen herankommt: da werden alle gesund, nur sie nicht. Die Eltern veranlassen sie nun, den nächsten Festtag des Gottesmannes abzuwarten, und Gott heilt sie jetzt zum Lohn für ihre Standhaftigkeit. In ihre Heimat zurückgekehrt, verkündet sie dann jedermann das Wunder, und nach drei Tagen predigt sie auf Befehl Gottes im Namen des Heiligen das Evangelium des Glaubens und heilt selbst Kranke. Die Leute, die sie hören, werden auch vom heiligen Geist ergriffen und verrichten ihrerseits Krankenheilungen, wodurch die ganze Bevölkerung jenes Landes mit Gottesfurcht erfüllt wird.

16. Wunder (f. 44 r°—47 v°). Schreckliche Bestrafung eines Denunzianten der Anhänger des Heiligen. Ein Lehrer, der die Gottessohnschaft Christi bestreitet und diesen als blossen Menschen betrachtet, wird durch die im vorigen Kapitel berichteten Massenwunder veranlasst, im Verein mit Gleichgesinnten die Urheber derselben bei dem Präfekten der Provinz ʾEnferāz[1]) als wahnsinnig und staatsgefährlich zu denunzieren. Dieser schickt Offiziere mit Leuten, die die Stadt am Sabbat plündern und die (am Grabe des Heiligen?) versammelten Kranken verhaften und in Ketten werfen. Die eine Hälfte davon wird gefoltert und hingerichtet, die andere Hälfte wird vertrieben und ihr Besitz beschlagnahmt. Nun wird aber der Denunziant seinerseits wegen Schändung der Grabstätte der königlichen Ahnen denunziert und auf Befehl des Königs aus der Stadt Qēsārjā[2]) vertrieben; seine Aecker werden auch beschlagnahmt. Das geschah durch Intervention des Heiligen bei Gott. Der Denunziant flieht nun von einer Stadt zur andern, wird schliesslich von bösen Geistern geplagt und verliert den Verstand; er verschmäht Speise und Trank und zerfleischt sich selbst, sodass er in Ketten gelegt werden muss.

1) Nordöstlich vom Ṣanasee. Vgl. Conti Rossini, *Catalogo dei nomi propri di luogo dell' Etiopia*, Genova 1894, S. 25.

2) Vgl. Conti Rossini, a. a. O. S. 42.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000257

17. Wunder (f. 47 v°—50 v°). Die Herrlichkeit des Kreuzes des Heiligen. Der Mönch Zar'a-Būrūk wird zu seinen Lebzeiten durch den heiligen Geist in den Himmel entführt und bittet hier Gott, er möge ihm seine Vergehungen nicht anrechnen. Gott erklärt ihn hierauf für würdig, wie die heiligen Engel vor ihm zu stehen; er segnet und salbt mit heiligem Salböl das von irdischen Künstlern gefertigte Kreuz, das der Heilige in der Hand hält. Dieser erhält den Befehl, die Herrlichkeit jenes Kreuzes zu offenbaren: es sollen keine Weiber, die Wunder verrichten, damit gesegnet werden, sondern nur Priester, Diakone und Gläubige, und ihre Nachkommen sollen bis zur zwölften Generation an dem Segen teilhaben. Das ist eine Auszeichnung, wie sie keinem Heiligen vor Zar'a-Būrūk zu teil geworden ist.

18. Wunder (f. 50 v°—56 r°). Das Mysterium des Wasserweihfestes. Gott hat, wie Zar'a-Būrūk den Berichterstattern selbst mitgeteilt hat, dem Heiligen befohlen, alljährlich alle Gewässer, Flüsse und Quellen am Tage seiner (d. i. Christi) Taufe zu segnen. Dieser fordert nun durch Boten die Erzähler, die sich als Söhne (= Schüler) des Märtyrers Gērlōs bezeichnen, auf, sich und jedermann, der in ihrer Botmässigkeit ist, am Tage der Taufe des Herrn und an den beiden folgenden Tagen zu taufen und damit die Erlösung vom Höllenfeuer zu gewinnen. Es handelt sich hier um das äthiopische Wasserweihfest, das am 10. Ṭer (= 19. Januar) gefeiert wird.[1]) Dass freilich Zar'a-Būrūk das Fest auf drei Tage ausdehnt, ist ein Mysterium, das erst nach dem Tod des Heiligen enthüllt wird. Als nämlich die Schüler des Gērlōs in der Kirche versammelt sind und das Fest des Heiligen begehen, wird ihnen auf dem Wege der Weissagung klar, dass sie sich

1) Vgl. hierüber LUDOLF, *Comment. ad hist. aethiop.* S. 373 f. TRUMPP, *Das Taufbuch der äthiopischen Kirche*, München 1878, S. 8. CARL VON ARNHARD, *Die Wasserweihe nach dem Ritus der äthiopischen Kirche* in ZDMG 41, 1887, S. 403 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000258

hierdurch von den »Ungläubigen« (d. h. Andersgläubigen) unterscheiden sollen. Die Taufe findet in einem nahe beim Grab des Heiligen befindlichen Gewässer statt, und zwar nehmen soviele Männer und Weiber daran teil, dass nicht alle getauft werden können. Diese, sowie andere, die verhindert waren zur Grabstätte des Heiligen zu kommen, erhalten von Gott die Verheissung, dass sie als getauft angesehen werden sollen. Wer im »grossen Fluss Gejōn«,[1]) den Zarʾa-Būrūk selbst gesegnet hat, getauft wird, der soll für Söhne und Töchter bis zur siebenten Generation Absolution erhalten. Wen ferner Zarʾa-Būrūk selbst oder die von ihm eingesetzten Priester getauft haben, der soll ihm angehören vermöge der von den Theologen angeordneten zweiten Taufe, die alljährlich innerhalb 40 Tagen stattfindet. Wer ferner von dem Wasser trinkt, an dem der Name des Heiligen angerufen wird und wo man »das Buch seines Martyriums und seiner Wunder vorbetet (ተጸለየ)«, der soll geheilt und vom ewigen Seelentod erlöst werden. Ferner sollen alle Nahrungsmittel, die der Heilige oder seine Schüler berührt und gesegnet haben, dadurch in das Fleisch und Blut des Erlösers verwandelt werden.

19. Wunder (f. 56 r°—59 r°). Strenges Verbot des Tabakrauchens. Gott macht den Mönch zum Gesetzgeber, der wie Mose und seine Nachfolger, die Propheten und Apostel, Gesetze schriftlich aufzeichnet. Und zwar soll verboten sein, Tabak[2]) zu rauchen (»die verfluchten Blätter zu trinken,[3]) die aus der verfluchten Pflanze spriessen«),

---

1) Das ist der Abawi (Abai), vgl. TURAJEW, a. a. O. S. 9 mit Berufung auf CHABOT, *Aethiop.* Ser. II, t. XXI, versio, p. 82.

2) ትምባሆ, richtiger ትምባኾ GUIDI, *Vocabolario Amarico-Italiano* Col. 357.

3) Auch arab. شرب. In der Landsknechtssprache »Tabak saufen«, griech. *καπνον πινειν*. Das Wort »Tombak« bedeutet übrigens im Tigre den feuchten Tabak für das Nargileh, sodann auch den Schnupftabak (v. BEURMANN-MERX, *Vocabulary of the Tigré Language*, London 1868, S. 64). Auch heute ist bei den abessinischen Christen das Tabakrauchen verpönt, und sie

denn dieser ist eine Pflanze des Todes für den, der sie raucht oder auch nur einem anderen zu rauchen gibt, für den, der sie kauft oder bei seinem Hause anpflanzt, endlich für den, der einem anderen Feuer und Wasser zur Verfügung stellt und ihm damit das Nargilehrauchen ermöglicht. Wer dieses Verbot übertritt, soll wie Judas dem Gericht verfallen sein und als Ketzer (Dyophysit) betrachtet werden. Ist der Betreffende ein Anhänger des Zar'a-Būrūk, so hilft ihm keine Fürsprache des Heiligen, ja, dieser selbst könnte durch eine solche Intervention den göttlichen Hass auf sich laden. Wer allerdings, bevor dieses Gesetz erlassen wurde, aus Unkenntnis dagegen gefehlt hat, der darf auf die Barmherzigkeit Gottes rechnen.

20. Wunder (f. 59 r°—62 r°). Zar'a-Būrūk als Mittler zwischen Menschen und Gott.[1]) Der Mönch erhält von Gott den Befehl, vor seinem Thron aus einer Räucherpfanne aus feurigem Gold samt den 24 »Priestern«[2]) zu räuchern. Dadurch macht Gott ihn zum Haupt der ganzen Schöpfung und zum Vermittler der Gebete sämtlicher Heiligen im Himmel und auf Erden. Christus erklärt ausdrücklich, er werde ohne die Vermittlung des Mönchs überhaupt keine Gebete mehr annehmen, auch wenn sie in seinem Namen oder im Namen seines Vaters oder des heiligen Geistes gesprochen werden. Sodann erhält der Heilige die feierliche Versicherung (ኪዳን = Testament), dass er künftig Anteil an Gottes Macht, Ehre, Weisheit, Rat, Kraft, Gnade, Langmut, Liebe, Demut und Barmherzigkeit[3]) haben soll. Das einzige, was Gott sich vorbehält, ist die Schöpfertätigkeit und der Anspruch auf An-

---

bringen die Entstehung der Tabakpflanze in drastisch-realistischer Weise mit dem Teufel oder mit dem Erzketzer Arius zusammen.

1) Das Wunder soll eine Erklärung der Stelle ጸርጉ ፡ ውሜይ aus der Pfingstgeschichte (Act 2, 8) sein. Wie, ist nicht ersichtlich.

2) Das sind die 24 Aeltesten der Apokalypse (4, 10; 5, 8, 14; 11, 16; 19, 4).

3) 10 *δυναμεις*!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000260

betung. Sodann soll der Heilige in ein fernes Land gehen, in dem keine Sonne, kein Mond und keine Sterne scheinen und das von grund- und uferlosem Wasser erfüllt ist. Das tut der Heilige in einem Tag und vollbringt damit eine Leistung, die nicht einmal den Engeln möglich ist. In einem Nu kehrt er wieder zurück und erzählt all das, was er gesehen hat, seinen Anhängern.

21. Wunder (f. 62 r°—64 v°). Zar'a-Būrūk als »Heiland der Welt«. Auf Befehl Gottes soll der Mönch die vier Himmelsrichtungen segnen und nach ihnen aus seinem Mund den »Hauch des Erbarmens« blasen. Dadurch werden alle Nichtgetauften, als ob sie aus Wasser und dem heiligen Geist am Tage ihres Todes getauft wären, und Zar'a-Būrūk erweist sich so als »Heiland der Welt«. Allen, Getauften und Nichtgetauften, wird durch diesen Hauch die Erlösung von der Sünde gebracht.[1]) Sodann bekommt der Heilige ein himmlisches Pferd, das schneller ist als Engel und Winde und mit dem er in einem Nu von Meer zu Meer, von Fluss zu Fluss eilen kann, um den Feind zu besiegen und alle Ungläubigen zu unterwerfen.[2]) Ausserdem erhält er ein scharfes Schwert, das vom Feuerschlund bis zum Himmel reicht, — ein Zeichen der göttlichen Macht, die ihm zuteil geworden ist. Endlich wird all denen, die von den Kleidern, den Nägeln, dem Bart, den Haaren, dem Bett des Heiligen etwas mit sich führen, Vergebung der Sünden für sich und Kinder und Kindeskinder bis zur 22.[3]) Generation in Aussicht gestellt. Wer aus der Hand des Heiligen ein priesterliches Gewandstück erhalten hat,

1) Das Anhauchen bei der Taufe ist auch sonst belegbar, vgl. ῥίνι Χριστον ἀναπνευσῃ LIGHTFOOT, *Apostolic Fathers* II, 2, cap. XX, S. 1033.

2) Hier scheint dem Verfasser der heilige Georg, der *Μεγαλομαρτυς*, als Vorbild vorzuschweben.

3) Man könnte versucht sein, diese Zahl in 24 zu ändern, aber die Zahl 22 ist als Zahl der hebräischen Buchstaben ein Mysterium, von dem Juden und Christen manches zu berichten wissen, vgl. *Muséon* 1900, I, S. 28 ff., ferner das *Sepher Jezirah* bei KARPPE, *Origines du Zohar* S. 139, auch die Einleitung zu PETERMANN's *Pistis Sophia*, Berlin 1851.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000261

der ist vom ewigen Höllenfeuer erlöst, und seine Nachkommen sind es bis zur siebenten Generation.

22. Wunder (f. 64 v°—67 v°). Das Mysterium der drei Perlen. Die Sonne gehorcht dem Mönch und wärmt ihn fünf Jahre lang, indem sie in den türlosen Turm eindringt, in dem er sich als Gefangener befindet, — eine Auszeichnung, die Gott sonst noch niemanden hat zuteil werden lassen. Zar'a-Būrūk hat dies persönlich den Berichterstattern mitgeteilt. Einmal findet der Mönch drei Perlen, die heller leuchten als die Sonne. Er verschluckt sie, und nun erleuchten sie ihn ganz.[1]) Diese Perlen sind nämlich die drei göttlichen Hypostasen (አካላት), die seinen Leib reinigen und zu einem Heiligtum machen, — genau so, wie es bei Maria, der Mutter Gottes, der Fall gewesen war. Auch hierfür beruft sich der Verfasser ausdrücklich auf die Autorität des Zar'a-Būrūk.

23. Wunder (f. 67 v°—71 r°). Weitere Auszeichnung des Heiligen und herrliche Aussichten seiner Anhänger. Auf Befehl Gottes sollen die Engel ihre Bitten an den Mönch richten, der, obwohl noch in dieser Welt, auf einem heiligen und ehrfurchterregenden Thron sitzt. Die Engel sind erstaunt, dass der Mönch in dieser einzigartigen Weise von Gott ausgezeichnet wird. Gott gibt nun dem Heiligen die Verheissung, dass, wenn eine noch so grosse Hungersnot ausbrechen sollte, seine Anhänger nicht darunter leiden würden: Gott selbst werde sie speisen und tränken. Der Mönch teilt dies seinen Schülern mit, und bald zeigt sich, dass er die Wahrheit gesprochen hat.

---

1) Man vergleiche die kostbare Perle im *Kebra Nagast*, die als *βαιτυλιον* göttliche Kräfte verleiht und ihren Träger heiligt (GRESSMANN, ZDMG 60, 1906, S. 671 ff.). ባሕርይ bedeutet übrigens »Perle« und sodann »Hypostase«; es ist, wie mir Herr Prof. NÖLDEKE mitteilt, im Aethiopischen unglückliche Uebersetzung von جَوْهَر, das zunächst »Hypostase« und sekundär erst »Perle« bedeutet. Auch in dem Hymnus der Thomasakten spielt eine geheimnisvolle Perle eine Rolle, vgl. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906, S. 107 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000262

Eine Hungersnot kommt ins Land, sodass selbst die Höflinge ums Leben kommen; aber die Berichterstatter spüren nichts davon, sondern leben in Freude »wie Königssöhne« trotz ihrer Armut. Ferner wird dem Mönch von Gott verheissen, dass durch seine Fürbitte jedermann das Heil erlangen soll, auch wenn er gesündigt hat. Er soll von den Sündern so viele erlösen, als zehn starke Esel Getreidekörner tragen können.

24. Wunder (f. 71 r°—74 r°). Zarʾa-Būrūk's Nachfolger. Der »hochgeehrte Vater« Ṣagā-Krestōs wendet durch seine Fürbitte und durch das Gebet des Sohnes der ʾEskenderāwīt[1]) Feuersgefahr von dem Hause dieser Frau ab. Diesen jungen Mann weiht der Heilige in alle Geheimnisse seines Lebens und bisherigen Wirkens ein und bestimmt ihn dadurch offenbar zu seinem Nachfolger, denn bald darauf »scheidet er ab zu Gott«. Kurze Zeit nachher bricht eine von der Hofpartei angezettelte Verfolgung über die Schüler des Heiligen herein, in der sein Nachfolger, der auch seinen Namen erhalten hat, standhaft die Sache des Heiligen vertritt: Gott steht ihm bei, sodass er auch Heilungswunder verrichten und seinen Widersachern widerstehen kann.

25. Wunder (f. 74 r°—77 v°). Einige posthume Heilungswunder. In einer Stadt, in der sich ein Tābōt Abraham's, des Freundes Gottes,[2]) befindet, leben drei unfruchtbare Frauen. Alle Gebete um Nachkommenschaft sind bisher erfolglos geblieben, bis schliesslich eine von den Wundern des Zarʾa-Būrūk hört und sich entschliesst, an das »Mirakel« am Grabe des Heiligen zu pilgern, wo sie sieben Tage bis zum Feste des Herrn verweilt. Durch die Fürbitte des Mannes Gottes wird sie schwanger. Das-

1) Also offenbar ein Kopte.

2) = خليل ٱللّٰه, vgl. Koran IV, 124. Diese im Orient weitverbreitete Bezeichnung Abraham's geht auf Jes. 41, 8 und 2 Chron. 20, 7 zurück und findet sich auch im Neuen Testament (Jak. 2, 23).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000263

selbe widerfährt den beiden anderen Frauen, und aus Dankbarkeit begehen sie »bis jetzt« alljährlich »jedesmal in seinem Monat« das Tazkār des Heiligen. In derselben Stadt heilt Gott durch die Fürsprache des Heiligen ein epileptisches Weib; auch sie feiert von nun an das Tazkār. Der Sohn dieses Weibes ist todkrank; er wird dadurch geheilt, dass seine Mutter die Intervention des Heiligen bei Gott anruft. Auch der Bruder dieses Weibes und seine Tochter werden durch das Gebet des Mannes Gottes von schwerer Krankheit befreit, was auf den verständigen Teil der Bevölkerung grossen Eindruck macht.

26. Wunder (f. 77 v°—78 v°). Wie das Tazkār des Heiligen in ʾEnferāz gefeiert wird. In ʾEnferāz, einem königlichen Standquartier, finden sich Gläubige, die den ʾAbūna Zarʾa-Būrūk lieben, seitdem die Kunde von seinem Glauben und seiner Standhaftigkeit zu ihnen gedrungen ist. Nach seinem Tode trauern sie und beschliessen, an sein Grab zu gehen, um dort mit den ihm Nahestehenden 40 Tage lang[1]) das Tazkār zu feiern. Hierbei geschehen Krankenheilungen. Hocherfreut hierüber, verkündigen sie nach ihrer Rückkehr das Lob des Heiligen, veranstalten ein Fest und beschliessen, »jedesmal in seinem Monat« eine Versammlung abzuhalten.

III. Sprachliches.

Wie es im Aethiopischen einen bestimmt ausgeprägten Chronikenstil gibt, so hat sich auch für die hagiologische Literatur eine bestimmte Schreibweise ausgebildet, die, abgesehen von starken Anklängen an die Sprache der Bibel, im letzten Grunde auf koptische Vorbilder zurückgeht.[2]) Man vergleiche z. B. Ausdrücke wie ብፀዕ፡ ወቅዱ.

1) Vgl. das 40tägige Fasten bei den Kopten, LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae vita* (CHABOT), Paris 1906, S. 13, Z. 21.

2) Zu beachten ist, dass in den Chroniken Literatur- und Volkssprache vermengt werden, während in der hagiologischen Literatur die Schriftsprache

ስ፡አቡነ mit πεπμακαριος ἁπωτ εθογαβ,[1]) አረጋዊ als Titel mit πϣλλο,[2]) ተጋደለ፡ገድለ፡ሠናየ mit ερωτωπι-ϩεсθε ἁπαλωс,[3]) ሳቡዓተ፡ወምስጢረ mit ϩεπμυστηριον μπϩεππεθηπ.[4])

Zahllos sind die sprachlichen Anklänge unseres Textes an andere äthiopische Heiligenleben. Beispielshalber seien hier einige besonders auffällige Berührungen mit dem von Guidi veröffentlichten *Gadla ʾAragāwī* angeführt: ጸሎቱ፡ወበረከቱ፡ወሀብተ፡ረድኤቱ፡የሀሉ፡ምስሌነ G. S. 4; 56; መነነ፡ዓለመ፡በእንተ፡ክርስቶስ G. S. 9; በጸም፡ወበጸሎት G. S. 13; ተአምራተ፡ወመንክራተ G. S. 18; ተፈሥሑ፡ወቢ የ፡ፍሥሓ G. S. 19; አንከሩ፡ወተደሙ G. S. 30; መንግሥተ፡ሰማያት፡ዘኢይበሊ፡ወኢይማስን G. S. 64 u. s. w. Die Anzahl der Beispiele könnte mit Leichtigkeit verzehnfacht werden.

Sind so durch diese einmal festgelegte Schreibweise der Originalität eines Verfassers bestimmte Grenzen gesteckt, so verdient es umso grössere Anerkennung, dass der Autor unserer Taʾāmer, von wenigen Ausnahmen abgesehen,[5]) einen gefälligen, ja stellenweise geradezu eleganten Stil schreibt. Charakteristisch hierfür ist z. B. das häufige Fehlen des ከመ vor dem Subjunktiv, die Vorliebe für Anticipationen, besonders bei እንዘ, und für chiastische Wortstellungen,[6]) vor allem der gelegentliche Ver-

möglichst rein gehalten wird. Die Chroniken haben ihre Eigenarten mehr auf lexikalisch-grammatischem Gebiet, die Heiligenleben mehr auf stilistischem (Littmann).

1) Leipoldt, a. a. O. S. 7, Z. 10 f.

2) Vgl. *Gadla ʾAragāwī*, ed. Guidi (kleine Ausg.) S. 11: ተሰምየ፡አረጋዊ፡በእንተ፡ጥበቡ፡ወምክሩ፡እንዘ፡ንኡስ፡ውእቱ. Auch Filippōs heisst ʾAragāwī, *Atti* 1900, parte 1ª, S. 108.

3) Leipoldt, a. a. O. S. 24, Z. 8.

4) Leipoldt, *Sinuthii opera* (Chabot), Paris 1908, S. 49, Z. 23.

5) Vgl. besonders das stilistisch recht unbeholfene T. 9, f. 28 r° ff.

6) Vgl. auch f. 23 v°: አአባ፡ጸድቅ፡ብእሲ፡ውኄር, streng genommen kein Chiasmus, aber rhetorisch jedenfalls wirksam.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000265

such, ein Wortspiel zu machen, wie z. B. f. 20 r° ረሰየ ... ርእሰ[1]) oder f. 78 v°, wo offenbar mit bewusstem Anklang an den Namen እንፍራዝ von den Bewohnern dieses Gebietes ausgesagt wird: አንፈርዓፁ (sic!). Sehr zu statten kam hierbei dem Verfasser seine genaue Kenntnis der äthiopischen Grammatik, die es ihm ermöglicht, feinere Nüancen des Denkens zum Ausdruck zu bringen. So ist unser Autor offenbar bemüht, den Akkusativ des Status constructus vom Nominativ dieses Status durch ein folgendes ዘ zu unterscheiden. Zur Not könnte man allerdings alle hierher gehörenden Fälle mit DILLMANN[2]) als Umschreibungen von — nicht immer! — fehlenden Adjektiven auffassen: so f. 28 r° አክሊላተ ፡ ዘብርሃን, f. 29 r° ሥርዓታተ ፡ ዘመነኮሳት, f. 69 r° ቀተለ ፡ ኩሎ ፡ ሰብአ ፡ ዘቤተ ፡ ንጉሥ. Aber wenn man bedenkt, dass die grosse Mehrzahl dieser Fälle im Akkusativ steht, so dürfte die Annahme eines Zusammenhangs zwischen der syntaktischen Stellung der bezüglichen Begriffe im Satz und dem ዘ nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen sein.[3]) Diese Annahme wird noch dadurch verstärkt, dass in dem ersten der angeführten Beispiele, wo es sich um einen Stoffnamen handelt, dem Verfasser die Möglichkeit der appositionellen Beiordnung als بيان gegeben war, zumal ihm diese echt semitische Denkweise[4]) wohlbekannt ist, wie das Beispiel ነበልባል ፡ እሳት f. 22 v° beweist. Auch vermag man in dem letzten unserer Beispiele keinen zwingenden Grund einzusehen, ዘ zu setzen. Andererseits muss zugegeben werden, dass der Autor die von uns gegebene Auffassung von ዘ durchaus nicht konsequent durchführt: in T. 13 findet sich አክሊላተ ፡ ብርሃን wiederholt als Akkusativ.

---

1) Auch f. 59 v°.

2) *Gr.*[2] S. 415; engl. Ausg. p. 470.

3) Ein Hinweis hierauf wird bei DILLMANN a. a. O. vermisst.

4) Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebr. Gr.*[25] § 131, c. CASPARI-MÜLLER, *Ar. Gr.*[5] § 459. DILLMANN[2], § 189, S. 424 (e. A. p. 480), wo ፀሐይ ፡ ብ ርሃን aus Hen. 72, 2 zitiert ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000266

Ueberraschend ist ferner die Sicherheit, mit der der Verfasser die Zeitformen anwendet. Wir finden zwei instruktive Beispiele f. 42 r°. Hier heisst es zunächst ሐዘኑ ፡ ወይብሉ und gleich darauf ተማከሩ ፡ ወይቤሉ. In dem ersten dieser Beispiele entspricht das Imperfekt mit ወ arabischem Imperfekt mit ف und bildet einen Zustandssatz.[1]) Die Uebersetzung muss lauten: »sie trauerten, wobei sie sagten«. Es handelt sich also hier bloss um eine Handlung, die in doppelter Weise in die Erscheinung tritt.[2]) Im zweiten Beispiel dagegen würde im Arabischen ف mit dem Perfektum stehen. Die Uebersetzung lautet: »sie berieten sich und sagten sodann«. Es handelt sich hier um zwei deutlich von einander getrennte Handlungen. Aehnliche Beispiele finden sich auch sonst, so f. 22 v°, wenn kein Schreibfehler vorliegt. Hier befiehlt Gott dem Heiligen ይቁም ፡ ውስተ ፡ ገሀነመ ፡ እሳት ..... ወበህየ ፡ ይጼሊ = »in der Feuerhölle zu stehen, indem er dort betete« (orat. obl.).[3]) Strenggenommen ist dem Heiligen bloss ein Befehl gegeben: ይቁም, und diesem ist das ይጼሊ untergeordnet. Einfacher, aber auch ohne Eleganz, wäre es natürlich, zu schreiben: ይጸሊ. Dann würde es sich um zwei Befehle handeln.

Trotz einer anerkennenswerten Sicherheit in der Handhabung des Geʿez hat sich aber der Verfasser unserer Taʾāmer dem Einfluss der lebenden Volkssprache nicht entziehen können. Die Wortstellung ist zuweilen durch das Amharische bedingt;[4]) man vergleiche f. 22 v° ኵነኔ ፡ መካናት »Gerichtstätten«, oder f. 24 r° ወህቦ ፡ አሥራተ ፡ ይኵንዎ ፡ እለ ፡ ውስተ ፡ ኵነኔ ፡ ሀለዉ, ferner f. 38 v° መጻእነ ፡ ኀቤከ ፡

1) Praetorius, *Aeth. Gr.*, S. 57. Caspari-Müller[5], § 374, 4.

2) Genau derselbe Fall liegt f. 18 v° vor: ተአምኅዎ ..... ወይብሉ.

3) In dem Beispiel f. 18 v° መጽኡ ፡ መላእክት ..... ይትአምኅዎ ፡ (T_3!) ወ[ተ]አምኅዎ handelt es sich ebenfalls um ein Imperfekt, nicht um einen Subjunktiv, man vergleiche im Arabischen جَآءَ إِلَيْهِ يَعُودُهُ (Caspari-Müller[5], § 374, 4).

4) Vgl. Praetorius, *Die amharische Sprache*, Halle 1879, § 245a. 323a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000267

ብዝኀ ፡ ሕማማ ፡ ለእኅትኁ ፡ ንንግርክ, oder f. 29 r° ቆብዓ ..... ዘውእቱ ፡ አምሳሊሁ ፡ ለክርስቶስ ፡ [ለ]አክሊለ ፡ ሶክ. Eine weitere Eigentümlichkeit unseres Autors besteht darin, dass er oft ein Perfekt mit ወ gewissermassen selbständig zu gebrauchen scheint. Doch zerfallen die hier in Betracht kommenden Fälle in zwei Gruppen. Wo eine Erzählung mit einem solchen Perfekt mit ወ beginnt (vgl. z. B. T. 10 f. 30 r° ወነበረ ፡ ፩ መነኮስ oder T. 16 f. 44 r° ወሀሎ ፡ ፩ መምህር), handelt es sich um Nachahmung der Sprache der Bibel.[1]) Anders verhält es sich in den Fällen, wo im Innern eines Satzes ein Perfekt durch ወ einem vorhergehenden tatwörtlichen Infinitiv koordiniert ist, z. B. f. 23 v° ወሰሚዖ ..... ወወሀቦ (ähnliche Beispiele f. 32 v°, 48 v°, 75 v° u. s. w.). Hier ist nicht das Perfekt mit ወ selbständig gebraucht, sondern das Gerundium tritt hier als finite Verbalform auf, und zwar im Sinne eines Perfekts: das ist im Tigriña Regel.[2]) Interessant ist nun noch folgendes Beispiel. F. 32 v° steht: ወእንዘ ፡ የሐውሩ ፡ በፍኖት ..... ወሶቤ ሃ ፡ ጸሮ. Hier hat der Verfasser, als er den temporalen Nebensatz schrieb, gleichzeitig an den tatwörtlichen Infinitiv ሐዊሮሙ gedacht; er fasst den Nebensatz gewissermassen als ein aufgelöstes Gerundiv auf und fährt deshalb mit ወ und dem Perfekt fort. Diese Erklärung dürfte näher liegen als die Annahme eines Arabismus;[3]) dagegen liegt ein solcher wohl in dem Satze f. 53 v° አዘዘነ ፡ ወንጠ መቅ vor.

Kein Wert soll darauf gelegt werden, dass unser Autor das Verbum ኮነ oft in ganz äusserlicher Weise mit dem Akkusativ konstruiert, wo der Nominativ stehen müsste. So liest man f. 5 r° ኰኖ(sic!) ፡ ፯ዓመተ, während f. 6 r°

1) Aus der Bibel stammt auch die archaisierende Form አምላኪየ f. 23 ro, vgl. Gen. 48, 3.

2) Praetorius, *Gramm. d. Tigriñasprache*, Halle 1871, S. 336.

3) Caspari-Müller[5], § 369, 1 Anm. a. § 371, Anm. c. § 549, 5 Anm. — Ein ähnliches Beispiel findet sich auch f. 15 r°: ወለውእቱ ፡ መነኮስ ፡ እንዘ ፡ ሀሎ ፡ በሥጋሁ ..... ወአዕረጎ ፡ ሰማየ ።

richtig steht: እምድኅረ፡ከኖ፡፲ወ፪ዓመት. Bei der sonstigen grammatischen Sicherheit des Verfassers darf derartiges wohl auf das Konto des Schreibers gesetzt werden. Das Gleiche gilt von der Form ኢአእመርዎ f. 69 v° statt ኢያ".[1]) Zu der Form የወርኁ f. 48 v° ist DILLMANN², § 48, 5 Ende zu vergleichen und die Form ዕርኍ f. 32 v° ist danach in [አ]ዕርኍ zu verbessern. Interessant ist die Verbindung von አውጽአ mit ውስተ f. 24 v° neben dem in demselben Abschnitt (f. 24 r°) vorkommenden እም. Es handelt sich hier um eine Analogiebildung: die Ausdrucksweise ያውጽእነ፡ ውስተ፡ አዘቅተ፡ እሳት ist jedenfalls beeinflusst durch das unmittelbar folgende ያብእነ ..... ውስተ፡ ሀገሩ. Eine (umgekehrte) Parallele dazu stellt das arabische قرب من dar.[2]) Die Annahme einer Analogiebildung liegt zweifellos näher als die Erklärung des Ausdrucks durch eine Ellipse, eine Auffassung, zu der allerdings das ebenfalls f. 24 r° stehende አውጽአ፡ ነፍሳተ፡ ምውታን፡ እለ፡ ሀለዋ፡ ውስተ፡ አዘቅተ፡ እሳት verleiten könnte. — Ungewöhnlich ist schliesslich die Verbindung ቅድመ፡ ለ f. 68 r° in dem Beispiel ነገርናሁ፡ ቅድመ፡ ለኵሉ, wo man ቅድመ doch jedenfalls als Präposition betrachten muss. Wir haben dann hier ein Beispiel von der in anderen semitischen Sprachen, besonders dem Hebräischen, so beliebten Häufung von Präpositionen, und es darf zum Vergleich auf מקדם ל »östlich von« Gen. 3, 24 und vor allem auf لَدُنْ 1 Tim. 4, 5. 2 Tim. 3, 9 u. s. f. verwiesen werden.

Es ist klar, dass bei einem so jungen Geʿeztext die lexikalische Ausbeute nur gering sein kann. Immerhin darf als bei DILLMANN fehlend angemerkt werden das Verbum ቀለጸወ f. 23 r° für sonstiges ቀለጸ und ቀልጸጸ »hiante ore excepit, avide dentibus arripuit«, ferner die Form St₂ አስተሰነአለ f. 32 v° für sonstiges አስተሰንአለ und

1) Vielleicht liegt hier Beeinflussung durch die Volkssprache vor. Im Tigrē würde die Form ኢአመረዎ lauten (LITTMANN).

2) Vgl. BARTH, *Nöld.-Festschr.* 795. — *Red.* — Ebenso دخل من الباب.

አስተሰናለ »veniam abeundi concedere«,[1]) sodann **ተጽዕነ** als Passiv (T_1) zu **ጸዐነ** »imponere onera« = beladen sein, tragen f. 70 v° — DILLMANN verzeichnet bloss T_2 in der Bedeutung »conscendi, vehi« —, schliesslich das Verb **ተርፈ** in der Bedeutung »vorzüglich sein« f. 29 v° als Zeitwort zu dem Adjektiv **ትሩፍ**. Von Interesse ist es weiter, festzustellen, dass das Wort **ምግባር** in diesen religiösen Texten als technischer Ausdruck auftritt, wie die Verbindung **ጸሎት ፡ ወምግባር** f. 25 r°, ferner die Ausdrücke **ለገቢረ ፡ ምግባር ፡ ወጸሎት** f. 36 r°, **ትሩፈ ፡ ምግባር** f. 2 v°. 27 r°. 62 v°. 73 v° und **መሠረታ ፡ ለምግባር** f. 31 v° — gemeint ist damit der Patriarch Johannes von Alexandria — beweisen.[2]) Das Wort stammt der religiösen Bedeutung nach aus dem Aramäischen; es ist wörtliche Uebersetzung von עבדא = *λειτουργια* und bedeutet demnach »Liturgie, Gottesdienst«. Ein technischer Ausdruck ist auch das Wort **ተአምር**, Sing. **ትእምርት**. Das Wort ist seiner Bildung nach ein Infinitiv O_2 und bedeutet »Mitteilung«, »Belehrung«, dann »Zeichen«, ferner »Wunder«. Es dient im weiteren Verlauf zur Bezeichnung einer besonderen hagiologischen Schriftgattung, von der unsere Handschrift ein charakteristisches Beispiel bietet. Hierbei erhebt sich nun die Frage, in welchem Verhältnis **ተአምር** zu dem ihm in der religiös-literarischen Kunstsprache äusserst nahe stehenden Begriff **ገድል** steht. Beide Begriffe sind etymologisch und lexikalisch durchaus verschieden; trotzdem sind sie als technische Bezeichnungen einer besonderen Gattung der praktisch-religiösen Schriftstellerei wesentlich synonym, doch so, dass **ገድል** der umfassendere Begriff zu sein scheint. Zum Beweis vergleiche man die Schlussbemerkung zu *Gadla 'Aragāwī*: **ተፈጸመ ፡ ገድሉ ፡ ወተአምሪሁ ፡ ለብእሴ ፡ እግ**". Entsprechend wird in

1) Es lässt sich aus unserer Handschrift nicht beweisen, dass durchaus St_2 hier vorliegt, da sich keine Imperfektform findet. DILLMANN (*Lex. Aeth.*) wird deshalb im Recht sein, wenn er die Schreibung "**ኀ**" als durch den folgenden Guttural veranlasst, die Form mithin als St_3 betrachtet.

2) Auch f. 20 r° **ጸንዐ ፡ በምግባር ፡ ወበሃይማኖት**.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000270

unserer Handschrift von einem **መጽሐፈ ፡ ገድሉ ፡ ወተአም ራቲሁ** f. 55 r° gesprochen, womit eben der uns vorliegende Text gemeint ist. Es darf nicht daraus geschlossen werden, dass es neben unseren Taʾāmer noch ein besonderes Gadl des Zarʾa-Būrūk gegeben hat; das **ወ** hat eine explikative Bedeutung: unsere Schrift ist ein Gadl und zwar in der speziellen Form der Taʾāmer. Deshalb kann sich auch der Besitzer unserer Handschrift f. 78 v° geradezu als den **በአ ለ ፡ ገድሉ** bezeichnen. Erwähnt soll noch werden, dass das Wort **ተአምር** an einer Stelle unseres Textes (f. 75 r°) im Begriffe ist, eine konkret-lokale Bedeutung im Sinne von »Mirakel« = Wunderstätte anzunehmen: das unfruchtbare Weib geht **ኀበ ፡ ተአምር ፡ ዘይትገበር ፡ ውስተ ፡ መቃብሪሁ.**

Der wichtigste religiös-technische Ausdruck, der in unseren Taʾāmer auftritt, ist der Begriff **ተዝካር**. Ueber ihn soll später gehandelt werden.

IV. Der geschichtliche Wert der Taʾāmer des Zarʾa-Būrūk.

Die Frage nach dem geschichtlichen Wert unserer Taʾāmer müsste auf Grund des in der Handschrift gebotenen Materials als unlösbar betrachtet werden, hätte uns nicht ein glücklicher Zufall zwei wichtige zeitgenössische, noch dazu von einem Europäer stammende Zeugnisse erhalten, die eigenlich den Schlüssel zur richtigen Beurteilung und Wertung dieser religiösen Texte bieten.[1]) Der Frater Liberato da S. Lorenzo hat am 5. April 1713 und am 28. Mai 1714 aus Gondar je ein Schreiben an den »Cardinal Prefetto della S. Congregazione di Propaganda« in Rom gerichtet, in der Absicht, diesem Würdenträger über die wichtigsten religiösen Strömungen in Abessinien

1) Diese Bezeugung ist Turajew entgangen, und so kommt er zu dem von ihm selbst als widerspruchsvoll und »kompliziert« empfundenen Ergebnis, dass in unserer Handschrift Anhänger von Dabra-Libānōs mit eustathianischen Ansichten geschildert seien (a. a. O. S. 11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000271

Bericht zu erstatten. In dem ersten dieser Briefe[1]) spricht er zunächst von den »seguaci d' Abba Teklahaimanot, che sono li più potenti monaci nel regno«, sodann von den »Eustatiani«, worauf er folgendermassen fortfährt: »Un' altra setta si chiama Zera bruk,[2]) cioè seme benedetto,[3]) delli quali è pieno il regno di Gotsciam. Questi tengono immondi non solo li altri che non sono di loro setta, ma tutto ciò che bisogna per l' uso umano, se non prima sia battezzato con la debita materia e forma; et altre innumere fantasie vi sono che col tempo si scopriranno meglio.« Und in seinem zweiten Brief[4]) erklärt Frater Liberato nach Erwähnung der »seguaci d' Abba Teclahaimanot« und der »discepoli d' Abba Eustateus«, »che sono li più numerosi«: »Li imitatori di Zarabruk, oltre li errori delli Eustateuosani, confessano, che battezzare si devono sino li animali et ogni altra cosa comestibile da loro tenuta come immunda avanti il battesimo.« Nachdem er dann kurz die »Comant« genannt hat, die er wohl nur vom Hörensagen kennt,[5]) fasst er sein Urteil in die Worte zusammen: »Questo quattro sette sono le più famose d' Etiopia, essendovi molte altre . . . . .«.

Aus diesen beiden Zeugnissen lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

1. Es gab im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts in Abessinien eine (bisher nicht genauer bekannte) religiöse

---

1) Abgedruckt bei Beccari, *Rerum Aethiopicarum scriptores inediti* I, 1903, S. 464.

2) Genau so sprechen die Eingeborenen noch heute den Namen aus, wie Herr Prof. Dr. Flemming mir gütigst mitteilt.

3) Von Fr. Liberato falsch übersetzt.

4) Beccari, a. a. O. S. 470.

5) Er drückt sich vorsichtig aus: »Danno per lecito ogni sorte di fattucchierie«, und das von ihm berichtete Detail »tengono per gran peccato il mangiare pesci« ist weder von Flad, *A short description of the Falasha and Kamants*, 1866, noch von sonst einem modernen Reisenden bestätigt worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000272

Partei, die sich nach ihrem Zarʾa-Būrūk[1]) nannte und in Goǧām zahlreiche Anhänger hatte.

2. Diese Richtung erscheint als eine Abzweigung von der der Anhänger des ʾEwōsṭātēwōs. Sie unterscheidet sich von dieser wesentlich durch äusserlich-rituelle Eigentümlichkeiten.

3. Die Partei des Zarʾa-Būrūk ist neben der der Anhänger des Takla-Hajmānōt und der der Eustathianer die bedeutendste religiöse Partei Abessiniens am Anfang des achtzehnten Jahrhunderts.

4. Unsere Handschrift, die aus Goǧām stammt, darf unter der Fülle von vorhandenen Heiligenleben Anspruch auf besondere historische Bedeutung erheben, da sie eine Reihe von religiösen Texten bietet, die geeignet sind, uns über die Schicksale des Stifters sowie über die Eigenart und das religiöse Leben dieser Partei genauer zu unterrichten.

Die biographischen Nachrichten, die die Taʾāmer über den Heiligen enthalten, sind dürftig. Geburtsjahr und Geburtsort sind nicht genannt; der Vater heisst Dama-Krestōs, die Mutter Mārjām-Mōgašā (f. 4). Bei der »zweiten Geburt«, d. h. der Taufe, erhält er den Namen Ṣagā-Krestōs; erst bei seiner Berufung durch Gott nimmt er den Namen Zarʾa-Būrūk an (f. 15 r°). Er wird als »Sohn«, d. h. Schüler des »Märtyrers Gērlōs, dessen Blut durch das Schwert vergossen wurde«, bezeichnet (f. 2 r°. 36 r°). Nach T. 13 f. 34 v° ff. wird man wegen der Erwähnung der Insel Meṣrāḫa den Aufenthaltsort dieses Gērlōs nicht allzuweit vom Ṣanasee, und zwar auf dessen südöstlichem Ufer, ver-

1) Der Name ist auch sonst als Individual- und als Kollektivbegriff nachweisbar. Als Individualname unter ʾIjāsū *Journ. asiat.*, 7ème série, 1881, Bd. 17, S. 356 u. s., vgl. z. B. Conti Rossini, *Atti* 1900, S. 167. Als Kollektivbegriff vgl. den Stamm der ቤት፡ጁክ = ቤት፡ጅሪ፡ብሩክ in Nordabessinien, nordwestlich von Asmara, s. *Rev. sém.* 1900, S. 176 und Littmann, *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia*, Vol. II, Leyden 1910, S. 339.

muten dürfen. Später tritt Zarʾa-Būrūk als Klostervorstand in Ṣīmā auf (f. 7 r°). Es gibt mehrere Orte dieses Namens; aber man darf dieses Ṣīmā vielleicht mit dem heutigen Dorfe Dīmā unweit des Berges Abāla Negūs auf dem Weg nach Dildi, der alten Brücke über den blauen Nil, identifizieren, wo unser Manuskript gekauft wurde und wo noch heute eine dem Zerʾa-brūk geweihte Kirche steht.[1]) Jedenfalls ist Zarʾa-Būrūk auch später in Verbindung mit Gērlōs und seinen Schülern geblieben, unter denen wir den Verfasser der Taʾāmer zu suchen haben, da sie wiederholt in der ersten Person berichten (vgl. z. B. T. 18, f. 52 r°).[2]) Weiteres über das Leben des Heiligen erfahren wir aus Taʾāmer 2 (f. 6 v° ff.), das zwar in seinem ganzen Umfang nicht als geschichtlich gelten kann, da es den Stempel des vaticinium post eventum an der Stirn trägt; auch liegt dem Bericht von dem Besuch der Königin wohl eine bestimmte Tendenz zugrunde, wenn auch die hier in Betracht kommende Königin Sabla Wangēl eine notorische Beschützerin der Wissenschaft und der Literatur war,[3]) ihr Besuch bei dem Mönch in Ṣīmā an sich also nicht unwahrscheinlich ist. Turajew[4]) hat gezeigt, dass die in dem Taʾāmer erwähnten Prinzen keine anderen als die beiden Söhne Johannes' I. sind, von denen der ältere, Justus, noch bei Lebzeiten des Vaters starb — die Prophezeiung des Zarʾa-Būrūk f. 9 r° findet ihre Bestätigung in den An-

1) Herr Prof. Flemming war so liebenswürdig, mir dies brieflich mitzuteilen. Näheres s. bei F. Rosen, *Eine deutsche Gesandtschaft in Abessinien*, S. 371. — Es muss freilich festgestellt werden, dass schon in der *Chronik des Sūsnejōs* ed. Pereira, 1892, S. 10, 93, 160 der Name ዲማ auftritt. — Herr Prof. Flemming fand in der Kirche von Dīmā ein Exemplar der Taʾāmer, das aber, wie er feststellte, dem 19. Jahrhundert angehört und wahrscheinlich nur eine Kopie der von ihm erworbenen Handschrift ist.

2) Recht ansprechend vermutet Turajew, a. a. O. S. 8, dass dieser Gērlōs mit dem in der *Chronik von ʾIjāsū* 1699 erwähnten Anhänger der Unctio Qērlos, dem Vorstande von Darḥa, identisch ist.

3) *Journ. asiat.*, 7ème série, 18, 1881, S. 373, Anm. 317.

4) A a. O. S. 3 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000274

nalen[1]) —, während der jüngere, ʾIjāsū, zur Regierung gelangte. Der Sieg über die Feinde, der ihm (f. 9 v°) verheissen wird, bezieht sich jedenfalls auf die glückliche Niederwerfung der Galla durch diesen Fürsten.[2]) Zehn Jahre nach dem Regierungsantritt ʾIjāsū's, also im Jahre 1692, erfolgt die Denunziation des Heiligen wegen oppositioneller Gesinnung: er stammte aus Goǧām, und gerade in diesem Jahr trat die oppositionelle Gesinnung der in dem Streit wegen der Unio oder der Unctio eustathianisch denkenden Mönche aus Goǧām[3]) im Gegensatz zu dem auf seiten von Takla Hajmānōt stehenden König auf einer Synode deutlich hervor.[4]) Bis zum Jahr 1694 lebt er nun in der Verbannung (f. 10 v°), d. h. jedenfalls in seiner Heimat Goǧām, und in diese beiden Jahre haben wir die Gründung der nach ihm genannten Sekte zu verlegen, denn dann erfolgt seine Gefangennahme wegen Heterodoxie. Nach fünf Jahren, also 1699, treffen wir ihn auf jener berühmten Synode, die »inbetreff der Verbannten aus Goǧām«[5]) einberufen worden war. Hier erlangt er seine Freiheit wieder, stirbt aber noch in demselben Jahr (»bald darauf« f. 12 v°), was durch die Einleitung unserer Handschrift bestätigt wird. Es ist nicht anzunehmen, dass er eines gewaltsamen Todes gestorben ist; T. 2 weiss nichts davon, und die wiederholt gebrauchte Bezeichnung ሰማዕት geht jedesmal auf Gērlōs.[6]) Höchstens könnte für den Märtyrertod die Phrase መጠወ ፡ ነፍሶ ፡ ለሞት f. 20 r° geltend gemacht werden, aber das ist biblische Redeweise und stammt aus der Liturgie.[7]) Sein Todestag ist vielleicht der

1) *Journ. asiat.*, a. a. O. 17, S. 348 = 18, S. 292.

2) Vgl. a. a. O. S. 371, Anm. 308. 17, S. 350 = 18, S. 294.

3) König Johannes I. (ʾA'lāf-Sagad, 1667—1682), der Eustathianer und folglich Anhänger der Unctio war, wird deshalb f. 35 r° mit Nachdruck »der den Glauben liebende« genannt.

4) *Journ. asiat.*, a. a. O. 17, S. 353 = 18, S. 298.

5) *Journ. asiat.*, a. a. O. 17, S. 364 f. = 18, S. 313.

6) Z. B. f. 52 r° und demnach auch f. 2 r°.

7) Dillmann-Bezold, *Aeth. Gr.* § 150, S. 306; e. A. p. 345.

12. Ṭer, da an diesem Tag nach T. 18, f. 53 v° das Fest des Heiligen gefeiert wird. Dass er bewusst Haupt einer religiösen Partei war, geht aus T. 13, vor allem auch aus der Tatsache hervor, dass er sich (vgl. T. 24) einen Nachfolger gab, der seinen Namen annahm. Diese Partei überdauerte den Tod ihres Gründers; wir hören T. 16 von Denunziationen, denen sie später ausgesetzt war. Sie hatte, wie aus T. 18 hervorgeht, ihre eigenen Priester und Diakone. Derselbe Abschnitt bestätigt auch die Mitteilung des Fr. Liberato betreffs der grossen Wertschätzung der Taufe bei den Anhängern des Zar'a-Būrūk.[1]) Die Sekte scheint nur den Sabbat gefeiert zu haben, da nie vom Sonntag die Rede ist. Grosser Wert wurde nach T. 13 auf die Verehrung des Erzengels Mīkā'ēl gelegt. Wie bei vielen Sekten, so ist auch hier (vgl. f. 20 v°) die altchristliche Vorstellung vom Chiliasmus noch lebendig. Im Zentrum des Glaubens der Anhänger des Zar'a-Būrūk steht dieser selbst. Er ist zwar nicht direkt Gegenstand religiöser Verehrung, d. h. der Anbetung, vielmehr behält sich Gott (= Christus) f. 60 v° diese ausdrücklich vor. Aber er ist der einzige Vermittler zwischen seinen Anhängern und der Gottheit; Nahrungsmittel, die er berührt oder segnet, werden dadurch ohne weiteres in das Fleisch und Blut des Erlösers verwandelt (f. 55 v°). Diese einzigartige Stellung des Heiligen und die durch sie bedingte Beeinflussung des Kultus scheint das Charakteristikum der Sekte gewesen zu sein. Das Dogmatische tritt hinter dem Kultus zurück. Erwähnt ist das Apostolikum mit einem ausführlichen Zusatz betreffs des Logos (ቃል); die Trinitätslehre ist die des Nicaeno-Constantinopolitanum, wobei man in der Bemerkung, dass der heilige Geist ausgeht vom Vater und Anteil hat am Sohn (ነሥአ ፡ እምወልድ

1) Es ist wohl kein Zufall, dass auch auf der Zeichnung, die sich in der Handschrift findet (vgl. S. 229), zweimal das Wort ጥምቀት steht. Auch auf f. 26 r° muss hingewiesen werden, wo der Heilige die von ihm erlösten Seelen tauft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000276

f. 48 v°), wohl einen Kompromiss zwischen dem in Abessinien seit dem Auftreten der Jesuiten nicht unbekannten abendländischen »filioque« und der orientalischen Opposition dagegen erblicken darf. Die f. 66 v° stehende Theorie über die Geburt Jesu zeigt, wie vor allem die Stelle **ከመ ..... ይኩን ፡ ፍጹመ ፡ ሰብእ** beweist, dass die Anhänger des Zarʾa-Būrūk im wesentlichen wie die Eustathianer denken. Wie weit sie diesen Standpunkt in dem Streit um die Unio oder die Unctio, der ja erst unter ʾIjāsū II. seinen Abschluss fand, geltend gemacht haben, lässt sich allerdings auf Grund der uns vorliegenden Texte nicht entscheiden.

Bei der Bedeutung, die Zarʾa-Būrūk als Haupt einer der grösseren religiösen Parteien Abessiniens am Ende des 17. Jahrhunderts gehabt hat, ist es auffällig, dass die Chroniken über ihn schweigen. Nun dürfte eine Vermutung nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen sein, nämlich die, dass unser Zarʾa-Būrūk, der ja eigentlich Ṣagā-Krestōs heisst, identisch ist mit jenem Ṣagā-Krestōs, der von 1694—1697 die Würde eines ʾEčagē unter ʾIjāsū bekleidete.[1]) Der ʾEčagē hat das gesamte Mönchswesen unter sich, und ist es nicht wie eine Umschreibung dieses Amtsnamens, den man vermeiden wollte, seitdem man in die Opposition gedrängt war, wenn es f. 31 v° heisst: **ው እቱ ፡ መነኮስ ፡ የአምር ፡ ሥርዓተ ፡ መነኮሳት ፡ ኵሎ ፡ ወውእቱ ፡ ር እሶሙ ፡ ለቅዱሳን ፡ እ[ለ] ፡ ውስተ ፡ አድባር ፡ ወበአታት ፡**? Beide sind zudem Eustathianer,[2]) und der ʾEčagē Ṣagā-Krestōs war Nachfolger des theologisch auf dem Standpunkt von Dabra-Lībānōs stehenden Abba Johannes.[3]) Er fiel nach knapp drei Jahren in Ungnade, und es klingt wie eine Erinnerung daran, wenn in unserer Handschrift als Gegner des Heiligen f. 72 v° »Könige und Beamte« genannt werden — die Hofpartei und ihr Anhang —, ferner wenn

1) *Joun. asiat.*, a. a. O. 17, S. 359 f. = 18, S. 305; seine Absetzung 17, S. 361 = 18, S. 308.

2) *Journ. asiat.*, a. a. O. 18, S. 372, Anm. 310.

3) *Journ. asiat.*, a. a. O. 17, S. 355 = 18, S. 301.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000277

f. 69 r° bei der Hungersnot die Leute des Königs sterben, während Zar'a-Būrūk's Anhänger sich wie Königssöhne (sic!) vorkommen. Unsere Hypothese hat allerdings ein gewichtiges Argument gegen sich: das ist die Chronologie, die zu der unserer Handschrift nicht passt. Aber ausschlaggebend allein ist dieses Argument nicht; es ist sehr leicht möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass in unseren religiösen Texten die Jahre der Verbannung und vor allem der Gefangenschaft aus apologetischem Interesse absichtlich vermehrt worden sind. Trifft diese Vermutung zu, so würde die Gründung der Sekte erst in das Jahr 1697 zu verlegen sein, wenn sie nicht, was eher anzunehmen ist und was in der Chronologie der Handschrift noch durchschimmern könnte, vorher schon im geheimen erfolgt war.

V. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Ta'āmer des Zar'a-Būrūk.

a) Stoffliche Abhängigkeit.

Es kann nicht wundernehmen, dass ein so später hagiologischer Text, wie unsere Ta'āmer es sind, nicht bloss sprachlich, sondern auch inhaltlich zahlreiche Berührungen mit anderen, derselben Gattung angehörenden literarischen Erzeugnissen aufweist. Die Geburt solcher Heiliger ist gewöhnlich längst vorher prophezeit und immer von wunderbaren Ereignissen begleitet.[1]) Ihr Programm ist immer das gleiche: Kranke zu heilen, Tote zu erwecken, Geister auszutreiben.[2]) Gewisse Motive kehren oft wieder: plötzliche Entrückung nach entfernten Orten,[3]) Besuch des Königs und Bitte desselben um Segen,[4]) Gegnerschaft des

1) Vgl. z. B. Conti Rossini, *Il Gadla Filpos e il Gadla Yohannes di Dabra Bizan*, *Atti* 1900, S. 63. 127.

2) A. a. O. S. 106. Guidi, *Gadla 'Aragāwī*, Kl. Ausg., S. 29.

3) *Gadla 'Arag.*, S. 19.

4) A. a. O. S. 44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000278

Statthalters,[1]) Vernichtung der Feldfrüchte durch Feuer vom Himmel,[2]) Beschenkung der Heiligen durch Gott mit Kronen,[3]) die siebenmal heller leuchten als die Sonne[4]) u. s. f.

Ungleich wichtiger als die Feststellnng dieser Abhängigkeit von früheren hagiologischen Texten ist aber nun die Tatsache, dass die religiösen Begriffe, mit denen in diesen Texten operiert wird, aus einer Zeit stammen, die rund 2000 Jahre hinter der Entstehung unserer Ta'āmer zurückliegt: sie gehören nämlich der jüdischen Apokalyptik an. Diese Tatsache ist geschichtlich und religionsgeschichtlich von der grössten Bedeutung. Geschichtlich, denn sie enthält ein starkes Präjudiz zugunsten der auch aus gewissen sprachlichen Gründen höchst wahrscheinlichen Annahme, dass dem Christentum in Abessinien durch das Judentum bzw. durch das Judenchristentum vorgearbeitet wurde. Religionsgeschichtlich, denn sie zeigt, mit welcher Zähigkeit sich gewisse, im letzten Grunde oft der ursemitischen Volksreligion angehörende Vorstellungen erhalten haben und wie sie noch im achtzehnten Jahrhundert die nicht allzu anspruchsvollen vulgär-religiösen Bedürfnisse befriedigen konnten, nicht zum wenigsten deshalb, weil sie sich jeder Bemächtigung durch den Verstand entzogen und so den Leser oder den Hörer ohne weiteres in das Reich des Wunderbaren, d. h. des Jenseitigen, des Ueberirdischen versetzten. Möglich war das aber nur auf Grund einer engen Verwandtschaft der Ta'āmerliteratur mit der Apokalyptik. Eine solche kann aber nicht geleugnet werden: beide wollen ja die göttlichen Geheimnisse ergründen und offenbaren, bei beiden ist die Entrückung besonders Auserwählter das einfachste Mittel, solche Offenbarung zu erlangen,[5]) in

1) *Atti* 1900, S. 106. 2) *Gadla 'Arag.*, S. 27.

3) *Atti* 1900, S. 101. 4) *Gadla 'Arag.*, S. 87.

5) Daher die Himmel- und Höllenfahrten, vgl. Hen. 71 und P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1903, S. 60. Dieselbe Vorstel-

beiden herrscht eine pessimistische Stimmung vor, der Gegensatz zwischen Kindern des Lichtes und der Finsternis (Hen. 108, 11 ff.), zwischen Himmel und Hölle, zwischen Fleisch und Geist, zwischen dem Wohlergehen der Gottlosen und den Leiden der Gerechten (Bar. 48, 50; 51, 14) wird betont, das eschatologische Moment steht durchaus im Vordergrund. Schliesslich spielen die Dämonen in beiden Literaturgattungen eine wichtige Rolle, und die Angelologie ist sehr ausgebildet.

Natürlich soll damit nicht gesagt werden, dass der Verfasser der Ta'āmer eine umfassendere Kenntnis von der apokalyptischen Literatur gehabt habe. Mit Sicherheit lässt sich nur nachweisen, dass er Henoch, der ja im äthiopischen Kanon steht, gekannt hat, und zwar so genau, dass er sogar f. 13 v° die missbräuchliche Form ርኩስት Hen. 5, 4 übernimmt.[1]) Sonst sind ihm die aus der Apokalyptik stammenden Begriffe und Vorstellungen nur auf dem sekundären Weg der äthiopischen Literatur bekannt geworden.

Im einzelnen ist auf Folgendes hinzuweisen. Der Begriff »Licht« spielt in unseren Texten wie in der Apokalyptik eine grosse Rolle. Die Gerechten leuchten Hen. 108, 11 ff.; das Licht des Herrn erglänzt auf dem Angesicht der Heiligen Hen. 38, 4; dieses Licht ist Gottes *δοξα*.[2]) Aus Licht sind auch die Kronen, die die Gerechten als Zeichen ihrer Herrscherstellung bekommen.[3]) Hen. 92, 4

lung findet sich auch in den Hermetischen Schriften, die auch sonst begriffliche Berührungen mit unseren Texten zeigen, z. B. in der Proklamation des Propheten zum Heiland des Menschengeschlechts, in der Betonung des Begriffes »Licht« u. s. f. Vgl. Reitzenstein, *Heilenistische Theologie in Aegypten*, *Neue Jahrbücher* 1904, S. 178. 180. 185 f. Aber eine Beeinflussung der äthiopischen Literatur durch diese Schriften, etwa auf dem Wege über Aegypten, ist bisher nicht nachweisbar.

1) Aus Henoch stammt auch die Bezeichnung Gottes als ርጉቀ ፡ መዓት f. 23 r°, vgl. Hen. 40, 9.

2) Volz, a. a. O. S. 359.

3) Volz, a. a. O. S. 344.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000280

wird von einer Doppelkrone gesprochen; in unseren Taʾāmer erscheint das pathetisch potenziert, denn Zarʾa-Būrūk erhält deren 350 (f. 37 r° ff.). Gott sitzt beim Gericht auf einem Thron Hen. 25, 3; 47, 3; 60, 2; 62, 2; 90, 20;[1]) er ist umgeben von der himmlischen Ratsversammlung.[2]) Die Gerechten zerfallen in verschiedene Klassen: unter ihnen werden die Märtyrer Hen. 47, 1; 50, 2 ff.; 90, 30; 108, 7 ff. und die Asketen Hen. 48, 7; 108, 7 ff. besonders hervorgehoben. Anerkannt Fromme werden als »Propheten« und »Tröster« bezeichnet.[3]) Die Erlösung wird Hen. 96, 3 »Heilung« genannt; auch die Tierwelt hat Anteil an dem grossen Weltfrieden.[4]) Ein bisher nicht gelöstes Problem ist die Frage, wie die Abessinier dazu gekommen sind, Maria mit Zion zu identifizieren;[5]) sollte diese Vorstellung auf Jub. 4, 26 zurückgehen, wo Zion die Erde heiligt, was bei der Beliebtheit des Mariendienstes in Abessinien doch eher von der Mutter Gottes ausgesagt werden konnte?[6]) Die Vorstellungen von der Hölle, die sich in unseren Texten finden, stammen samt und sonders aus der apokalyptischen Literatur: sie erscheint als Feuerhölle,[7]) als feuriger Ofen Hen. 54, 6; 98, 3;[8]) daneben als Finsternishölle Hen. 103, 8, vgl. f. 23 r°, sodann als Zisterne und Schlucht Hen. 53, 1; 54, 1 ff.; 56, 3; 90, 24 ff.,[9]) endlich als

---

1) Auch *Gadla Filpos*, *Atti* 1900, S. 123.

2) Volz, a. a. O. S. 89.

3) Volz, a. a. O. S. 190 f. Bar. 44; 77 ff.

4) Vgl. die beiden Panther f. 21 r° ff. Volz, a. a. O. S. 346.

5) Vgl. f. 2 v°. 37 r°.

6) Die Bundeslade wird oft Zion genannt; sie wird neben dem Kreuzesholz und der Perle als Erlösungsmittel erwähnt. Andererseits wird die Perle im *Kebra Nagast* mit der Jungfrau Maria identifiziert, und sie befindet sich in der Lade. So mag die Gleichung Maria = Zion zustande gekommen sein. Vgl. Gressmann in ZDMG 60, 1906, S. 671 ff.

7) Zahlreiche Belege bei Volz, a. a. O. S. 285.

8) Vgl. f. 17 r°. 33 v°.

9) Auch im Talmud wird die Hölle בור שאון, באר שחת und צלמות

Ort des Gerichts Jub. 7, 29; 22, 22, an dem die Gottlosen in Ketten liegen.[1])

Diese Hinweise mögen genügen, um die enge Verwandtschaft des Vorstellungskreises unserer Ta'āmer mit dem der Apokalyptik darzutun.

b) Vom Heiligen zum Heiland.

Die Ta'āmer des Zar'a-Būrūk sind nicht von diesem selbst aufgezeichnet, sie spiegeln vielmehr das Urteil wider, das die Anhänger des Heiligen über den Stifter ihrer Sekte fällten. Gerade deshalb sind sie religionspsychologisch und religionsgeschichtlich von grösster Bedeutung: sie zeigen uns, wie noch im achtzehnten Jahrhundert auf semitischem Boden eine Lokalreligion entsteht und wie in moderner Zeit noch der Stifter einer Religion geradezu zum Gegenstand des religiösen Glaubens geworden ist. Es handelt sich hier um einen Prozess, der in ganz verkleinertem Massstab — denn er vollzieht sich innerhalb des Christentums und erhebt den Anspruch, Christentum zu sein — ein Bild von jenem weltgeschichtlichen Denkprozess widerspiegelt, der zur Entstehung des vulgären, von Jesus nicht beabsichtigten Christentums geführt hat. Es dürfte von Interesse sein, an der Hand einer Gruppierung der Wunder des Zar'a-Būrūk die einzelnen Etappen dieses Prozesses aufzuzeigen. Wir unterscheiden zunächst eine Gruppe von Wundern mit apologetischer Tendenz: sie dienen dem Nachweis, dass Zar'a-Būrūk befähigt und berechtigt war, als Heiliger mit aussergewöhnlichen Ansprüchen unter seine engeren Volksgenossen zu treten. Zu dem Zweck wird von seiner wunderbaren Kindheitsgeschichte berichtet (T. 1); wir erfahren, dass die Königin Sabla Wangēl ihm ihre Anerkennung nicht versagte (T. 2) und

genannt, vgl. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, Bonn 1833, S. 68 [sowie R. LESZYNSKY, *Muhammed. Traditionen über das jüngste Gericht*, Berlin 1909, S. 17 ff. — *Red.*]. Vgl. f. 23 r°. 24 r°.

1) Belege aus Henoch bei VOLZ, a. a. O. S. 284. Vgl. f. 25 v° f.

dass ihm die Gegnerschaft eines Königs, wenn sie ihm auch Verbannung und Gefangenschaft eintrug, nichts anhaben konnte (T. 2. 3).[1]) Von musterhafter Frömmigkeit, verdient er sich durch beständiges Gebet und Fasten den Himmel (T. 4), und diese Frömmigkeit soll sogar vom Patriarchen von Alexandria, der ja über die abessinische Kirche ein dogmatisches Aufsichtsrecht ausübt, anerkannt worden sein (T. 11). So ist Zarʾa-Būrūk zur Sektengründung ausgerüstet und kann sich sogar einen Nachfolger bestimmen (T. 24).[2])

Eine zweite Gruppe von Wundern trägt polemischen Charakter: sie will zeigen, dass Zarʾa-Būrūk als Heiliger die anerkannten Nationalheiligen Abessiniens übertraf, was von diesen bereitwilligst anerkannt wurde. In Betracht kommt hier zunächst ʾEwōsṭātēwōs (T. 8), gegen den persönlich zwar nichts eingewendet wird, da Zarʾa-Būrūk dogmatisch den Eustathianern nahe stand, dessen Schüler ʾAbsādī aber Rachsucht vorgeworfen wird; dann Takla-Hajmānōt, der abessinische Heilige *κατ' ἐξοχην*, der auch hinter Zarʾa-Būrūk zurücktreten muss (T. 10); schliesslich Gabra-Manfas-Qeddūs (T. 9) und Samuel von Wāldebbā (T. 6). Während letzterer nur einen Löwen mass, hat Zarʾa-Būrūk die ungleich grössere Leistung vollbracht, die beiden Panther Līwjātān und Behēmōt zu messen.[3])

Die dritte und bei weitem die umfangreichste Gruppe von Wundern umfasst solche soteriologischen Inhalts. Ihre Voraussetzung bilden fünf Wunder, die deshalb von der grössten religionsgeschichtlichen Bedeutung sind, weil

1) Dieselbe Erfahrung machen später seine Anhänger (T. 16).

2) So hat schon Bukolos, wie in der von Corssen und Schwartz als echt erwiesenen vita Polycarpi des Pionios geschildert wird, seinen Nachfolger Polykarp privatim geweiht. Das konnte der Bischof in der altchristlichen Kirche, solange er noch als *πνευματικος* galt. Als solcher tritt Zarʾa-Būrūk auf mit dem Anspruch, neue Offenbarung zu bringen und damit die, die an ihn glauben, zu isolieren (Reitzenstein).

3) Turajew, a. a. O. S. 2 macht auf weitere Uebereinstimmungen zwischen Samuel von Wāldebbā und Zarʾa-Būrūk aufmerksam.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000283

wir in ihnen den äusserst interessanten Prozess der Theomorphisierung verfolgen können, dem Zar'a-Būrūk unterworfen wird. Christus-Gott stellt fest, dass der Heilige weit über allen Propheten, Aposteln, Märtyrern und Mönchen steht; er ernennt ihn zum Patriarchen über die Engel und empfängt ihn mit grossen Auszeichnungen im Himmel (T. 5). Es werden ihm die Schlüssel des Himmelreichs gegeben, und er darf in der unmittelbaren Nähe Maria's weilen (T. 6). Das von irdischen Künstlern angefertigte Kreuz des Heiligen wird im Himmel, wohin Zar'a-Būrūk noch zu seinen Lebzeiten durch den heiligen Geist entrückt wird, gesegnet und mit heiligem Salböl gesalbt (T. 17). Ja, Christus-Gott entledigt sich geradezu eines grossen Teiles seiner Rechte zugunsten des Heiligen, indem er ihn zum Haupt der Schöpfung und zum ausschliesslichen Vermittler der Gebete der Heiligen im Himmel und auf Erden ernennt und sich selbst nur die Schöpfertätigkeit und den Anspruch auf Anbetung vorbehält (T. 20). Nun fehlt bloss noch ein Schritt: die physische Vergottung des Heiligen. Diese geschieht in der Weise, dass die drei göttlichen Hypostasen in Gestalt von drei Perlen, die Zar'a-Būrūk verschluckt, in seinem Leibe Wohnung nehmen (T. 22). Das ist eine Auszeichnung, wie sie sonst nur der Gottesgebärerin widerfahren ist; durch sie wird der Heilige in eine so unmittelbare Nähe der Gottheit gerückt, wie sie überhaupt im Rahmen des Christentums möglich ist: er wird tatsächlich zum Halbgott.

Die Folgen dieser Theomorphisierung zeigen sich nun darin, dass der Heilige als Gesetzgeber und als »Heiland« auftritt. Als Gesetzgeber schreibt er seinen Anhängern die Verehrung des Erzengels Mīkā'ēl vor (T. 13); er erlässt Bestimmungen über wundertätige Weiber (T. 17), über das Wasserweihfest und über die Taufe (T. 18); auch verbietet er das Tabakrauchen (T. 19). Als »Heiland« bringt er den Weltfrieden, an dem auch die Tiere teilhaben (T. 6), er erlöst sündige Seelen aus der Hölle (T. 7), ruft Tote

ins Leben zurück (T. 14) und verbürgt seinen Anhängern auf Erden Schutz vor Hungesnot (T. 23) und im Himmel die ewige Seligkeit (T. 12). Mit dem Tode hört seine soteriologische Tätigkeit nicht auf: wir hören von posthumen Heilungswundern (T. 15. 25. 26) und von der sündenvergebenden Kraft der von ihm herrührenden Reliquien (T. 21).

So erklärt es sich, dass Zarʾa-Būrūk in unseren Taʾāmer alle nur denkbaren Ehrentitel erhält. Er ist seinen Anhängern der wahre »Patriarch« f. 28 v° und »ʾAbūna« (passim); sie nennen den Stifter ihrer Sekte ferner »Lehrer« f. 31 r°, »Lehrer des Glaubens« f. 48 r°, »Priester des Evangeliums« f. 64 v°, »Hohenpriester« f. 47 v°, »Mann des Friedens« f. 67 v°, »Apostel« f. 62 v°, »Heiland der Welt« f. 62 v°, ja sogar »Apokalypse« f. 71 r°.[1]).

c) Die kultische Bedeutung der Taʾāmer.

Die in den Taʾāmer des Zarʾa-Būrūk vorliegenden religiösen Texte bilden nicht bloss ganz allgemein einen Zweig der äthiopischen Erbauungsliteratur, vergleichbar etwa unseren religiös-erbaulichen »Traktaten«, sie stehen vielmehr im Dienst des Kultus und zwar, wie sich zeigen wird, einer ganz besonderen Form der kultischen Feier. Das lässt sich unschwer schon aus den stereotypen einleitenden und abschliessenden Gebeten erschliessen, die jeden Wunderbericht umrahmen und, von geringfügigen Varianten abgesehen, in feststehenden liturgischen Formeln gehalten sind. Ferner führen zu demselben Ergebnis die paränetischen Anfänge mancher dieser Erzählungen, z. B.: »Lasset uns herantreten zu Gott unserem Herrn, o Brüder und Schwestern — einmal f. 67 r° heisst es »meine Väter

---

1) አቡ፡ቀለምሲስ oder አቡ-ቀለምሲስ (ἀποκαλυψις) ist der Beiname des Johannes, vgl. f. 15 r°. »Man hat fälschlich, schon im Arabischen (ابو غلمسيس), ἀπο als *ʾabū* aufgefasst und in *qalamsīs* den Namen des Buches gesehen. Als Personenname ist mir ቀለምሲስ in Aksum begegnet« (Littmann).

und Brüder« —, indem wir unser Fleisch reinigen und unsere Seele heiligen, damit wir verkünden die Kunde des Wunders unseres Vaters Zar'a-Būrūk« (f. 31 r° u. s.). Zudem ist die gottesdienstliche Verwendung der Ta'āmer ausdrücklich f. 65 v° bezeugt: »Diese Geschichte haben wir in ein Buch geschrieben ከመ ፡ ያስምዑ[1]) ፡ ዜና ፡ ዝንቱ ፡ ነገር ፡ ውስተ ፡ ኵሉ ፡ አጽናፈ ፡ ዓለም ፡ ካህናት ፡ ለለአውራኅ ፡ ወለለዓመት ፡ ተጋቢአሙ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ቅድስት ።«. Dass es sich hierbei um eine besondere gottesdienstliche Veranstaltung handelt, entnehmen wir der in den Einleitungen und Schlüssen beständig wiederkehrenden Phrase እለ ፡ ይገብሩ ፡ ተዝካሮ. Das bedeutet nicht einfach »die seiner gedenken«, denn dann würde man das Verb ተዘከረ gebraucht haben, sondern ተዝካር ist hier terminus technicus, es bedeutet eine der Erinnerung an den Heiligen gewidmete kultische Feier, und die Uebersetzung jener stereotypen Phrase muss lauten: »die sein Tazkār begehen«. Dass dem so ist, bestätigt Flad,[2]) der von den Kamanten berichtet: »The more opulent kill a cow, and the poorer a sheep or a goat or even a cock on the grave of their relatives, which they do call Taskar (memorial) in common with the Falashas and the Christians«.[3]) Auch in unseren Texten findet das Tazkār am Grabe des Heiligen und zwar f. 19 v° am Todestag, nach f. 78 r° 40 Tage lang, nach f. 33 v° »jedesmal in seinem Monat« statt. Hier am Grabe (ላዕሌሁ) wurde »das Buch seines Martyriums und seiner Wunder gebetet« (ተጸለየ f. 55 r°), d. h. liturgisch vorgetragen, wobei sich allerlei Wunder, Krankenheilungen f. 75 r°, aber auch Bekehrungswunder f. 22 r°

---

1) So ist statt ይ" zu lesen.

2) Martin Flad, *A short description of the Falasha and Kamants in Abyssinia*, Chrishona 1866, S. 19 f.

3) Auch *Gadla 'Aragāwī*, a. a. O. S. 96 liest man: ገቢረ ፡ ተዝካሩ ፡ ወበዓሉ — also war Tazkār ein Fest. — Ueber das Tazkār bei den Tigrē-Stämmen vgl. Littmann, *Publications of the Princeton Expedition*, Vol. II, S. 268 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000286

ereigneten. Durch diese Feier wird eine Kultgemeinschaft mit dem im Grabe weilenden Heiligen geschaffen, sodass nun all der Segen, der ihm zuteil ward, auch auf seine Anhänger übergehen kann. Im letzten Grunde handelt es sich hier um Zauber,[1]) und zwar speziell um Namenzauber. Es ist kein Zufall, dass überall unmittelbar neben der Formel እለ ፡ ይገብሩ ፡ ተዝካሮ sich der Zusatz findet ወይጼውዑ ፡ ስሞ. Der Name des Heiligen, der »süsser als Weintrauben ist« f. 77 r°, wird beim Tazkār angerufen, und die Gebete finden »im Namen« des Heiligen statt. Die Taʾāmer stellen die religiösen Texte dar, die bei der Feier des Tazkār Verwendung fanden; die stereotypen Einleitungen und Schlüsse der einzelnen Wundergeschichten sind gewissermassen liturgische Bestandteile des Tazkār, und mit Nachdruck steht am Ende der Sammlung der Beschluss der Einwohner von ʾEnferāz, das Tazkār des Heiligen zu feiern.

Religionsgeschichtlich ist diese Feststellung vom grössten Interesse. Es hat sich in Abessinien auf christlichem Boden bis in unsere Zeit ein Brauch erhalten, der auch im Bereich des Islam nicht ausgestorben ist. Von Zarʾa-Būrūk gilt genau dasselbe, was Curtiss aus dem Munde seines arabischen Führers Musa über Aaron aufgezeichnet hat: »Prophets never die. The prophet is alive to-day. We ask him to intercede for us. If any one has a son or friend ill, he goes and asks the prophet to intercede for him [with God] and promises in case of recovery to visit the tomb once a year.«[2]) Es handelt sich hier um Totenkult, die höchste Form der primitivsten Art religiösen Empfindens, des Animismus. So sind die Taʾāmer des Zarʾa-Būrūk religionsgeschichtlich ein Denkmal eines

1) Das *Gadla Filpos*, *Atti* 1900, S. 123 kennt eine höhere Form des Tazkār በአጽግቦ ፡ ርኁብን ፡ ወበአልብሶ ፡ ዕሩቃን, aber diese Auffassung ist unserem Autor unbekannt.

2) Samuel Ives Curtiss, *Primitive Semitic religion to-day*, London 1902, S. 80.

Stückes uralten semitischen Heidentums in christlichem Gewande.

Nachtrag. Herr Prof. Reitzenstein, dem ich für manche Anregung zu Dank verpflichtet bin, machte mich gütigst darauf aufmerksam, dass diese Feier des Tazkār im wesentlichen nichts anderes als die in der älteren Christenheit an der γενεθλιος ἡμερα, dem Jahrestag des Todes eines Märtyrers, allgemein übliche Feier der μνεια oder der *memoria* ist. Tatsächlich bietet Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes*, Kap. VII fast zu allen charakteristischen Merkmalen des Tazkār auffällige Parallelen. Es ist demnach im höchsten Grade wahrscheinlich, dass diese kultische Feier mit dem Christentum nach Abessinien kam. Hier aber mag sie sich mit uralten, nachweislich dem semitischen Heidentum eigenen Anschauungen berührt haben, wie sie denn auch im griechischen Heidentum ihre Vorbilder hat, und in diesem Sinne darf man beim Tazkār vielleicht von »ursemitischen« Vorstellungen reden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000288

Chronologisches und Soziales aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's.

Von *F. X. Kugler.*

Zu den in kulturhistorischer Beziehung interessantesten Texten, die aus der Zeit vor Gudea auf uns gekommen sind, gehören zweifellos die um 1902 in Tello ausgegrabenen Hofhaltungsrechnungen aus der Zeit des Patesi Lugalanda und seines königlichen Nachfolgers Urukagina. Davon hat uns bereits DE GENOUILLAC durch seine klaren und inhaltsreichen Darlegungen in *Tablettes sumériennes archaïques* (Paris 1909) überzeugt. Die Quelle ist aber noch nicht ganz erschöpft. Den Beweis hierfür werden eingehende Darlegungen in *Sternkunde* II, 2 bilden.

Nun ist es mir aber kaum möglich, diesen zweiten Halbband vor Ablauf dieses Jahres zu veröffentlichen, und so sei es mir verstattet, einige Hauptergebnisse schon jetzt kurz zu skizzieren. Jedesmal wird dem Ergebnis auch die Textquelle beigefügt. So hoffe ich, jedem berechtigten Zweifel vorzubeugen und der Forschung anderer nicht nur kein Hemmnis in den Weg zu legen, sondern ihr auch zu nützen.

Die Grundlage meiner Untersuchungen bilden folgende drei Textsammlungen:

RTC = THUREAU-DANGIN, *Recueil de tablettes chaldéennes* (1903)

DP = ALLOTTE DE LA FUŸE, *Documents présargoniques* (1908—9)

TSA = DE GENOUILLAC, op. cit. (1909).

A. Chronologisches.

1. Die Tafeln schliessen mit einem Zeichen, das aus einem horizontalen und einem oder mehreren schiefen Keilen besteht. In der Anzahl der letzteren glaubte schon Allotte de la Fuÿe einen Ausdruck für das Regierungsjahr des Patesi bzw. Königs erblicken zu dürfen (RA VI no. 4 p. 107). Mehr als einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit konnte jedoch diese Deutung nicht beanspruchen. Sie lässt sich aber als sicher nachweisen a) durch Ausschluss von 5 anderen Möglichkeiten, besonders aber b) durch eingehende Vergleichung der Haremslisten TSA 10 (Lugalanda VI), DP 112 (Urukagina II), TSA 11 (Urukagina III) und TSA 12 (Urukagina V). Bestätigt wird dieses Ergebnis durch Vergleichung der Texte DP 113–117 und TSA 13–16.

2. Man hat bisher angenommen, dass Urukagina unmittelbar auf Lugalanda folgte; sicher begründet war dies aber nicht. Denn die einzigen dafür geltend gemachten Gründe waren die Tatsachen, dass Eniggal sowohl unter Lugalanda als auch unter Urukagina *nu-banda* war und dass Barnamtara, die Gemahlin Lugalanda's im 1. Jahre des Königs Urukagina noch lebte. Beides ist aber ebensowohl möglich, wenn die beiden Herrscher durch 1 oder sogar 2 Patesis von kürzerer Regierungszeit getrennt waren.

Dagegen lehrt ein aufmerksamer Vergleich des gesammten Personals in TSA 10 mit dem in DP 112, TSA 11 und 12 mit voller Klarheit, dass Urukagina unmittelbar auf Lugalanda folgte.

3. Das Jahr ist — wie auch sonst in Altbabylonien — das luni-solare. Gemeinjahre sind Urukagina II und III, Schaltjahre Urukagina IV und V. Die benützten Texte sind die gleichen wie sub 4 und 5.

4. Der gegen Schluss genannte Monat ist nicht (wie man geglaubt hat) der Lieferungs-, sondern der Abrechnungsmonat; aber die Jahresangabe bezieht sich nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000290

auf letzteren, sondern auf den ersteren. Bei allmonatlichen Lieferungen ist die Stellung desselben im Kalenderjahr durch die Nummer der Lieferung bezeichnet (TSA 10, 18, 34—36, RTC 53, DP 17).

5. Hierauf stützt sich die Fixierung folgender Monate[1]):

a) *itu ezen ^{d}Ba-ú* [1.][2]) (TSA 10)

b) *itu gūr-im-dŭ-a* [3. (oder 3, b?)] (DP 114)

c) *itu gūr-dub-ba-a* [4.] (TSA 14)

d) *itu udu-šú-še-a-il-la*
itu udu-šú-še-a-AN-la[3]) } [5.] (TSA 34 und 18)

e) *itu an-ta-sur-ra* [5.] (DP 114 in Verbindung mit der Angabe de Genouillac's TSA p. XIX)

f) *itu ^{d}Nin-gir-su é-bil an-ta-sur-ra* [7.] (DP 116 und TSA 15 (!))

g) *itu ezen dingir-ne-šu-NA* [8.] (RTC 53)[4])

h) *itu ezen dìm-kú ^{d}Nin-gir-su* [10.]

Dies ergibt sich aus RTC 33 in Verbindung mit dem Folgenden.

i) *itu ezen še-kú ^{d}Nina* [11.] (TSA 36).

de Genouillac, der diesem Monat den 6. Platz anwies, stützte sich auf eine irrige Interpretation der Stelle RTC 47, III: *1 udu 1 sil ^{d}Nina ud še-il-la-a giš-e-tag*. Hier ist nicht von einem Monat (*itu*), sondern von einer Zeit (*ud*) während der 7 tägigen Feier des *ezen še-kú ^{d}Nina* die Rede. (Vgl. auch RTC 46, Rs I: *ud ezen-kisal-la-ka*, ferner DP 53, IX (Ende) und X 5 ff., wo es sich um den 3. und 4. Tag des 8 tägigen *ezen dìm-kú ^{d}Nina* handelt).

---

1) Die Genetivendung *ka, ka-ka* ist der Kürze halber in der Regel weggelassen.

2) Bis jetzt nur sehr wahrscheinlich mit Rücksicht auf die kalendarischen Verhältnisse unter Gudea.

3) Hier ist wahrscheinlich *dingir-ra* zu lesen (also ein Schreib- bzw. Kopierfehler anzunehmen); in diesem Falle vertritt hier das allgemeine *dingir* die beiden Götternamen Ningirsu und Nina in den Varianten: *itu udu-šú-še-a-^{d}Nin-gir-su* und *itu udu-šú-še-a-^{d}Nina*.

4) Die Bestimmung setzt voraus, dass die Jahreszahl in RTC 53 sicher V ist; daran ist aber kaum zu zweifeln.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000291

k) *itu ezen dìm-kú ^{d}Nina* [12.] (aus RTC 35 in Verbindung mit dem Vorigen; ebenso aus RTC 39 in Verbindung mit a).

l) Das Fest *ezen ab-è* liegt zwischen dem *ezen dìm-kú-^{d}Nina* und dem *ezen-^{d}Ba-ú* (RTC 30, DP 25). Demnach scheint es, dass *itu ezen ab-è* der 13. Monat (Schaltmonat) sei. Das ist aber mit Rücksicht auf TSA 10 und RTC 53 unzulässig. Also kann *itu ezen ab-è* nur ein anderer Name für den 12. oder 1. Monat sein. Die Entscheidung gibt DP 25, wo folgende Feste hintereinander aufgezählt werden: 1. *ezen ab-è-ka*, 2. *ezen kisal-ka*, 3. *ezen ^{d}Ba-ú-ka*. Nun ist *ezen kisal-ka* (das Fest des Vorhofes) nach RTC 46 und DP 67 eine Feier, die gegen Schluss des 3 tägigen Festes der Bau stattfindet; wir werden daher kaum fehl gehen, wenn wir das *ezen ab-è-ka* gleichfalls als einen Bestandteil dieses Triduums ansehen. Somit ist es kaum zweifelhaft, dass *itu ab-è-ka* = *itu ezen ^{d}Ba-ú-ka* = 1. Monat ist.

m) Der Schaltmonat hat wahrscheinlich dieselbe Position [2, b] im Sonnenjahr wie zur Zeit Sargon's der *itu mes-en-du-še-a-nà*.

6) Den *itu an-ta-sur-ra* habe ich früher mit DE GENOUILLAC mit dem Juli identifiziert. Dazu bewog mich die Ansicht, dass der Name letztlich sich auf einen jährlich wiederkehrenden Sternschnuppenfall (*an-ta-sur-ra*) zurückführe und um 2700 v. Chr. die Leoniden sichtbar gewesen sein könnten. Nach neueren Berechnungen ist dies jedoch so gut wie ausgeschlossen. Dagegen unterliegt es nach meinen erneuten Berechnungen keinem Zweifel, dass die Perseiden schon damals und zwar anfangs Juni sicher alljährlich wiederkehrten. Hiernach wäre *itu an-ta-sur-ra* mit Mai/Juni zu identifizieren. Der eigentliche Erntemonat wäre somit = April/Mai, was für Südbabylonien in der Tat zutrifft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000292

B. Soziales.

1. Das Personal des Frauenhauses Urukagina's bestand in seinem II. und III. Jahr aus 8 (7) Gruppen, von welchen aber nur die erste den eigentlichen Harem bildete. Die meisten Frauen und Kinder der anderen Gruppen gehörten bereits zur Dienerschaft seines Vorgängers Lugalanda. (TSA 10 und TSA 11, 12; DP 112.)

2. Die Frauen und Kinder dieses Patesi waren allem Anschein nach von den 7 (6) anderen Gruppen völlig getrennt. Wie es scheint, offenbart sich in der unter seinem Nachfolger eingetretenen Aenderung wie auch in der wenigstens nominell gleichen Behandlung der Königsfamilie in Bezug auf Monatsrationen eine volksfreundliche Tendenz des königlichen Reformators. (Vgl. TSA 10 mit den anderen genannten Texten.)

3. Šá(g)-šá(g), die eigentliche Gemahlin Urukagina's, hat in seinem II. und III. Jahr 7 noch unmündige Kinder (5 Knaben und 2 Mädchen). Da wir aber wohl annehmen dürfen, dass wenigstens die beiden älteren Töchter Urukagina's: *Amat-Bau* und *Amat-tarsirsirra*, die schon im I. Jahr Urukagina's sicher selbständig waren (TSA 2, Rs V), gleichfalls von *Šá(g)-šá(g)* stammen, so ist es nicht wahrscheinlich, dass letztere zwischen dem III. und IV. Jahr abermals ein Kind gebar. Nun werden ihr aber in TSA 12 (vom V. Jahr) 3 Mädchen zugesellt; eines derselben musste also adoptiert worden sein. Eine Adoption von Seiten Šág-šág's hielt auch, aber aus anderem Grunde DE GENOUILLAC (TSA p. XXIV) für wahrscheinlich, indem er die Stelle TSA 12 Col. I, 5: *mu-na-UD-me* im Sinne von ‚(de) son nom elle a décrété' deutete. Selbst wenn aber auch diese Auffassung richtig ist, so kann man doch die Stelle — soweit meine geringe Erfahrung reicht — nach dem allgemeinen sumerischen und dem besonderen Sprachgebrauch unserer Tafeln nur auf die vorausgehenden, nicht aber auf die folgenden Kinder beziehen. Dann aber wären im V. Jahr 4 Adoptivkinder neben 2 eigenen vorhan-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000293

den, was um so auffallender wäre, als zwei Jahre zuvor es noch 7 eigene waren. Wenn auch zwei davon (*Aenikiag* und *Sal-šagga*) in der Zwischenzeit volljährig geworden sind (vgl. TSA p. XXIV, note 5), so bleiben immerhin noch 5. Wir müssten also annehmen, dass drei derselben mittlerweile gestorben waren. So lange indes die Bedeutung von *UD-me* nicht anderswoher klar wird, ist alles weitere Grübeln müssig.

4. Die Lohnverhältnisse der Arbeiter im Dienste des Hofes sind etwas anders als man bisher annahm. Die höheren Löhne bleiben sich weder gleich, noch sind sie allerlei Schwankungen unterworfen; sie werden vielmehr allmählich immer mehr verringert, bis sie das allgemeine Niveau erreichen. So beziehen die *igi-nu-dŭ giš-kin-ti-me* im J. Urukagina II: 160 *ḳa*, IV: 120 *ḳa*, V: 80 *ḳa* und VI: 60 *ḳa*. Ebenso werden die Löhne der *igi-nu-dŭ-giš-me* im J. VI von 80 auf 60 *ḳa* reduziert. Nur einer (DP 113—117; TSA 13—17) der Hochbesoldeten erfährt nichts von dieser allgemeinen Lohnverkürzung: *Ad-da*, der (*igi-nu-dŭ*) *dìm-gaz-an* des königlichen Harems, indem er stets seine 100 *ḳa* erhält. Die gewöhnlichen Löhne bleiben in der Regel unverändert. Deshalb ist die Verkürzung der Höhergestellten wohl nicht etwa einem allgemeinen Notstand, sondern dem Bestreben Urukagina's zuzuschreiben, alle materiellen Standesvorteile zu beseitigen. Man sieht hieraus, dass der menschenfreundliche Herrscher, dem Lagaš die Aufhebung der Leibeigenschaft verdankte, Ideale verfolgte, deren Verwirklichung ihn schwerlich überdauert hat.

Mögen diese kleinen Beiträge die umfassenden kulturgeschichtlichen Untersuchungen DE GENOUILLAC's in einigen Punkten ergänzen!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000294

Dschanhoi – die amharische Bezeichnung für „Majestät".

Von *Eugen Mittwoch.*

In Abessinien besteht der Brauch, dass, wer ein Anliegen an den Kaiser hat, nachts vor das Schloss kommt und *ǧānhōi ǧānhōi* ruft, bis der Herrscher ihn nach seinem Begehr fragt. Hört der »König der Könige« seinen Ruf nicht, so ist es die Pflicht der wachthabenden Beamten, den Wunsch des Bittstellers zu notieren und ihn am andern Tag dem Monarchen zu übermitteln.[1])

1) Vgl. P. Hieronymi, eines Jesuiten in Portugal, *Neue Beschreibung und Bericht von der wahren Beschaffenheit 1. Des Mohrenlandes, sonderlich des Abyssinischen Käyserthums . . . . . 4. Warumb der Abyssinier Käiser Priester Johannes genennet werde . . . . Alles aus langwüriger Erfahrung zusammengetragen, und dem Weltkündigen Leser zur angenehmen Nachricht, in die Teutsche Sprach übersetzt.* Nürnberg 1670. S. 42 ff.: »Aber die, welche in Aethiopia gelebt, und dahin getrachtet, wie auf fleissige Nachfrage, möchte zu erfahren seyn, woher diese Meinung ihren Anfang genommen, haben endlich zum Bericht erlanget, dass Aethiopia eine alte und gebräuchliche Gewohnheit gehabt, dass die Schlaven ihre Herren, die Unterthanen aber ihre Obrigkeit entweder in das Ohr, vermittelst einer demütigen und leisen Stimme, oder von weiten, von einem erhabenen Ort, ihre Beschwerden geklagt, oder wider ihre Unterdrucker das Recht begehrt; Wann sie dann sich an einen solchen Ort gestellet, von welchen sie am besten können gehöret werden, so schreyet ein jeder in seiner Landes-Sprache, so laut als er kan. Die Portugesen (derer viel allhier) schreyen, Senhor, Senhor, Senhor; und lassen nicht ab, bisz sie Hülff erlangen . . . . . Diese, welche in dem höhern Land, und also in dem Hertz dieses Käyserthumbs wohnen, (woselbst viel Käyser ihre Hofstatt gehabt) wann sie dieser alten Gewonheit und Gebrauch nach, ihre Bitte ablegen, schreyen sie Jan Coy, das ist, Mein König: (Jan bedeut König, und Coy, mein).«

Der Verfasser bringt dann dieses »Jan« in Verbindung mit dem im

ğänhōi wird auch sonst im unmittelbaren Verkehr mit dem abessinischen Herrscher, wenn man mit ihm, aber auch wenn man von ihm spricht — ähnlich wie unser »Majestät« — gebraucht.

Die Abessinier glauben, dass das Wort *ğān[hōi]* erst seit dem 16. Jahrhundert im Gebrauch sei, während man früher dafür *danzō* gesagt habe. In Abessinien ist eine volkstümliche Erzählung verbreitet, die sich mit dem Ursprung des Wortes *ğānhōi* beschäftigt und die Veranlassung dafür mitteilt, dass man sich gerade mit ihm an den Herrscher wendet, um ihm eine Bitte vorzutragen.

Der frühere Lektor am Orientalischen Seminar zu Berlin, Herr Aleka Taje, hat mir diese ätiologische Volkserzählung im amharischen Texte niedergeschrieben. Bevor ich diesen hier mit deutscher Uebersetzung veröffentliche, möchte ich noch einige Sätze zur Etymologie des Wortes *ğānhōi* voranschicken.

Der zweite Bestandteil des Wortes, *hōi* (ሆይ) bedarf keiner Erklärung. Er ist die übliche amharische Bezeichnung des Vokativs. Das Wort bedeutet also eigentlich »o Majestät«, wird aber dann — ähnlich wie monsieur und madame — auch in der dritten Person gebraucht; z. B. *ğānhōi naggaru* »Majestät haben gesprochen«.

Nicht so durchsichtig ist die erste Hälfte des Wortes. Man spricht und schreibt jetzt gewöhnlich *ğān* (ጃን). Daneben aber kommt auch — besonders in älteren Texten

---

Abendlande verbreiteten Namen »Priester Johannes«. Vgl. darüber S. 45: »In dem nun die Frantzosen, sonderlich in Palestina, viel Abyssiner angetroffen, mit denen sie sich wegen ihrer Nation und Lands-Art unterredet, und erfahren, dass die Abyssiner ihren König Jan nennen, und ihm den Ehren-Titul eines Priesters geben; haben sie geschlossen, dieser Käyser hiesse Jan, und wäre ein Priester: Weil sie auch Sacerdotem und Presbyterum vor eines halten, haben sie ihn Prestre, und zusamm, Preste-Jean genannt. Und nach dem sie nach Hausz kommen, haben sie erzehlet, was sie gehöret, und weil sie von keinem andern Priester Johannes in Indien, als von diesem gewust, haben sie vorgeben, der Abyssiner Käyser wäre der so genannte Priester Johannes.«

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000296

— die Form ዣን (*žān*) vor. Es ist fraglich, welches die ursprüngliche Form ist. Im allgemeinen ist jetzt in ganz Abessinien, abgesehen von der Provinz Godscham, die Neigung vorhanden, jedes amharische *ž* in *ǧ* zu verwandeln. Die Sprache hat geradezu eine Abneigung gegen den Laut *ž*, und überall, wo dieser etymologisch am Platze wäre, tritt heute gern *ǧ* für ihn ein. Wenn wir nun die beiden Formen *žān* und *ǧān* haben, so können wir trotzdem daraus nicht mit voller Sicherheit den Schluss ziehen, dass jene die ältere, diese die jüngere ist. Denn da die beiden Laute *ž* und *ǧ* durcheinandergeworfen werden, so finden wir — besonders in älteren Handschriften — vielfach auch umgekehrt *ž*, wo etymologisch *ǧ* berechtigt ist, d. h. in Fällen, in denen der Laut aus äthiopischem *d* (ዸ), nicht *z* (ዘ) entstanden ist.

J. Halévy[1]) hat die Vermutung ausgesprochen, dass ጃን aus Geʿez ዸዾኀ »Richter« entstanden sei. Das würde zur Voraussetzung haben, dass das Wort im Amharischen ursprünglich *ǧān* (mit *ǧ*, nicht *ž*) gelautet habe. Aber auch in diesem Fall wäre die Etymologie noch immer schwierig; denn für äthiop. *daẓānī* würde man im Amharischen *ǧāñ* — oder, wenn das Zusammentreffen zweier mouillierter Laute in einer Silbe vermieden werden sollte, *dāñ* — erwarten, weil auslautendes *nī* nach einem bekannten amharischen Sprachgesetz zu *ñ* werden müsste. Und wirklich ist das äthiopische Verbum *dāẓana* im Amharischen zu *dāña* geworden, wovon dann das Substantiv *dāñā* »Richter« gebildet wird.

Die Abessinier halten einen Zusammenhang von *ǧān* und der √*dẓn* für ausgeschlossen[2]) und bringen jenes mit einem alten Wort für »Elefant« in Verbindung. Dieser heisst heute im Amharischen *zahōn* (ዝሆን), ein Wort, das

1) *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, Paris 1874, p. 139. — So auch Praetorius, *Die amharische Sprache*, Halle 1879, S. 93.

2) Der gelehrte Aleka Taje hat mir das zu wiederholten Malen erklärt.

aus einer hamitischen[1]) Sprache Abessiniens ins Amharische gedrungen ist.[2]) Wir werden uns die Sache so zu denken haben, dass der Elefant als Repräsentant der Grösse, Kraft und Stärke so recht geeignet schien, eine Bezeichnung für den mächtigen Herrscher zu bilden.[3]) Wie aber nach der naiven Anschauung der Abessinier selbst dies Wort für »Elefant« zur Bedeutung »Majestät« gelangt ist, darüber lassen wir den Text selbst sprechen.

የጃንሆይ ፡ ትርጓሜ ።

ጃን ፡ ማለት ፡ ኃይል ፡ አሸናፊ ፡ ማለት ፡ ነው ። ቃሉ ፡ የቀድሞ ፡ የደምቢያና ፡ የቋራ ፡ ቋንቋ ፡ ነው ፡ ይላሉ ። በዚህ ፡ በዘመናችን ፡ ዛሬ ፡ ነብሩን ፡ አጐቴ ፡ አንበሳውን ፡ አባ ፡ ጣውራ ፡ እንደሚሉ ፡ እንዲሁም ፡ በዚያ ፡ ዘመን ፡ ዘሆኑን ፡ ጃንሆይ ፡ ይሉ ፡ ነበር ፡ ይባላል ።

በቋራ ፡ ባርማጭሆ ፡ እስከ ፡ ወልቃይት ፡ በተንከል ፡ እስከ ፡ ደምቢያ ፡ ጃንዳ ፡ እስከሚባል ፡ አገር ፡ ዘሆን ፡ ይኖርበት ፡ ነበር ። ማሽላውን ፡ የባሕር ፡ ማሽላውን ፡ ይበላ ፡ ነበር ። ሰዎችም ፡ በያዝ መራቸው ፡ ሁነው ፡ ዘሆኑ ፡ ሲመጣ ፡ ጃንሆይ ፡ ጃንሆይ ፡ ሲሉት ፡ እህሉን ፡ ሳይበላ ፡ አልፎ ፡ ይሔድ ፡ ነበር ። ንጉሥ ፡ ሠርጸ ፡ ድንግል ፡ ዘስመ ፡ መንግሥቱ ፡ መለክ ፡ ሰገድ ፡ ወደ ፡ ወልቃይት ፡ ዘመጽ ፡ ሲጓዝ ፡ አንዲት ፡ እርጉዝ ፡ ሴት ፡ ከመንገድ ፡ ምጥ ፡ ደረሰባት ፤ ንጉሥ ፡ መለክ ፡ ሰገድ ፡ በደረሰ ፡ ጊዜ ፡ መለክ ፡ ደንዘ ፡ መለክ ፡ ደንዘ ፡ ምነው ፡ በምሌ ፡ ጉዝ ፡ መለክየ ፡ መለክየ ፡ ተው ፡ ዋልልኝእየ ፡ አለች ። ንጉሡም ፡ ስለርስዋ ፡ በዚያ ፡ ቅጽበት ፡ ሰፍሮ ፡ ሰነበተ ። በሌት ፡ ጃንሆይ ፡ ጃንሆይ ፡ ሲሉ ፡ ያዝመራ ፡ ጠበቆችን ፡ ድምጥ ፡ ሰማ ። ምንድር ፡ ነው ፡ ብሎ ፡ ቢጠይቅ ፡ ዘሆን ፡ እህላቸውን ፡ በሌት ፡ ሊበላ ፡ ሲመጣ ፡ ጃንሆይ ፡ ጃንሆይ ፡ ሲሉት ፡ ሳይበ

---

1) Vgl. z. B. Agau *žān* = Elefant.

2) *žān* ist also die ältere Form, aus der mit dem gewöhnlichen Uebergang von *ž* zu *ǧ* später *ǧān* geworden ist. — Diese Etymologie gibt auch — offenbar nach den ihm in Abessinien selbst gemachten Mitteilungen — D'Abbadie in seinem *Dictionnaire de la langue Amarïñña*, p. 804.

3) Vgl. den ersten Satz des amharischen Textes. Aehnliche Vergleiche, wie »der Löwe«, sind in arabisch-persisch-türkischen Titeln nicht selten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000298

ላባቸው ፡ አልፎ ፡ ይሔዳል ፡ አሉት ። ንጉሡም ፡ እንግዲህ ፡ በመ
ንግሥቴ ፡ የተበደለና ፡ የተገፋ ፡ ሰው ፡ ሁሉ ፡ በዚህ ፡ ስም ፡ ቢጠ
ራኝ ፡ እሰማዋለሁና ፡ ከግፉ ፡ አድነዋለሁ ፡ በቅን ፡ እፈርድለታለሁ ፡
አለ ። ከዚያ ፡ ጊዜ ፡ ጀምሮ ፡ ጃንሆይ ፡ ማለት ፡ የንጉሠ ፡ ነገሥት ፡
የክብር ፡ ሥም ፡ ሆነ ። ከዚያ ፡ በፊት ፡ ንጉሥ ፡ በጃንሆይ ፡ ፈንታ ፡
ደንዘ ፡ ይባል ፡ ነበር ። ደንዘ ፡ ማለት ፡ ደግ ፡ ጽኑ ፡ ማለት ፡ ነው ፡
ይላሉ ።

ንጉሥ ፡ መለክ ፡ ሰገድ ፡ ክክርስቶስ ፡ ልደት ፡ በኋላ ፡ ከ፲፰፻፺ ፡
ጀምሮ ፡ እስከ ፲፱፻፲፱ ፡ ፴፬ ዓመት ፡ ነግሦዋል ።

Uebersetzung.

Erklärung von *ǧānhōi*.

ǧān bedeutet »der [in] Kraft überwindet«. Man sagt: das Wort gehört der früheren Sprache von Dembija[1]) und Kuarra[2]) an. Wie man heute, in dieser unserer Zeit, den Panther »mein Oheim«, den Löwen »Vater Stark«[3]) nennt, so nannte man, wie man sagt, in jener Zeit den Elefanten »o Ueberwinder« (*ǧānhōi*).[4])

In Kuarra, in Armatscheho[5]) bis Wolkait,[6]) in Tankal[7]) bis zu dem Orte, der Dembija-Dschanda[8]) genannt wird, hielt sich der Elefant auf. Er frass Hirse [und] Mais.

1) *dambiiā*; Landschaft nördlich vom Ṭānāsee.

2) *kuārrā*; Provinz im Westen dieses Sees, nahe der sudanesischen Grenze.

3) ጣው፡ረ ist in den amharischen Wörterbüchern nicht verzeichnet.

4) In Wirklichkeit liegt die Sache wohl umgekehrt. »Elefant« wird das Primäre, »Ueberwinder«, »Herrscher«, »Majestät« das Sekundäre sein.

5) *armāčʾhō*; Landschaft im Süden von Wolkait (s. Anm. 6).

6) *ualkāit*; Provinz südlich und westlich vom Flusse Takkazē, nahe der sudanesischen Grenze.

7) *tankal*; Gegend nordwestlich vom Ṭānāsee; auf der *Karte von Aethiopien* in M. Th. von Heuglin's *Reise nach Abessinien*, Jena 1868, als Tanqal verzeichnet.

8) Bei Heuglin, a. a. S. S. 276 Djenda, auf der Karte daselbst Genda. Die Stadt liegt im westlichen Teil der Provinz Dembija. — Nach der amharischen Ueberlieferung soll das Wort *ǧāndā* in der Eingeborenensprache soviel bedeuten wie ዘሆን ፡ ቀረ: »Der Elefant blieb zurück«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000299

Indem nun die Leute, sich in ihrer Ernte befindend, wenn der Elefant kam, »*ǧānhōi ǧānhōi*« riefen, so lief er weg, bevor er das Getreide frass.

Während der König Sarṣa Dəṅgəl, dessen Regierungsname Malak Sagad lautet, einen Heereszug nach Wolkait unternahm, befielen eine schwangere Frau auf dem Weg die Wehen. Als der König Malak Sagad herankam, sprach sie: »Malak[1]) Danzo,[2]) Malak Danzo! Wozu unternimmst du im [Monat] Haməlīē[3]) einen Heereszug? Mein König, mein König, lass ab, weile, bitte, [bei] mir!« Der König verbrachte nun um ihretwillen acht Tage daselbst, indem er lagerte. In der Nacht hörte er die Stimme der Erntehüter, wie sie »*ǧānhōi ǧānhōi*« riefen. Als er fragte: »was ist das?«, sagte man ihm: »Wenn der Elefant, um ihr Getreide zu fressen, in der Nacht kommt, läuft er [wieder] weg, bevor er ihnen [etwas] wegfrisst, wenn sie »*ǧānhōi ǧānhōi*« rufen«. Da sprach der König: »Also werde ich in meinem Reich einen jeden Menschen, dem Unrecht oder Schimpf angetan worden ist, wenn er mich bei diesem Namen anruft, erhören und ihn vor Schimpf bewahren und werde ihm in Gerechtigkeit Recht sprechen«.

Von jener Zeit an bedeutet *ǧānhōi* einen Ehrennamen des Königs der Könige. Vorher wurde der König an Stelle von *ǧānhōi* [vielmehr] Danzo genannt. Danzo bedeutet — [so] sagt man — »edel, tapfer«.

Der König Malak Sagad hat 34 Jahre, vom Jahre 1555 bis zum Jahre 1589 nach Christi Geburt,[4]) regiert.

---

1) = König.

2) Dasselbe, wie später *ǧānhōi*; s. weiter unten.

3) **ባምሌ** = **በ** + **አምሌ** (für **ሐምሌ**). Das ist der 11. abessinische Monat und entspricht ungefähr unserem Juli. Zu dieser Zeit, dem *kəramt*, der Regenperiode Abessiniens, werden gewöhnlich keine Heereszüge unternommen.

4) Nach der abessinischen Aera gerechnet, die hinter der unserigen um 7 bzw. 8 Jahre zurückbleibt.

Aramäisches.

Von *Friedrich Schulthess.*

III.[1])

אריתא ,אֲרַתָּא

»Kanal« Dalman, *Lex.* 41[b], Levy, TW I, 63[b], Buxt. 211 ist weder griechischer Herkunft (Levy), noch eine aramäische Form *qatill* (Dalm. *Gramm.*[2] 149), sondern es wird zur Wurzel *ʾird* (*ʾurd*) gehören, vgl. das synonyme ארע, talm. יוֹרְדָא, und יַרְדֵּן »der Fluss« *n. e.* Der Anlaut und die ganze Form weisen auf babylon.-assyrische Herkunft, wie ja noch etliche andere Bezeichungen für »Flussbett, Kanal« von dort ins Aramäische gekommen sind (s. Pick, *Talmud. Glossen*, Berliner Dissert., 1903, S. 21). Vermutlich ist ein **ardu* bzw. **irdu* = ארע anzusetzen und **aridtu* > **arittu* (bzw. **irittu*) davon ein Deteriorativ, formell wie *ittu* »Seite« von *ʾid* »Hand«, sachlich wie ܒܚܪܐ »See« von ܝܡܐ »Meer«, wozu Analoga bei Brockelmann, *Grundr.* § 227 h, die sich stark vermehren liessen.

ܐܪܬܐ

soll »aramäisch« dasselbe sein wie ܐܝܬܪܐ: PSm 1441. 1414, B. Bahlūl 2056[22]. Das Wort sieht fragwürdig aus, und als Dialektwort von solcher Bedeutung ist es geradezu unwahrscheinlich. Zu jener Erklärung passt genau ܐܪܥܐ,

1) Vgl. Bd. XXIV, S. 47 ff.

ܚܫܡܬܐ PSm 1093, wovon ܐܚܫܡ 1092, wogegen in der unter ܐܚܫ mitgeteilten Stelle *Sct. Vit.* 109ʳ ܠܚܫܡܗ ܐܚܫ nicht ܐܚܫܡ, sondern ܐܚܫ zu lesen ist (vgl. *Homonyme Wurzeln* S. 24 und N. 4). Demnach wird ܐܚܫܡ herzustellen sein.

ܚܫܫܬܐ

»Schamgegend, Leistengegend«, von PSm 1338 und Brockelmann 119ᵇ (wo ܚܫܫܬܐ wohl Druckfehler) gut belegt und auch sonst nicht selten, neusyr. ḥašīšā 1. *the front of the thigh,* 2. *the part of the body below the stomach* Macl., *Dict.* 170ᵃ unten, ist mit ܚܫܫ »stark sein« homonym. Es gehört zu ܚܫܫ = ܚܫܢ. Dieses kommt schon im Altarabischen neben ܚܫܡ vor.[1]) Von den häufigen Varianten erwähne ich nur حِشْنَة *Alfāẓ* 88₃ (mit حِقْد erklärt) = حِشْمَة I. Qutaiba, *Adab* (Grünert) 236 ff. nach Aṣmaʿī's Erklärung. Ob diese Bedeutung und die andere »sich scheuen, schämen« auf eine gemeinsame ältere (»bedrückt sein«) zurückgehen, oder ob حشم in dieser,[2]) حشن in jener existiert und sie sich dann vermengt haben, ist hier Nebensache.[3])

Die Brücke zu ܚܫܫܬܐ schlägt حَشُوم Alc. bei Dozy I, 291ᵇ (bzw. sein sofort zu nennender Plural) *les parties sexuelles de la femme* und مَحَاشِم *les parties de la génération*

1) Vgl. رهن »abmagern« *Muḫaṣṣaṣ* II, 86₁, alger.: Cohen-Solal 149₉ 148 N., neben رهم: رَهُوم »abgemagertes Schaf«, kollekt. رَهام; راهِم Stumme, *Tunis. Gramm.* 166ᵇ und s. Beauss. 256; oder خَشْن »Nase« (Bel, *Djâzia*, Anm. zu V. 2) neben خشم (vgl. Bd. XIX, 128, أَخْشَم »grossnasig« u. s. w.: Dozy I, 374ᵃ). S. auch Brockelm., *Grundriss* S. 137.

2) Vgl. äthiop. »schlecht behandeln«.

3) Das homonyme حشم »fett sein« ist bekanntlich aus شحم entstanden (Haupt bei Brockelm., *Grundriss* S. 269 unten).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000302

Dozy a. a. O. — das dort zitierte كُبْر الحاشِم stellt sich zur neusyr. Bedeutung 1), die auch altsyrisch ist — oder genauer حَشاشِن, wie Alc. nach Dozy's Angabe schreibt, und wozu حشون im Algerischen, ein vulgärer Ausdruck für »weibliche pudenda« Beauss. 122ª stimmt.

حمبا

Bei Isaak v. Antiochien II, 324, V. 1478 muss ܐܝܬ ܠܟ ܚܡܒܐ ܕܠܐ, wofür Bedjan I, 560 ܐܝܬ ܠܟ ܚܡܒܐ ܕܠܐ ܥܒܕܬ hat, bedeuten: »hast dir nicht vorgenommen, denkst nicht daran, zu verreisen«. Was sich Bickell: „sed te nihil ad proficiscendum incitare potest" unter حمبا gedacht hat, weiss ich nicht. حمبا (von حدا, حثّ) zu lesen, geht nicht. Es kann nur ein, aus der Estrangelāschrift leicht erklärlicher, Schreibfehler für سمحا sein, was eine Berliner Hs. (bei Bedjan) am Rande hat und was hier also die echte Lesart ist.

μάγγανον und *μαγγανική* im Aramäischen und Arabischen.

مَنْجَنُون (fem.) = *μάγγανον* מנגנון ist meines Wissens überall und ausschliesslich »Bewässerungsmaschine«: Sachau z. *Muʿarrab* S. 61, Fraenkel, *Fremdw.* 135, der es mit *Ḥam.* 323 belegt = Mutalammis V, 8 (vgl. *Muḥaṣṣaṣ* I, 125_{10}, *Alfāẓ* 279_5), dazu Abū Zaid, *Nawādir* 60_1, Buḥturī, *Ḥam.* 396_2, *Lisān* XVII, 312. Die Nebenform مَنْجَنِين führt Fraenkel auf Angleichung an منجنيق zurück; mir scheint sie eher einen casus obliquus vorzustellen und als Reimform aus einem Vers zu stammen.[1]) Jüngere, zum Teil dissimilierte, Formen s. bei Dozy II, 617ª, 619ᵇ, vgl. Fleischer, *Kl. Schriften* III, 36 f.

---

1) Uebrigens wird umgekehrt auch مَنْجَنُوق neben منجنيق überliefert: *Lisān* XII, 214_8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000303

Dass dagegen مَنْجَنُون auch »machina bellica« sei, also auf Verwechslung mit منجنيق beruhe, lässt sich nicht nachweisen[1]); weder Fleischer a. a. O., noch Schwarzlose, *Waffen* 321 haben dafür einen Beleg. Diese Bedeutung hat vielmehr bekanntlich مَنْجَنِيقٌ (fem.) = منجنما *μαγγανική*. Belege bei Fraenkel a. a. O., dazu Ṭabarī II, 844_{14} 845_{2}, *Ḥamāsa* 820, V. 2 und überall, wo von Ǧaḏīma b. Mālik al Abraš die Rede ist, vgl. Freytag, *Einleitung* 260; مَنْجانِيقُ Masʿūdī V, 166_{4} u. ö., Dozy II, 617^{b}.

Als Verbalderivat erscheint nicht مَنْجَقَ[2]) (das *Muʿarrab* 136_{10} ja nur hypothetisch gebildet ist), sondern جَنَقَ (ebenda Z. 9) und جَنَّقَ (ult.).

Daneben wird منجليق überliefert, eine dissimilierte Form wie مَنْقالة aus مَنْقانة, مَنْجانة Brockelm., *Grundr.* S. 223 unten.[3]) Sie wird bestätigt durch das Verbalderivat جلق (= جنق), das schon die Lexica aufführen und das sich im Algerischen erhalten hat, freilich in durchaus friedlichem Sinne: Delphin a. a. O. 252 beschreibt ein Ballspiel, das تِجْلاق heisst, weil dabei — anders als beim لعب التَّنْيام — der Ball mit dem Knüppel in die Luft geschlagen wird (جلّق)[4]).

---

1) Vielleicht hat der *Lisān* XVII, 313_{6} zitierte Vers dieses Missverständnis hervorgerufen. Abu l Faḍl erklärt es hier mit دُولاب, dagegen Abū Saʿīd mit دهر »Schicksal«. Es hindert aber nichts, المنجنون in المنجنوق (s. die vorige Anm.) zu verbessern.

2) مَجْنَقَ nur bei den Lexx.

3) Vgl. auch Růžička, *BAss.* VI, 4, S. 72. — *Red.*

4) Das pers.-arab. صَوْلجان (چوگان) hat also mit unserm Worte nichts zu tun. — Dagegen vgl. noch alger. جويلق »kleiner Zank« (Beauss.).

Neben syrischem ܡܕܒܪܓܐ PSm 2170 finden wir bei Ps.-Dionysius ed. Chabot den Sg. ܡܕܒܪܓܐ 87_4, ܡܕܒܪܓܐ $95_{13.17}$, verschrieben ܡܕܒܪܓܐ 89_5, ܡܕܒܪܓܐ 95_{19}, und den Plur. ܡܕܒܪܓܐ 87_2. Der vielfach arabisierende Verfasser liefert uns da einen neuen literarischen Beleg für die dialektische Aussprache des *ǧ* wie *dj* zu dem بُرُوج Sūra 85_2, vgl. *Gött. Gel. Anzeigen* 1910, S. 508.

ܕܓܐ »Mastbaum«.

Eine erneute Prüfung alles Hiehergehörigen hat mich zu dem Resultate geführt, dass in den Oden Salomo's 16_1 das überlieferte ܕܓܐ nicht in ܕܓܐ zu verbessern ist, wie ich ZNTW XI, 1910, S. 254 glaubte, sondern in ܕܓܐ. Vermutlich hat die Hds. selbst so, denn ܟ und ܒ sind ja oft kaum von einander zu unterscheiden. Die Bedeutung ist aber die dort angegebene: »Mast« oder vielleicht »Segelstange«. Dass der ܡܚܒܠܢܐ = *κυβερνήτης* so wenig ausschliesslich »Steuermann« ist wie im Griechischen, zeigt Wright, *Apocr. Acts* 106_5, wo es = *ἄνθρωπος πρωρεύς*, und vgl. das Zitat aus Esth. r. 4, 105^b bei Levy, TW II 560^a s. v. תרנא.

Die Stelle in den Oden ist wertvoll, weil hier das Wort mit zwei *r* geschrieben erscheint. In Ez. 27_5 und Jes. 30_{17} gibt die Peš. das hebr. תֹּרֶן »Mast« mit ܕܓܐ bzw. ܕܓܐ wieder. An der zweiten Stelle schwankt die Ueberlieferung zwischen ܕܓܐ, ܕܓܐ und ܕܓܐ, s. Diettrich in Beiheft VIII der ZATW z. St. Dementsprechend sind die Lexikographen unsicher, s. PSm 2975. 2987. Efraim und Barhebraeus aber bezeugen ܕܓܐ, s. Bernstein ZDMG III, 393; und eben diese Form steht in der Bedeutung »Stange« (als Signal) in Assemani's *Act. Mart.* II, 146_{27}. Dagegen ist mir ܕܓܐ *Carm. Nisib.* LXII, 48 (Bickell: *stipites*) unklar, und ebenda XXXIX, 148 scheint mir ܕܓܐ eher »Wildesel« als *columnas* zu sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000305

Einen weiteren Beleg für die Bedeutung »Mastbaum« liefern die Thomas-Akten: WRIGHT a. a. O. 1748 ܟܘܢܐ, 185$_{11}$ ܟܘܢܐ, wofür cod. Sachau 222 dort ܟܘܢܐ, hier ܟܘܢܐ, das sinaitische Palimpsestfragment nach Mrs. LEWIS (*Horae Semiticae* III, ١٩٣) beidemal ܟܘܢܐ hat. Zwar wollte GRESSMANN ZDMG LIX, 173 hier ܟܘܢܐ = *ὄνος* »Drehesel, Winde« sehen, weil ihm im Griechischen *τροχιλέας* entspreche; aber das bestätigt sich nicht, denn *τροχιλέας*, bzw. *τροχιλίας*, *τροχιλίσκους*, *τροχίσκους* (s. BONNET) entspricht vielmehr ܓܘܓܠܐ, das im cod. Sachau noch hinter ܡܟܫܫܐ folgt, und das, weil es sich um Zimmermannsarbeit handelt, nicht ܓܘܓܠܐ »Trompete«, sondern wohl ܓܘܓܠܐ ist, ein aus zwei Teilen bestehendes Gerät, das öfter als Folterinstrument vorkommt (vgl. *Homonyme Wurzeln* S. 58). Dem ܟܘܢܐ, wie wohl zu lesen ist, entspricht dagegen *ἱστούς*.[1])

Ist aus dem Bisherigen also die Bedeutung »Mastbaum« bzw. »Stange« erwiesen und als die bestbezeugte Form ܟܘܢܐ (Efr., Barhebr., Oden), so folgt daraus, dass das babylonische ארדא *Sanhedr.* 73^a, ארדא Buxt. 36, DALM. Lex., das dem גֶּשֶׁם »Stange« der Mišna entspricht, in ארדא zu korrigieren ist, wie es NÖLDEKE, *Mand. Gr.* 58, Anm. getan hat, ehe noch die spezielle Bedeutung »Mastbaum« für ܟܘܢܐ bekannt war.[2])

ܟܘܢܐ = *βοήθεια* Act. 27$_{17}$ (vgl. NESTLE, ZNTW VIII, 75 f.), das mir den Ausschlag für meine frühere Erklärung gegeben hatte, stellt gewiss nicht einen Versuch dar, den

---

1) ܟܘܢܐ »Wurfmaschine« (BROCKELM., *Chrestom.*^{2} 26*, 10, = عرّادة Mas^{c}ūdī V, 146$_4$, Qazwīnī II, 313$_{24}$, Ǧāḥiẓ *Opusc.* 44$_4$ und siehe besonders Ṭabarī I, 2427 *m*; volksetymologische Nebenform رعّادة DOZY I, 536^a) kommt hier natürlich gar nicht in Betracht. In den Psalmen Salomo's (R. HARRIS) 2$_1$ hat der Uebersetzer mit ܟܘܢܐ (s. ZNTW, a. a. O., S. 257) das griechische *κριός* (was eigentlich ܟܘܢܐ ist), frei, aber nicht unrichtig wiedergegeben, vgl. FABRICIUS, *Cod. Pseudepigr. Vet. Test.*, S. 978 f.

2) Dementsprechend ist jetzt S. KRAUSS, *Talm. Arch.* II, 341. 682 zu berichtigen.

griechischen Ausdruck durch einen navigationstechnischen wiederzugeben (dazu dürfte der Syrer sich schwerlich berufen gefühlt haben), sondern eine unbeholfen-wörtliche Uebersetzung.

Eine Unterscheidung zwischen ܚܙܐ und ܚܙܐ im Sinne Bernstein's a. a. O. ist unhaltbar. An beiden Pešītastellen ist ܚܙܐ, d. h. wohl ܚܙܐ, zu lesen.

Eine Etymologie erwarten wir diesmal aus dem Assyrischen!

ܚܦܩ

»Wetzstein« hat S. Fraenkel ZA XXII, 209, N. 1 richtig als verschriebenes ܚܡܪ erkannt. Weniger glücklich war er in der Verbesserung des andern ܚܦܩ Efr. III, 61 E: ܚܦܩ ܐܚܡܪ ܫܦܝܛ, worin er ܚܦܩ »Ausstreckung« sehen wollte. Es ist vielmehr gewiss ܡܚܬܦܩ »Spiel, Ausgelassenheit« gemeint, vgl. PSm 4249.

רופילא

Zu dem Artikel Bd. XXIV, 52 לופר ist nachzutragen,[1]) dass das nicht ganz seltene רופילא (s. Buxt. 2280, Dalm. 308a, S. Krauss II s. v.) mit jenem identisch, also ebenfalls δορυφόρος ist, und nicht das auch aus andern Gründen ganz unwahrscheinliche *rufilus*. Dort lag regressive Dissimilation vor, hier ist's die, im Ganzen weniger häufige, progressive.

---

1) Zum Artikel ܢܨܒ ebendort S. 53 muss jetzt an Mehri *ḥaunīb* »eine Lausart« erinnert werden, das natürlich damit identisch ist und den Vokaleinsatz bewahrt hat wie das Jüd.-Aramäische. Die Form verhält sich bezüglich des *ḥ* zu אנבא wie *ḥaubīn* »Stein« zu אבן: Bittner, *Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache* I, S. 22 (*Sitzungsber.* d. K. Akad. d. Wissensch. in Wien, 1909).

ܚܙܝܐ

belegt PSm 4256 aus Efr. III, 124, wo es parallel mit ܐܣܛܐ »Lolch« steht und bezeichnet es als *vox incerta*.[1]) Brockelm.: *radix*; I. Löw ZDMG LII, 312 vermutete ܐܚܙܐ. Es ist aber Druck- oder Schreibfehler für ܐܲܚܙܐ »Gestrüpp«, »Unkraut«.

ܬܠ

ܬܠܐ »Hügel« (תֵּל) ist bekanntlich (nach Jensen) das assyr. *tillu* und gehört etymologisch zu تلع. Ebenso das Lehnwort ܬܸܠܠ. Dagegen gehört zu ܬܠ »feucht sein«[2]) = تلّ im Syrischen neben den bekannten Wörtern wohl auch ܐܬܠ »Schimmel« Bedjan VI, 384_3 = *νοτίς* Migne, *PGr.* LXXXII, 1308 paen.

ܒܬܠ Luc. 8_6 Cur., Sin. = *ἰκμάς* (Peš. ܐܪܛܝܒܘܬܐ) wird hiernach zu verbessern sein in ܐܬܠ, denn als »Tau« passt es hier nicht und ist nicht erwiesen.

Was den von Joh. Eph. 76_{17} erwähnten Rock betrifft, der als ܚܙܝܬܐ ܕܨܒܥ beschrieben wird, so kann weder ܫܬܝܐ »Franse« (PSm 4443) gemeint sein, noch der ganze Ausdruck ein Kleidungsstück bezeichnen, sondern nur eine Eigenschaft des Rockes (ܕܨܒܥ als Adjektiv), nämlich »mit feiner Stickerei«. Dazu stimmt formal ܬܠܬܐ *tissu fin et brodé* Dozy I, 150ª, sachlich das bei Joh. kurz vorher stehende ܨܒܥ ܕܚܙܝܬܐ, s. PSm 3146. Wenn von Hochstickerei die Rede ist, so liegt hier also ܬܠܐ (»Hügel«) vor.

كير »Herd, Blasbalg«: כּוּר.

كير möchte ich, obwohl es nur indirekt mit dem Aramäischen (ܟܘܪ) zu tun hat, hier besprechen, um die Ueber-

1) Ein ܐܣܛܐ *ulcus* existiert nicht.

2) Auch samaritanisch. תלילו Ex. 15_8 gehört natürlich hieher, nicht zu *θολός*, wie früher Kahle, Dissert. S. 28 meinte.

setzung des Verses von Umajja b. Abi ṣ Ṣalt Nr. LVII (unter der Presse) zu erläutern:

يَظَلُّ يَشِبُّ كيرًا بعد كيرٍ ويَنْفُخُ دائبًا لَهَبَ الشُّواظِ

»Er facht eine Esse um die andere an und bläst ohne Unterlass in die Flamme des rauchlosen Feuers.«

Hinter شبّ »anzünden« und »anfachen« kann كير nicht »Blasebalg« sein, sondern nur »Esse«. Der gleiche Ausdruck kommt im Ḥaḍramautischen vor bei Landberg, *Études* I, 133, V. 4: *allumer le fourneau* oder vielmehr *raviver le feu*, vgl. ebenda S. 173. Aehnlich כור נפוח Sirach 43_4 (vgl. סיר נפוח Jer. 1_{13}).

Die Bedeutung »Esse« (»Feuerherd«) gibt L'A s. v. an: وامّا [الكير] المبنىّ من الطين فهو الكور. Weitere Belege hiefür sind وَهَجان الكير *Naqā'iḍ* 399_2, رَماد الكير Ḥassān 64_2 (Tunis) = Hirschfeld CXCIV, 3. Ferner deutet *Kalîla et Dimnah* ed. Cheikho 191_8 ولا يزول عند الكير جالسًا verglichen mit Guidi XLIII_{10} ثمّ ينفخ الكور (vgl. meine Ausgabe des alten Syrers II, Anm. 549) darauf, dass Verbindungen wie نفخ فى الكير *Usd* I, 39_2, نافخ الاكيار *Naq.* 342_2, vgl. 214_6, 399_3, 709_6, 828_{15}, *Muraṣṣaʿ* 3300/2 ebenso gemeint sind wie man نفخ الفَحَم sagt (Nābiġa 23_{22}, vom هِبْرِفّ,[1]) und ähnlich Provv. II, 429, N. 70), sowie das Zitat bei Dozy II, 504^b, 5.

»Schmelzofen« ist كير in dem Ḥadīṯspruch *Lisān* VI, 474 المدينة كالكير تَنْفى خَبَثَها ويَنْصَع طيبُها, und in dem Verse bei Rāġib, *Ġarīb* خبث:

1) Dies ist demnach hier »Schmied«, nicht »Zimmermann«. Uebrigens soll ja auch نهامىّ beides bedeuten (s. Ṭabarī Gloss.). Es waren eben doch wohl eigentlich Nisben von Stammesnamen (vgl. Nöldeke, ZDMG XLIX, 717 f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000309

سَبَكْناه ونَحْسِبُه لُجَيْنًا فأَبْدَى الكيرُ عن خَبَثِ الحديدِ

Demnach ist كير von jeher auch = كور (vgl. oben zu Kalīla), wie auch noch später, s. Dozy, Euting, *Tagbuch* I, 84, N. 1 (für den Dialekt von Kāf),[1]) wo (S. 83) eine Abbildung des Herdes; Socin, *Diwan aus Centralarabien* 73$_8$: من ينفخ بكير وهو طافى »wenn Jemand auf einen Feuerherd bläst, der erloschen ist«.

Aber auch die (bei Freytag einzige) Bedeutung »Blasebalg« (z. B. ʿAlqama bei Ahlwardt 13$_9$, *Mufaḍḍal.* 33$_7$, Bišr b. A. Ḫāzim in Provv. I, 360, Nr. 62 Schol., *Naqāʾiḍ* 398$_{13}$, 829$_4$ und öfter) hat sich bis ins Neuarabische erhalten, s. z. B. Beauss. 605^b. Fürs Aegyptische und Syrische, wo كور eben dieses bedeutet, s. Landberg a. a. O., S. 356.

Das hebräische, aramäische, äthiopische *kūr*[2]) wird sein Original im assyrischen *kūru* haben (Zimmern, KAT^3 649), wie *ʾattūn*. Aber auch *kīr* »Blasebalg« wird auf assyr. *kīru* gleicher Bedeutung zurückgehen. Ich vermute sogar, dieses Wort liege S^b 94 (= *Cuneiform Texts* XI, Pl. 15) in *ki-i-ru* vor, das man bisher als *qīru* »Wand« oder »Asphalt« verstehen wollte (Delitzsch, HWB 326^b, Muss-Arnolt 432^b); denn voran geht, abgesehen von *abū* »Vater«, *nappāḫu* »Schmied« und nachher kommt *utūnu* »Ofen« bzw. »Esse«.[3])

Wenn كير »Blasebalg« aus natürlichen Gründen einen Dual كيران bildet[4]) — *a paire of bellows* — *Huḏ.* a. a. O.,

1) Ch. Huber's Journal (S. 121. 131) ist mir jetzt nicht mehr zur Hand.

2) Als Fremdwort auch im Persischen (Vullers II, 912^a).

3) [Der Herr Herausgeber verweist mich auf Meissner, *Assyr. St.* 1907, IV, 6. Wenn *kiru* im Gilgameš-Epos 11, 66, und folglich wohl auch in den Vokabularien, »Schmelzofen« ist, so haben wir also schon im Assyrischen das Nebeneinander von *kūr* und *kir*.]

4) S. Dīw. Huḏail. 123$_8$ Schol. am Ende. Die حافة, von der bei ʿAlqama 13$_9$ im Schol. die Rede ist, scheint den صُفْحان bei Landberg

Naq. 398$_{13}$, ähnlich wie منافيخ LANDBERG 352 neben مِنْفاخ, und anderseits hebr. כִּיּוֹר LEV. 11$_{35}$ (*χυτρόποδες*) ein Kochgerät bedeutet, so muss da ein Zusammenhang bestehen.

Vielleicht ist »Feuerstelle« das gemeinsame Prius. An dem Durcheinander im Arabischen ist aber vermutlich der Plural كيران von كور beteiligt, sofern er einen neuen Singular كير erzeugt hat.

---

353 f. zu entsprechen, die im Algerischen عيدان heissen (DELPHIN, *Recueil* 93, N. 21); »2 Holzstecken, als Griffe zum in Bewegung setzen«: EUTING, *Tagbuch* 84, N. 2.

A Neo-Babylonian Syllabary of the class S^c.

By *L. W. King.*

In his *Assyriologische Randbemerkungen* (ZA XXIV, p. 346) Prof. Bezold, when discussing our authorities for the reading of ŠIR.BUR.LA as *Lagaš*, refers to the fact that in 1892 he and Pater Strassmaier examined the tablet Sp. II, 471 in the British Museum. He mentions that one line of the tablet reads ⟦*La-ga-aš* ŠIR BUR.LA.KI⟧, but that the text did not seem to be bilingual, nor did *Lagaš* appear to be a gloss. He added that a publication of the whole text would probably furnish more detailed information on the point. In my own hand-list of the collection I had noted the fragment as a "vocabulary", but, at Prof. Bezold's suggestion, I made a fresh examination of it, and, on transliterating its text, I found it to be a new portion of the third class of syllabary, S^c. It is part of a thick tablet of coarse clay, and the fact that the columns are not clearly marked, added to the somewhat careless character of the writing, accounts for the delay in its recognition as a syllabary. The small Kuyunjik fragment, K. 8302 (cf. Thompson, CT XI, pl. 39), proves to be a duplicate of our text and enables us to restore some of the missing lines. My transliteration of both fragments is given on pp. 302 and 303, and it will be seen that the text furnishes us with information of interest on points connected with the values and names of some of the Babylonian signs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000312

Before discussing the rest of the text it may be well to refer to l. 5, containing the reference to Lagash which first drew attention to the tablet. This line may now be restored from K. 8302 as:

la-ga-aš | SIR.BUR.LA.KI | -*la-a-ki-ki* | *šu.*

The two ditto-signs refer to *si-ir* and *bu-ur* in l. 4, so that the text gives the name of the group as *sir-bur-lâ-kiki.* But the great interest attaching to the line centres in the fourth subdivision (*šu*), affording as it does formal proof that the name of the city expressed by the group SIR. BUR.LA.KI was pronounced as *Lagash* both by the Sumerians and by the later Semites.

We may now take the other lines in the order in which they occur upon the tablet, using the Kuyunjik fragment to restore the text where possible, and noting the points on which they supply information. Of l. 1 only traces of one character have been preserved; and l. 2 gives the Sumerian pronunciation of a group of signs as *tuk*, to which the Assyrian duplicate apparently assigned at least four Semitic equivalents. L. 3 may be restored from the duplicate as follows:

ki-id | IM.KID | *im-ta-ka-ku* | (= *ka*[.....]) .

The two texts thus give us the name of the group IM.KID as *im-takaku.* It also appears that one Semitic meaning of the group is to be restored as a word beginning *ka*[....]. K. 8302 also gives an alternative meaning which is broken away, so that Meissner's suggestion (SAI, No. 6251) that the group may have had the meaning *kirṣu*, "piece of clay" (from VR 42, 15*h*) is still possible. From the name of the group we may infer a syllabic value *tak* for the sign ; cf. the sign , which also has the value *tak* in addition to *kid*, and for the original identity of and , see Jensen, ZA I p. 183, cited by Brünnow, No. 1363, and Meissner, OLZ IX, 109 f.

L. 4 may be restored as:

bu-ur | SIR.BUR.ḪU | *si-ir-bu-ur-mu-še-en-nu-u* | *a-[ri-bu]*.

The text thus gives the Sumerian pronunciation of the group SIR.BUR.ḪU (= Sem. *aribu*, "raven") as *bur*.

L. 5 has been already referred to (see p. 299); l. 6 may be restored as:

-*ga-al* | UŠ.KU | *ni-it-taḫ-tu-kul-la-ku* | *k[a-lu-u]*.
(var. *ni-ta-aḫ-*)[1])

The line gives a variant Sumerian pronunciation of UŠ.KU (= Sem. *kalû*, "magician") as [. .]-*ga-al*, possibly to be restored from the traces as *[ga]g-ga-al*;[2]) for the Sum. pronunciation *gala*, on the basis of Weissbach, *Misc.*, Pl. II, col. V, 31, and Thompson, CT XI pl. 43, K. 15034, see Hrozný, ZA XIX p. 368, cited by Meissner, SAI No. 3456.

For l. 7 our two tablets give variant texts. In the Assyrian version the line probably corresponded to l. 6, with the exception of giving to the group a variant name, *nitta-tukullaku*, in place of *nitaḫ-tukullaku*. In No. 34951 the group takes the place of UŠ.KU, and its name may probably be restored us *lu-u-d[i-eš-še-ku]*. Also, it is not improbable that is an alternative ideogram for *kalû*, "magician".

L. 8 gives the Sumerian pronunciation of the group UŠ.GA as *bungu*. The slight traces of the first sign in the Semitic column are very uncertain in No. 34951; in No. 8302 they appear to be diagonal wedges, other Semitic equivalents being given in the two following lines.

The ideograms explained in ll. 9—11 form a group closely connected with one another in meaning. L. 9, which we may restore as *gitlam*: UŠ.DAM: *nittaḫ* (Assyr. var.

1) It may here be noted that K. 8302 also gives the variant *ni-ta-aḫ* for the element *ni-it-taḫ* (= UŠ) in the sign-names in ll. 8—10.

2) The tablet gives distinct traces of a sign, probably , before , so that we cannot read the value as *ga-al*.

nitaḫ)-damma[ku: *ḫa'iru]*, gives the Sumerian pronunciation of the group UŠ.DAM (= Sem. *ḫa'iru*, "consort, spouse") as *gitlam*. L. 10 assigns the same Sumerian value *gitlam* to the group UŠ.SAL.DAM, which also has the same Semitic equivalent *ḫa'iru* (see Br. No. 5074); with *gitlam* cp. the dialectical variant *nitalam* (SAL.UŠ.DAM, Sem. *ḫa'iru* and *ḫîrtu*, "spouse", m. and f., Br. No. 10942 f.). The Sumerian value *nitlam* is assigned in l. 11 to the group SAL.UŠ, the Semitic equivalent of which may possibly be restored as *marḫîtu*. The group SAL.UŠ.MEŠ occurs beside DAM.MEŠ, in the sense of "women, wives", in the Tell el-Amarna Letters (cf. W. 12, l. 6 f.); see Zimmern, ZA V, p. 165, n. 11 and Kundtzon, *El-Amarna*, p. 292 f., n. *e*.

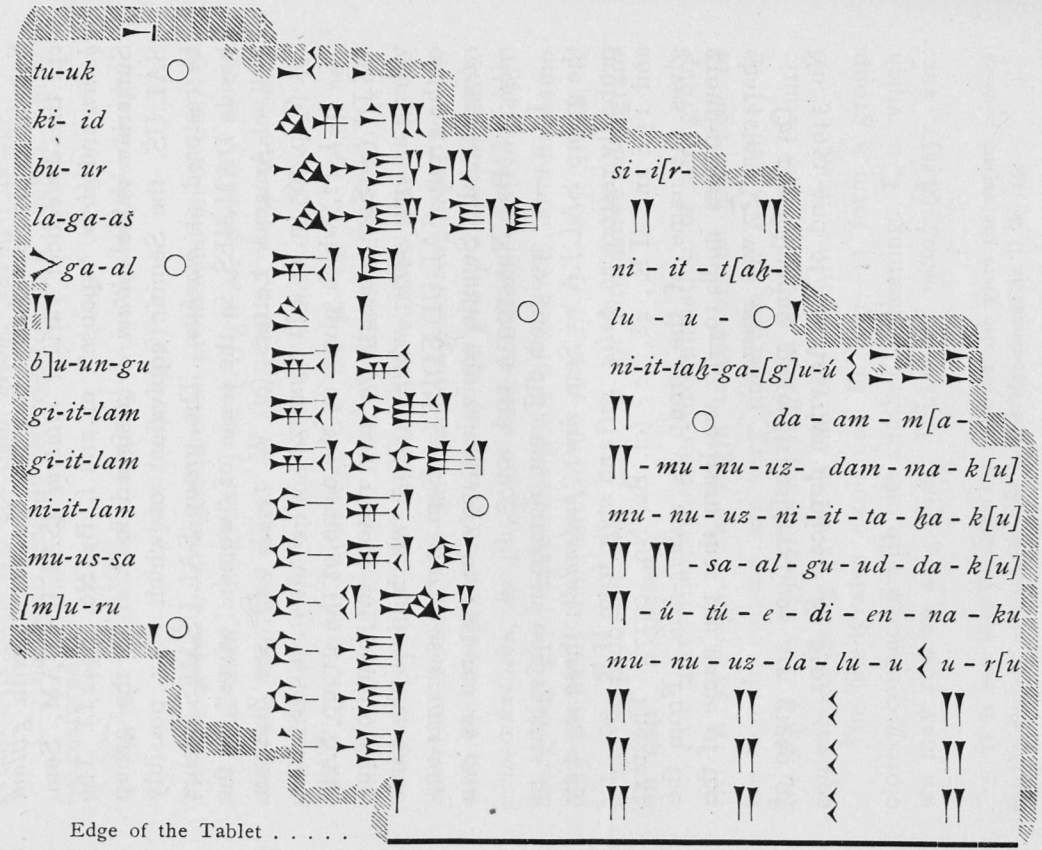
In l. 12, which gives us the name of the group SAL.UŠ.DI (= Sum. *mussa*), we may restore the Semitic equivalent as *emu ṣiḫru*; while in l. 13, which gives the name of the group SAL.UD.EDIN (= Sum. *muru*) as *munuz-utu-edennaku*, the Semitic equivalent may be restored as *emu rabû*; cf. Br., Nos. 10939 and 10953.

Ll. 14—17 assigned different Sumerian equivalents to the group SAL.LA = Sem. *ûru*, "*pudenda*"; these we may probably restore as *ḳalla*, *sal* and *mug* from II R., 30, 14 *e* and 15 *e* and II R., 48, 22 *e* (cf. Br. No. 10927). The text gives the name of the group as *munuz-lalû*. From the group-names in ll. 10—17 we learn that the name of the character was *munuz*.

On the following pages transliterations are given of No. 34951 and of the Assyrian duplicate K. 8302.

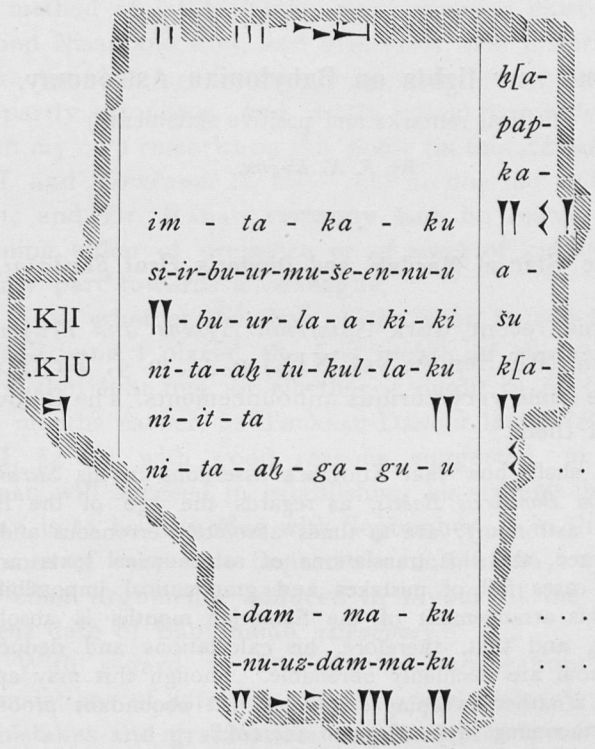
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000315

No. 34951 (= Sp. II, 471), Obverse.



The following is a transliteration of K. 8302; the numbers in the margin to the right of the text give the lines of No. 34951 to which those of K. 8302 correspond.

K. 8302 (CT XI, 39). No. 34951



(1)
(2) *ḫ[a-*
(3) *pap-*
(4) *ka -*
(5) *im - ta - ka - ku* 3
(6) *si-ir-bu-ur-mu-še-en-nu-u* *a -* 4
(7) .K]I - *bu - ur - la - a - ki - ki* *šu* 5
(8) .K]U *ni - ta - aḫ - tu - kul - la - ku* *k[a-* 6
(9) *ni - it - ta*
(10) *ni - ta - aḫ - ga - gu - u* 8
(11)
(12)
(13) *-dam - ma - ku* 9
(14) *-nu-uz-dam-ma-ku* 10
(15)

Some new lights on Babylonian Astronomy.

(Critical remarks and positive statements.)

By *F. X. Kugler.*

I. The 'Star of Marduk' and Diodor's *Θεοὶ βουλαῖοι.*

In his recent work *Sumerian Hymns and Prayers to God Ninib* (BE Ser. A, vol. XIX) p. 33, n. 9, Dr. RADAU has made some very curious announcements. The following is one of them.

> "I shall show that KUGLER's assertions in his *Sternkunde* and *Im Bannkreis Babels*, as regards the age of the Babylonian astronomy, are at times absolutely erroneous and unwarrented, that his translations of astronomical texts are in many cases full of mistakes and grammatical impossibilities, that his arrangement of the Sumerian months is absolutely wrong, and that, therefore, his calculations and deductions therefrom are decidedly unreliable. Though this may appear to be a rather sweeping statement, yet aboundant proof will be forthcoming in justification thereof."

Now, even if RADAU were in a position to bring forward the proof he promises, it would hardly be in keeping with academic custom and literary tact to launch such a number of accusations at a colleague without the slightest suggestion of evidence. RADAU is the less justified to do so, as he until now has taken no part in the investigations on Babylonian astronomy, and his results regarding the old-Babylonian calender are not of a nature to inspire special confidence. The memory of what he offered to

the public in his *Early Babylonian History* as the fruit of his studies on the calendar of Ur, is still fresh enough in our minds. All the theories put forward therein, concerning the beginning of the year, the length of the common and the leap-year, of the single months, as well as the method of intercalation, the pretended existence of a second Nisan and Elul, and insertions of a historiographic character, bearing on some important events, proved to be partly erroneous, and partly altogether unwarranted. With my own remarks on this point (in this *Zeitschr.* XXII, 63 ff. and *Sternkunde* II, 166—195) no one has so far found fault, and Dr. RADAU certainly had no reason of complaining either of prejudice or of want of kindly feelings on my part towards a colleague.

Now, whether the time of the year in which DE GENOUILLAC and I placed the first month of the calendar of Ur is the right one, or whether it ought to be inserted a few months earlier, as THUREAU-DANGIN lately (*Rev. d'Ass.* VIII, 84 ss.) with good reasons suggested, or whether RADAU will succeed in establishing his strange theory that Nisan is to be identified with September, is in the present instance of very little importance and in no way against my chief arguments adduced in favour of the relatively recent date of Babylonian *astronomy*.

With regard to Dr. RADAU'S accusation that my "translations of astronomical texts are in many cases full of mistakes and grammatical impossibilities", we shall welcome his work of philological-astronomical reform with so much the greater satisfaction as he has, in his recent book, given two very instructive specimens of it.

On page 33 ff. he speaks on the astrological importance of »combinations« of planets with the constellations of the ecliptic. And this he does indeed with a vigour and fulness as though the question under discussion were a revelation hitherto undreamt of. The joy Dr. RADAU feels over his fancied discovery — the most elementary

and long-known feature of every astrology, Greek as well as Babylonian — prompts him to cutting criticisms (pp. 36[1] and 34[5]).

A. The 'Star of Marduk'.

The first of these applies to my amply proved thesis: Mercury was called 'star of Marduk' when it rose heliacally at the beginning of the year.

On p. 36 RADAU writes:

»A failure to recognize this all-important requisite [sc. the "combination"], has led KUGLER and those who follow him to the most extraordinary assertions and bewildering identifications of fixed stars and planets. To mention only one example here, I may he permitted to draw the attention of the reader to KUGLER's translation of the first three lines of K. 759 = Th. no 184. KUGLER, *Sternkunde* II[1] p. 80 reads

mul ilu Marduk ina reš šatti innamir (ir)
šattu šiāti abšēnu iššir
mul LU.BAT.GUD.UD ina arah Nisanni innamar-ma

and translates:

"Der "Stern des Gottes Marduk" ging zu Anfang des Jahres auf:
in diesem Jahre wird der Pflanzenwuchs gedeihen.
Der Stern Planet GUD.UD erscheint im Monat Nisan wirklich."

On the basis of this translation KUGLER thinks he has reason to maintain that the „star of god Marduk" is the same as the planet Mercury (GUD.UD). This translation, together with the deduction therefrom, is due to the fact that KUGLER did not understand the grammatical force of the present tense + *ma* in l. 3. Translate: Ging (geht) der "Stern des Gottes Marduk" zu Anfang des Jahres auf, dann wird eben dieses Jahr der Pflanzenwuchs gedeihen, falls [sic!] der Planet GUD. UD im Nisan erscheint.

The "combination" is here "star of Marduk" + planet GUD.UD. According to the "astrolabe of Pinches" the "star of Marduk" belongs (as third) to the month Adar. Hence, if the "star of Marduk" is late in his appearance, i. e. if it becomes visible in the first month (in stead of in the twelfth of the preceding year) and at the same time forms a "com-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000320

bination" with the planet GUD.UD, then, and then only — so the explanation says — it is the propitious New-Year's star. More about this in my Sumerian calender, part 2.«

The following arguments speak against this explanation of Dr. RADAU.

1° We are in no way bound to identify the 'star of Marduk', mentioned in our text, with the fixed star of the same name belonging to the month of Adar.

2° From analogous texts it follows that this identification is, in the present instance, altogether inadmissible.

3° R's translation of necessity leads to absurd consequences.

Ad 1. The star of Marduk is, in fact, the third star of the month of Adar. From this, however, it by no means follows that, in the case now under discussion, the latter is meant. This is clearly shown by the fact that several planets and fixed stars have the *same names*. In the so-called "Astrolabe" of PINCHES used by RADAU, the first star of Kislimu is called *Muštabarrū-mūtānu*, a name usually given to the planet Mars. The same applies to *Dilbat*, being according to Rm. 105 the name of a fixed star, but as a rule the name of the planet Venus. Moreover "star of Marduk" is commonly the name given to Jupiter (THOMP., *Rep.* 94, 7 ff., 187 A, 7. VACh *Ištār* XVII, 10 ff.). In my recent book *Im Bannkreis Babels* p. 112 f. I have explained the astrological meaning of this identity of the names of planets and fixed stars.

Ad 2. R's assumption that in TH. *Rep.* 184 the "star of Marduk" is the fixed star of the month of Adar, is not even possible. This is clear from the analogous text TH. *Rep.* 218:

ina ^{arah}*Airu* ^{ilu}*LU.BAD innamir(ir)*
mīlu illak-ma ikla ugara i-ma-ḳir
mul ^{ilu}*Marduk Mul-mul ikšud(ud)*
^{ilu}*Adad iraḫiṣ(iṣ)*

= (If) the Planet (Mercury) appeared in the month Airu, a flood will come and fertilise field and meadow.
(If) the Star of G.Marduk overtook Mul-mul, G.Adad will cause an inundation.

It would be sufficient to point out that here the same astro-meteorological *rôle* is adscribed to the 'Star of Marduk' which is elsewhere allotted to GUD.UD (Mercury) (see Th., *Rep.* 226, 1-5; 218, A 3-5; compare also Clay BE VIII, 1 Ser. A No. 142, 6 ff., together with Ungnad's transscription and translation of this text in ZA XXII, 14 ff., and *Sternkunde* II, 78 ff.[1]) The 'Star of Marduk' is therefore the planet Mercury mentioned immediately before.

But, moreover, it can be directly proved that *here* 'Star of Marduk' cannot signify the fixed star of that name. For, if we suppose that the 'St. of M.' is, like *Mul-mul*, a fixed star, what is the meaning of the sentence "the St. of M. overtakes (reaches) *Mul-mul*?" If *kašādu* = "to overtake" be taken in its strict sense, the sentence is obviously absurd.

As a matter of fact, the Babylonian astronomers of the last four centuries B. C. used the word *kašādu* only of the Moon or the planets overtaking another planet or fixed star. But in the more ancient texts (of Assurbanipal's library) it is repeatedly stated that a fixed star (or constellation) A overtook (*ikšud*) an other fixed star (or constellation) B. This may, according to circumstances, have two distinct meanings, viz. 1° A rises heliacally (on the morning sky) shortly after B, and 2°, whilst A becomes visible in the east, B may still be seen over the western horizon. (For details see below p. 315 ff.)

And since, according to the 'Astrolabe of Pinches', the Star of M. is the third star of Adar, and Mul-mul the first

1) Quite recently approved of by Bezold also, in *Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern* in the *Sitzungsber.* of the Heidelberg Academy, 1911, *Abh.* 2, p. 46, rem. 69.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000322

of Airu, we can in the above instance only assume the first meaning of 'overtaking', if we be allowed to speak of "overtaking" at all.[1]) If so, then the text Th., *Rep.* 184 should have read *mul-mul* $^{mul\ ilu}$*Marduk ikšud* = Mulmul reached the St. of M., not *vice versa* $^{mul\ ilu}$*Marduk Mul-mul ikšud.* It must not be said that here the usual position of subject and object has been inverted, for the astrological formulae were stereotyped and had to be so, in order to exclude misinterpretation. Therefore Radau's assumption of the 'Star of Marduk' in the present context being the fixed star of Adar, is altogether impossible.

Ad 3. True philology deduces the meaning of word-forms and syntactical positions from univocal analogous texts of the same kind of literature. Such clear univocal texts are given us in great abundance by the astrological literature;[2]) for example Th., *R.* 90, 3 ff.:

3. ⌈ *Šamšu ina lib tarbaṣi Sin izziz ina māti kalāmi kit-ti i-ta-mu-u*
4. *māru itti abi-šu kit-ti i-ta-mi*
5. ^{mul}*LU.BAD SAG.UŠ ina lib tarbaṣi Sin izzaz-ma.*

= 3. (If) the "Sun" stood (stands) within the halo of the Moon, throughout the entire land they will speak truth,
4. the son will speak truth with his father.
5. The planet Saturn actually stands within the halo of the Moon.

The planet Saturn is here — as is very often the case — the Sun's vicegerent by night, and on that account is simply called 'Sun'[3]).

1) Strictly speaking, even this first meaning should be restricted to the stars of consecutive months; it may, however, in a wider sense be also applied to stars, whose interval of appearing exceeds the time of one month.

2) Cf. Bezold, l. c. p. 36 ff., rem. 66.

3) Thompson, *Reports* II p. XXV f. For the fact and the reasons that Saturn truely the vicegerent of the Sun, compare Kugler, *Stern-*

Now, how should Dr. RADAU, if he wanted to be *consistent*, be compelled to translate the above passage? Certainly thus: —

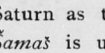
"If the Sun stood within the halo of the Moon, throughout te entire land . . . . . , if [sic!] the planet Saturn stood within the halo of the Moon."

Dr. RADAU's philology here compels us to assume a threefold miracle in the strict sense of the terme, viz. that 1° the Sun was visible by night; 2° it was in the Moon's halo, that is to say, in the vicinity of the moon during brillant moonlight; 3° Saturn and Sun were visible together.

B. Diodor's *Θεοὶ βουλαῖοι.*

P. 34 Dr. RADAU gives us a second specimen of his astronomical-astrological discoveries. He writes with reference to Diodor II, 30, 6 f.:

---

kunde I, 8; II, 104 f. JASTROW, who first (*Rel. Bab. u. Ass.* II, 445 n. 1) refused this interpretation, later on agreed with it (l. c. p. 483, 4; *Rev. d'Ass.* 1910 p. 163 ff.). But it is misleading, when JASTROW (*Rel. Bab. u. Ass.* II 702, n. 2) says that "also viceversa the Sun was called Saturn". Nor can I agree with JASTROW taking (l. c. II 578 n. 4) the last signs in TH. *R.* 173: *Šamša tarbaṣu ilmi zunnu izannun* (If a halo surrounded the Sun, rain will fall)  for *šamše ūmi* 'Sun of the day', in opposition to Saturn as the 'Sun of the night'. For 1⁰. The form *šamše* for *šamšu or Šamaš* is unknown to me. 2⁰ Such an *express* distinction between 'Sun of the day' and 'Sun of the night' (Saturn) never occurs in astrological texts. 3⁰ Besides, in our text, such a distinction would be quite superfluous; for the texts show that the halo is a halo of the moon or the real Sun, but not of the 'Sun' (= Saturn); the expression never occurs: a halo *surrounded* the 'Sun' (Saturn) — in this case the halo would belong to Saturn —, but we throughout read: the 'Sun' (= Saturn) *stood within* the halo of the moon. 4⁰ The obvious sense seems to be *šanē ūmi* = '*changes of the wheater*'. This explanation, kindly suggested to me by Drs. BOISSIER and VIROLLEAUD, I have here substituted for my own, given in *Sternkunde* II, 108. I did so, because halos indeed announce (more remote) change of the weather (the approach of a distant cyclone, *preceded* by a certain kind of *rain*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000324

»Diodor records quite correctly that each month with its corresponding sign of the zodiac was assigned to a certain god. These twelve gods . . . . were called *θεοὶ βουλαῖοι*.« »All Assyriologists — not even KUGLER excepted — have failed to recognize, as far as I can see, that the "list of months and their regents" published in IV R² 33, a, contains these twelve *θεοὶ βουλαῖοι*, who were accepted even by the Egyptians, as we learn from the scholion to Apollonios of Rhodos 4, 262. True it is that Diodor, l. c. likewise mentions these *θεοὶ βουλαῖοι*, but according to him they are said to represent the 30 bright stars of the twelve signs of the zodiac. This number "30" is here in all probability a mistake for "36". If so, we may see in these 30 (= 36) bright stars of Diodor the 36 stars (three being assigned to each month) mentioned in the so-called "Astrolabe of Pinches" . . . . . and identify them with the 36 stars which Marduk is said to have assigned to the twelve months, cf. JENSEN KB VI¹ p. 30: 4, 5.

12 arḫē méš kakkabē méš 3 ta-ám uš-zi-iz	*iš-tu ū-mi ša šatti uṣ-ṣ[i-ir] u-ṣu-ra-ti*
"Of the twelve months the stars — three for each — he set up"	"According to the times of the year he drew the(ir) signs."«

To this I reply: — 1°. The confirmation of Diodorus' statement concerning the twelve 'Month-Gods', as given by the cuneiform texts, has been known for the last twenty-five years. It was just in connection with Diodorus' detailed account, that LENORMANT in his book *La Magie chez les Chaldéennes* (1874), p. 109, called attention to the number twelve of the great Babylonian gods. He considered them to be the regents of the zodiac. The text IV R 33 published in the following year,[1]) confirmed LENORMANT's view in its essential points. Since then this fact received considerable attention, quite recently (1903) by BOLL, *Sphaera* p. 477, and by ZIMMERN, KAT³ p. 627 n. 4. If an assyriologist like Dr. RADAU is ignorant of this fact, it is all the

1) It will be well to remember here that LENORMANT, as early as July 1873, was in the possession of advanced sheets of that Volume; see BEZOLD, *Literatur*, p. 177, note 1. — *Red.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000325

more striking, as he himself, without having to refer, perhaps, to Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* p. 44, quotes the Scholiast of Apollonius Rhodius, a document particularly hard to be spotted and only known to a very few classical philologists.

2°. The fact also that the number of the astral *θεοὶ βουλαῖοι* is, even according to Diodorus, not 30 but 36 has long been recognized. It will be sufficient to refer to Bouché-Leclercq's statement l. c. p. 43 n. 4, where also the most plausible explanation is given that has up to now been published on the so-called *chapitre chaotique de Diodore*. Yet the explanation of the famous French scholar requires correction. But for this we are not indebted to Dr. Radau; for he bases his identification, in itself well admissible, of the 30 (36) stars of Diodorus with the 36 stars of 'Pinches' astrolabe', on an entirely false supposition, and therefore his result has no claim to validity.

In order to clear up the whole question, we are to study Diodorus, II, XXX f. more in detail.

According to chap. XXX, 3 the five planets, as foretelling the future, played a very important *rôle* in Chaldaic (Babylonian) astrology. The principal of them was *Κρόνος* (Saturn) which the Chaldeans called *Ἥλιος*. Below these planets they assumed to be the region of 30 (!) fixed 'stars' (or constellations), designated as *θεοὶ βουλαῖοι*. From Diodorus' statement that every 10 days a new star becomes visible, whilst another one disappears, it is evident that he himself reckoned the number of the 'stars' (or constellations) as 36. Twelve of them form the constellations of the zodiac (XXX, 7), they preside over the 12 months, and therefore are called the *Κύριοι*. These are crossed by the sun, the moon and the planets. The remaining 24 must, therefore, lie *outside* the ecliptic, being, beyond doubt, the 12 + 12 stars north and south of the zodiac which are mentioned in XXXI, 4. Beneath all these 36 fixed stars (or constellations), and nearest to the earth, lies the course

of the Moon. The Chaldeans nearly agree with the Greeks in respect of their explanation of the lunar eclipse, but their theories of solar eclipses are very shaky, and they nowhere dare to predict them or clearly fix the time of their occurence. So far Diodorus.

The whole passage is throughout worthy of credence, the more so, as three of these statements are confirmed by the cuneiform texts, viz.

1° Saturn, as (nightly) vicegerent of the Sun, was really called 'Sun' by the Babylonians.[1])

---

1) See above p. 309, note 3. It is worth noticing that in ancient times Saturn was also elsewhere called "Sun". BOLL, *Sphaera* p. 313, n. 3, has added to the quotations collected by TH. H. MARTIN in his edition of Theon of Smyrna. It is especially important to notice that, according to Ptolemaios' *Tetrabiblos* II, 3, p. 64, 14, some nations of Central Asia gave to the planet Venus the name of *Isis*, and to Saturn (*Κρόνος*) that of *Mithras-Helios*. BOLL also refers to the discovery of SPIEGELBERG (OLZ 1902, p. 6), that with the Egyptians too, **Saturn** was called Sun (*Ra*). This, however, is as little a matter of chance as the fact that, both with the Babylonians and the Egyptians of the later times, the same goddess manifested herself in the planet Venus and in Sirius (*Sternkunde* II 85 ss.; *Im Bannkreis Babels*, 123 ss.). The Egyptian as well as the Greek analogies of this kind can only be explained by a Babylonian prototype. The latter evidently finds its explanation in the natural tendency of astrological combination, to substitute another star for one that has become invisible (cfr. especially *Im Bannkreis* 112 and 124). Had there been no need of such a substitute for the Sun in the sky at night, it would scarcely have occurred to anybody to regard a planet as the star of the Sun-God. A positive reason for selecting Saturn may have been the constant white light of this planet, as I pointed out already in *Sternkunde* II, 1, 105. To this may be added its relatively uniform movement. The other planets are either too unlike the Sun on account of their everchanging magnitude, light and motion (particularly Mercury and Mars), or they were already very early (i. e. before the rise of a systematic astrology) connected with certain other Gods (especially Jupiter and Venus). The theory of astrological substitution here outlined, particularly in order to explain the name of "Sun" given to Saturn, was, as far as I know, first proposed and proved by myself in *Sternkunde* I 8 and II 104 f. This is also evident from the opposition raised by JASTROW (*Rel. Bab. Ass.* II, p. 445 n. 1) against the very explanation which I had put forward. Thus much to prevent misunderstandings!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000327

2° The Babylonians, in fact, assume 12 ‚Month-gods'.[1])

3° With regard to the prediction of eclipses of the Sun, Diodorus' statement is verified.[2])

We therefore are to suppose that Diodorus was well informed also about the 36 fixed stars (constellations), and this is, moreover, corroborated by the 36 fixed stars of 'Pinches' astrolabe'. For these, too, are including not only the stars of the zodiac, but also such constellations as are to the north and to the south of it. We evidently are not to suppose, that all these stars appear in their turn exactly every 10 days. This assumption is excluded by the very fact that the year has not 360, but $365^1/_4$ days; besides, it could no be reconciled with the very irregular distribution of the brighter fixed stars. Nevertheless, the intervals between the rising of several definitely determined fixed stars[3]) do come very near the ideal. Let us take the following exemple: —

Heliacal rising in the year 700 B.C. at Niniveh.[4])

		Number of days since spring-equinox	
		calculated	in round numbers
Du'ūzu	KAK.SI.DI (Beteigeuze)	91.18	90
	MAŠ.TAB.BA (ζ and λ	100.8—	
	TUR.TUR.A Geminorum)	(106.9)	100
	AL.TAR (Prokyon)	111.16	110
Ābu	BAN (Sirius)	119.14	120
	UR.A (α Leonis)	130.6	130

1) Cf. above p. 311.

2) I have exhaustively proved this in ZA XV, 196 ff.

3) The arrangement of the stars of Pinches' astrolabe is certainly (cf. below) in some cases faulty. On this account, a reliable identification of them is only possible in cases where the positions can be definitely fixed by means of other documents.

4) Compare my calculations in *Sternkunde* I, 234.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000328

Dr. RADAU, too, maintains the identity of Diodorus' 36 stars with the 36 of Pinches' astrolabe. He has brought forward however, no argument to prove his statement, and he is not even in a position to do so. For, according to him, the 30 (36) *Θεοὶ βουλαῖοι* of Diodorus are as many "bright stars of the twelve signs of the *zodiac*". Besides this, there are not so many bright stars in the zodiac rising approximately every 10 days. The 35 or 36 standard stars[1]) hitherto known to me, by means of which, during the time of the Seleucides and Arsacides, the Babylonian astronomers determined the positions of the moon and the planets, in no way fulfil this condition; for, some of these stars either rise almost simultaneously, with only a very short interval between, or do so after an elapse of 20 days and more.

3° In my article *Auf den Trümmern des Panbabylonismus* (*Anthropos* IV (1909) p. 408) and in *Sternkunde* II, 13 and 88 I clearly pointed out the identity of the 36 fixed stars of Pinches' astrolabe with the 3×12 stars mentioned in the epic of creation (JENSEN KB VI, 1 p. 30; KING, *The seven tablets of creation* p. 78; DHORME, *Choix de textes religieux*, p. 58; BEZOLD, *Schöpfung und Sintflut*, 2. ed., 1911, p. 14). I have also first given there the correct translation of *ištu ū-mi* 'gemäss den Zeiten, according to the times'. Dr. RADAU's discovery is therefore rather late.

The conclusions to be drawn from these facts are sufficiently evident in themselves.

Let us now bid fare-well to Dr. RADAU's opinions on chronology, astronomy and astrology of the Babylonians. The arguments which he has brought forward up to the present will allow us to calmly looking forward to the appearance of his *Sumerian Calendar*. But I dare say, they will also fully justify my intention of refraining from

1) See the list in *Sternkunde* I, 29, and the new stars added ibidem p. 259.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000329

the issue of a detailed criticisme of his work.[1]) I beg not to interpret this as want of respect. What is prompting me to do so is the conviction that positive research is of more use than polemics. I therefore will add here to the above explanation of Diodorus' statements some new notes on Assyrian astronomy.

II. The double meaning of *kašadu* with regard to fixed stars, and the identification of the Babylonian Eagle star (*kakkab Našru*) with the Eagle of our celestial maps.

Amongst the stars of the 'astrolabe' of PINCHES the following three are to be found: —

1. *mul KAK.SI.DI* (*kakkab Mišrē*) = Beteigeuze (Betelguese), 1st star of *Du'ūzu* (IVth month);
2. *mul BAN* (*kakkal Ḳašti*) = Sirius, 1st star of *Ābu* (Vth month);
3. *mul ID.ḪU* (*kakkab Našru*) = Constellation of the Eagle, 3d star of *Ṭebītu* (xth month).[2])

The identification of the first two stars was reached, by the help of astronomical calculations, in *Sternkunde* I, 235 ff. But so far, no success has been attained in trying to ascertain the Babylonian 'Eagle star'. The name alone of course does not warrant our identifying this star with the modern *Aquila*, which can only be done by means of

1) RADAU himself, in his reconstruction of the 'An period' (l. c. p. 15) characterises his so-called "historical-critical method" in the clearest possible way: »Many statements might seem, at first glance, to be rather subjective. And so they are. But this is neither the place nor the time to discuss the reasons which prompted me in accepting the one and rejecting the other statements of inscriptions. I am, however, prepared to maintain and defend, if necessary, any conclusions reached here, be they subjective or otherwise«.

We can assure him that he need have no fear that any serious scholar may be tempted to attack unproved subjective views.

2) This is an error, as we shall see below; it ought to be Kislimu (IXth month).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000330

an astronomical fixation. An opportunity for the latter is afforded by the following texts: —

(*a*) VACh, *Ištār*, XXXII, 8 f.

8. 𒀭 *k.Ḳaštu ana k.Našru ikšud(ud)* = If Sirius reached the Eagle-star

9. 𒀭 *k.Ḳaštu ana k.Mišrē ikšud(ud)* = If Sirius reached Beteigeuze

(*b*) VACh, *Ištār*, XXVIII, 20 ff.

20. 𒀭 *k.Mišrē sāmu mātu ḫa-ru-bi-e ikkal*

21. [𒀭 *ina*][1]) *araḫDu'ūzu k.Mišrē k.Našru ikšud(ud) šamaššammu isir*

22. [*k.*][1]) *Mišrē u k.Našru a-ḫa-meš innamarū-ma*

= 20. If Beteigeuze was dark red then will the land suffer drought.

21. If Beteigeuze reached the Eagle star in the month of Du'ūzu, the sesame will thrive;

22. Beteigeuze and the Eagle-star are in fact seen together (i. e. at the same time).

In (*a*), 9 Sirius, the 1th star of the 5th month, catches up Beteigeuze the 1th star of the 4th month. This can only mean: — after Beteigeuze had already for one month risen heliacally, Sirius too rose heliacally (i. e., after having been invisible for some time, it emerged for the first time again from the sphere of the sun's light). In this way both stars become visible in the eastern morning sky, one behind the other.

In (*a*), 8 on the contrary, the meaning of *ikšud*, 'reached', is essentially different.

As Sirius is the 1th star of the 5th month, and the Eagle star on the other hand the 3d star of the 9th month, these two stars are widely separated. The meaning of *ikšud*,

1) The restorations of l. 21: [𒀭] and l. 22 [𒀭 𒌋𒌋𒀭𒀭], proposed by VIROLLEAUD, cannot be admitted.

then, can only be this: — the Eagle is still visible in the western sky, when Sirius appears in the East.

Quite similarly (*b*), 21 f. is to be interpreted, with the exception that in this case Sirius is replaced by Beteigeuze. As, moreover, here the month of Du'ūzu is spoken of, in which Beteigeuze rises heliacally, the phenomenon in question is evident.

Now, if the Babylonian Eagle star is really identical with our *Aquila*, the latter must still be visible on the western sky in the morning, both when Sirius and when Beteigeuze rise heliacally. That this is indeed the case, can be proved from the following co-ordinates of the three stars for the time of 700 B.C.

	Right ascension (α)	Declination (δ)
1. Beteigeuze	53°0	+ 2°5
2. Sirius	71.6	— 16.8
3. α Aquilae	264.6	+ 5.8

For, when we trace α and δ of the three stars on a celestial globe and turn the latter according to the daily motion from east to west, until first Beteigeuze and then Sirius appear above the eastern horizon, α Aquilae (as well as other stars of the same constellation) appears sufficiently high up in the west to be easily seen. Hence there can be no doubt that *k.Našru* is really identical with our *Aquila*.

This identification, however, appears to be seriously threatened by Pinches' astrolabe: —

1. The stars mentioned in this inscription are, as I have shown in a number of instances, such as rose heliacally during the months, to which they are assigned. But neither in the year 700 B.C. nor earlier did α Aquilae set and rise heliacally in Mesopotamia. Therefore — so it seems — *k.Našru* cannot be the same as our *Aquila*. This conclusion would be correct, if we could say the same of the other bright stars of *Aquila*. But this is not the case. For the

southern stars of this constellation, which in Greek times received the special name of *Αντίνοος*, can have both disappeared and risen heliacally.

2. The 'Astrolabe' contains however a second difficulty. $^{k.}$*Našru* is there given as the 3^{d} star of Ṭebītu, whereas the Eagle-Antinous stars just mentioned rise towards the end of the preceding month (Kislimu) and at the beginning of Ṭebītu.

Happily it is not very difficult to show that just with regard to statements concerning the month of Ṭebītu, the list is certainly erroneous. *Gu-la* is given as the first star of this month. This, however, contradicts several other star-lists which assign *Gu-la* to the month of Šabāṭu (cf. *Sternkunde* I, 229). This contradiction cannot be avoided by assuming that, in the other lists, the year begins one month earlier; for the stars of 8 other months agree fully with those given in PINCHES' list. Besides, the chief stars (α and β) of *Gu-la* (i. e. *Aquarius*), according to my calculations in *Sternkunde* I, 234, rose about 700 B.C., that is to say 220 or 213 days respectively (= 7 months + 13 (3) days) later than Beteigeuze, the 1st star of the IVth month. Therefore *Gu-la* must have been assigned to the XIth month (Šabāṭu). Nor is there any doubt that $^{k.}$*MÁ-KI*,[1]) the 3^{d} star of Kislimu, has also been misplaced. For this star in V R 46, 1, 38 is mentioned as being in intimate connection with $^{k.}$*Šuḫuru* (?),[2]) as is clearly shown by the mythological

1) MEISSNER SAI, n. 2395 reads KI instead of ḪUR. I think, he is right in doing so, and it seems to me that KI is here = *erṣitu* 'underworld' with the special meaning: the lowest (southern) region of the zodiac (cf. ZIMMERN's explanation, in KAT3 388, of Sp. I 131 (published by STRASSMAIER ZA VI, 244), l. 52 ff.).

2) There may be added here the striking fact that already in old-Babylonian times we meet with a very similar mythological combination. The formula of the 2^{d} year of *Gimil-Sin* mentions *má-dara-abzu*, 'the ship of the antelope of the ocean', and from Gudea Cyl. A 24, 21 it is clear that *dara-abzu* was considered to be a constellation. In my opinion, there can be no doubt, that *dara* (*turaḫu* = antelope) is the prototype of *Šuḫuru*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000333

explanation of the two stars "^{il}PA (= *Nabû*) and ^{il}*Tašme-tum*", the latter, as is well known, being the spouse of the former. Now, according to other cuneiform lists of stars (cf. *Sternkunde* I, 229), $^{k.}$*Šuḫuru* belongs to the month of Ṭebītu, and we therefore must refer $^{k.}$*MÁ-KI* to the same month. Owing to the fact that $^{k.}$*Šuḫuru* elsewhere practically coincides with our Capricorn, it is not at all improbable that the two bright stars in question may be the same as α and β Capricorni. These stars rose heliacally 194—198 days after Beteigeuze and are therefore to be ascribed to the second half of Ṭebītu. Combining this result with our above statement, referring to $^{k.}$*Našru*, it cannot be doubted that $^{k.}$*MÁ-KI* and $^{k.}$*Našru* have been erroneously substituted for one another.

This mistaken substitution need not cause any surprise. I have already pointed out (*Sternkunde* I p. 235) a still more glaring error in the same text, viz., the substitution of the 2nd star of Simānu (UR-A = Leo) for the 2^{d} star of Ābu (MAŠ.TAB.BA GAL.GAL.LA = the great twins Castor and Pollux) [1])

---

of later times, and that as early as in Gudea's time the southern region of the zodiac was styled as the heavenly *abzu*, 'ocean'.

1) I must here expressly state that I have never seen PINCHES' text in the original, and that all the above remarks are based on the transscription of the text in HOMMEL's *Aufsätze und Abhandlungen* p. 458 ff. If this really represents the readings of the original, the importance of the latter for us only consists in informing us that the Babylonians made use of 36 month-stars. The arrangement, however, only holds good as far as it can be corroborated from the other catologues. When next visiting the British Museum, I shall try to get full information on this point. This much, however, is beyoud doubt even now, that the identification of $^{k.}$*Našru* with the *Aquila* of our celestial maps can in no way be shaken by PINCHES' text.

Abessinische Miszellen.

Von *Enno Littmann.*

A. Etymologisches.

1. ደክተመ

Das Verbum **ደክተመ** bedeutet im Geʿez »verwaisen, verwaist sein«. Ueber die Etymologie sagt DILLMANN in seinem *Lexicon* s. v. "ut videtur permutatis sonis *j* et *k* formatum ex יתם ኦል يتم". Diese Erklärung ist unhaltbar, da ein *j* nicht ohne weiteres in ein *k* übergehen kann. Ich glaube vielmehr, dass **ደክተመ** denominiert ist von dem Worte **ደክታም** »Waise«. Letzteres setze ich gleich **ደቅ፡ *የታም** »Waisenkind«. Dabei muss man natürlich Wegfall des **የ** und Uebergang des **ቅ** > **ክ** annehmen. Ersteres erklärt sich durch Zusammenziehung, wie sie bei Compositis öfters vorkommt; letzteres ist im Abessinischen auch sonst belegt, namentlich, wenn wie hier ein *i*-Laut folgt, so z. B. in den Namen **ኪሮስ** (Cyrus), **ኪርያቅ** (Cyriacus), **ኪሳርያ** (Caesarea). Ob in (**የ**)**ታም** ein altes Femininum zu ***የቲም** steckt, lasse ich unentschieden; die Parallele von **የማን** könnte diese Annahme nahelegen. — Von dem denominierten **ደክተመ** sind dann die andern bei DILLMANN verzeichneten Formen **አደክተመ**, **ድክቱም** und **ድክትምና** abgeleitet.

2. ደነቀ

Das Verbum **ደነቀ** bedeutet im Amharischen und im Tigriña »wunderbar sein, Staunen erregen«. Im Tigriña

wird das Wort ድንቂ »schön, gut« sehr häufig gebraucht. Ich möchte diese sonst ganz allein stehende Wurzel vom assyrischen *damâqu* »schön, gut sein« ableiten; vgl. über dies Wort die Bemerkungen Jensen's in KB 6, 412, auf die Bezold mich hinwies: »*damḳu* bezieht sich anerkannter Maassen wie sein Synonym *banū* auf das erfreuliche äussere Aussehen und wird dann auch von Handlungen und Taten sowie Zuständen gebraucht. Nach Delitzsch *Handw.* p. 221 f. bedeutet es »hell, licht, rein, fromm, freundlich, gnädig«. Aber auch ein Schwein ist *damḳu* (II R 6, 38), das doch gewiss auch in Babylonien weder hell, licht noch rein etc. war. Man wird *damḳu* also nicht nur von der Farbe, sondern auch von der Form brauchen. Das durch seine Farbe und das durch seine Form Erfreuende ist »schön« oder טוֹב »gut««. Der Wechsel von *n* und *m* vor *q* hat nichts Auffälliges; vgl. assyr. *dunqu* »vortreffliches« etc. und Brockelmann, *Grundriss* S. 162, σ. Dass ein so altes Wort in den andern Sprachen verloren gegangen ist und sich nur in jenem abessinischen Winkel wiederfindet, ist ebenso merkwürdig wie z. B., dass das lateinische *ignis* in allen romanischen Sprachen verloren gegangen ist. Immerhin wäre diese Ableitung, wenn sie richtig ist, ein interessanter und instruktiver Fall zur Geschichte der semitischen Wörter.

3. አቤት.

Die Wörter አቤት, አቤቱ, አቤቶ werden in Abessinien als Anrede an Könige und Fürsten, dann auch an andere hochgestellte Persönlichkeiten gebraucht Das Wort in አብ ፡ ቤት »Hausvater« zu zerlegen, liegt sehr nahe, zumal das abessinische Sprachbewusstsein selbst an diese Etymologie gedacht hat; aus dem Tigrē ist mir *ʾemma-bēt*, aus dem Tigriña *ʾembʾēt* »Hausmutter« = »Herrin« bekannt. Aber es ist sehr auffällig, dass አቤት niemals mit doppeltem *b* gesprochen wird und dass es die Nebenformen አቤቱ und አቤቶ hat. Dazu kommt, dass es im Gebrauche nicht

nur 1. als Anrede »Herr« vorkommt, sondern 2. auch als Ausruf. Als Ausruf dient es a) um Erstaunen und Verwunderung auszudrücken, und b) um Unheil bei aussergewöhnlichen Ereignissen und Anblicken abzuwenden; da ist es mit dem ägyptisch-arabischen *yā salâm*! gleichbedeutend.

Bei den alten Arabern näherte man sich dem Könige mit dem Anrufe *ʾabaita ʾl-laʿna*; vgl. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 2. Ausgabe, S. 224. Dies könnte zu **ʾabaitahu* abgekürzt werden, und *ʾabaitahu* müsste im Aethiopischen zu *ʾabētō* werden. Da Titel von Königen und Fürsten oft merkwürdige Wanderungen durchmachen, so wäre es nicht unmöglich anzunehmen, dass irgend ein arabischer Stamm jenen Anruf nach Afrika gebracht hätte und dass er, wie es der Zufall wollte, allgemein gebräuchlich geworden wäre. Natürlich gebe ich diese Vermutung mit aller Reserve; aber die Bedeutungen stimmen merkwürdig zusammen.

4. መአሰሬ.

In den abessinischen Chroniken kommt als Titel eines Hofbeamten ራቅ ፡ ማሰሬ oder ጥራግ ፡ ማሰሬ vor; vgl. Belegstellen bei Guidi, *Vocabolario Amarico-Italiano*, col. 72 s. v. ማሰሬ. Dieser Titel bezeichnet den Ceremonienmeister, der die Fremden zum König einführt. Dass das zweite in diesem Titel enthaltene Wort ein mit *m* beginnendes Partizip ist, war von vornherein wahrscheinlich. Nun findet sich aber auch in einer von Herrn Th. v. Lüpke während unseres Aufenthalts in Aksum photographierten Handschrift, die zum Teil mit den von Conti Rossini im *Liber Axumae* publizierten Texten übereinstimmt, die Schreibung መአሰሬ. Dies ist im Geʿez als *መፀሠረ anzusetzen und würde dort den Mann, der eine Versammlung beruft oder zur Mahlzeit einlädt, bedeuten; vgl. Dillmann, *Lex.* col. 959.[1]) Der

1) Dazu dann wohl auch sicher መአስረ, var. መዓስረ im *Kebra Nagast* 45a 18f.; vgl. Praetorius in dieser *Zeitschrift* Bd. XIX, S. 189. — *Red.*

in ማሰሬ enthaltene Stamm ist also ዐሠረ, عشر. Neben ራቅ፡ማሰሬ kommt auch noch ዣን፡ማሰሬ vor; vgl. Guidi, *Vocabolario*, col. 637.

5. ደገል = דְּגֶל (?).

Im Tigrē bedeutet das Wort ደገል »Heerhaufen«. So wird es z. B. in meinen im Druck befindlichen Liedern Nr. 515, V. 21 gebraucht:

ወልቡ፡ለአዳም፡ኢአበ፤ለደገል፡ደገል፡ጸቅለላ።

*wa-lébbū lă-ʾaddám ʾiʾábā * la-dágäl-dägäl ṣáqlalā*

»Und sein Mut wich nicht den Männern, die sich Haufe auf Haufe dahinwälzten.«

Ich glaube, in diesem Wort hat sich die Bedeutung von דְּגֶל erhalten, die letzthin für die Erklärung der aramäischen Papyri von Assuan so wichtig geworden ist; s. Smend und Nöldeke in dieser *Zeitschrift* Bd. xx, S. 150.

B. Verbesserungen zur Uebersetzung der Philosophi Abessini.

Bei einer erneuten Durchsicht der Schrift des Freidenkers Zarʾa Yāʿqōb, die ich im ersten Teile der *Philosophi Abessini* (Paris und Leipzig 1904) herausgegeben und übersetzt habe, bin ich auf einige Versehen in der Uebersetzung gestossen, die ich hier berichtigen möchte.

S. 17, Z. 9 heisst es von Gott ወይሜህር፡ኵሎ und ib. Z. 12: እግዚአ፡ትሜህር፡ኵሎ. In meiner Uebersetzung habe ich, was ja auch am nächsten lag, ይሜህር und ትሜህር von ምህረ »lehren« abgeleitet und demgemäss *omnia docet* und *o Domine doces omnia* übersetzt. Die zweite der beiden Stellen ist jedoch ein Zitat aus der Weisheit Salomonis XI, 24, 25; und dort steht »du bist gegen alle barmherzig« (nach der Ausgabe Dillmann's ትምሕር፡ኵሎ). Deshalb müssen wir annehmen, dass der Schreiber ምህረ und ምሕረ verwechselt hat, und statt »lehren« müssen wir übersetzen »sich erbarmen«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000338

S. 18, Z. 18 steht ወወጺእየ ፡ እምኀበ ፡ ንጉሥ. Somit ist Uebers. S. 17, Z. 31 hinter *abissem* einzufügen *e domo regis*.

S. 19, Z. 15 ist አብጽዓኒ mit *duc me* übersetzt. Statt dessen ist *redde me felicem* zu lesen.

S. 20, Z. 12 ist ፍትወት besser mit *deliciae* als mit *desideria* zu übersetzen.

S. 20, Z. 14 steht ያስምዓነ ፡ ትፍሥሕተ; ib. Z. 19/20 በከመ ፡ ያስምዓነ ፡ እግዚአብሔር ፡; ib. Z. 20/21 አስምዓኒ ፡ ትፍሥሕተ. Ich glaube, dass in allen drei Fällen አስምዐ, wie im Neuabessinischen, »empfinden lassen« bedeutet, und dass bei der mittleren Stelle ትፍሥሕተ oder ein ähnliches Wort zu ergänzen ist.

S. 21, Z. 27/28 steht ሰአልኩ ፡ እምኔሁ ፡ ቀለመ ፡ ወሰሌዳ ፡ ከመ ፡ እፈኑ ፡ ጦማረ; S. 22, Z. 5/6 steht አስተዳለውኩ ፡ ቀለመ ፡ ወሰሌዳ. In der Uebersetzung habe ich beide Male ቀለመ durch *stilus* übersetzt. Nun bedeutet freilich ቀለም auch im Geʿez wie im Arabischen die Feder, den Qalam. Aber in den neuabessinischen Sprachen ist ቀለም das gewöhnliche Wort für »Tinte«. Ausserdem ist es wahrscheinlicher, dass der wandernde Mönch um Tinte und um Papier bat als um eine Feder, da er sich eine Rohrfeder noch am ehesten selbst schneiden konnte. Es ist daher ratsamer, an beiden Stellen *atramentum* für *stilus* einzusetzen.

S. 25, Z. 16 ist ተናፈቁ nicht mit *simulabant inter se*, sondern mit *in partes scissi sunt* zu übersetzen.

C. Bemerkungen zu den „Abessinischen Glossen".

In dieser Zeitschrift Bd. XXI, S. 50—109, veröffentlichte ich drei abessinische Glossare, deren Erklärung mit vielen und mannigfachen Schwierigkeiten verbunden gewesen war. Dann hat J. Kolmodin, der sich auf seiner Reise nach Ostafrika eine gründliche Kenntnis des Tigriña erworben hat, sich auch in dieser Zeitschrift (Bd. XXIV,

S. 301—306) mit jenen Glossen beschäftigt und das Verständnis an mehreren Punkten in dankenswerter Weise gefördert. Besonders wichtig ist der Nachweis der Imperative ሀሎ und ኀላ (S. 304). Wenn er jedoch behauptet, der Verfasser des ersten Glossars, das ich als Tigriña-Türkisch und Tigriña-Arabisch bezeichnet hatte, habe eigentlich Geʿez schreiben wollen, so muss ich dem aus zweierlei Gründen widersprechen.

Kolmodin stützt seine Behauptung darauf, 1. dass eine Anzahl von Geʿez-Worten in dem Glossar vorkommt, und 2. dass in den Substantivformen das auslautende -ī fehlt.

Dass der Verfasser von Glossar I zum Teil Geʿez und amharische Worte gebraucht hat, habe ich auf S. 51 und S. 53 hervorgehoben. Die wenigen Beispiele auf S. 53 waren auf's Geratewohl herausgegriffen; daher hat Kolmodin die Anzahl auch leicht vermehren können, wenngleich natürlich auf Varianten der Schreibung wie ኀ und ኻ nicht viel zu geben ist, zumal das auslautende *a* in vielen Fällen anceps ist. Das Vorkommen dieser Worte und Formen beweist aber noch nicht, dass der Mann hat Geʿez schreiben wollen, ebensowenig wie einer, der in einem deutschen Satze Prior, Patres und Refektorium gebraucht, darum die Absicht gehabt hätte, lateinisch zu schreiben. Immerhin hat der Verfasser hie und da mit seinen Geʿez-Kenntnissen sich hervortun wollen und ist darin namentlich am Anfang etwas weit gegangen. Doch ist es durchaus möglich, dass zur Zeit der Abfassung — etwa 16. oder 17. Jahrhundert — noch einige Geʿez-Ausdrücke im Tigriña bekannt gewesen sind, die jetzt nicht mehr gebraucht werden.

Dass im heutigen Tigriña das auslautende -ī, zumal in Pausalformen und am Ende von Worttakten, nicht fehlen darf, ist mir natürlich auch bekannt. Aber erstens ist es denkbar, dass zur Zeit der Abfassung der auslautende Vokal in jenen Fällen noch nicht gelängt war; wir dürfen eben nicht ohne Weiteres die heutigen Verhältnisse auf jene Zeit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000340

übertragen. Und zweitens ist es möglich, dass der Schreiber mit dem 6. Vokale ein geschlossenes *i* gemeint hat, da er ja auch das türkische كلدى durch ግልድ (No. 7) wiedergibt. Danach könnte also z. B. እብን (166) *'ebni* zu sprechen sein. Meines Erachtens hat der Verfasser doch seine Muttersprache geschrieben, sie aber manchmal mit literarischen Brocken zu verschönern gesucht. Es ist natürlich unmöglich in die Psychologie eines Mannes eindringen zu wollen, über dessen Persönlichkeit und Zeit uns nichts Sicheres bekannt ist. Und man wird sich daher mit einem Wahrscheinlichkeitsurteil begnügen müssen. Dabei ist nicht ausser Acht zu lassen, dass eine grosse Anzahl von Worten dem Geʿez und dem Tigriña gemeinsam ist.

Zum Schlusse noch zweierlei. Meine Verbesserung von ምጥር zu መዐኸር (150) war deshalb vorgeschlagen, weil zwischen ም und ጥ ein Buchstabe fehlt und weil das ጥ nicht ganz deutlich zu sein scheint. Kolmodin hat aber doch recht, wenn er ምጥር beibehalten will. Nur müssen wir dem Worte seine eigentliche Bedeutung (»vulva«) lassen. Denn das arabische Aequivalent (*fīz*) hat, wie mir Graf Landberg versichert, in verschiedenen neueren Dialekten, namentlich in Südarabien, dieselbe Bedeutung.

Die Bemerkung von Kolmodin zu Nr. 303 ist etwas ungenau. Die Bildung der Distributiva ist im Tigriña und im Tigrē doch etwas verschieden. Während man im Tigriña nur den ersten Konsonanten wiederholt, wird im Tigrē möglichst eine ganze Silbe wiederholt. Somit heisst im Tigriña »je zwei« ከከለተ, im Tigrē aber ከልከልኤ. Daneben ist aber im Tigrē auch die Wiederholung des ganzen Wortes ganz bekannt, namentlich bei Substantiven; bei den Zahlwörtern werden nur 6 und 9 ganz wiederholt, eben weil sie einsilbig sind (also *sesses* »je sechs« und *seʿseʿ* »je neun«).

Studien zu CT I, III, V, VII, IX und X.

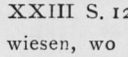
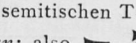
Von *Anton Deimel.*[1])

A-dú(g)-a ba-a-gar; A-dú(g)-a GÀ.GÀ.

Diese zwei Ausdrücke sind eine wahre »crux interpretum« für alle, die sich an die in den oben erwähnten Bänden von CT veröffentlichten sumerischen Verwaltungsurkunden heranwagen. Sie gehören wie die bekannteren *gub-ba*, *zi(g)-ga*, *lal-ni* etc. zu jenen kurzen Formeln, unter denen ganze Reihen von Posten zusammengefasst werden, und ohne deren Verständnis man kaum einen zusammenhängenden Sinn in jene Listen hineinbringen kann.

Trotz des häufigen Vorkommens und trotz der Wichtigkeit dieser Phrasen für die ganze Auffassung dieser Dokumente sind doch erst wenige Erklärungsversuche gemacht worden. Reisner, TU begnügt sich in seinem Wörterverzeichnis unter *a-ka* damit, die betreffenden Stellen zu registrieren; S. 11 schreibt er zu *gar*: »festsetzen, gründen in *a-ka-a-ba-a-gar*« und S. 26 zu *mal-mal*: »festsetzen in der Verbindung *a-ka-NN-mal-mal-dam*«.

Danach müssten diese beiden Rubriken dasselbe bedeuten, was aber sicher nicht richtig ist, denn sie werden in denselben Texten immer sorgfältig von einander unter-

1) Vgl. Bd. XXII, S. 17 ff.; XXIII, S. 107 ff. — Bezüglich des ZA XXIII S. 121 Gesagten sei auf den semitischen Text CT V 3, I, III, V verwiesen, wo es z. B. heisst: 1 *bur-gan*; also  = 1 *gan*;  = 1 *bur-gan*; später mag man für letzteres einfach »1 *bur*« gesagt haben; cf. REC p. 110.

schieden. Dasselbe gilt von dem Vorschlag, den Lau in seinem *Old Bab. Temple Records*, Sign-List n. 279 macht: »*A.KA* = *buṣurtu* = partial payment, delivery; »A« here is abstract prefix . . . *A.KA NN ba-a-GAR* = partial payments (deliveries) made by NN.; *A.KA NN MAL.MAL DAM* (= *kima*) the partial payment of NN is as agreed upon«.

Da bis jetzt für diese zusammengesetzten Ideogramme noch keine semitische Gleichung bekannt ist, bleibt nichts anderes übrig, als zunächst mit der sachlichen Erklärung derselben zu beginnen; denn die philologische Zergliederung dieser Zeichengruppen kann uns nicht weiterhelfen, da die beiden unterscheidenden Elemente *gar* und *GÀ.GÀ* leicht dasselbe und auch ganz verschiedenartiges bedeuten können. Nur der Zusammenhang kann einen Wink geben, nach welcher Richtung hin wir uns zu entscheiden haben. Doch sehen wir uns zunächst einmal die vorkommenden Formen an. Die gewöhnlichsten sind: *a-dú(g)-a ba-a-gar(-ra)*; *a-dú(g)-a GÀ.GÀ* und *a-dú(g) NN ba-a-gar(-ra) a-dú(g) NN GÀ.GÀ*. Wenn der Eigenname nicht eingeschoben wird, steht das Ideogramm entweder ganz allein, ohne nom. prop. (so besonders beim *šu-nigin*, z. B. CT V 18 VI), oder der Name geht entweder voraus oder er folgt (sehr selten). Das Zeichen *KA* ist mit *dú(g)* umschrieben, weil sich einmal (de Genouillac, TDT II n. 753) die phonetische Ergänzung *ga* findet. Das *a*, welches immer (soweit mir die Texte bekannt sind) nach *a-dú(g)* gesetzt wird, wenn der Eigenname nicht eingeschoben wird (und nur dann), ist also wohl das Suffix zur Bezeichnung des indirekten Kasus, abhängig von *gar* resp. *GÀ.GÀ*.

Seltenere Formen sind: *a-dú(g) NN GÀ.GÀ-dam* (cf. CT V 19 f. (pass); VII 34 b); und *a-dú(g)-a GÀ-ra Im-ma* (so zweimal CT I 4 f.). Ist *ra* hier phonetische Ergänzung und *GÀ tar* zu lesen?

Der erste Bestandteil des Ideogrammes allein findet sich noch in folgenden Verbindungen:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000343

ša(g)-ba x udu (= Schafe) *a-du(g) NN Da-uš* (= Hirte); (cf. CT IX 23 pass; DE GENOUILLAC TDT II n. 753).

a-ša(g) a-dú(g) IŠ (Arbeiterklasse?), CT VII 44 b; RTC n. 423 R.

ni-dub a-dú(g) ḲA (= *ga*?) *NN*: CT V 37 III; cf. V 36 III.

ID a-dú(g) ḲA (= *ga*?): RTC n. 412.

a-ša(g) a-dú(g) Ḫu NN . . . a-dú(g) Pa-al: TU 12 II, V.

še a-dú(g): DP n. 47 XIII.

Die Gegenstände, auf die sich die beiden Formeln beziehen, sind gewöhnlich Getreide, Mehl und Getränke; doch auch Schafe (z. B. V 17 f.), Schaffelle (IX 49 b), Kupfer (VII 45 a) und Arbeiterlöhne (IX 46).

Beide Phrasen stehen immer (zwei Texte ausgenommen) unter der Rubrik der Ausgaben (*zi(g)-ga* oder *mu-gub*). Diese Stellen sind: CT I 4 f.; III 5 ff.; 21 ff.; 27 ff.; 41 ff.; 44 ff.; 48 ff.; V 17 f.; 19 f.; 47 f.; VII 4; 10; 13; 20 b; 21 b; 28 b; 30 b; 32 a; 34 b; 39; 45 a; IX 21; 41; 44; 45; 46; 48 a; 49 b; X 15; 22; 37; 44 d; cf. TU p. 1; LAU, l. c. Sign-List n. 279.

Unter den Einnahmen, d. h. vor der Phrase: *sag-nig-ga-ra-kam ša(g)-bi-ta . . . . . zi(g)-ga* (= Hauptsumme, von welcher . . . . ausgegeben) in CT VII 26 b; X 44 c.

Wie ist das zu erklären? Können die als *a-dú(g)-a ba-a-gar* oder *a-dú(g)-a GÀ.GÀ* bezeichneten Posten für den Hauptunterzeichner des Dokuments zugleich Ausgaben und Einnahmen sein? Das ist natürlich ausgeschlossen.

CT V 17 f. zeigt uns aufs bestimmteste, wie die beiden Werte auf das Konto der Einnahmen geraten konnten, ohne deshalb aufzuhören, Ausgaben zu sein. Um das zu beweisen, ist es notwendig, den ganzen Text vor Augen zu haben; er soll deshalb übersichtlich in Transskription vorgeführt werden. Er mag zugleich den Gebrauch der beiden Zeichengruppen, die uns beschäftigen, veranschaulichen und überhaupt als Muster einer dieser alten Verwaltungsurkunden dienen, wozu er wegen seiner Kompliziertheit und dabei doch überraschenden Klarheit und Genauigkeit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000344

im ganzen Gang wie in den Einzelheiten besonders geeignet ist. Die Zahlenangaben sind bis auf eine kleine Verwechslung genau. Auch unter den Eigennamen befindet sich ein Schreibfehler, der aber mit Sicherheit als solcher samt seiner Korrektur erkannt werden kann. Die beigefügten Klammern stehen natürlich nicht im Text; sie sind der grösseren Uebersichtlichkeit halber beigefügt worden. Dass sie richtig angebracht sind, ergibt sich mit Sicherheit aus den verschiedenen Zusammenfassungen (*Šu-nigin*).

CT V 17 f. = Nr. 12231.

Obv. I
64 *ganam*
71 *udu-nita*
3 *síl*[1] } *ša(g): Gir-su*^{ki}

277 *ganam*
248 *udu-nita*
8 *síl*[1] } *ša(g): ki-nu-nir*^{ki}*-Nina*^{ki} } *udu ta-rin-na ki: sib-ne-ne: ta*

1 *udu-nita ki: Ur*^{d} *Gál-alim dumu Ur*^{d} *Ba-ú: ta*

Šu-nigin 672 *udu ḫá-a sag-nig-ga-ra-kam ša(g)-bi-ta:*

36 *ganam*
18 *udu-nita*
1 *síl* } *Dub: Lù Šir-pur-la*^{ki} *dumu Si-rú*

26 *ganam*
29 *udu-nita* } *Dub: Ur*^{d} *En-zu Ab Ba-gá* } *Si-rú Ab*

25 *udu-nita Nig-šid: mu Si-mu-ru-um*^{ki} *Lu-lu-bu*^{ki}
a-du 9-kam-aš ba-ḫúl-a a-dú(g)-a ba-a-gar

28 *ganam*
II 9 *udu-nita* } *dub-bi* 4 *Dub: Ur Ba-bi Ab*

223 *ganam*
191 *udu-nita*
8 *síl* } *Dub: Ur Šá(g)-ga Ab* ^{d}*Dumu-zi*

28 *ganam*
23 *udu-nita* } *dub-bi* 2 *Dub: Na-a-na Ab* ^{d}*Nina*
21 *udu Dub: Lù kal-la Dub-sar* } *a-dú(g)-a GÀ.GÀ*

---

1) Zwei von diesen 11 *síl* (Lämmern) werden im *Šu-nigin* von Col. II als *udu-nita* (Widder) gerechnet.

6 *udu-nita rug lù-gin lugal-šú Dub: Šu-ne lù lugal Anše: Ezen*^{d} *Dun-gi lù Rím zi(g)-ga lugal*

Šu-nigin: 341 *ganam*
Šu-nigin: 291 *udu-nita*
Šu-nigin: 9 *síl* } *a-dú(g)-a GÀ.GÀ*
Šu-nigin: 25 *udu-nita a-dú(g)-a ba-a-gar*
Šu-nigin: 6 *udu-nita zi(g)-ga lugal*

III *Šu-nigin:* 672 *udu*$_{ḫ}$*á-a zi(g)-ga* **Gù-de-a dumu Ùg-il** *Ša(g): Gir-su*^{ki} *ša(g): ki-nu-nir*^{ki}*-Nina*^{ki}

* * *

142 *ganam*
151 *udu-nita*
5 *síl* } *udu ta-rin-na ki: sib-ne-ne: ta*

Šu-nigin: 298 *udu*$_{ḫ}$*á-a sag-nig-ga-ra-kam ša(g)-bi-ta:*
141[1]) *ganam*
152[1]) *udu-nita*
5 *síl* } *dub-bi* 3 *Dub: Lù ka-ni Ab* ^{d}*Nin-mar*^{ki}

Šu-nigin: 298 *udu*$_{ḫ}$*á-a a-dú(g)-a GÀ.GÀ zi(g)-ga* **Ur Šah** *ša(g): Tik-ab-ba*^{ki} *Pa: Dú(g)-ga-zi(d)-da*

* * *

7 *udu-nita si-ni-ib nig-šid-ag mu Si-mu-ru-um*^{ki} *Lu-lu-bu*^{ki} *a-du* 9*-kam-aš ba-*$_{ḫ}$*úl*

IV 111 *ganam*
68 *udu-nita*
5 *síl* } *udu ta-rin-na ki: sib-ne-ne: ta*

Šu-nigin: 191 *udu*$_{ḫ}$*á-a sag-nig-ga-ra-kam ša(g)-bi-ta:*
13 *udu-nita dub-bi* 2 *Dub: Lù Šir-pur-la*^{ki} *dumu Si-ru Si-ru Ab*

46 *ganam*
34 *udu-nita*
1 *síl* } *dub-bi* 2 *Dub: Ur Ba-bi Ab*
9 *ganam*
11 *udu-nita* } *Dub: Lù Lugal Šeš-a-na* } *Ur Ba-bi Ab*

---

1) Die beiden letzten Ziffern sind mit einander verwechselt; zu lesen ist: 142 und 151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000346

39 *ganam*
21 *udu-nita*
3 *síl* } *dub-bi* 2 *Dub: Lù kal-la Dub-sar*

Šu-nigin: 94 *ganam*
Šu-nigin: 79 *udu-nita*
Šu-nigin: 4 *síl* } *a-dú(g)-a GÀ.GÀ*

Šu-nigin: 177 *udu$_{ḫá}$-a zi(g)-ga*
lal-ni: 14 *udu* **Gù-de-a** *dumu Lu ^{d}En-lil-lá ša(g): Gir-su^{ki}*

* * *

382 *ganam*
454 *udu-nita*
56 *síl* } *ša(g): ki-nu-nir^{ki}-Nina^{ki}*
75 *ganam*
86 *udu-nita*
26 *síl* } *ša(g): Tik-ab-ba^{ki}* } *udu ta-rin-na ki: sib-ne-ne: ta*

Šu-nigin: 1079 *udu$_{ḫá}$-a sag nig-ga-ra-kam ša(g)-bi-ta:*
3 *udu itu I-kam itu XII-šú*
udu-bi: 36 *sá-dú(g) šu-a-gi-na ^{d}Nin é-bil-li*
Im-ka-keš-du nu mu-gál zi(g)-ga

95 *ganam*
99 *udu-nita*
2 *síl* } *Dub: Ur[Šá(g)-ga Ab] ^{d}Dumu[-zi]*
Rev. 248 *[ganam]*
VI 315 *udu-nita*
50 *síl* } *dub-bi* 2 *Dub: Na-a-na Ab ^{d}Nina*
75 *ganam*
86 *udu-nita*
26 *síl* } *dub-bi* 2 *Dub: Lù-ka-ni Ab ^{d}Nin-mar^{ki}*
15 *ganam*
11 *udu-nita*
4 *síl* } *dub-bi* 6 *Dub: Lù kal-la Dub-sar*
4 *ganam*
6 *udu-nita* } *Dub. Ur ^{d}En-zu Ab Ba-bi* (statt -*gá* ?)
1 *udu-nita a-dú(g) Gù-de-a dumu Ùg-il ba-a-gar*

Si-rú Ab a-dú(g)-a GÀ.GÀ

Šu-nigin: 36 *udu ḫá-a sá-dú(g)* ^{d}*Nin é bil-li*
Šu-nigin: 437 *ganam*
Šu-nigin: 517 *udu-nita*
Šu-nigin: 82 *síl* } *a-dú(g)-a GÀ.GÀ*
Šu-nigin: 1 *udu-nita a-dú(g)-a ba-a-gar*

Šu-nigin: 1073 *udu ḫá-a zi(g)-ga*
lal-ni: 6 *udu ḫá-a* ***Ur*** ^{d}***Gál-alim*** *dumu Ur* ^{d}*Ba-ú*
ša(g): Ki-nu-nir^{ki}*-Nina*^{ki} *ša(g): Tik-ab-ba*^{ki} *Pa: Ša-ru-um-ì-lí*

* * *

21 *udu-nita*[1]) *ki: Gù-de-a dumu Ùg-il: ta*
39 *ganam*
21 *udu-nita*
3 *síl*[1]) } *ki: Gù-de-a dumu Ùg-il*[2]*): ta*
15 *ganam*
11 *udu-nita*
4 *síl*[1]) } *ki: Ur*^{d} *Gál-alim dumu Ur*^{d} *Ba-ú: ta*

Šu-nigin: 114 *udu ḫá-a sag-nig-ga-ra-kam ša(g)-bi-ta:*
10 *ganam*
14 *udu-nita* } *Na-a-na Ab*^{d}*Nina*
53 *ganam*
VIII 37 *udu-nita* } *Si-ru Ab* } *a-dú(g)-a GÀ.GÀ*

Šu-nigin: 114 *udu ḫá-a zi(g)-ga*

Lù kal-la *Dub-sar*

Šu-nigin-nigin[3]*):* 7 *udu-nita si-ni-ib nig-šid-ag: mu Si-mu-ru-um*^{ki} *Lu-lu-bu*^{ki} *a-du* 9*-kam-aš ba-ḫúl*

Šu-nigin-nigin: 1051 *ganam*
Šu-nigin-nigin: 1078 *udu-nita*
Šu-nigin-nigin: 103 *síl* } *udu ta-rin-na ki: sib-ne-ne: ta*

Šu-nigin-nigin: 2239 *udu ḫá-a sag-nig-ga-ra-kam ša(g)-bi-ta:*

---

1) Col. II wird *nita* nicht hinzugefügt, was besser zum folgenden *šu-nigin* passt; von den 7 *síl* werden 5 als *udu-nita*, zwei als *ganam* gefasst.
2) Schreibfehler für *Lù* ^{d}*En-lil-lá* (cf. col. IV sq.).
3) *NIGIN.NIGIN-ba* = *lagáb-ba* (cf. CT V 24 XII).

Šu-nigin: 36 *udu sá-dú(g)* ^{d} *Nin é-bil-li*
Šu-nigin: 6 *udu rug lù-gin lugal-šú zi(g)-ga*
IX *Šu-nigin:* 223 *udu Si-rú Ab*
Šu-nigin: 25 *udu a-dú(g)-a ba-a-gar*
Šu-nigin: 138 *udu a-dú(g)-a GÀ.GÀ Ur Ba-bi Ab*
Šu-nigin: 618 *udu Ur Šá(g)-ga Ab* ^{d} *Dumu-zi*
Šu-nigin: 688 *udu Na-a-na Ab* ^{d} *Nina*
Šu-nigin: 485 *udu Lù-ka-ni Ab* ^{d} *Nin-mar*^{ki} } *a-dú(g)-a GÀ.GÀ*

Šu-nigin-nigin: 2219 *udu ḫa-a zi(g)-ga*
lal-ni: 20 *udu ḫá-a*

X *nig-šid-ag udu-šu-gid udu gukkal ta-rin-na:*
Gù-de-a dumu Ùg-il
Ur Šaḫ
Gù-de-a dumu Lù ^{d} *En-lil-lá*
Ur ^{d} *Gál-alim dumu Ur* ^{d} *Ba-ù*
ù Lù-kal-la
Gir-zu^{ki}*-ta Tik-ab-ba*^{ki}*-šú*
Ur ^{d} *Lama Pa-te-si*
mu ^{d} *Dun-gi nitaḫ kal-ga lugal Urí*^{ki}*-ma lugal an-ub-da tab-tab-ba-ge Ur-bi(l)-lum*^{ki} *Si-mu-ru-um*^{ki} *Lu-lu-bu*^{ki} *ù Gan-ḫar*^{ki}*-ra 9 (?)-šú SAG + ŠĬG (?)-bi šu-búr-ra im-mi-ra.*

Laut Unterschrift bezieht sich das besorgte Geschäft (*nig-šid-ag*) auf *udu šu-gid udu gukkal ta-rin-na*. Der letztere Ausdruck findet sich ebenfalls auf Schafe bezogen: RTC n. 243 und TDT1[1]) n. 1116 und nach Br. 3968 ist *ta-rin* = *duḫḫudu ša kisalli*. *duḫḫudu* in der Bedeutung »üppig, strotzend gemacht, gemästet« wäre hier ein gut passender Sinn. Die *udu gukkal* finden sich häufig erwähnt, z. B. CT VII 24; IX 49; X 17; 41. Das Zeichen für *gukkal* ist zusammengesetzt aus *udu* + *ḫul* = Schafe + Freude; die *udu gukkal* wären also Schafe der Freude, d. h. wohl »Weideschafe«, die sich frei auf der Weide

---

1) Thureau-Dangin, *Tablettes de Tello*, tome I.

tummeln können, im Gegensatz zu den *udu šu-gid* = *sanâḳu* = »drängen, bedrängen, einpferchen«, also wohl solche Schafe, die im Stall oder Pferch gemästet werden.[1]) Auch jetzt wird ja noch das Schlachtvieh durch Weide- oder Stallfütterung gemästet.

Nach der Angabe des Gegenstandes, über welchen das Geschäft handelt, folgen in der Unterschrift die Namen derer, die dasselbe besorgt haben. Es sind ihrer fünf, und dementsprechend zerfällt der ganze Bericht in fünf Teile, von denen jeder von einem dieser Männer unterschrieben ist. Die Schafe werden von *(ta) Girzu*^{ki} nach *(šú) Tikabba*^{ki} getrieben, dem Hauptschafmarkt für Unterbabylonien in dieser Periode; dies folgt aus der häufigen Erwähnung dieses Ortes in Verbindung mit Schafen. (*ki-nu-nir*^{ki} =) *Borsippa*^{ki}-*Nina*^{ki} wird in der Unterschrift, obwohl die meisten Schafe von dort stammten, nicht genannt, entweder weil es auf dem Wege von Girzu nach Tikabba liegt, oder, was wahrscheinlicher ist, weil es in der nächsten Nachbarschaft von Girzu, resp. Nina gelegen war. Der Hauptunterzeichner der Urkunde ist der Patesi von Lagaš, *Ur*^{d}*Lama*, dessen Auktorität unter Dungi (datiert ist das Schriftstück vom 43. Jahr Dungi's, cf. SAK, S. 232) also wenigstens bis nach Tikabba^{ki} reichte.

Nach dieser kurzen Besprechung der Unterschrift wenden wir uns zu der Zusammenfassung der fünf Abschnitte der Inschrift in col. VIII; diese führt uns am raschesten und einfachsten in den ganzen Verlauf des Dokuments. Die Einzelberichte zerfallen in je zwei Teile; im ersten wird angegeben, wie viel Schafe zur Verfügung standen, und im zweiten, wie über dieselben verfügt wurde. Daher ist auch das *Šu-nigin* (= Summierung) zweiteilig; zunächst werden die disponiblen Schafe der fünf Kommissionäre summiert, dann die Art der Verwendung derselben. Bei

1) Nach SAK 154, 3, 11; 102, 12, 16; 110, 20, 5 wäre vielleicht *udu-šu-gid* = »Schafe für die Opferschau«?

der ersteren Summierung werden zunächst die 7 *udu-nita si-ni-ib nig-šid-ag mu Si-mu-ru-um*^{ki} *Lu-lu-bu*^{ki} *a-du* 9-*kam-aš ba-ḫúl* aufgeführt; d. h. der Rückstand (*si-ni-ib*) von der Rechenschaftsablage (*nig-šid-ag*) vom vorigen Jahre. Was am Schlusse der Zusammenfassung *lal.NI*[1]) genannt wird, würde im folgenden Jahre *si-ni-ib* heissen.

Nach dem *si-ni-ib* folgen die von den Hirten (*ki: sib-ne-ne: ta*) aufgetriebenen Mastschafe (*udu-ta-rin-na*). Bei diesen fehlen aber: 1. Obv. I 11: 1 *udu-nita ki: Ur*^{d} *Gál-alim dumu Ur*^{d} *Ba-ú: ta*; 2. der ganze vom Dubšar Lukalla unterschriebene fünfte Teil. Warum das? Der Grund ist ganz klar. Col. VI 26—28 heisst es: 1 *udu-nita a-dú(g) Gù-de-a dumu Ùg-il ba-a-gar*. Dieses eine *udu-nita* ist dasselbe wie das col. I Z. 11 erwähnte, welches von (*ki . . . ta*) *Ur*^{d} *Gál-alim* herstammt. Denn *Gù-de-a dumu Ùg-il* ist der Mann, welcher den ersten Einzelbericht unterschreibt (cf. col. III 1—2), der also auch über das col. I Z. 11 aufgeführte Schaf zu verfügen hat. Er hat es aber erhalten von *Ur*^{d} *Gál-alim dumu Ur*^{d} *Ba-ú*, dem Unterzeichner des vierten Teiles (cf. Rev. col. VII Z. 13, 14). Statt 1 *udu-nita ki: Ur*^{d} *Gál-alim dumu* (Sohn des) *Ur*^{d} *Ba-ú: ta* (col. I 11-13) hätte man also auch schreiben können: 1 *udu-nita a-dú(g) Gù-de-a dumu Ùg-il ba-a-gar*. Jetzt ist es aber auch selbstverständlich, warum dieses eine *udu-nita* bei der Zusammenfassung in col. VIII 10—15 fehlt; denn sonst würde es zweimal aufgeführt, im I. und IV. Teile. Was von diesem einen Schafe gilt, gilt von allen, über welche der Schreiber Lukalla verfügt; denn er hat sie alle als *a-dú(g)-a GÀ.GÀ* von den andern Schafhändlern erhalten (cf. col. II 12—14; IV 25—34; VI 9—25) und gibt sie als *a-dú(g)-a GÀ.GÀ* an andere weiter.

1) *Lal-NI* wurde gewöhnlich erklärt als »sein (*ni*) Rest (*lal*)«; Thureau-Dangin fasst *NI* jetzt als phonetische Ergänzung und liest: *lal-li* (cf. TDT 1 1162 note 5: *lal-lí* = néobab. *LAL.DI* = *maṭi(-ṭi)*). Keine der beiden Erklärungen scheint richtig zu sein. Das *NI* wird wohl mit dem von *lal-NI* unterschiedenen und doch mit demselben unter *lal-NI-ám* zusammengefassten terminus technicus *NI* identisch sein (cf. CT I 5 II 4, 14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000351

Bevor wir die Schlüsse aus diesen Tatsachen ziehen, sehen wir uns noch kurz den zweiten Teil der Zusammenfassung an.

Nach col. VIII 16, 17 standen den fünf Agenten des Patesi 2239 Schafe zur Verfügung. Diese bilden die Hauptsumme (*sag-ni-ga-ra-kam*), von welcher (*ša(g)-bi-ta*) im ganzen 2219 Schafe verausgabt werden (*zi(g)-ga*), so dass noch 20 als *Lal-NI* übrig bleiben. In der so häufig vorkommenden Phrase *sag-nig-ga-ra-kam* haben die beiden Postpositionen *ra-kam* noch keine glatte Erklärung gefunden. *Kam* ist hier vielleicht das nach Zahlen übliche Determinativ, oder die Genitivpartikel *ka* (zu *sag* gehörig) + Mimation *ám*. *ra* könnte das einer Genitivpartikel gleichkommende Dativsuffix sein (cf. hebr. ל) (*šu-nigin*: x für die Hauptsumme . . .); nach Langdon, *A Sum. Gram.* p. 110 n. 2 hätte *ra* vielleicht demonstrativen Sinn. Das *zi(g)-ga* kann eine engere und weitere Bedeutung haben; das *zi(g)-ga* von col. IX 20 enthält nicht nur das *zi(g)-ga* von col. IX 1, sondern alle Posten von col. VIII 20 bis IX 17. In dieser weiteren Fassung wird statt *zi(g)-ga* zuweilen *mu-gub* gesetzt. So sind z. B. CT III 27—30; 40—43; 44—47 einander bis in die kleinsten Details hinein parallele Texte; 30 Z. 157 hat *mu-gub*, während 43 Z. 152 und 46 Z. 137 an der entsprechenden Stelle *zi(g)-ga* steht.

Col. VIII 20 bis IX 17 werden die Ausgaben spezialisiert. Wie gewöhnlich beginnt man mit den Opfergaben (*sá-dú(g)*), und zwar hier für die göttliche Herrin vom Neutempel (^{d}*Nin é-bil-li*) (= ^{d}*Ba-ú*?); es sind 36 Schafe, monatlich 3 (cf. col. V 20—29). Diese Gabe wird *šu-a-gi-na* genannt (col. V 25), was wohl die »regelmässige«, »festgesetzte« bedeutet (cf. *gi-na* = *kânu*, *kênu* Br. 2424), im Gegensatz zu ausserordentlichen, bei Gelegenheit von Festen u. dgl. gemachten Opfern. Bei dieser Voraussetzung fände AO 5478 eine passende Erklärung (cf. RA VIII S. 82; CT IX 45 II). Col. V 27 findet sich noch die Notiz: *im-ka-keš-du nu mu-gál*; *keš-du* = *keš-da* (cf. z. B. SAK 46 N. *d*);

ka-keš(da) = *kaṣâru, rakâsu* (Br. 643 sq) = binden; also wäre der Sinn: Eine Tafel (*im*) »mit bindendem Worte« (dass nämlich das *sá-dúg* regelmässig abzuliefern sei) existiert nicht.

Der zweite Posten besteht aus 6 Schafen »für die Leute, die zum Könige gehen« (*rug lù gin lugal-šú zi(g)-ga*). *rug*, ein in den Verwaltungsurkunden dieser Periode sehr oft und zwar in vielen verschiedenen Verbindungen vorkommender terminus technicus könnte hier einfach »Fleisch« (= *šîru* Br. 170) bedeuten, oder sonst »Abgabe« u. dgl. Diese »Leute, die zum Könige gehen«, werden wohl etwas mit den Schafen zu tun gehabt haben; vielleicht sind es die mehrfach erwähnten *sib-ne-ne* (Hirten), die dann königliche wären. Dass die Urkunde vom Patesi unterschrieben ist, wäre keine Schwierigkeit dagegen; denn auch der Patesi war königlicher Beamter.

Nach den Ausgaben für den Gott und den König folgen die 223 Schafe, die der *Si-rú Ab* erworben hat. Im Corpus der Inschrift wird die Art und Weise, wie er sie bekommen hat, *a-dú(g)-a GÀ.GÀ* genannt, wie bei den übrigen vier erwähnten *Ab*. *Si-rú* scheint einer der bedeutendsten Viehhändler von Lagaš gewesen zu sein (cf. die Stellen bei Huber, *Personennamen* S. 153). *Ab* (= *abû* oder *šîbu* = der Alte, Br. 3816/21) war wohl eine Art Maior-domus oder Prokurator, Lieferant o. dgl. *Si-rú* und *Ur Ba-bi* sind *Ab* schlechthin; die drei andern sind *Ab^{d}Dumuzi*, *Ab^{d}Nina*, *Ab^{d}Nin-Mar^{ki}*. Im Verlaufe der Liste stehen bei diesen Männern passim die Ausdrücke: *x udu dub-bi x dub: NN*. Die *dub-bi* sind vielleicht die Siegel, die oft in grosser Anzahl auf die Tafel eingedrückt wurden (cf. z. B. BE, VI Plate X); oder es könnte die Zahl der Exemplare bezeichnen, welche über den betreffenden Vertrag hergestellt wurden. *dub NN* heisst wohl: Schuldschein des NN.

Der letzte noch zu erwähnende Posten ist: *Šu-nigin* 25 *udu a-dú(g)-a ba-a-gar*; er ist mit dem col. I 27—31 aufgeführten identisch und schliesst aus dem oben angegebenen Grunde den col. VI 26—29 erwähnten in sich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000353

Aus dem bisher Gesagten lassen sich bezüglich der beiden Phrasen *a-dú(g)-a ba-a-gar* (A) und *a-du(g)-a GÀ.GÀ* (B) die folgenden Schlüsse ziehen:

1. A und B werden (wie in allen andern Inschriften) streng auseinandergehalten; zuweilen kommt es vor, dass ein und dieselbe Person das eine als A, das andere als B erwirbt (cf. z. B. CT III 8 XVI).

2. Sowohl bei A wie bei B erhält die Person, deren Name in die Phrase eingeschoben oder ihr vor- oder nachgesetzt wird, den Gegenstand, um den es sich handelt.

3. A und B figurieren gewöhnlich bei den Ausgaben (*zi(g)-ga* oder *mu-gub*); wenn sie beim »Haben« stehen, muss die bei ihnen erwähnte Person entweder mit der der Hauptunterschrift identisch oder ein Untergebener derselben sein.

Bis hierher ist alles unumstösslich sicher. Aber wie unterscheiden sich nun die beiden Ausdrücke? Welchen Kontrakt stellt A und welchen B dar? Auf vielfache Weise kann man eine Ware von einem andern erhalten: durch Schenkung oder als Depositum — das ist hier natürlich ausgeschlossen — oder durch Kauf für sich oder andere gegen volle oder teilweise Barzahlung, durch Tausch oder auf Borg; als Abtragung einer Schuld oder irgend einer andern Verpflichtung oder endlich als Agent zum Weiterverkauf der Ware; und wenn es sich um einen Beamten handelt, kann er etwas bekommen zur Beköstigung des Betriebpersonals oder sonst irgendwie zur Bestreitung der Verwaltungsunkosten oder einfach für den Fiskus resp. Tempelschatz. Die Auswahl ist also ziemlich gross, und ich weiss nur einige unbestimmte Vermutungen vorzubringen, die aber doch vielleicht einem andern Anregung bieten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000354

Die Phrase A findet sich oft in folgender Verbindung:

1. CT III 23 v 128—135: 80 *še (gur) Nin-dingir ^{d}Ba-ú ki: KA ^{d}Ba-ú Ni-KU*[1]): *ta* **mu**: *nig-šid si-ni-ib mu uš-sa bád-ma-da ba-dū-ka a-du(g) Lù-šá(g)-šá(g) ba-a-gar-ra: šú zi(g)-ga.*

Beim entsprechenden *šu-nigin* heisst es einfach: 80 *gur nig-šid mu-uš-sa bád-ma-da ba-dū-ka a-dú(g)-a ba-a-gar,*

d. h. »80 *gur* Getreide der Priesterin (*Nin-dingir*) der Göttin *Bau*, welches von dem *Niku ka^{d} Bau* für (*mu ... šú*) das *nig-šid* über (*ka*) die Rückstände des Jahres NN als das *a-dú(g)-a ba-a-gar* des *Lù šá(g)-šá(g)* verausgabt wurde.«

2. CT III 27 II 30 ff.:

$1\frac{1}{5}$ *gur* 33 *ḳa zid-kal*
38 *gur* 3 *ḳa zid-še* } *nig-šid mu uš-sa ki-maš^{ki} a-dú(g) Lù Mar-sa ba-a-gar*

$3\frac{2}{5}$ *gur zid še Anše Ur Šá(g)-ga dumu Lu Šu-gal nig-šid mu uš-sa ki-maš^{ki} ba-ḫúl a-dú(g) Nitaḫ-mu dumu Gán-na-šá(g) ba-a-gar,*

d. h. wie oben: »x *gur* Mehl von dem *Anše* NN für das *nig-šid* des Jahres X als *a-dú(g) ba-a-gar* des Y ausgegeben«.

3. CT V 17 I (cf. oben): (Ebenso CT VII 4 I, III):

25 *udu-nita Nig-šid mu Si-mu-ru-um^{ki} Lu-lu-bu^{ki} a-du 9-kam-aš ba-ḫul-a a-dú(g)-a ba-a-gar.*

4. CT VII 30 b: $189\frac{1}{5}$ *gur* 14 *ḳa a-dú(g) Ur Giš-ginar KA-Gūr ba-a-gar nig-šid mu é-bá-ša-iš^{d} da-gán ba-dū mu-gál,*

d. h. »$189\frac{1}{5}$ *gur* 14 *ḳa*, als *a-dú(g) ba-a-gar* des *Ur-Giš-ginar*, des Vorstehers des Getreidemagazins (*KA-gūr*, cf. SAK 50 N. *g*), ist *(mu-gál)* (für ?) das *nig-šid* des Jahres *mu é-ba-ša-iš ^{d}dagán ba-dū.*«

---

1) Nach Allotte de la Fuÿe und de Genouillac ist *ni-KU* = „il les a pris en charge" (cf. TDT I S. 6, n. 4); das passt an vielen Stellen, aber nicht überall, z. B. hier. Oft scheint es eine Berufsklasse zu bedeuten, deren Hauptbeschäftigung sein mag „prendre en charge".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000355

5. TU n. 119 II: *šu-nigin:* 19 *gur* *nig-šid si-ni-ib a-dú(g) Ur^{d} Lagab* + *igigunu ^{d}Ba-ú dumu ḳal-di ba-a-gar.*

6. TU n. 129 VII: $3\frac{1}{5}$ *gur* 37 *ḳa esir-é nig-šid mu en ^{d}nanna(r)-ka a-dú(g) Gu-ú-mu ba-a-gar,*

d. h. »$3\frac{1}{5}$ *gur* 37 *ḳa* Haus-Asphalt für *(ka)* das *nig-šid* des Jahres NN, als *adú(g)-a ba-a-gar* des *Gûmu* (ausgegeben)«.

In allen diesen Fällen — *a-dú(g)-a GÀ.GÀ* steht nie in diesem Zusammenhange — erhält also die Person, die nach *a-dú(g)* genannt wird, die betreffende Ware für das *nig-šid* eines Jahres und zwar immer eines vergangenen Jahres. *nig-šid* wird gewöhnlich erklärt als »Rechnung«, nämlich *nig* = praefix. abstr. + *šid* = *manû* = »zählen, rechnen«.

Was heisst nun: etwas empfangen für das *nig-šid* (Rechnung) eines vergangenen Jahres? Darüber geben vielleicht die drei einander vollkommen parallelen Texte: CT III 27 ff., 41 ff., 44 ff. Aufschluss.

In dem ersten dieser Dokumente werden bei den Einnahmen zunächst 4 Posten Getreide aufgeführt, die von (*ki . . . . ta*) drei Männern abgeliefert sind; dann heisst es weiter:

CT III 27 I 11 ff.:

$93\frac{2}{5}$ *gur*	6 *ḳa*	*Anše:*	*Ur Šul*
$39\frac{4}{5}$ *gur*	10 *ḳa*	*Anše:*	*Na-di*
78 *gur*	25 *ḳa*	*Anše:*	*Ur Šá(g)-ga dumu Lù šu-gal*
110 *gur*	5 *ḳa*	*Anše:*	*Ur ^{d} Nin Giš-zi(d)-da*
$40\frac{1}{5}$ *gur*	30	*Anše:*	*Lù Igi-šá(g)-šá(g)*
$67\frac{1}{5}$ *gur*	55 *ḳa*	*Anše:*	*Ba-a.*

Anše = »Esel« ist (wie *gud* = »Ochse«) in dieser Periode ein Beamtentitel, und zwar ein ziemlich hoher; in manchen Texten scheinen seine Träger königliche, den Priestern und dem Patesi an die Seite gestellte Verwalter der Tempelgüter zu sein. In dem obigen Text scheinen die sechs *anše* die betreffenden Getreidemengen für die Rechenschaftsablage (*nig-šid-ag*) abliefern zu müssen; in Wirklichkeit aber

wird alles von (*ki . . . ta*) *Ur-Gar* zur Verfügung gestellt, und zwar dem Müller (*Pa arâ* = ḪAR.ḪAR), der das Getreide zum Teil zu verschiedenen Arten von Mehl mahlen lässt.

Bei den Ausgaben (*mu-gub*, resp. in den beiden andern Paralleltexten *zi(g)-ga*) wird nun unsern sechs *anše* Mehl zugewiesen[1]), und am Schlusse dieses Passus heisst es: *a-dú(g) Ur-Gar dumu Lù IB ba-a-gar*. Dieselbe Person also, die das Getreide für dieses *nig-šid* vorgestreckt hat, erhält das entsprechende Mehl, resp. es wird ihr bescheinigt, dass sie Anspruch darauf hat. Und wenn man im folgenden Jahre diese Rechnung begleichen will, würde man wohl schreiben:

x gur še anše NN (Namen der sechs *anše*) *nig-šid mu NN-ka a-dú(g) Ur Gar ba-a-gar zi(g)-ga*, d. h. »so und soviel Getreide haben die 6 *anše* für das *nig-šid* (d. h. für das Getreide, welches für das *nig-šid* vorgestreckt wurde) des Jahres NN dem *Ur gar* gegeben«.

Wenn nun der Ausdruck *a-dú(g)-a ba-a-gar* der Begleichung, Quittung einer Rechnung gleichkäme, könnte *a-dú(g)-a GÀ.GÀ* »empfangen auf Rechnung, auf Borg« bedeuten. Dieser Sinn passt, so weit ich sehe, an allen Stellen. Wie könnten nun dieser Deutung entsprechend die beiden Ideogramme erklärt werden? Auch hier soll ein Vorschlag gewagt werden.

Das *a* in *a-dú(g)* könnte leicht als eine Art nominales Praefix aufgefasst werden. *KA GÀ.GÀ* = *ragâmu* (Br. 676);

---

1) Die Quantität Mehl, die die einzelnen erhalten, ist geringer, als das Getreide, welches sie abgeliefert haben. Die Fehlbeträge entsprechen ungefähr dem *še-bal*, welches weitaus zum grössten Teile die *Pa arâ-me* erhalten (cf. col. VII f.); einige der *anše* geben dieses Mal den Müllern über das Maass des *še-bal* hinaus, weil sie vom vorigen Male bei ihnen noch »in der Kreide« (*lal-NI*) waren. Auch dieses Faktum, dass den Müllern das *še-bal* zufiel, scheint sehr stark dafür zu sprechen, dass *še-bal* (wenigstens in diesen Texten) die beim Mahlen abfallende Kleie ist, wie ZA XXII, S. 38 ff. vermutet wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000357

auch *KA* allein (= *gú(g)* = *dú(g)*) = *ragâmu* (Br. 540); von diesem Stamme wird abgeleitet *rugummû* = Recht zu einer gerichtlichen Klage, berechtigte Forderung; dann wäre:

a-dú(g) NN ba-a-gar = NN erhält das und das, sodass eine berechtigte Forderung von seiner Seite entfernt, gehoben wird (*gar* = *nasâḫu* Br. 11968 f.); das geschieht aber dadurch, dass seine Rechnung bezahlt und ihm eine Quittung darüber ausgestellt wird.

a-dú(g) NN GÀ.GÀ = NN erhält das und das, sodass eine berechtigte Forderung gegen ihn besteht, d. h. praktisch: er hat das und das geborgt.

Bemerkungen zum Oxforder ägyptisch-aramäischen Papyrus H.

Von *Erich Pritsch.*

Bei der juristischen Durcharbeitung der von Sayce und Cowley publizierten aramäischen Urkunden aus Assuan bin ich auf einige Stellen gestossen, die mir durch die bisherigen Besprechungen noch nicht recht geklärt erscheinen. Namentlich ein Passus im Papyrus H hat Schwierigkeiten bereitet. Es sei mir daher gestattet, einige Bemerkungen hierzu, die vielleicht etwas zur Erklärung der Stelle beitragen, der Kritik der Herren Philologen zu unterbreiten.

In Z. 4/5 des Papyrus H heisst es:

אנחנה רשינכם בדין נפא קדם דמנדין פרתרך וידרנג
רב חילא לאמר . . .

Es fragt sich zunächst, ob דין als דִּין oder als דַּיָּן zu lesen ist. Namentlich im letzteren Falle würde in נפא wohl ein Personenname zu erblicken sein und eventuell Sachau's Zusammenstellung mit נפין, dem Sohne des Vaidrang (Pap. Sachau I Z. 7), in Frage kommen (Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, S. 23). Die Lesung דַּיָּן ist aber mit Rücksicht auf die Präposition ב und das gleich darauf folgende קדם ד" nicht gut möglich; aus demselben Grunde wird auch נפא kaum als Personenname aufzufassen sein.

Es wird also jedenfalls דִּין נפא gelesen werden müssen, d. h. »Gericht (oder Prozess) von נפא«. Die Deutung von

נפא als נף »Memphis« ist von Nöldeke (ZA XX S. 149) und Clermont-Ganneau (*Rev. crit.* 1906, S. 349 Anm. 2) mit Recht abgelehnt worden. Sie ist unmöglich, weil der nachher erwähnte Vaidrang in Syene stationiert war, wie aus der drei Jahre späteren Urkunde J hervorgeht. Was bedeutet nun aber נפא? Aus dem Worte selbst ergibt sich zunächst kein brauchbarer Sinn; es muss daher versucht werden, aus dem Folgenden eine Deutung zu gewinnen.

In קדם דמנדין פרתרך וידרנג רב חילא ist zunächst fraglich, ob דמנדין als Eigenname oder als Beamten-, bzw. Gerichtsbezeichnung aufzufassen ist. Im letzteren Falle wäre vielleicht an einen Zusammenhang mit der Wurzel דין zu denken, sodass דמנדין eine Art Richter bezeichnen würde. So fasst Cowley die Stelle auf und übersetzt: before the lieutenant of the governor Widrang, the commander of the garrison.[1]) Dann würde פרתרך zu וידרנג gehören, der dann sowohl פרתרך wie רב חילא wäre.[2]) Das ist aber unmöglich, denn

1. steht in den aramäischen Papyri aus Aegypten die Berufs-, Rang- oder Nationalitätsbezeichnung niemals vor, sondern stets unmittelbar hinter dem Eigennamen,

2. bezeichnen פרתרך und רב חילא zwei verschiedene Aemter, sodass also nicht derselbe Mann zugleich beides sein kann. Dies ergibt sich aus Folgendem:

Vaidrang wird in der Urkunde H רב חילא, in der drei Jahre späteren Urkunde J רב חילא זי סון genannt; im Pap.

1) Clermont-Ganneau (*Rev. crit.*, 1906, S. 349 Anm. 2) schlägt die Uebersetzungen: devant le tribunal (x + *dīn*) du prtrk (gouverneur?) Ouidrang, commandant des troupes oder devant sa seigneurie le prtrk Ouidrang oder devant le juge gouverneur Ouidrang vor. Auch Andreas (GGA 1907, III, S. 186 Anm. 3) sieht in דמנדין eine dem Vaidrang unterstellte richterliche Persönlichkeit; den zweiten Bestandteil des Namens identifiziert er mit *dēn* »Religion, Gesetz«.

2) Andreas hält פרתרך für den persischen Titel, רב חילא für die aramäische Rangbezeichnung des Vaidrang.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000360

Sachau I Z. 7 heisst es von Vaidrang's Sohn Nephajan »זי רב חיל הוה בסון בירתא«. Ebenso wird auf einer im Kairiner Museum befindlichen Sandsteinstele ein »בר מרנא רב חילא זי סון . . . . .« aus dem 7. Jahre des Artaxerxes (wahrscheinlich Artaxerxes I Longimanus, also 458 v. Chr.) erwähnt (De Vogüé, *CR Acad. des Inscrr. et b.-l.* 1903, Juillet-Aout, S. 269 ff.). Daraus, dass nirgends ein Rab ḫailā von Jēb genannt wird — an diesen hätte sich doch nach Pap. Sachau I Z. 6 ff. der in Jēb residierende Vaidrang zunächst wenden müssen — darf wohl geschlossen werden, dass es in Assuan-Elephantine nur einen »Rab ḫailā von Syene« gab.

Dagegen erscheint der פרתרך stets ohne Zusatz. Im Pap. Sachau I Z. 5 heisst es »כמריא זי חנוב אלהא[1] זי ביב בירתא המונית [עבדו] עם וידרנג זי פרתרך תנה הוה«, ebenso im Strassburger Papyrus a Z. 3/4 »כמריא זי חנוב אלה עבדו ביב בירתא המונית עם וידרנג זי פרתרך תנה הוה«; in beiden Fällen bezieht sich das תנה auf יב; Vaidrang war also Phrataraka in Elephantine; ob er es auch in Syene war, wird nicht gesagt.

In den bisher bekannten jüdischen Urkunden aus Aegypten, nämlich dem Strassburger Papyrus, den Oxforder Papyri, den Papyri Sachau und einem von Sachau im *Florilegium Melchior de Vogüé* publizierten Papyrusfragment, kommt insgesamt יב ohne Zusatz 2 mal, יב בירתא 22 mal, סון ohne Zusatz 9 mal, סון בירתא 5 mal vor. Maḥsējāh b. Jedonjāh wird 4 mal »Aramäer aus Syene«, 3 mal »Jude aus Elephantine«, die Söhne des Asḥōr werden im Pap. H »Juden«, im Pap. K »Aramäer aus Syene« genannt. Besonders auffällig aber ist, dass die Urkunden C und D, die offenbar, wie sich aus der Identität des Datums, des zu Grunde liegenden Geschäftes und der Namen des Schreibers und der Zeugen ergibt, unmittelbar nacheinander abgefasst wurden, in verschiedenen Städten geschrieben

1) So wird zu stellen sein; vgl. die oben zitierte Stelle des Strassburger Papyrus, die Oxforder Urkunden E Z. 4, J Z. 6 und Pap. Sachau I Z. 6, 25, 26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000361

sein sollen, nämlich C in Elephantine, D in Syene. Daraus geht meines Erachtens zweifellos hervor, dass die Bezeichnungen יב und סון promiscue gebraucht wurden oder, was mir wahrscheinlicher ist, dass mit Jēb die Nilinsel Elephantine, mit Syene dagegen die Gesamtheit beider Städte bezeichnet wurde. Da יב fast stets mit dem Zusatz בירתא erscheint, so wird dies die eigentliche Festung gewesen sein, während סון, das meist ohne den Zusatz בירתא vorkommt, nur insofern »Festung« genannt wurde, als in ihm eben die eigentliche Festung Elephantine mit einbegriffen wurde. Auch Herodot (II, 30) erwähnt nur die Garnison Elephantine, und in Verbindung mit יב wird meist die speziellere Bezeichnung יהודי, mit סון dagegen die allgemeinere ארמי gebraucht. Dies alles spricht, wie ich glaube, dafür, dass סון die Doppelstadt Assuan-Elephantine, יב dagegen nur die Nilinsel bezeichnete. Ist dies richtig, so brauchte nicht mit Schürer (*Theol. Lit. Ztg.* 1907, Nr. 1 Sp. 6) und Staerk (*Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan*, S. 7) an Dislokationen und Wohnungswechsel gedacht zu werden.

Da also jedenfalls unter der Bezeichnung Syene die Nilinsel Elephantine mitverstanden wurde, so muss der רב חילא זי סון auch Garnisonskommandeur von Jēb gewesen sein, es gab mithin in Assuan-Elephantine nur einen רב חילא und wahrscheinlich auch nur einen פרתרך. Da im Pap. Sachau I verschiedene Personen als Träger dieser Aemter genannt werden, können sie nicht identisch gewesen sein.[1])

In welchem Verhältnisse der Phrataraka und der Rab ḫailā zu einander standen, lässt sich aus den Urkunden nicht klar erkennen. In den Jahren 420 und 417 ist Vaidrang Rab ḫailā, 410 dagegen Phrataraka, während sein Sohn Rab ḫailā ist. Daraus geht hervor, dass der Phrataraka ein höherer oder zum mindesten nicht im Range

1) Damit wird Andreas' Annahme, dass die Wortstellung פרתרך וידרנג aus dem Persischen entlehnt sei, hinfällig.

tiefer stehender Beamter war als der Rab ḫailā. Dieser war der Garnisonskommandeur; als solcher war er aber nicht nur Offizier, sondern hatte auch Jurisdiktionsgewalt und wahrscheinlich überhaupt Verwaltungsbefugnisse. Der Phrataraka wird dann wohl das, was der Rab ḫailā für die Garnison (בירתא) war, für die Zivilbevölkerung (קריה) oder für beide zusammen gewesen sein. Im ersteren Falle kann man mit Sachau (*Drei aram. Papyrusurk.*, S. 22) an einen persischen Magistrat ohne Militärmacht denken, im letzteren Falle an einen Stadtgouverneur, der sowohl die Zivilbevölkerung wie auch die Garnison unter sich hatte, mithin auch Kommandogewalt hatte und Vorgesetzter des Rab ḫailā war. Für die zweite Annahme scheint mir Pap. Sachau I Z. 6 f. zu sprechen, sowie der Umstand, dass der Rab ḫailā ein jüngerer Mann ist als der Phrataraka.

Da Phrataraka und Rab ḫailā verschiedene Aemter bezeichnen, müssen unter רמנרין פרתרך und וירדנג רב חילא verschiedene Persönlichkeiten verstanden werden. רמנרין muss mithin Eigenname sein.[1]) Es fragt sich nun, in welchem Verhältnisse hier die beiden Personenbezeichnungen zu einander stehen. Sachau (S. 23) übersetzt »vor רמנרין, dem Magistrat des Heeresobersten Vaidrang«, fasst das Ganze also als Genetivkonstruktion auf. Allein dies ist aus zwei Gründen unmöglich:

1. Es würde daraus folgen, dass der Phrataraka ein Untergebener des Rab ḫailā war; das ist aber nach dem oben Gesagten unmöglich.

2. In der Sprache, wie sie in den aramäischen Urkunden aus Aegypten vorliegt, wäre eine solche Genetivverbindung unmöglich; es müsste unbedingt heissen: רמנרין פרתרך זי וירדנג רב חילא. Eine Verbindung ohne זי kommt nur in eng zusammengehörenden Ausdrücken vor: (A 5) בית זכריה (B 9) בית קוניה בר צדק, (B 9) בית יזניה

1) Sachau will ihn demgemäss als Rāmanodaēna »dem Gesetze des Genius Rāman (= Vayu) folgend« erklären (a. a. O. S. 23).

ביתה זי אסחור usw. neben בית דרגמן בר חרשין (D 5) בר אוריה (G 19, 30); ferner (Sach. I 1) פחת יהוד und (Sach. I 29) פחת שמרין, aber רב חילא זי סון (J 4); מחסיה בר ירניה u. s. w. neben בר וברה זי יזניח בר אוריה (J 13). Unmöglich aber wäre die Verbindung ohne זי, wenn das Regens und das Rectum aus mehreren Wörtern bestehen. Man vergleiche:

מלח זי מיא קשיא (D 7/8) — אגורא זי יהה אלה (E 14) — אגורא זי יהו אלהא (J 6; Sach. I 6; 25) — בית מרבחא זי אלה שמיא (Sach. III 4) — מרבחא זי יהו אלהא (Sach. I 26) — דושברתא זי כמריא זי חנוב אלה (Strassb. Pap. a 4) — כמריא זי חנוב אלהא (Sach. I 5) — כמריא זי חנוב אלך (Strassb. Pap. b 3) — ארדכל זי מלכא (G 2) — אחרן זי שלומם בר עזריה (H 12) — אביגרנא זי כסף (H 15; J 15) — עבדיה זי מבטחיה אמן (K 3) — אמהם זי עלימיא (K 13) — אוסתן אחוהי זי ענני (Sach. I 18 f.).

Eine Ausnahme macht nur die Datierung, die in der stereotypen Formel)) ||| ||| ⩵ ((לאלול הו יום ||| ||| ⌢ ב (A) abgefasst ist, wo man לפחנם שנת ⌢ ||| || חשיארש מלכא erwarten sollte. Hier erklärt sich das Fehlen eines זי wohl durch das Bestreben, das Datum möglichst kurz auszudrücken; ganz ebenso heisst es auch in den neubabylonischen Urkunden: *Bābilu Nīsannu ūmu 4 šattu 7 Kuraš šar Bābili šar mātāte* (Str., *Cyr.* Nr. 245).

Da also רמנדין פרתרך nicht als dem folgenden וידרנג רב חילא subordiniert betrachtet werden kann, so bleibt nur übrig, beide Bezeichnungen als einander koordiniert anzusehen. Ich möchte annehmen, dass vor וידרנג ein ו ausgefallen ist, sodass zu lesen wäre: קדם רמנדין פרתרך ווידרנג רב חילא.[1]) Der Prozess, von dem hier die Rede ist, hätte dann also »vor Ramandēn, dem Phrataraka, und Vaidrang,

1) Möglich ist allerdings auch, dass beide Begriffe absichtlich asyndetisch nebeneinandergestellt sind; vgl. מחסיה בר נתן | ירניה בר נתן im Pap. K Z. 2. [Wie mir erst nachträglich bekannt wurde, hat bereits Lagrange (*Rev. bibl.* IV, 1907, p. 265, n. 4) daran gedacht, vor וידרנג ein ו zu ergänzen.]

dem Rab ḫailā« stattgefunden, während sonst in Sachen der Garnisonsangehörigen stets der Rab ḫailā allein entscheidet. Jedenfalls wird nicht anzunehmen sein, dass hier zwei verschiedene Prozesse, einer vor dem Phrataraka und einer vor dem Rab ḫailā gemeint sind, da sich דין נפא offenbar auf beide bezieht.

Es handelt sich hier demnach um einen Prozess, bei dem ausser dem Garnisonskommandeur auch noch der diesem wahrscheinlich übergeordnete Stadtmagistrat als Richter fungiert. Offenbar ist dies ein höheres Gericht als das, dem der Rab ḫailā präsidiert.[1]) Da der Prozessgegenstand (Klage auf Herausgabe eines Depositum) durchaus nicht von besonderer Wichtigkeit ist, die das Anrufen eines Gerichtes höherer Ordnung in erster Instanz rechtfertigen würde, möchte ich annehmen, dass es sich um eine Berufungsinstanz handelt, woran auch schon Clermont-Ganneau gedacht hat (*Rev. crit.* 1906, S. 349 Anm. 2). Für weniger wahrscheinlich, aber immerhin möglich halte ich es, dass von einem von den Parteien gewählten Schiedsgerichte die Rede ist. Jedenfalls aber ist das im Pap. H erwähnte Gericht ein anderes als der sonst entscheidende Gerichtshof, dem der Rab ḫailā präsidiert, und dieser Unterschied dürfte auch durch דין נפא bezeichnet werden.

Was die Worterklärung von נפא betrifft, so möchte ich, falls darin nicht ein persisches oder ägyptisches Wort verborgen ist, fragen, ob man vielleicht an eine Zusammenstellung mit hebr. נוּף, נָפָה »Erhöhung« denken kann? Im Neuen Testamente wird die Balustrade, auf der der Richterstuhl des Landpflegers steht, *γάββαθα* (»Erhöhung«, vgl. hebr. גבתון) genannt (Joh. 19, 13). Vielleicht hatten die Juden in Aegypten für den Platz, auf dem der Gerichtshof entschied, einen analogen technischen Ausdruck und

1) Andreas' Deutung als Familiengericht (נפא von awest. *nāf(o)* »Familie«, GGA 1907 S. 185 Anm. 3) erscheint mir deshalb sachlich unmöglich, abgesehen davon, dass ein so bekannter Begriff wie »Familie« wohl kaum durch ein Fremdwort wiedergegeben wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000365

nannten nach diesem das Gericht דין נפא. Damit würde sich das Wenige, was auf dem Papyrusfragment, wo sich das Wort נפא noch findet (שר לעיני נפא שטר; Nr. 13 der Seymour de Ricci'schen bibliographischen Uebersicht auf S. 28 der Oxforder Publikation), erkennbar ist, wohl vereinbaren lassen.

Zum Schluss möchte ich noch auf die Phrase סגן ודין (D Z. 13) hinweisen, die wahrscheinlich סָגַן וּדַיָּן zu lesen ist. סגן (assyr. *šaknu*) bezeichnet den Statthalter und ist hier im Gegensatz zum דַּיָּן, dem wohl technisch gebildeten Juristen, der auch als Untersuchungsrichter fungiert (Strassburger Pap. b 4), gebraucht. Es ist damit also der Magistrat gemeint, der Prozesse (als Vorsitzender) zu entscheiden hat, ohne דַּיָּן zu sein, d. h. der Phrataraka und der Rab ḫailā. Ebenso wird im Pap. B Z. 5/6 קדם רמידת וכנותה דיניא das דיניא wohl nur auf וכנותה zu beziehen sein; Damīdath war jedenfalls der damalige (465 v. Chr.) Rab ḫailā und vielleicht identisch mit dem auf der oben erwähnten Sandsteinstele genannten בר מרנא, der 458 v. Chr. Garnisonskommandeur von Syene war. סגן bezeichnet demnach wohl allgemein den persischen Stadtmagistrat, der Phrataraka oder Rab ḫailā sein kann. Dagegen wird der Provinzialstatthalter פֶּחָה (assyr. *paḫātu*) genannt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000366

Sprechsaal.

On methods of expressing the tens of *ḳa* under the "royal *gur*" system.

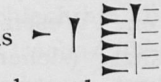
By *L. W. King.*

One of the Bodleian tablets published by LANGDON in the last number of the *Zeitschrift*,[1]) which dates from the year of Ibil-Sin's accession, illustrates an interesting variant to the usual method of expressing 30 *ḳa* under the "royal *gur*" system. The contract is the one numbered A 7., published on p. 209 f.; and in Obv., l. 3, and Rev., l. 6 certain amounts of grain are expressed as and . Since these are not the usual symbols for subdivisions of the royal *gur*, LANGDON in his rendering has given them values under the *gur-sag-gál*, in which = 36 *ḳa* and = 6 *ḳa*; and he assigns similar values to the other amounts in the text, with the exception of that in the first line of the tablet. But, according to his rendering, the balance of the account does not tally with the totals of the receipts and expenditure as given by the scribe, and he suggests a scribal error. As a matter of fact the system employed in the account is that of the royal *gur* throughout, as we should expect in a document of this period, the symbol employed for 30 *ḳa* being either as in Obv., l. 1, or as in the figures already cited.

1) ZA XXV, pp. 205 ff.

That this is actually the case will be apparent from the figures as a whole. The tablet is a statement of accounts for a period of six months, evidently one of a series of such accounts: Obv., l. 1 should be rendered "Balance of 30 *ḳa* from the month Billâ", i. e. the balance carried forward from the last account; and, according to the royal *gur* system, the other receipts are: from Abatala 5 *gur*; from the field, 1 *gur*, 90 *ḳa*; from the sheep, 165 *ḳa*; giving a total of 6 *gur*, 285 *ḳa*. The two items of expenditure are 6 *gur* for six months' *satukku*, and 210 *ḳa* paid to Galudugni, which give a balance of 75 *ḳa*. The fact that these figures are in agreement with the scribe's total, and with his balance, is sufficient proof that the suggested rendering is correct.

At first sight it might appear that the scribe had, within the compass of a single short account, confused the two systems of numeration by using as a symbol both for 10 *ḳa* and for 6 *ḳa*. Such a confusion would be most improbable, and I think it is certain that is here purely an epigraphic variant for . Under the "royal *gur*" system 40 *ḳa* could be expressed either as or , and 50 *ḳa* either as or . In both sets of alternative symbols it is clear that the number of horizontal strokes is not the essential feature, but the presence of one or of two diagonals after the upright. The difficulty of counting horizontal strokes, especially in a hurriedly written text, doubtless led to the device of adding the one or the two diagonals to distinguish the 40 *ḳa* and the 50 *ḳa* from one another and from the 30 *ḳa*. A similar reason probably led to the multiplication of horizontal strokes in such a sign as for 30 *ḳa*, the exact number of strokes being not of importance. The absence of any diagonal wedge would prevent any con-

fusion with 40 *ḳa* or 50 *ḳa*, while the additional horizontal strokes give an unmistakable distinction from , 20 *ḳa*. That this is the correct explanation is put beyond a doubt by a fresh collation of the text by Dr. Langdon. He writes to me that in l. 3 of the Obv. of the tablet, there are six, not five horizontal wedges, and that the figure reads  [1]), proving that the exact number of horizontal wedges was immaterial, so long as there were three, or more than three.

Aus einem Briefe des Herrn Prof. Th. Nöldeke

an *C. Bezold.*

Strassburg, den 16. Januar 1911.

. . . . . Im *Journ. as.* 1910, 1, S. 220 f. und in der *Revue de l'or. chrétien* XV (1910), S. 253 f. gibt Nau Stellen aus einem Werke des gelehrten syrischen Klerikers Severus Sēbōcht (2. Hälfte des 7. Jahrh.'s), worin dieser gegen die Meinung polemisiert, die Mondfinsternis entstehe, weil zwischen Mond und Sonne اَرْخَا trete, ein ungeheurer Drache, der sich im Bogen über den halben Himmel (180 Grade) hinziehe und sich von O. nach W. bewege. Er ist hier als ein zwar materielles Wesen, aber als ein Sternbild gedacht. Das ist jedoch schon eine Rationalisierung der weitverbreiteten kindlichen Anschauung, dass der Mond sich verfinstere, weil ein Drache ihn verschlinge. So noch in Duval's BB 1519 paen. (cod. S.) صخا اَرْخَا كسوف القمر »das Verschlingen des اَرْخَا (gen. subj.) = Mondfinsternis«,[2])

---

1) Thus in the one text 30 *ḳa* is expressed as , as and as . I have come across other examples of the multiplication of the horizontal wedges in the symbols for 30, 40 and 50 *ḳa*.

2) Das damit erklärte صخا ist schwerlich richtig; es stört auch die alphabetische Ordnung.

während HOFFMANN's BA Nr. 1791 ܬܢܝܢܐ oder ܐܬܬܢܝܢܐ einfach durch Mondfinsternis erklärt.[1]) Der astronomische Drache ܬܠܝ, der nach den Daten bei CHWOLSON, *Syrisch-nestor. Grabinschriften aus Semirjetschie* (*Mém. de l'Acad. Imp. des sciences de St. Pétersburg* VII, XXXVII Nr. 8, 1890) S. 122 in jüdischen Schriften des Mittelalters eine Rolle spielt,[2]) ist derselbe. Und ebenso ܬܐܠܝܐ als ein Wesen am Himmel, worin gelegentlich der Mond »sitzt« (sicher bei seiner Verfinsterung) im mandäischen Johannesbuch 79.7 und öfter im *Asfar Malwāshē*.[3])

ܬܢܝܢܐ wird aber von späten Nestorianern auch sonst für »Drache« gesetzt. So heisst öfter in den syrischen Grabschriften in Sibirien aus dem 13. und 14. Jahrh. in CHWOLSON's eben genanntem Werke das »Drachenjahr« (im hochasiatischen Zwölfjahrzyklus) ܫܢܬ ܬܢܝܢܐ, gelegentlich erklärt durch das »türkische« (eigentlich wohl chinesische) ܬܘܢ oder dadurch ersetzt. Das hat mit dem Wesen am Himmel gar nichts zu tun. Und der gute Jahballāhā erzählt uns, dass ihm auf seiner Reise von Konstantinopel nach Neapel (im Jahre 1267) Folgendes begegnet sei: »er sah im Meere einen Berg, von dem den ganzen Tag Rauch aufsteigt und an dem sich bei Nacht Feuer zeigt. Niemand kann nahe an ihn herankommen wegen des Schwefelgeruchs. Man sagt, dass dort ein grosser Drache sei, indem nämlich jenes Meer das des ܬܢܝܢܐ heisse« *Histoire de Mar-Jabalaha* S. 53 (erste Ausgabe S. 49). Da ist ܬܢܝܢܐ also der feuerspeiende Drache unter dem Vulkan.[4])

---

1) BA hält das Wort für griechisch, und die Schreibung mit ת scheint dafür zu sprechen. So bin ich ihm denn früher auch darin gefolgt ZDMG 44, 524, aber mit Unrecht. Die ganze Vorstellung und die sonstige Anwendung des Wortes schliesst diese Annahme ziemlich aus.

2) Ich bin dem jüdischen ת'לי nicht weiter nachgegangen.

3) Auch ת'אליא רבא *Sidra rabba* I, 98, 3 ist wohl nichts anderes, aber ich verstehe die Stellen nicht. — Nicht klar ist mir die Anwendung von ܐܬܬܢܝܢܐ (sic) in SACHAU's *Katalog der Berliner syr. Handschriften* 373[b]. Es ist wohl das bekannte Sternbild des Drachen.

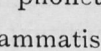
4) Nicht, wie der Herausgeber BEDJAN meinte, dem Aetna, sondern,

Nun sagt jedoch NAU im *Journ. as.* l. c. mit Berufung auf EPPING, *Astronomisches aus Babylon* S. 103, الحطا werde vom assyr. *atalu* »éclipse« herkommen. Das klingt durchaus plausibel. Aber schwer verständlich wäre es, dass das Wort ursprünglich »Verfinsterung«, dann erst den »Drachen« der Volksvorstellung und später den »Drachen« schlechthin bedeutet habe. Ist es nicht möglich, dass »Drache« eben die eigentliche Bedeutung von *atalu*, الحطا gewesen, darum zunächst auf den Drachen, der den Mond verschlingt, angewandt und so zum technischen Ausdruck eines Drachengestirns und gar der Mondfinsternis auch für eine weniger primitive Astronomie geworden sei? . . . . .

Aus der Antwort auf diesen Brief.

Von *C. Bezold.*

Heidelberg, den 20. Januar 1911.

. . . . . Das betreffende assyrische Wort, das meines Wissens nicht vor der Kujundschikzeit (ca. 650 v. Chr.) in phonetischer Schreibung belegt ist, kommt in vier Schreibweisen vor, phonetisch: *an-ta-lu, at-ta-lu-u* und *a-ta-lu-u* und ideogrammatisch:  d. i. AN.MI »Nacht«, »Duster« od. dgl. »des AN«, welch letzteres wieder »Himmel«, »oben«, »Stern«, »Gestirn« bedeuten kann. Die Etymologie des Wortes ist nicht klar. OPPERT (ZK I, 259; ZA 6, 113) und nach ihm ZIMMERN (*Bussps.* 6, N. 1) betrachten es als sumerisches Lehnwort; letzterer sagt mit Recht, dass ein alter assyrischer Philologe es mit einer Wurzel נאל zusammenbringen wollte. Ohne einen Entscheid treffen zu können, ziehe ich die Annahme eines Lehnworts immer noch der Ableitung BARTH's (*Etym. Studien* 5) von עטל vor.

---

worauf CHABOT in seiner Uebersetzung S. 60 hinweist, dem Vulkan von Stromboli. — Ganz verfehlt ist natürlich BEDJAN's, von CHABOT akzeptierte, Vermutung, dass الحطا »Italia« sei.

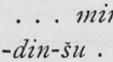
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000371

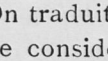
Dass *atalū* eine totale Finsternis bedeutet und nach babylonischem Sprachgebrauch eine ringförmige oder partielle »Finsternis« keine Finsternis ist, wie JENSEN (*Kosmol.* 32) annimmt, müsste erst bewiesen werden. Aber auch dass AN.MI in der Verbindung AN.MI *iššakan* mit WEIDNER (im laufenden Band unserer ZA S. 218) nicht *atalū* »Finsternis«, sondern stets *dululḫḫū* »Verstörung, Verwirrung, Beunruhigung« zu lesen sei, lässt sich zunächst nicht erweisen. Es steht, soviel ich sehe, bis jetzt nichts im Wege, *atalū* nicht nur auf astrale und atmosphärische Verfinsterungen, sondern auch auf Menschen zu beziehen; vgl. griech. ἔκλειψις von Personen gebraucht.

Die Hauptsache aber ist: Trotz der — mir wenigstens unklaren — Worte von A. JEREMIAS (ATAO² 18) »Sonnen- und Mondfinsternisse galten im Altertum als Verschlingung durch den Drachen. IV R 5 zeigt, dass die Babylonier wussten, welche Bedeutung das Sonnenlicht für den Mond hatte; aber es blieb bei der Drachen-Mythologie, die Sonne, die auch alle Sterne verschlingt, galt darum unter Umständen selbst als Drache« ist von einer Verbindung von *atalū* mit dem Begriff eines Drachens nirgends die Rede; dass ein Drache die Mondfinsternis verursacht, geht aus keinem bis jetzt bekannten Keilschrifttext hervor. — Wäre es nicht denkbar, dass erst in christlicher Zeit ein altes Wort für »Drache« (א)תלי(א) mit *at(t)alū* verquickt worden ist?« . . . . .

Notes sur quelques passages des Annales d'Aŝourbanipal.

Par *A. Van Hoonacker.*

Col. III l. 73 Ašurbanipal, commençant l'énumération détaillée des bienfaits dont il a comblé son frère Šamaššum-ukîn, s'exprime ainsi: . . . . *mim-ma*  *si-ma-a-te ša šarrû-ti e-pu-uš-ma a-din-šu* . . . . Les deux signes cunéiformes en question sont lus par les uns *par-su* (JENSEN KB II, 184, avec un point d'interrogation; ST. LANGDON,

The Annals of Ashurbanapal, Leiden 1903, Glossary, p. 47), par les autres *ḫis-su* (S. A. Smith, *Die Keilschrifttexte Asurb.*, Heft I, Leipzig 1887, p. 26), ou *ḫas-su* (Muss-Arnolt, *Handw.*, p. 327 sub v. *xassu* 2). On traduit: »alles Mögliche« (Jensen), — »whatever things are considered« (Langdon), — »anything imaginable, alles denkbare« (Muss-Arnolt), — »allerlei Auszeichnungen« (S. A. Smith). On ne voit pas comment la traduction Auszeichnungen pour *ḫissu* puisse être justifiée autrement que par conjecture. Les autres versions proposées semblent difficiles à concilier avec la construction de la phrase; les mots *si-ma-a-te ša šarrû-ti* sont en apposition au terme représenté par  qui doit donc signifier d'une manière concrète une catégorie d'objets déterminés.[1]) — Notons que peut avoir la valeur *u*.[2]) En lisant nos deux signes: *u-su*, ne pourrait-on voir dans cette expression le nom *unu* + le suffixe (*unšu-uššu-ušsu-ussu-usu*)? *Unu* = »Gerät, ustensiles«.[3]) On pourrait donc traduire: *pour qui je fis et à qui je donnai tous ses effets, insignes de la royauté* . . . .

Col. IV l. 30 Ašourbanipal dit de Tammaritu: *manza-az iš ma-ša-ri-ia iṣ-bat-ma* . . . . Il s'agit, d'après le contexte, d'un acte par lequel Tammaritu rendit hommage au roi assyrien, reconnu comme suzerain. *Mašaru* = roue. *Manzazu* ne s'emploie pas seulement pour signifier la notion abstraite de *lieu*, *place*; mais aussi pour désigner une chose concrète servant de *place* à une autre chose. Ainsi dans un texte cité par Muss-Arnolt (p. 561, b) *man-za-zu ša-qu-u*

---

1) Jensen introduisait dans sa version des points de suspension qui ne sont motivés pas rien dans le texte original: [für den ich] alles Mögliche . . . . die Insignien der Königswürde gemacht und ihm gegeben . . . .

2) S^{a} 2, 10; — comp. Haupt, *Sum. Familienges.*, p. 21.

3) Muss-Arnolt, sub v. *unu* . — S^{b} 190 donne comme équivalent de *u-nu* l'assyrien *šub-tum*, demeure; et dans ce sens *u-nu* est mis en rapport par Muss-Arn. avec מעון. Mais le *u-nu* = »Gerät« dont parle Delitzsch (*Gramm.* § 20), auquel M.-A. renvoie en même temps qu'à S^{b} 190, est cité comme un nom commençant par א; comp. l'hébreu אוֹן.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000373

est à traduire: le trône élevé. On pourrait, d'après cela, rendre le passage en question des Annales d'Ašourbanipal: *il saisit le piédestal de ma roue* (= de mon disque). Ce qui nous porte à comprendre le texte en ce sens, c'est le rapprochement avec le dessin qui orne le document de Nabûpaliddin (de l'an 852 av. J. C.) trouvé dans le temple du dieu-soleil à Sippar, en 1881. Voir la figure chez Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 596. Le dieu Šamaš est assis sur son trône et devant lui se tiennent, dans l'attitude de l'adoration, trois personnages (prêtres?), dont le premier saisit de la main l'un des pieds de la table sur laquelle est fixée, sous la forme d'une roue, l'image du disque solaire. La parole d'Ašourbanipal serait-elle une formule à comprendre au figuré, par allusion à la cérémonie rituelle en usage dans le culte de Šamaš? Ou bien y aurait-il lieu de supposer qu'à la cour de Ninive le cérémonial de l'hommage au roi présentait, en certaines de ses parties, une analogie marquée avec la scène de l'adoration de Šamaš?

Col. IV, l. 70 ss.: [70]*si-it-ti nišē bal-ṭu-sun ina šedi lamassi* [71]*ša Sin-aḫê-irba ab abi bani-ia ina lib-bi is-pu-nu* [72]*e-nin-na a-na-ku ina ki-is-pi-šu* [73]*niše ša-a-tu-nu ina lib-bi as-pu-nu* ... — On traduit dans ce passage le v. *sapânu* par »tuer«, et de plus on considère le terme *Sin-aḫê-irba* ... comme sujet de *is-pu-nu* à entendre au singulier. Mais qui ou quoi Sennachérib serait-il censé avoir »tué« ou »détruit« ou »accablé«? Serait-ce le *šedu lamassu* mentionné l. 70, comme l'indiquent en effet certaines versions (S. A. Smith; Muss-Arnolt, *Handw.* sub v. *sapânu*)? Ce serait difficile à comprendre. D. G. Lyon (*Assyr. Manual*, p. 76) renvoie pour l'explication de la ligne 71 à la p. 18 l. 2—16 de sa chrestomathie, un texte où Sennachérib rapporte qu'il détruisit les dieux de Babylone et ramena à la ville d'Ekallâti les divinités que Marduknadinaḫi en avait enlevées; ces données n'apportent à notre passage aucune lumière. Notons d'ailleurs que les mots *ina libbi* de la l. 71 sont

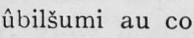
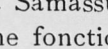
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000374

perdus de vue dans l'explication que nous venons d'entendre. Il faudrait donc dire que notre texte d'Ašourbanipal rappelle une exécution accomplie par Sennachérib, auprès du taureau-colosse, sans que l'objet de cette exécution soit mentionné. (Jensen: wo [schon] mein Grossvater Sanherib niedergeschlagen (?) hatte; — Muss-Arnolt, l. c. sub v. *kispu*: . . . where [already] my grandfather Senacherib had slain [thrown down] . . . . .). Cette énonciation paraît très étrange, pour ne rien dire de plus. Et comment faudra-t-il expliquer *ina kispišu*? Est-ce au *šedu lamassu* qu'Ašourbanipal offre comme nouriture les captifs immolés (Muss-Arnolt, l. c.: for *its* food)? *Kispu* signifie le repas funèbre offert aux morts (comp. Ašourb. VI, 75—76); il faut donc de toute nécessité se rallier à l'avis qui comprend la parole en question en cet endroit d'une offrande faite à Sennachérib. Mais comment la circonstance que Sennachérib avait tué ou détruit (qui ou quoi?), autrefois, auprès du taureau-colosse, pouvait-elle être une raison de choisir précisément cet endroit pour offrir à ses mânes un repas funèbre? De quelque côté que l'on envisage la question, on n'arrive pas à un résultat satisfaisant quand on veut faire de »Sennachérib . . . .« le sujet de *ispunu*. Si au contraire on considère »Sennachérib . . . .« comme complément de ce verbe entendu au pluriel, on pourrait traduire, en supposant pour *sapânu* le sens de »tuer«: ». . . . . près du taureau-colosse où l'on avait mis à mort (ou: mis en pièces?) Sennachérib mon grand-père . . .«, une phrase qui rappellerait le souvenir du parricide dont Sennachérib fut victime (dans l'enceinte d'un temple d'après 2 *Rois* XIX, 37). Cette interprétation permettrait de rendre compte du choix qu'Ašourb. aurait fait de l'endroit pour honorer la mémoire de son grand-père. Mais *sapânu* (= proprement *couvrir*, de là *accabler*, *détruire* . . . .) se rencontre-t-il ailleurs dans le sens de *tuer*, quand il s'agit d'un *individu* mis à mort? Il y a d'ailleurs à noter l'expression *baltusun*, l. 70; l'action

signifiée par *sapânu* (*aspun* l. 73) doit avoir consisté, semble-t-il, pour les captifs qui en furent l'objet, en un supplice spécial; le traitement qui leur fut infligé devait être de telle nature que tout au moins il pouvait aussi s'appliquer aux morts, puisque Ašourb. relève la circonstance qu'il le fit subir à des hommes tout »*vifs*«. N'est-ce pas sur le tombeau de Sennachérib qu'Ašourbanipal lui offrit un repas funèbre? Et le verbe *sapânu* ll. 71 et 73 n'est-il pas à entendre dans une acception, se rattachant à celle de *couvrir*, d'*envelopper*, où il aurait signifié une opération à laquelle on soumettait le corps en vue de l'enterrement, ou bien peut-être l'inhumation elle-même? Les captifs immolés par Ašourb. auraient donc été suppliciés par suffocation, à l'endroit même où Sennachérib avait été enterré, puis leurs corps jetés en pâture aux bêtes (ll. 74—76). Que le tombeau de Sennachérib fût orné d'un taureau-colosse, cela n'aurait rien d'étonnant. Nous savons en effet que les palais royaux avaient leurs lieux de sépulture (*Babylonische Chronik* A, col. V, 1 ss.; ap. KB, II, 272).

Col. V, l. 24 ss., Ašourb. parle des plans de revanche de Tammaritu: ».... il méditait le mal pour accabler mes troupes et se disait en lui-même ainsi: [26] *niše mât Elamti a-na šal-ma-ni-a i-tu-ru* [27] *ina pân mât Aššur šu-nu šu-nu-ma ir-ru-bu-u-nim-ma* [28] *iḫ-ta-nab-ba-tu ḫu-bu-ut mât Elamti ....*« — On rattache *irrubunimma* de la l. 27 à *erêbu* »entrer«. Mais on ne peut dans ces conditions obtenir un sens raisonnable pour: *ina pân mât Aššur ....*; »ils entreront par devant en Assyrie« ne signifie rien; de plus *šunu šunuma* reste difficile à expliquer. La forme en question sera, croyons-nous, à rattacher à *ra'abu*; c'est une variété orthographique pour *ir'ubunimma*, suivant un procédé d'assimilation fréquent en d'autres cas analogues (comp. Delitzsch, *Gramm.* p. 110 s.). Le sens de la phrase devient très clair: 26 »Les gens du pays d'Elam ont repris leurs forces; à la face du pays d'Aššur ils se

jetteront eux-mêmes et s'empareront du butin d'Elam«; c'est à dire: ils prendront l'offensive pour rentrer en possession du butin que les Assyriens leur ont enlevé. La répétition emphatique *šunu šunuma* a pour fonction d'insister sur l'idée que les hommes d'Elam eux-mêmes attaqueront. Pour *ina pân mât Aššur* .... comp. l'exemple donné par MUSS-ARNOLT sub v. *ra'abu*: (Allatu vit la déesse Ištar et) *ina pâni-ša ir-'u-ub*.

Col. VII, l. 48 Ašourbanipal raconte qu'il attacha la tête de Nabûbilšumi au cou de Nabûḳâtiṣabat  de Šamaššumukîn ... On lit ce groupe de cunéiformes: *amêlu Sin-ma-gir*, les signes étant considérés comme le nom du dieu Sin. Le contexte autant que le déterminatif *amelu* réclament en cet endroit la mention de la fonction ou de la dignité qui rattachaient Nabûḳâtiṣabat à Šamaššumukîn. Or *Sinmagir* ne saurait être le titre d'une fonction et ne saurait non plus signifier en général »fonctionnaire«, comme il semble indiqué dans le *Glossary* (p. 43) des *Annals of Ashurbanapal* de LAU et LANGDON (Leiden 1903). Ce ne peut être qu' un nom propre, nom signalé d'ailleurs en d'autres documents de l'ancienne littérature babylonienne.[1]) JENSEN en concluait à bon droit à une faute d'écriture en notre passage (KB II, 213). Dans le volume de l'année précédente de cette *Revue* (p. 334 ss.) nous avons proposé la solution d'une difficulté, col. IV l. 18 des Annales d'Ašourb., en dédoublant le signe  en . Nous sommes tenté de reconnaître ici une confusion analogue.[2]) Il est possible que dans le titre donné à Nabûḳâtiṣabat soit à dédoubler en . Le groupe

1) Comp. HOMMEL, *Altisrael. Ueberlieferung*, p. 132, et WEISSBACH, *Miscel.* cité par S. LANGDON, *Sumerian Grammar* 1911, p. 17, nº. 15.

2) Dans sa *Sumerian Grammar*, p. 84, LANGDON fait remarquer que le signe du duel () était très exposé à être confondu avec = ḪAL.

= AŠ BAR signifie *purussu* (décision, décret . . .);[1]) en prenant le signe 𒌋𒌋𒌋 comme la postposition EŠ = *ana* le groupe 𒀀𒈾 𒁲 𒌋𒌋𒌋 (*amēlu* AŠ-BAR-EŠ) serait à lire en assyrien *amelu ana purussi* . . . ., ce qui donnerait l'équivalent du בְּעַל־טְעַם araméen d'*Esdr.* IV, 8 s. = praepositus regimini, imperio (?)[2]) . . . *Ma-gir* serait un qualificatif signifiant favori (?) on plutôt familier, partisan de . . . . — Une idée qui nous est venue à ce propos, et que nous n'exprimons que sous toute réserve, serait de suggérer un rapprochement entre AŠ-BAR-EŠ, dans l'hypothèse que cette lecture représente une expression sumérienne réelle, et le nom mystérieux אשפנז Dan. I, 3; le ר qui aurait été ici remplacé par נ serait peut-être à retrouver dans la forme *Αβιεσδρι* de la version grecque LXX.

Bemerkungen zur vierten Tafel der Serie *diri* : DIRIG : *sî a̯iaku : vatru.*

Von *V. Christian.*

K. 4174, das durch seine Unterschrift als vierte Tafel der Serie DIRIG : *sî a[a̯iaku* : *vatr]u* bezeichnet wird, ist zuerst von Meissner, *Supplement* Autogr. S. 8, 9, dann von Thompson in CT XI 45 ff. veröffentlicht worden. Es wird zum Teil ergänzt durch 82-8-16, 1, das wir in Verbindung mit einem dazu gehörigen babylonischen Fragmente (82-8-16, 1 bab.) zuerst bei S. A. Smith, *Miscellaneous Texts* pl. XXV finden, danach auch bei Abel-Winckler, *Keilschrifttexte* S. 54, 55. Thompson bringt den Text in CT XI 49, jedoch ohne seine babylonische Ergänzung.

1) P. Haupt, *Akkad. u. Sum. Keilschrifttexte*, p. 37, 1; Brünnow, *A Classified List* no. 48.

2) Comp. en hébreu des expressions comme על הצבא titre du chef de l'armée (2 *Sam.* VIII, 16) dans une énumération des dignitaires de l'Etat; ou encore על־חבית, על־חמם (1 *Rois* IV, 6) etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000378

Gerade durch diesen babylonischen Text aber wird die Verbindung von K. 4174 mit 82-8-16, 1 (ass.) hergestellt, was man bisher übersehen zu haben scheint. Denn weder bei BRÜNNOW noch in SAI sind die sich aus dieser Zusammenstellung ergebenden Gleichungen vermerkt. Auch MEISSNER, MVAG XV 5. 28 ff. (Bemerkungen zu CT XI) erwähnt sie nicht.[1]) Im einzelnen ist zu bemerken:

Col. I, 1: Der Name ist zu *ú kur [ra ni-]si-gu-u* zu ergänzen; vgl. BR. 6055.

5: Der Name muss *ú du-u(!) min-na-bi še-a* dito (d. i. *ni-si-gu-u*) lauten, da das fragliche Zeichen REC 233 entspricht.[2])

15, 16: Zur Ergänzung des Ideogramms kommt vielleicht 81-7-27, 200 Rs. 22 (CT XII 27) in Betracht, wo ein Zeichen mit dem Namen *ša pisangaku nunnuna igub* (SAI 3782) *mi-iṭ-rum* gleichgesetzt wird. Danach wäre an unserer Stelle der Name folgendermassen zu lesen: *[ú ša pi-sa-a]n(?)-ga-ku [nun-nu-na* (oder *nuna*) *i-]gub.*[3])

19: Erg. wohl Ú.AŠ.KA = *ú zi-i[z kagaku]* = *a-ra-ru-ú* und vgl. SAI 4825; zum Namen *zi-iz* für AŠ siehe JRAS 1905, 81-4-28 Vs. 23.

22, 23: Das erläuterte Ideogramm war vermutlich Ú.KI.KAL, wie wir nach den semitischen Werten *la(!)-ar-du* und *a-ra-an-tum* schliessen können; vgl. HWB 135 b Ú.KI.KAL = ^{šam}*a-ra-an-tum* und Rm. 122, 40 ^{šam}*a-ra-an-tum* = ^{šam}*la-ar-du.*

24, 25: Erg. Ú.KI.AN.SIS.KI (N = *ú ki nannak]u*;

---

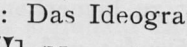
1) Eine Reihe kleinerer Fragmente zu diesen beiden Haupttexten s. bei MEISSNER a. a. O. S. 37 ff.

2) Danach ist auch CT XI 28, K. 8387 Vs. zu ergänzen:

3) Die auffällige Schreibung *pisangaku* für *pisannaku* in 81-7-27, 200 würde dadurch bekräftigt.

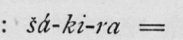
vgl. Br. 6074, SAI 7311, 7312. Der Sinnwert in Z. 24 ist wohl *su-pa(!)-lu(!)* zu lesen (beachte dazu die Kopie dieses Textes bei Meissner, *Suppl.*).

26—28: lies: *gu-u[d]* = [Ú.KI.SE.GA] = *ú ki sun ga-g]a-ku* = *ḳin-n[u], ḫi-[šu], ku-m[a(?) . . .]*;[1]) zu den ersten beiden Worten vgl. Br. 6077 und 2493.

29: Das Ideogramm war wohl  (!) [ ] (N = *ú . . . šu] ma(!) aḫa-ku*) = *a-ša-š[ú]*; vgl. Br. 2494.

30—36: Die Werte, die hier für Ú.IṢ MI *(di-mu-uš)* aufgeführt worden, sind wohl nicht Namen bestimmter Pflanzen (so Meissner, *Suppl.*: *kušaru*, *ṣillu* und *dimmušatu*), sondern Synonyma für Rohr-, Schilfdickicht. Es sind dies: *ku-ša-ru*, *ṣi-il-lu*, *dim-mu-ša-tum*, *ka(?)-ma-ṣu*, *ku-pu-[u]*, *ḫi-[šu]*, *šum-[. . .]*. Zur Bedeutung von *kušaru* ist vielleicht zu vergleichen arab. كثر »viel sein, sich vermehren, überwuchern«, das auf eine Grundbedeutung »dicht sein« zurückgehen dürfte. Zu *ṣillu* = (»Schatten«), »Dickicht« bietet arab. ظلّ »Schatten, schattiger Garten« eine treffende Paralelle; *dimmušatum* scheint Lehnwort aus dem Sumerischen (*dimuš*) zu sein, doch würde auch einer Erklärung aus dem Semitischen in arab. دمس »dicht sein« eine geeignete Wurzel zur Verfügung stehen. Zu *kupû* »Schilfdickicht, Binsengestrüpp« s. Muss-Arnolt, HWB 421a.[2]) Schliesslich ist zu *ḫîšu* in der angeführten Bedeutung arab. خيس »Baumdickicht, Röhricht« zu stellen.

37: Hier setzt das babylonische Duplikat 82-8-16, 1 ein; die Zusammenstellung beider Texte ergibt:

37: *šá-ki-ra* =  = *ú*[3]) *ša giš*[4])*-gal-la-ku gu-ga i-gub* = *ša-ki-ru-ú*.

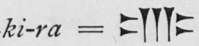
1) Ist dafür vielleicht *ku-p[u(?)-u]* zu lesen?

2) Vgl. zum Ideogramm CT XII 46 K. 40 II 43: UB.IṢ.MI = *kupû*.

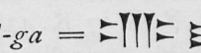
3) 82-8-16, 1 (bab.) durchwegs »dito«.

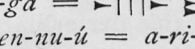
4) 82-8-16, 1 (bab.) *gi-is*.

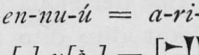
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000380

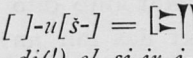
38: *šá-ki-ra* =  = *ú ki-i ú*[1])-*ta-ku* = dito.

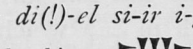
39: *[ú]-ga* = = *ú na-an-ga ga-a mu-še-en-nu-ú* = *a-ri-bi.*

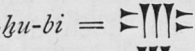
40, 41: *[ ]-u[š-]* =  [2]) = dito dito *di(!)-el si-ir i-gi-gu-nu-ú* = *di-nik-tum.*

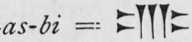
42: *[ ]-ḫu-bi* =  = dito *ki-ki* = *šú.*[3])

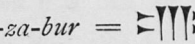
43: *ka-as-bi* =  = dito dito[4]) = *šú.*

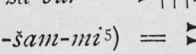
44: *[ ]-za-bur* =  = dito dito = *šú.*[3])

45: *ma-šam-mi*[5]) =  = dito dito[4]) = *šú.*

46: *[ú]-zu-uk* =  = dito *ka-ga-ak-ku* = *ú-su-uk.*

47: *[ú]-zu-uk* =  = dito *sa-an-ga-ak-ku* = dito.

48: *[ú]-zu-uk* =  = dito *ku-ur-dil-mun-na-ku(!)*[6]) = dito.[7])

49: *[ ]-bu* =  = dito *za-a muš-la-un-gu-nu-ú ki-ki* = *ú-ru-uk.*

50: *[ ]-ri* = = dito *ku-ur* dito dito = *el-lu, ib-bi, nam-ri, ša-du-ú, te-lil-tum.*

82-8-16, 1 (bab. und ass. CT XI 49) bilden die Fortsetzung:

---

1) 82-8-16, 1 (bab.) *ut.*

2) K. 4174 hat

3) Diese und die folgende Zeile sind auf 82-8-16, 1 (bab.) in eine Zeile zusammengezogen.

4) So (d. i. Trennungszeichen dito dito) für das vom Herausgeber selbst als unsicher bezeichnete .

5) 82-8-16, 1 (bab.) *ma-aš(!)-ša-am.*

6) So muss für *-ki* des Textes gelesen werden, da NI.TUK.KI = *dilmun.*

7) Auf K. 4174 scheint eine der drei Zeilen 46—48 zu fehlen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000381

Z. 3: Das babylonische Duplikat liest an Stelle von MA das Zeichen DÌM (N = *en nu-nu-uz di-im-a-ku*).

Z. 6—8: Danach ist auch CT XIX 17 K. 4386. Vs. 2—5 zu ergänzen; in Z. 8 lautet der Name der erklärten Zeichengruppe im babylonischen Duplikat dito dito *la-ga-ab-ba-ak-ku*, wofür der assyrische Text das mir unverständliche *en me-e la-KA-GA-ku* hat. Auch in Z. 7 weicht der babylonische Text vom assyrischen ab, doch dürfte für dito dito *la za-ga-ak-ku* besser dito dito *ad(!) ku*[1])*-ga-ak-ku* zu lesen sein.

Z. 30: Im Namen ist für *še-gu-nu* wohl *eš(!)-gu-nu* zu lesen; auch *[eš]-še-gu-nu* wäre möglich.

K. 4174 col. II Z. 34: Das erläuterte Zeichen ist doppelt gesetztes, gekreuztes IM, weswegen die Horizontalkeile im Winkel zu einander gestellt sind. Die Wiedergabe des Zeichens bei Br. 8502 und SAI 6376 ff. ist also danach zu verbessern!

Z. 35: Als Ideogramm dürfte IM.DUGUD zu ergänzen sein, da dasselbe Id. auch *im-ba-ru* und *a-ka-mu* gleichgesetzt wird, wie das dito-Zeichen der Zeile 36 besagt; für Id. = *imbaru* vgl. aber HWB 79 a.

Z. 39—43: Die Ideogramme dieser Zeilen, die auch Meissner MVAG XV 5. 38 unklar blieben, glaube ich ergänzen zu können:

39: [...] = [ ] = [dito *g]a-na ku(!)*[2])*-uḫ-šú-u* = *me-ḫi-e šûti.*

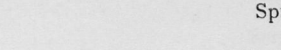
40: [...] = [ ] = [dito *ku]-uḫ-ša ga-nu-u* = dito *iltâni.*

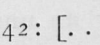
41: [...] = [ ] = [dito *me-i]r šul-la-ku* = dito *šadî.*

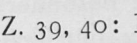
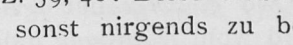
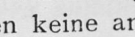
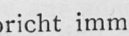
---

1) Br. 2931 liest das Zeichen *azag*; doch ist hier der Lautwert *ku* (Br. 9888) jedenfalls vorzuziehen, da der Name unseres Zeichens nach Sa V, 33 (CT XI 4) *ku-ú-gu* lautete. Der assyrische Text 82-8-16, 1 liest *ku-ga-ku* mit gewöhnlichem KU.

2) So Meissner, *Suppl.* a. a. O.

42: [. . .] = [] = [dito *šu*]-*ul me-ir-ra-ku* = dito *amurrî*.

43: [. . .] = [] = [dito *min-na*]-*bi gi-li-mu-u* = *a-šam-šú-tu*.

Z. 39, 40: Diese beiden Gleichungen sind meines Wissens sonst nirgends zu belegen, aber die Namensreste lassen keine andere Ergänzung zu. Denn *gana* in Namen entspricht immer Br. 3169; vgl. S^a VI, 15 (CT XI 5), *gi ninda ganû* (CT XI 47 K. 4174 III 52) und *ganatenû* (CT XI 37, 79-7-8, 300 Vs.); *kuḫša* aber ist das Namensäquivalent für die Zeichengruppe, die scheinbar aus UḪ.ME.U zusammengesetzt ist. Das ergibt sich aus CT XI 33 K. 10445, das eine ähnliche Zeichenreihenfolge wie S^b 1 II, 19 ff. (CT XI 24) aufweist. Das erste Ideogramm ist  N = *[. . .] su-ḫu(!)-rak(!)-ku(!)*, wobei = *suḫur* (vgl. Br. 8615); ihm folgt [] (N = dito *ku-uḫ-šu-u*) = *ka-r[u-u]* und *luḫ*-[. . .]. Daran schliesst sich mit Uebergehung des Zeichens von S^b 1 II, 21 sofort  (N = *[g]i-šim-ma-rum*) = *da-ma-ḳu* usf. an.[1]) Wir haben also das zweite Ideogramm in zwei Bestandteile zu zerlegen; der erste ist , das aber verschieden ist von dem gleich gestalteten Zeichen in S^b 1 II, 16 (REC 465), der zweite, mit dem Namen *kuḫš(û)*, ist  (zu dem vielleicht REC 230 verglichen werden darf?), der auch an unserer Stelle, K. 4174 col. II 39, 40, im Ideogramm entsprechend dem *kuḫša* bez. *kuḫšû* zu ergänzen ist.

Z. 41, 42: Auch für diese beiden Gleichungen finde ich anderweitig keine unmittelbaren Belege, doch dürfte CT XVIII 44 K. 2022 Vs. I, 68 zu vergleichen sein, wo

1) Diese Uebergehung des Zeichens von S^b 1 II, 21 erscheint sehr selbstverständlich und den archaischen Formen entsprechend, wenn wir einerseits REC 136, 137 und andrerseits REC 465 vergleichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000383

[MIR].ŠÚ.UL = *ša-du-u* gesetzt wird, wofür an unserer Stelle MIR.ŠUL eintritt.

Z. 43: Die Namensform *minnabi gilim(m)û* bezeichnet die Doppelsetzung und Kreuzung eines Zeichens; für die verschiedenen Schreibungen dieser Form ist besonders CT XI 35 K. 12851 zu beachten, wo *gi-lim-u* mit *[gi-l]im-mu-u* wechselt. Die Glosse wird wohl *ri-ḫa-mun* gelautet haben; vgl. Br. 8400, 8433.

Z. 48: Erg. als Ideogramm IM.ŠIT.ŠUB (mit dem Namen *[im ši]t šub-ba-ku*) = *im-riḳ-ku* und vgl. Br. 8446, wo IM.ŠIT.ŠUB = *šú-ḳu* d. i. *imriḳ-ḳu*, woraus sich wieder für unser Ideogramm die Glosse *imriḳ* ergibt.[1])

Col. III Z. 1: Zur Ergänzung vgl. vielleicht Br. 2463, SAI 1536.

Z. 2: Erg. vielleicht nach SAI 1537.

Z. 8: Im Namen scheint *di* vor *eš* ausgefallen zu sein, da S^{c} III, 45 (CT XI 32) AŠ = *di-eš-šu*.

Z. 13: Nach dem Namen *gi ki-it ma bar-tin aḫa-ku* ist als Ideogramm [⊢𒌷𒀀 ⊵𒌷𒌷] ⊵𒌷𒌷 (!) 𒆠 𒌨 zu ergänzen; zum Ideogramm vgl. SAI 1606 und verbessere danach SAI 1608; vgl. auch Br. 2490.

Z. 15: Die Spuren des Ideogramms sprechen für SAI 1590, der Name aber entspricht SAI 1675.

Z. 20: Meissner, SAI 1612, liest den Namen *gi-ìl-na-ku*; das ist aber unmöglich, da *-na* nur die Verlängerungssilbe eines auf *-n* endigenden Namens sein kann. Es erscheint daher am besten, *gi ga ṭun-na-ku* zu lesen. Der Verfasser des Syllabars betrachtete eben das Ideogramm GA.ṬU (= REC 105) wirklich als aus GA und ṬU zu-

1) In die folgende Lücke ist vielleicht CT XI 39 K. 8302 zu ergänzen, das den Abschluss der mit IM beginnenden Ideogramme bilden würde. Die Ergänzung seiner Ideogramme siehe grösstenteils bei Meissner, MVAG XV 5, 35; Z. 14 war jedenfalls UŠ.DAM (N = [dito (d. i. *nì-ta-aḫ*)] *dam-ma-ku*), Z. 15 vielleicht UŠ.SAL.DAM (N = [dito *mu-n*]*u(?)us(?)dam-ma-ku*) erörtert. Zu SAL = *munus* vgl. JRAS 1905. 81-4-28, Rs. 27, zu den Id. Br. 5074, 5075.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000384

sammengesetzt. Derartige rein äusserliche Benennungen eines Ideogrammes kommen auch sonst, wenn schon selten, vor, z. B. Br. 8123.

Z. 39: Meissner, MVAG XV 5, 40 ergänzt hier nach dem Namen als Ideogramm . Träfe dies zu, so wäre zweierlei auffällig: 1. dass mitten unter Zeichengruppen, die alle aus mindestens 2 Zeichen bestehen und alle mit KI beginnen, ein einzelnes Zeichen erörtert würde, das zu KI überhaupt in keiner Beziehung steht; 2. dass dieses Zeichen nach den erhaltenen Spuren in der Mitte der Spalte stehen würde, statt am linken Rande. Alle diese Schwierigkeiten aber entfallen, wenn wir als Ideogramm (!)[1]) ergänzen und annehmen, dass zu Beginn des Namens, sei es durch einen Irrtum des Tafelschreibers oder durch einen Irrtum der Kopie, *ki* ausgefallen sei.

Col. IV Z. 36: Der Name des in der folgenden Zeile erklärten Ideogrammes muss zu [dito dito dito (d. i. *ki sag sal*)] oder [dito dito (d. i. *ki sag*) *sal*] *mu-še-en-nu-u* ergänzt werden; vgl. auch MVAG XV 5, 40. Das in unserer Zeile erläuterte Ideogramm muss also KI.SAG oder KI. SAG.SAL gewesen sein. Die Namensreste (*[ki sag-]ga(?)-[ku]*) scheinen eher für das erstere zu sprechen.

Z. 43: Den Namen des Zeichens ergänzt Thureau-Dangin in *Rev. ass.* VI, p. 141 zu [dito dito (d. i. *ki tuš*) *g]a-lu-la-ku*; ebenso liest Meissner in MVAG XV 5, 40. Daraus ergäbe sich für LÙ der Name *galulu*, dessen Bildungsform ganz vereinzelt und kaum zu erklären wäre. Es wird daher besser [dito (d. i. *kî*) *tu-ku]l lu-la-ku* zu lesen sein; daraus ergibt sich als Name des Zeichens LÙ *lulû*, zu dessen Form *lalû*, *lilû* als Namen für LA, LI zu vergleichen sind.

1) Wiederholung des eingeschriebenen Zeichens; vgl. auch Meissner, a. a. O.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000385

Zur babylonischen Planetenordnung.

Von *Fr. Boll.*

Bekanntlich ist die Reihe unserer Wochentage nach einem System geordnet, das auf der Reihe der Planeten nach ihrer Umlaufszeit beruht. Wenn man nämlich in dieser Reihe der Planeten vom höchsten und langsamsten bis zum niedersten und schnellsten (Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond) jedesmal von Nr. 1 zu Nr. 4 — also διὰ τεσσάρων — fortschreitet, so kommt man vom Saturn zur Sonne, von da zum Mond, von ihm — wieder die Reihe vom Beginn an an den Mond ansetzend — zum Mars und so fort; also zur Reihe der Wochentagsgötter (Saturn, Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus).[1]) Man kann das, wie ebenfalls wohl bekannt, mittels des Heptagramms am bequemsten veranschaulichen.

Es besteht also eine ganz evidente und beabsichtigte Beziehung zwischen der astronomisch richtigen Reihe der Planeten und der der Wochentagsgötter: ehe die erstere gefunden war, konnte die letztere nicht aufgestellt werden.[2])

1) Es ist irrig und mir kaum verständlich, wenn ZIMMERN KAT³ 623 unter Berufung auf JENSEN in der *Zeitschr. f. deutsche Wortforschung* I 156 f. sagt, dass die Wochentagsreihe sich nur »zur Not« aus der richtigen Planetenfolge ableiten lasse; es ist vielmehr handgreiflich und jedem Zweifel entrückt, dass die Reihe der Wochentagsgötter auf der der Planeten nach der Umlaufszeit fusst. Der Anfang mit Saturn, also mit dem obersten Planeten, hat nicht das geringste Bedenken: man braucht nur (beispielshalber) die Zusammenstellung verschiedener Planetenlisten, die ich *Catal. codd. astr. gr.* VII 213 gegeben habe, zu vergleichen, um sofort zu sehen, dass in diesen allen die Reihe der sieben oder der fünf Planeten mit dem Saturn beginnt. Näheres über den Anfang der Woche mit Saturn oder Sonne (letzteres wesentlich, wenn auch nicht ausschliesslich unter christlichem Einfluss) s. in meinem Artikel *Hebdomas* bei PAULY-WISSOWA.

2) Dass das gleiche Resultat auch durch die Stundengottheiten gewonnen werden kann (1. Stunde dem Saturn beigelegt, 2. dem Jupiter, 3. dem Mars u. s. f., so dass auf die erste Stunde des zweiten Tages und damit auf den ganzen Tag die Sonne trifft), braucht hier nicht weiter er-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000386

Es schien mir nun zweckmässig, einmal zu versuchen, ob etwa auch zwischen den babylonischen Planetenordnungen und zwischen der richtigen Umlaufszeit der Planeten (indirekt also auch der daraus abgeleiteten Wochentagsreihe) irgend eine solche versteckte Relation bestehe. Das Resultat ist, wie ich vorausschicke, ein negatives geblieben; aber es scheint mir dennoch von Wert, es vorzulegen, um die Tatsache, dass die babylonische und die richtige Planetenordnung inkommensurabel sind, zu erweisen.

Die Planetenordnung der ältesten Liste (sumerisch und assyrisch) II R 48,48—54 ab ist nach KUGLER's[1]) Feststellung (*Sternk.* I 9):

Mond
Sonne
Jupiter
Venus
Saturn
Merkur
Mars.

örtert zu werden; auch diese Methode steht an der bekannten Stelle bei Cass. Dio 37, 18 f. Im Hinblick auf die genannte Aeusserung ZIMMERN's sei jedoch bemerkt, dass diese (allbekannte) Lehre von den *πολεύοντες* (Tagesgöttern) und *διέποντες* (Stundengöttern) und ihrer Zusammengehörigkeit nichts weniger als etwa eine Besonderheit bei Cass. Dio ist; vgl. (nur beispielshalber) BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astr. gr.* p. 479 ff. oder *Catal.* VII 88 ff.

1) HOMMEL's Vertauschungshypothese, die freilich, indem sie den Jupiter mit Merkur und Saturn mit Mars den Platz tauschen lässt, alle Schwierigkeiten radikal beseitigt, scheint mir durch seine Ausführungen im *Hilprecht Anniversary Volume* (Leipzig 1909) S. 170 ff., die ich durch seine Freundlichkeit erhielt, ebensowenig bewiesen wie durch seine früheren Publikationen. Auch wenn wirklich eine Vertauschung von Jupiter und Merkur stattgefunden haben sollte, was ich Anderen zu entscheiden überlassen muss, so würde, wie KUGLER, *Sternk.* I 220 gezeigt hat, für die Vertauschung von Mars und Saturn das unübersteigliche Hindernis bleiben, dass Mars niemals *Kaimānu*, der »Beständige«, heissen kann, weil er in Grösse, Geschwindigkeit, Helligkeit fortgesetzt wechselt, im Gegensatz zu Saturn,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000387

In den Texten der neubabylonischen Zeit ist sie die gleiche, nur unter Wegfall der zwei grossen Himmelslichter Mond und Sonne.

Wir wollen nun sehen, zu welchen Planetenordnungen man käme, wenn man in den babylonischen Listen nach der Art wie bei der Herstellung der Wochentagsliste um gleiche Abstände vorschritte, und ob sich dabei irgendwann die »richtige« Planetenreihe, wie ich die nach der Umlaufszeit kurz bezeichnen will, herausstellt.

Wenn man den Schritt *διὰ τεσσάρων* in der alten Liste macht, so kommt man zu der Reihe: Mond, Venus, Mars, Jupiter, Merkur, Sonne, Saturn, findet also keine Verbindung zur richtigen Planetenliste. Die Gruppierung, die dabei entsteht, ist ganz disparat und, soviel ich sehe, ohne jede durchgreifende ratio, kann also nicht umgekehrt die babylonische Reihenfolge bestimmt haben.

Wenn man ferner, um alles zu erproben, den Schritt *διὰ πέντε* macht (ohne freilich für dieses Verfahren irgend eine Analogie bringen zu können), so kommt man zu der Reihe Mond, Saturn, Sonne, Merkur, Jupiter, Mars, Venus, was ebensowenig mit der richtigen Reihe zu tun hat; es ist übrigens im Grunde die gleiche, die bei dem Schritt *διὰ τεσσάρων* herauskam, nur umgekehrt.

---

für den das Wort *Kaimānu* vollständig passt. Bei Hygin, *Poet. astr.* IV 18 steht in dem kurzen Planetenkapitel (natürlich griechischer Herkunft) über Saturn folgendes: Solis stella ... per XII signa assidue ferri videtur ... hanc stellam nonnulli Saturni esse dixerunt. Der Verfasser hat den Namen *Ἡλίου ἀστήρ* für Saturn, der als babylonisch wohlbekannt ist (vgl. darüber meine *Sphaera* 313, 3; Bidez, *Rev. de philol.* 29 (1905) 319 f.; Jastrow, *Relig.* II 661 f. u. a.); um so einleuchtender ist es, dass jenes assidue (»beständig«, wie jedes lateinische Wörterbuch als die erste Bedeutung angibt) Uebersetzung des babylonischen Kaimānu ist, durch griechische Vermittlung (wohl *μόνιμος*); also ein neuer kleiner Beitrag zu den von Bezold und mir nachgewiesenen direkten Uebernahmen babylonischer Astrologie. Umsomehr verdient es daher Beachtung, wenn es vom Mars nachher heisst: omnia pervolat signa secedens a primo signo non longius biennio. Man sieht, wie wenig da der Name »der Beständige« am Platz wäre.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000388

Wenn man — was allein noch übrig, freilich ganz ebenso ohne antike Analogie ist wie der Schritt *διὰ πέντε* — es mit dem Schritt *διὰ τριῶν* versucht, so kommt die Reihe heraus: Mond, Jupiter, Saturn, Mars, Sonne, Venus, Merkur; also wenn man mit Jupiter anfängt: Jupiter, Saturn, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond. Da die letzten fünf Planeten sich in der richtigen Reihenfolge zeigen, so wird man vielleicht zunächst meinen, hier nun doch die gesuchte Verwandtschaft zwischen der altbabylonischen und der richtigen Reihe gefunden zu haben. Aber das wäre eine Selbsttäuschung. Denn es ist absolut unmöglich, dass der Urheber einer mit Absicht nach der Umlaufszeit geordneten Planetenreihe zwar dem schwer erkennbaren Merkur die richtige Stelle angewiesen, aber den zwölfjährigen Umlauf des Jupiter und den dreissigjährigen des Saturn so wenig gekannt hätte, um den letzteren gar schneller umlaufen zu lassen.

Es ist also Tatsache, dass keine Brücke von der altbabylonischen Planetenordnung zur richtigen führt, dass also die Annahme, sie sei aus der richtigen auf einem versteckten Wege abgeleitet worden, unmöglich ist.[1])

Man hat in spielerischer Weise im Altertum auch von der aus der richtigen Planetenreihe abgeleiteten Wochentagsreihe eine weitere abgeleitet: Zenarios, ein sonst unbekannter Astrolog, hat in seinen *Καταρχαί* durch Schritte von 1 zu 4, also nach dem System *διὰ τεσσάρων*, aus der Wochentagsreihe die Ordnung Saturn, Mars, Venus, Mond, Jupiter, Sonne, Merkur gewonnen (*Catal. codd. astr.* I 128, 6 und 129, 7); und von dieser hat er durch ein weiteres Gehen in Schritten *διὰ τεσσάρων* wieder die »richtige« Reihenfolge nach der Umlaufszeit erhalten (ib. p. 128, 11 ff.),

1) Bemerkt sei, dass nicht etwa Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* S. 305 f. (wie vielleicht mancher irrig aus Wünsch's trefflichem Bericht im *Arch. f. Relig.* XIV 538 herauslesen könnte) einen solchen Beweis für die Fünferreihe geliefert hat, was er übrigens auch gar nicht beabsichtigt oder beansprucht hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000389

wobei übrigens er selbst, nicht erst ein Abschreiber, wie die Wiederholung des Fehlers p. 129, 1 zeigt, gedankenloser Weise Mars und Venus verwechselt hat. Wie er das weiter verwertet, beschäftigt uns hier nicht; aber auch von hier führt, wie man sieht, kein Weg zur altbabylonischen Ordnung.

Ich benütze die Gelegenheit zu einer Bemerkung über den kleinen Aufsatz von F. Bork, *Zwei Dekanbildersysteme* (OZ 1911, No. 8). Der Verfasser hat richtig gesehen, dass in dem Dekanbildersystem bei Achmes dem Perser (*Catal. codd. astr. gr.* II 152 ff.) einmal zwar scheinbar der zweite Dekan fehlt, in Wahrheit aber der erste; übersehen ist allerdings, wie es scheint, meine Bemerkung im kritischen Apparat: secundus Leonis decanus desideratur, sed quae hic de primo inveniuntur, Albumasar de secundo dicit, was auf die richtige Spur führen konnte. Das künstliche System, das Bork mit sorgsamer Liebe darstellt, ist aus der gleichen Not, 7 mit 12 zu reimen, hervorgegangen, durch die Sonne und Mond nur je ein kosmisches Haus, die 5 Planeten dagegen je zwei erhalten mussten.

Die weiter mitgeteilte Wahrnehmung, dass ein anderes System der Prosopa oder Dekanplaneten (z. B. auf der Marmortafel des Bianchini) auf die Reihe der Wochentage hinauskomme, ist längst bekannt und steht z. B. bei Bouché-Leclercq, *L'astrol. gr.* p. 228. Es ist aber nicht ein Fehler, wie Bork meint, hier die Planeten der einzelnen Tierkreiszeichen, wie sie auf jenem Altar — und übrigens gerade so bei Firmicus oder Paulus von Alexandria — sich folgen, nacheinander zu lesen: er hat nur nicht gesehen, dass diese Reihe nacheinander gelesen einfach die »richtige« Planetenreihe ist, die eben, wie immer, so auch hier zur Wochentagsreihe führt. »Dass diese Reihe mit dem Mars beginnt, wird auf Spekulationen zurückgehen, die ich nicht ergründen kann«, sagt der Verfasser: der

sehr einfache Grund für die Astrologen war der, dass der Widder (mit dem die Reihe anfängt) eben das kosmische Haus des Mars ist. Man darf hinter solchen ins Unendliche sich wiederholenden Anwendungen der astrologischen Grundbegriffe nicht mehr Tiefsinn suchen, als darin steckt und stecken kann.

Die Bedeutung des Namens Karkamis.

Von *A. Sarsowsky*.

Ueber den Ursprung und die Bedeutung des Namens der im Altertum bekannten hettitischen Stadt *Karkamis* (so altbabylonisch; assyrisch *Gargamiš*, im AT öfters כַּרְכְּמִישׁ und einmal Jer. 46[2] כַּרְכְּמִשׁ) haben wir bisher keinen Aufschluss. Für eine Möglichkeit, dass in diesem Stadtnamen der Name Gilgamis vorliegt, scheinen die folgenden Gründe zu sprechen. Es ist zunächst gewiss, dass wir den ersten Bestandteil dieses Namens als *kar* (»Burg, Platz«, hebr. כַּר) anzusehen haben, dem wir häufig in babyl.-assyrischen Städtenamen begegnen (z. B. in *Kar-Nabū* = talm. כרנבו; *Kar-Aššur*, *Kar-Sin-aḫe-ērba* usw.). Zergliedern wir nun den Namen Karkamis in *kar*+*Kamis* (nach der assyrischen Schreibart: *gar-Gamiš*), so wird klar, dass im zweiten Bestandteil dieses Namens irgend ein Personen- oder vielmehr Gottesnamen steckt. Nun könnte man versucht sein,[1]) in *Kamis* (im AT כְּמִישׁ und כמש ohne י) einen Anklang an den moabitischen Nationalgott כמוש (in der Meša-Inschrift כמש; Jer. 48[7] *Ḳerē* und *Kethīb* כמיש; LXX χαμώς; assyrisch: *Kamuš*) zu finden und somit den Namen *Kar-Kamis* als »Burg des Kamoš« zu erklären. Dagegen lässt sich aber einwenden:

---

1) In Anlehnung an כמוש ist vielleicht Jer. 46[2] Karkamis als כרכמש (ohne י) wiedergegeben?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000391

1. Der Name Karkamis taucht schon in der altbabylonischen Literatur, also im zweiten vorchristlichen Jahrtausend, häufig auf, in welcher Zeit von der Einführung des Gottes Kamoš in Moab selbst wohl kaum die Rede sein kann.

2. Die keilschriftliche Wiedergabe dieses Namens hätte in diesem Falle *Karkamuš* lauten müssen (vgl. z. B. die keilschriftliche Wiedergabe des N. pr. *Kamūš-nadbi* = כמושנדב in dem Berichte von Sanherib's III. Feldzug, Col. II, Z. 53).

3. Schon der erste Bestandteil des Namens Karkamis, *kar*, verrät den babylonischen Ursprung des ganzen Namens.

Es ist also klar, dass Karkamis mit dem moabitischen Gotte Kamoš nichts zu schaffen hat. Was bedeutet aber *Kar-Kamis* (bzw. *Gar-Gamiš*), wenn wir es auf einen babylonischen Personen- oder Gottesnamen zurückführen? Hommel (OLZ 1909, Nr. 11) hat die Beziehung des Gilgamis zum Feuer damit begründet, dass *gamis* = arab. *ḳabasa* (»Feuer holen«), *gamsat* (»Feuer«), *algamēšu* (»Kristall, Feuerstein«) sei. Demnach hätten wir in *Kamis* (bzw. *gamis*) ein gemeinsemitisches Wort mit der Bedeutung »Feuer« zu sehen. *Kar-Kamis* wäre somit als »Feuerstätte« oder vielmehr als »einem Feuergott geweihte Stätte« zu erklären. Da wir aber aus dem babyl. Pantheon keinen Gott Namens *Gamis* kennen, so müssen wir unwillkürlich an *Gilgamis* denken, dessen Beziehung zum Feuer Hommel nachgewiesen hat. Diese Benennung der hettitischen Stadt könnte ursprünglich als *Kar-(ilu)Gilgamis* von babyl. Kolonisten oder Eroberern herstammen, wovon späterhin bei den Hettitern in ihrer einheimischen Sprache[1]) kurzweg *Kar-Kamis* beibehalten wurde. Auch

1) Es liegt mir völlig fern, hier zur hettitischen Frage Stellung zu nehmen, und wenn ich schon in Karkamis einen babyl. Namen erblicke, so geschieht es, wie oben dargelegt wird, aus geschichtlichen und sprachlichen Gründen, die meine Annahme unterstützen. Sollte jedoch der Name *Karkamis* als hettitisch nachgewiesen und erklärt werden, so bin ich bereit, meine Aufstellungen aufzugeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000392

im Babylonischen selbst könnte ein Stadtnamen wie *Kar-(ilu)Gilgamis* im Laufe der Zeit leicht zu *Kar-Kamis* zusammengeschmolzen sein. Die graphische Wiedergabe des Namens *Kar-Kamis* ist natürlich in der Keilschrift von der Schreibart des Namens *Gilgamis* unbeeinflusst geblieben. Erstens, weil man den Zusammenhang beider Namen nicht mehr kannte, und zweitens, weil man nach der Hettitisierung des Namens diesen in Babylonien selbst für fremdländisch hielt.

Dass wir aber im Westen vielen nach babyl. Göttern benannten Ortsnamen begegnen (z. B. הר נבו, סִינַי usw.), ist nicht auffällig; auch sie können eben von babyl. Kolonisten herrühren, ohne dass damit irgend ein Schluss auf die Kultformen der späterhin dort angesiedelten Völkerschaften zu ziehen wäre. Die Herleitung des Namens *Kar-Kamis* von *Gilgamis* (*gar-gamiš* = *gar(ilu)[Gil]-gamiš*) scheint demnach geschichtlich wie sprachlich nicht unmöglich.

K. 10164.

Von *Harri Holma.*

Dies nur 17, teilweise arg verstümmelte Zeilen enthaltende Fragment hat Bezold, *Cat.* p. 1069, als wahrscheinlich zu der *šumma-izbu*-Serie gehörend bezeichnet. Nach dieser Angabe wurde es in die Omentextsammlungen von Boissier, *Documents* (S. 136), sowie in CT XXVII (pl. 30) aufgenommen. Jedoch ergibt sich bei näherem Zusehen aus zahlreichen Uebereinstimmungen und Aehnlichkeiten, dass die betr. Tafel zu den »Göttertypen«-Texten gehört, die zuerst von Bezold im neunten Bande dieser *Zeitschrift* (Ss. 113 ff., 405 ff.), dann von Thompson CT XVII 42 ff. veröffentlicht wurden. Die Rückseite scheint nach Bezold's *Cat.* nicht erhalten zu sein. Ich gebe hier die Transkription und einen Uebersetzungsversuch:[1])

1) Bei einigen Ergänzungen ist mir mein Freund B. Landsberger behilflich gewesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000393

Transkription.

. . . . . .

1. . . . . *rit]-ta-šú [amêli]*
2. . . . . *zi]-iq-na [zaqin]*
3. . . . . *lu]-bu-uš-ta [labiš]*
4. . . . . *s]u (?)-un-nu šú-[te-gu-ur ??]*
5. . . . . *iz-zi* . . . . . .
6. *[šum-šu ^{il}En-ki-]im-gub LUGAL.E.PAP.E ra-a[b-bi-iṣ Êzida]*

---

7. *[qaqqad] qaqqad nêši uznu (GIŠ.TÚK.PI) ka[lbi]*
8. *[rit-ta-š]ú amêli*
9. *[ina imitti-šú MU]L (?).UD.DA ṣabit(-it)*
10. *[ina šumêli-š]ú zir-mu-u [tamiḫ?]*
11. . . . . *ša-kin*
12. . . . . *šá-pi]-iṣ (?) paṭra ra-ki-is*
13. . . . . *ina ša-šal-li-šú*
14. *[ku-lip-ta kîma ṣir]-ri ša-kin*
15. . . . . *MU.NI (šum-šu) ^{il}UD* . . . . .

---

16. *[qaqqa]d qarni* . . . . . .
17. . . . . *iš-t[u* . . . . . .

Uebersetzung.

1. [seine Hä]nde sind die [eines Menschen]
2. . . . . mit Bart ist er [bewachsen]
3. . . . . mit Gewand ist er [bekleidet]
4. . . . . eine Binde ist [(ihm) umgebunden?]
5. . . . . .
6. [sein Name ist: Enk]imgub, König von Graben und Kanal, Wäch[ter von Êzida].

---

7. [Der Kopf] ist ein Löwenkopf, das Ohr das eines Hu[ndes]
8. [seine Hände] sind die eines Menschen
9. [mit seiner Rechten] hat er einen strahlenden Stern (?) erfasst
10. [in seiner Linken hält] er eine Axt (?)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000394

11. mit . . . . . ist er versehen
12. . . . . einen Dolch trägt er umgebunden
13. . . . . auf seinem Rücken . . . . .
14. [mit Schuppen gleich einer Schl]ange ist er versehen
15. . . . . sein Name ist: ^{il}UD . . . . .

---

16. [Der Kop]f ist gehörnt . . . . . .
17. . . . . von . . . . . .

Zz. 1 und 8 ergänzt nach CT XVII, 42, 4. 29 u. ö.

Z. 4 ergänzt nach CT XVII, 43, 67. Zu *agâru* (= חגר »umbinden«) III, 2 vgl. noch *šú-ta-gu-ru* CT XXVII, 26, 8; I, 2 häufig in Omentexten, z. B. DA 127, 10 ff.; 129, 1 ff.; CT XX, 3, 20 ff. usw. Doch ist die Ergänzung unsicher; man erwartet *sunna* wie *ziqna*, *lubušta* etc. (acc. resp.). Vielleicht ist daher besser *sunnu-šú* zu verbinden.

Z. 5. Darf man ^{iš}ZI transkribieren und an Böllenrücher, *Nergal* 24, 54 und 30, SAI 1343 denken?

Z. 6. Zur Ergänzung vgl. Meissner, SAI 1857, 10401 und Zimmern, BSGW 1911, 99. 113. Reisner, *Hymnen* 139, 139 wird Enkimgub UMUN.E.PÁP (*be-el i-gi u pal-gi*) genannt. Da er CT XXIV, 28, 58 in der Nebo-Gruppe vorkommt, dürfte die Ergänzung *Êzida* sicher sein. Ein Gott *LUGAL.E.PAP.E* kommt auch vor in K. 7643 (CT XXV, 39), 13: $^{il}LUGAL.E.PAP.[E!]$ neben Göttern des Ea-Kreises. Vgl. zur Lesung auch *Šurpu* IV, 82: $^{il}En\text{-}nu\text{-}gi$ *bêl iqi (E) u palgi (PAP.E).* — Am Ende der Zeile sah Boissier noch deutlich ein *ab*. Daher meine Lesung, die jedoch als nicht ganz sicher bezeichnet werden muss.

Z. 7. Zu diesem Ideogr. für *uznu* vgl. CT XVII, 44, 76; 45, 105.

Z. 8 ff. vgl. CT XVII, 44, 93 ff.

Z. 9. Zu *MUL.UD.DA* vgl. SAI 2547: *MUL.UD.ZAL.LI* = *kakkab namâri.* Ein Gottesname $^{il}UD.DA$ kann hier kaum vorliegen, trotz Z. 15.

Z. 13. *šašallu* ist ausser in CT XXIII, 4, 17; 11, 39 und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000395

in den Amarna-Briefen nur in den »Göttertypen«-Texten zu belegen.

Z. 14 ergänzt nach CT XVII, 42, 12; 43, 39; unsicher.

Z. 15. Für mit *UD* beginnende Götternamen vgl. Michatz, *Götterlisten*, S. 16, sowie zahlreiche andere in den Listen. — *MU.NI* gegenüber *MU.BI* CT XVII ist auffällig.

Lexikalisches.

Von *S. Daiches.*

4.[1])

HW 593[a] gibt Delitzsch als die Wurzel von *muḳaḳḳir* (*šiṭriia šumiia*) קקר, auch (כבר), mit Fragezeichen. Die Bedeutung ist »auslöschen, tilgen«. Ich möchte dieses Verbum mit hebr. קרקר (Num. 24_{17} und Jes. 22_5) zusammennehmen. Ass. *ḳaḳḳaru* für heb. קבקר wäre genau wie ass. *ḳaḳḳadu* für hebr. קבקד; vgl. auch קבקע und *ḳaḳḳaru*. Die Schwierigkeiten, die קרקר in Numeri und Jesaja bietet (s. Gesenius' HW[14] 667[b] und Kommentare), würden bei dieser Gleichung auch verschwinden. Die Bedeutung »tilgen, auslöschen, zerstören« passt sehr gut für קרקר, sowohl in Num. 24_{17} als auch in Jesaja 22_5. קרקר würde dann mit arab. قرقر »brüllen, knurren, kollern« etc. (s. Gesenius, l. c., auch Marti, *Jesaja* p. 170) nichts zu tun haben. Somit wäre קקר (= קרקר) im Assyrischen gesichert und קרקר in den erwähnten Stellen im AT befriedigend erklärt.

5.

ḳuḳānu, *guḳānu* (*ḳūḳānu*?) übersetzt Delitzsch HW 593[a] mit 1. »Augenkrankheit« und 2. »ein Tier niederer Ordnung«. Diesen *ḳuḳānu* möchte ich als mit den im bab. Talmud (*Ḥullin* 67[b], vgl. auch *Berachot* 36[a] und *Šabbath* 109[b]) erwähnten קוקיאני identisch ansehen. Diese

1) S. diese *Zeitschrift* XVII, S. 91 ff.

קוקיאני (auch קוקאני; s. für die verschiedenen Lesarten Levy, NHW, s. v.) sind eine Art Würmer (s. Levy, l. c., auch Jastrow, *Dictionary of the Targumim* etc., s. v.). Diese Würmer dringen in die Lunge, Leber (s. *Raši* in *Ḥullin* ad locum) oder andere innere Organe ein und scheinen Krankheitserreger zu sein. *ḳuḳānu ša īni* und *ḳuḳānu ḳaḳḳari* wären demnach ein und dasselbe Tierchen, nämlich ein Krankheit verursachender Wurm. Im ersteren Falle ist der *ḳuḳānu* (durch das Eindringen ins Auge) der Erreger der Augenkrankheit.

6.

In Delitzsch's HW 593[a] ist *ḳaḳū* (*ḳāḳū*?) als »ein Vogel« verzeichnet. Dieser *ḳaḳū* dürfte mit den im bab. Talmud (*Ḥullin* 63[a]) genannten ככואי identisch sein. Dort handelt es sich um reine und unreine Vögel. Die ככואי werden als unreine Vögel erklärt. Aus der Schreibung ככנאי geht übrigens hervor, dass *ḳaḳū* (nicht *ḳāḳū*) die richtige Lesung ist. Wiederum bestätigt *ḳaḳū* die LA ככואי (nicht קוקאי oder ככאי, s. Levy, NHW, s. v.).

7.

HW 665[b] s. v. *šalummatu* sagt Delitzsch: »Aber was bed. *ša-lum-mat ni-ši* K 5418 Col. III 3?«. KB VI, p. 297 übersetzt Jensen diese Worte durch »Schrecken(sglanz) der Menschen«. Dieses gibt natürlich, wie Jensen auch sieht (s. l. c. p. 555), keinen Sinn. Auch die andere, KB VI, p. 555 mit Vorbehalt gegebene Fassung ist unmöglich (s. ibid.). Mir scheint es nun zweifellos, dass das folgende *mūši* zu *niši* gehört und dass *niši* Plural von *nišu* »Dämon« (HW 482[b]) ist. *šalummat niši mūši* wäre also zu übersetzen: »Schreckensglanz der Dämonen der Nacht«. Diese Bedeutung passt ausgezeichnet in den Kontext hinein.[1])

1) S. auch meinen Artikel *Ezekiel and the Babylonian Account of the Deluge* in der *Jewish Quarterly Review*, April 1905 (note 31).

Iṭinnu, (w)aṭmānu.

Von *B. Landsberger*.

Idinnu wird SAI 11190 als Lesung des Ideogramms ^{amel}DIM (= »Maurer, Baumeister« od. ähnl.) nach Hrozný angegeben und ist wohl auch Cod. Ham. XIX^{r} 56 u. ö. einzusetzen. Eine Abstraktbildung (oder ein Plural?) dieses Wortes liegt in den jüngstveröffentlichten *Keilschrifttexten aus Assur* (Heft I, autogr. v. Messerschmidt) Nr. 2, Col. II, 10 vor. Es heisst hier Z. 3 ff.: *parakkam ra-aš-ba-am* (4) *wa-aṭ-ma-nam* (5) *ra-bi-e-im* (6) *šú-ba-at* ^{il}*En-lil* (7) *be-lí-ia* (8) *ša i-na ši-bi-ir* (9) *ni-me*[1]*-[i]ḳ* (10) *i-ti-nu-tim* (11) *šu-te-is-b[u(!)]-ú* (letzteres hinsichtlich aller drei Radikale unsichere Verb auch Cod. Hamm. § 233 von der Tätigkeit des *iṭinnu*). Unsere Stelle zeigt, dass das Wort mit *ṭ* oder *ṭ* anzusetzen ist. Das Verb, von dem es abgeleitet ist, an der HWB s. v. אתן angeführten Stelle, ist also etwa = »bauen« (vom Hause). Die Wörter *aṭmānu* (»Gebäude, Wohnung«) und *adattu* (aus **adantu*, Sing.: »Vogelnest«, Plur.: *adnāte* = »Wohnungen«), die sicher von diesem Verb abzuleiten sind, zeigen, dass es richtig als ותן anzusetzen ist, wegen der an der oben transkribierten Stelle vorliegenden Schreibung *wa-aṭ-ma-nam* einerseits, der Schreibung *a-da-at-tum* (HWB s. v.) andrerseits. *Aṭmanu* ist dissimiliert aus **aṭnānu* (vgl. Růžička, *Dissimilation* 65)[2]). Die bisher gegebenen Etymologien der beiden Wörter (vgl. Ges.-Buhl[15], 11[a]; diese *Zeitschr.* 24, 130) sind, teilweise schon der neuen Schreibung wegen, abzulehnen. Auch mit *admu* »Junges«, speziell eines Vogels, kann weder *admānu* (so Del., *Wörterb.* 157) noch *adattu* (so Haupt, SBOT zu Jes. 43,4) etwas zu tun haben. Denn wie dessen Synonym *pilū* (*NUNUZ*[3]) =

1) So Nachtrag.

2) Ebenso dürfte *armannu*, Wohlgeruch, aus **arnannu* dissimiliert, zu den Namen wohlriechender Pflanzen *erinnu* etc., *arantu* zu stellen sein; auch *kaiṃanu* syn. *kaiṇanu* erklärt sich wohl am besten aus **kaiṇanu*.

3) Ideogr. sonst = *pír'u*, »junger Sprössling«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000398

pilū ša iṣṣūri, vgl. zu *pilū* und *admu* besonders CT XXVII, 26, 4 f.) ist es ursprünglich »das Rötliche«,[1]) von der Hautfarbe des Neugebornen, bzw. des unbefiederten Vogeljungen. Vielmehr ist der Stamm יטן mit der Bedeutung »eine Wohnung anlegen« in einer mehr dem Beduinenleben entsprechenden Nuance noch in arab. وَطَن »Wohnsitz«, مَوْطِن »fester Wohnsitz«, vorhanden.

Die Lesung des Ideogramms *KAS.BU.*

Von *B. Landsberger.*

Die Lesung dieses Ideogramms entscheidet eine Variante, die Gray, *Šamaš Rel. Texts* 14[22] angibt. Zeile 43 von Col. I der grossen Hymne (übersetzt von Zimmern, AO XIII 1, 23) lautet nach K. 3474 (ZA IV, 26, 27)

[a]-na šid-di ša la i-di ni-su-ti u bi-ri la ma-nu-[ti]
(folgt:) *ilŠamaš dal-pa-ta*;

dagegen bietet K. 3182 etc. (Gray, l. c. Pl. I, Z. 14a von unten) anstatt *u bi-ri* vielmehr *ù ana KAS BU.*

Die Richtigkeit der Ausgabe und der phonetischen Lesung wird gesichert durch die ganz ähnliche und wohl auch stilistisch abhängige Stelle *Keilschriftt. aus Assur* I, autographiert von Messerschmidt, 22 Z. 18 ff. Salmanassar I. rühmt hier seinen Siegeszug über das Gebirge:

Ištu me-ṣir mātU-ru-at-ri (19) a-di mātKud-mu-ḫi ši-id-di na-as²)-ku-ti (20) pi-ir-ka be-ri-e ni-su-ti (21) na-bu-ul-ti ummanāti (ṢAB.MEŠ-ti)-šú-nu (22) ra-ap-ša-ti ki-ma mē lu at-bu-uk

»Von der Grenze des Landes U. bis zum Lande K., ungewöhnliche (?)[3]) Landstriche, ein Gebiet ferner

---

1) Zu *pilū* = »rötlich« (*DAR*, Lesung *si* = *pilū*) vgl. Jensen, KB VI, 1, 570. 2) Var. *áš*; *as* zu lesen.

3) Eigentlich »kostbare«, entspricht dem *ša lā īdi* »unbekannt« der obigen Stelle.

Meilen, schüttete ich die Leichname[1]) ihrer zahlreichen Truppen gleich Wasser hin.«

Dass *bīru* bzw. *bēru* wirklich = *KAS.BU* »Doppelstunde« ist, bestätigt die von Hrozný, WZKM XXI 377 auf Grund der Kombination zweier Sargonomina vorgenommene Gleichsetzung *KAS.BU* = *mit-ḫu*. Nur wird IV R² 34, 28a = King, *Chronicles* II, 133, 28 für *be-* vielmehr *be-* zu lesen sein[2]). *Bīru* als Wegmass ist wohl nur eine spezielle Anwendung des gewöhnlichen *bīru* = »Zwischenraum, Entfernung«, wobei ebensowohl eine irdische wie eine himmlische als ursprünglich in Betracht kommt. Zur Annahme letzterer Bedeutungsentwicklung vgl. Zimmern, BSGW 1901, 52⁴. Ob *KAS.BU* als Zeitmass ebenso zu lesen ist, kann noch nicht entschieden werden (vgl. Zimmern, l. c.).

1) *nabultu* kollektivisch.

2) Wohl sicher Fehler des assyrischen Kopisten einer babylonischen Vorlage; bezüglich eines anderen s. King, l. c. 4³.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000400

Recensionen.

Die Keilinschriften der Achämeniden. *Bearbeitet von F. H. Weissbach.* (*Vorderasiatische Bibliothek*, 3. Stück.) Leipzig (Hinrichs) 1911. LXXXIV, 160 Ss. in gr.-8°.

Zu einer neuen Gesamtbearbeitung der Achämenideninschriften war der Verfasser durch seine langjährige Beschäftigung mit den altpersischen und besonders den elamischen Texten sowie durch gründliche assyriologische Studien trefflich vorbereitet. Er gibt nun eine ausführliche bibliographische Uebersicht über die Inschriften, bespricht ihre Transscription und ihre Bedeutung für Geschichte und Chronologie, Maasse und Baukunst, legt eine elamische und eine altpersische Schrifttafel vor und lässt darauf eine peinlich genaue Umschrift und wortgetreue Uebersetzung aller jetzt bekannten Texte folgen.

Zu den persischen und elamischen Stücken der Inschriften, bei deren Behandlung manche wichtigen, noch schwebenden Fragen erörtert und Probleme ihrer Lösung zugeführt werden, soll unten (S. 393 f.) wenigstens ein kleiner Beitrag gegeben werden; im übrigen beschränken sich die folgenden Bemerkungen aus guten Gründen auf die babylonische Versionen.

Von bisher unbearbeiteten Texten der letzteren sind mitgeteilt: die »grosse untere Inschrift Naqš-i-Rustam b« nach der »fast unleserlichen« Photographie bei Stolze (S. 92, vgl. XVIII) und die »Aufschriften der Völkertypen« I und XV zu Naqš-i-Rustam nach Abschriften von Ch. Babin

und F. Houssay (S. 97, vgl. XIX);[1]) »Dar. Susa c« und »Xerx. Susa« nach von Thureau-Dangin besorgten Abklatschen und »Dar. Susa e« nach einer von demselben Gelehrten hergestellten Abschrift (Ss. 99, 115, vgl. XX, XXV); »Art. Vase b« nach einer von Hilprecht überlassenen Photographie und »Art. Vase c« nach einer von M. Burchardt gemachten Zeichnung (S. 121, vgl. XXVII); endlich »Art. Susa b« nach einem vom Verf. kopierten Papierabdruck und »Art. Susa e« nach der Ausgabe Scheil's (S. 127, vgl. XXVIII).

Abgesehen von der früher u. a. von Weissbach selbst besprochenen Gewichtslegende »Dar. Pond. a« (S. 105, vgl. XXII), der oft beschriebenen viersprachigen Vaseninschrift von Xerxes (S. 119, vgl. XXVI) und des von Evetts publizierten Hamadaner Duplikats der Artaxerxesinschrift S (S. 127, vgl. XXVIII) basieren alle anderen Texte auf der neuen Bearbeitung der Bīsutūninschriften durch King und Thompson (London 1907) und meiner eigenen Ausgabe der babylonischen Versionen. Da letztere, die wohl auch den Grundstock für die bibliographischen Angaben (bis 1882) geliefert hat, zwar beiläufig erwähnt,[2]) aber bei der Beschreibung der einzelnen Inschriften nicht detailliert wird, trage ich die, wie sich ergeben hat, zum Vergleich ihrer Keilschrifttexte mit den Transscriptionen des Verf. unerlässliche Zusammenstellung hier nach, um die Brauchbarkeit seines Buches zu erhöhen.

---

1) Zu beiden ist jetzt auch Weissbach's neue wertvolle Publikation *Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis* in den *Abhh. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, Bd. XXIX, No. 1 (Leipzig 1911) zu vergleichen.

2) S. XI: »Die kleineren bab. Inschriften der Achämeniden hat P. Haupt autographiert in C. Bezolds Ausgabe (= Assyr. Bibliothek Bd. 2. 1882)«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000402

Konkordanz.

Weissbach		Bezold	
		Transscription	Text, S.
S. 77	Bīs. b [K & T p. 207 B]	= S. 32, III, Beh. kl. Nr. 1	= 82
» »	» c [» » » » C]	= » » » » » » 2	= »
» »	» d [» » » 208 D]	= » » » » » » 3	= »
» »	» e [» » » » E]	= » » » » » » 4	= »
» 79	» f [» » » » F]	= » » » » » » 5	= 83
» »	» g [» » » 209 G]	= » » » » » » 6	= »
» »	» h [» » » » H]	= » » » » » » 7	= »
» »	» i [» » » » I]	= » 34 » » » » 8	= »
» »	» j [» » » 210 J]	= » » » » » » 9	= »
» 81	Dar. Pers. a	= » 36, VI. B	= 86
» »	» » c	= » » VIII. L	= »
» 85	» » g	= » 38, IX. H	= 88
» 87	» NR a	= » 34, IV. NR	= 84
» 97	» » c	= » 36, V. NR. kl. Nr. 1	= 85
» »	» » d	= » » » » » » 2	= »
» 99	» » XXIX	= » » » » » » 3	= »
» 101	» Elw.	= » » VII. O	= 87
» 105	» Pond. b	= » 32, II bis. KR	= 81
» 107	» Sgl.	= » » II. Sgl.	= »
» »	Xerx. Pers. a	= » 38, XI. D	= 89
» 111	» » ca (cb)	= » 40, XIII. Ca	= 91
	bzw.	= » 42, XIV. Cb	= 92
» 113	» » da (db)	= » 40, XII. E	= 90
» 115	» » e	= » 38, X. G	= 86
» 117	» Elw.	= » 42, XV. F	= 93
» »	» Wan	= » » XVI. K	= 94
» 121	Art. I. Pers.	= » 46, XIX. Lwst.	= 96
» »	» » Vase a	= » » XX. Q	= »
» 123	Art. II. Susa a	= » 44, XVII. S	= 95
» 125	» » » d	= » » XVIII. Sb	= »
» 127	Kyr. Murghāb	= » 32, I. M	= 81

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000403

In dem bibliographischen Abschnitt (S. X ff.) wäre noch allerhand nachzutragen; ich verzeichne einiges, was mir grade zur Hand ist:

S. XI. Von Kyros a sind die Zeilen 7-35 auch bei Lyon, *Manual* p. 39 ff. transscribiert; eine Abbildung ist ausser in meinem *Ninive und Babylon* (S. 79 der 3. Aufl. von 1909) z. B. auch in der sog. *Oxford Bible*, plate LI zu finden und für diese von der Verwaltung des Britischen Museums besorgt worden. Kyros b trug zu meiner Zeit, als ich Herrn Dr. Hagen auf die Existenz der Inschrift und ihre Bearbeitung durch G. Smith aufmerksam machte (18. März 1889), die Signatur 51-1-1, 281. — S. XVI. Die Wiedergabe von Dar. Pers. g in Delitzsch's AL^3 S. 125 hat der Verf. wohl absichtlich unerwähnt gelassen, da sie ausgesprochenermaassen nur ein Abdruck meiner Ausgabe ist? — S. XXIII. Zu Dar. Sgl. ist wohl auch eine kurze Beschreibung des Objekts in einer Mitteilung Hincks' an Mr. Harle von bibliographischem Interesse, die vom Januar 1860 datiert und im Britischen Museum aufbewahrt wird (press-mark »1881. a. 3«, 1860, 4°): "the seal is of the usual cylindrical form, and is perforated. It measures $1\frac{1}{2}$ in. in length and 2 in. in circumference"; dazu die Uebersetzung: »I am Darius the King«. — S. XXIV. Xerx. Pers. d ist auch von Abel-Winckler, *Keilschriftt.* S. 46 nach Stolze's Photographie veröffentlicht. — S. XXVII. Zu Art. Vase a verzeichnet noch weitere Literatur Wiedemann, PSBA VIII, Feb. 1886, p. 87 und 88, note *. — S. XXX. Die Inschrift Antiochos' I. Soter ist wiederholt übersetzt worden von Oppert (mit Transscription und Noten) in den *Mélanges Renier* (Paris 1886), p. 217 suivv. (vgl. diese *Zeitschrift* 2, 258), ferner von Hommel, *Geschichte* S. 792 ff. und zuletzt grossenteils von Jastrow, *Religion* I, 413 f. — Auch das Werk von A. J. Booth, *The discovery and decipherment of the trilingual cuneiform inscriptions* (London 1902, vgl. diese *Zeit-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000404

schrift 19, 434) hätte wohl irgend eine Erwähnung verdient.[1])

Die Hauptarbeit des Verf. — Transscription und Uebersetzung der Texte — ist, was die babylonischen Versionen betrifft, als musterhaft zu bezeichnen. Nicht einmal kleine Schreibversehen, wie sie gelegentlich bei KING und THOMPSON begegnen (Bīs. 41 *Si-* st. *Ši-*, Bīs. 79 *du-ku-'* st. *du-ka-'*), sind mir aufgefallen; und die nicht völlig gesicherten Lesungen sind mit verschwindenden Ausnahmen (Bīs. 18 *ab-bu-[tú]*, vgl. K. & T. p. 165, n. 2; Bīs. 42 *]-ma-ni-e-šu*, vgl. K. & T. p. 173, n. 1) als solche deutlich gekennzeichnet. Als evidenter Transscriptionsfehler steht Xerxes Wan 22 *iš-ṭu-ru* statt des in der Photographie LEHMANN-HAUPT's deutlich erkennbaren *iš-ṭu-ur* vereinzelt. — Auch in der Verbesserung der babylonischen Texte durch ihre wiederholte Nachprüfung und Vergleichung mit den andern beiden Fassungen war der Verf. in einer ganzen Anzahl von Fällen erfolgreich: sei es dass er einer alten Lesung OPPERT's zu ihrem Recht verhalf (Bīs. 105 *par-ka-a-ni*), oder die richtige Lesung (NR a 9 *ša-al-ṭa-ak*) oder Wortabteilung (Bīs. 101 *ki-i-pi . . . amat kit-tum*, mit grosser Wahrscheinlichkeit auch Bīs. 72 *mi-i-ṣi*, vgl. S. 159) herstellte, oder ansprechende Ergänzungen gab (Bīs. 13 *šip-[ru]*, Bīs. 34 *di-i[q-la]t*, Bīs. 60 *iṣ-ṣa-[mid]*, Dar. Pers. g 24 *a-ra-[mu]*) oder selbst einmal eine Konjektur wagte (Bīs. 102 *ú-ki-ka*).

Etwas gewaltsamer erscheint (trotz Ap. und El.) die Transscription *Ba-ga-bu-ki-šu* Bīs. 111; denn *ba* wird, soviel ich sehe, hier nur oder geschrieben, nicht , wie nach K. & T. p. 206, n. 3 auf dem Felsen steht. —

1) Zu S. LXII bemerke ich, dass geschriebene Keilschrift meines Wissens zum ersten Mal von mir selbst in zwei Fällen beobachtet wurde; vgl. *The Academy* 1887, no. 797, p. 107 (*Painted cuneiform writing*) und *Cat.* p. 1064, sub K. 10100; p. 1565, sub D. T. 273, sowie Vol. V, p. XVII. Ein drittes Beispiel erwähnte dann UNGNAD, ZDMG 65, 1911, S. 614, N. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000405

Bei einer Note wie S. 88, h: »So Phot.« wird man (z. B. inbezug auf *ap-pit-tú* NR a 10) vielleicht stutzig, wenn man S. XVIII gelesen hat: »Unbrauchbare Phot.«. — Die Uebersetzung »die Spitzhelme tragenden« von š[a ka]r-bal-la-ti-šu-nu *rap-pa-ʾ* NR a 15 ist doch wohl allzu frei. — Die alte Ergänzung *[i-tí-pú]-uš* NR a 30 (meine Ausgabe Ss. 36. 85) verdient gegenüber W.'s *[e-pú-]uš* den Vorzug; denn grade mit *ṣaltam* o. ä. wird I_2 gebraucht; vgl. nur Bīs. 37. 38. 46. 49. 50. 52. 54. 56. 67. 69. 74. 80. 81. — NR a 27. 29 habe ich schon 1893 (*Oriental Diplomacy* p. 99) die Lesung *im-**min**-da-ak-ka* gebucht, die jetzt von Meissner (*Deutsche Lit.-Ztg.* 1911, Sp. 1945) wiederentdeckt worden ist. — Manchmal möchte man wohl gern wissen, woher die alten Ausgaben, deren Kopien doch ohne Verständnis der Texte hergestellt waren, also eine mehr oder minder genaue mechanische Wiedergabe der Originale enthalten, ihre Lesarten bezogen haben, so z. B. ob Dar. Pond. b 3 das *a-ga-a* hinter *qaq-qa-ru* in Gobineau's Edition rein aus der Luft gegriffen ist und ob Dar. Sgl. nicht früher doch noch ein *ú* hinter *rabū* sichtbar war. — Dass *ku-tal* »post« (wenn Art. Susa a 3 mit Delitzsch so zu transscribieren ist) auch temporale Bedeutung habe, scheint durch Foy's Erklärung von ap. *abiapara* (Weissbach S. 123, N. h) wahrscheinlich zu werden; bisher ist aber bekanntlich nur die lokale belegt; vgl. Jensen, KB 6, 464; Muss-Arnolt, HWB 457; Johnston, *Ep. Lit.*, Gloss. p. 67; Meissner, *Suppl.* 52ª; *Studien* III, 4; ZA 17, 271; Streck, ebd. 19, 256, N. 2; Behrens, *Briefe* 16, N. 1; 82, N. 1 und Godbey, AJSL 22, 77 f.; auch K. 166 obv. 4 (Johns, *D & D* III, 281 f.); 89-4-26, 3 (*Catal.* p. 1917), rev. 3 und CT 22, no. 14, 7.[1]) — Endlich sei hier noch zu Art. Ham. (Weissbach, S. 127, vgl. XXVIII) bemerkt, dass auch mir einmal ein Papierabdruck dieser Inschrift von

1) Die Stelle K. 998 (Hrpr. no. 571), obv. 15 ist nicht ganz sicher; vgl. Ylvisaker, *Zur bab. u. ass. Gr.* S. 81.

C. H. Smith (dabei eine Bemerkung: »l'original et de 50 cm. longueur sur 10 de largeur«) vorgelegen hat, der zu dem vom Verf. gegebenen Text von Z. 3 zwei Varianten enthält, nämlich noch 𒌋𒌋 nach *ḫi-ši-ár-ši* und nach dem darauffolgenden *mār* ein bab. 𒀸𒌋𒌋 (st. 𒀸𒌋); ob dieser Abdruck mit dem von Evetts benützten identisch ist, kann ich jetzt unmöglich entscheiden, halte es aber nicht für unwahrscheinlich.

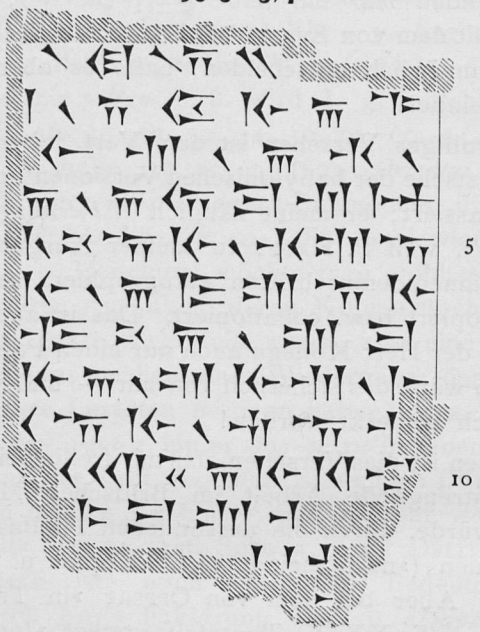
Ein drolliges Versehen ist dem Verf. inbezug auf die Papierabklatsche der babylonischen Versionen im Britischen Museum passiert; er meint nämlich (*Einleitung* Ss. XIV, XX, XXV), weil P. Haupt in meiner Ausgabe die kleineren Achämenideninschriften autographiert hat, habe er sie auch kopiert bzw. collationiert. Das ist aber nicht der Fall: hätte der Herr Kollege auch nur einen Papierabdruck gelesen, so wäre das sicherlich von mir — und von ihm — ausdrücklich bemerkt worden!

Indessen ist dies Versehen, das mir freilich eine wochenlange, anstrengende Arbeit im Britischen Museum absprechen würde, durch die persönlichen Titelfassungen der Autographien (»nach meiner . . . . Copie« u. dgl.) leicht erklärlich. Aber bei dem von Oppert »in Transkription mitgeteilten« (S. XXIX) Tontafelfragment »Inc. b« durfte doch wohl der Name des Entdeckers genannt werden, und ich hätte dem Herrn Verf. auf Wunsch mit Freuden den Originaltext mitgeteilt und ihn so der Mühe, Oppert's Transscription in seine eigene umzusetzen (vgl. S. 130, Note), überhoben.

Die betreffende Inschrift wurde dem Britischen Museum am 26. April 1893 unter einer Menge wertloser Fragmente von einem Händler angeboten, und ich habe damals — wie so manches Mal — den Wust gesichtet, die Bedeutung des Textes erkannt, ihn kopiert und zum Ankauf empfohlen, der zwei Wochen später erfolgte. Das Fragment misst $2\frac{3}{4} \times 2$ engl. Zoll und besteht aus gelblichem

Ton; die erhaltene Seite scheint nach der geringen Wölbung der Obvers zu sein. Auch auf die Gefahr hin, nicht immer vor einer Nachkollation zu bestehen, gebe ich hier genau, was ich sah.

93-5-13, 7.



Möge die grosse Mühe und Sorgfalt, die Weissbach auch auf den babylonischen Teil seines Werkes verwandt hat, für die Assyriologie und zu seiner eigenen Genugtuung und Freude reiche Früchte tragen!

Heidelberg, im Dezember 1911.

C. Bezold.

Bibliographie.

Allotte de la Fuÿe. — Documents présargoniques. Fascicule I. — Deuxième partie 30 planches. — De XXVI à LV (DP 69 à DP 144). Paris (Leroux) 1909. 3 pp. und 30 Taff. in kl.-fol.

Andrae, W. — Aus den Berichten aus Assur. Oktober 1910 bis April 1911: Mitt. d. D. Orientges., Juni 1911, No. 45, S. 33—50.

— Aus zwei Privatbriefen: ebd. S. 50—64.

Bang, W. — Ausführliche Kritik über Weissbach's »Die Keilinschriften der Achämeniden«: Berl. philol. Wochenschr. 1911, No. 40, Sp. 1253—58.

— Zur altpersischen Schrift und Aussprache. Als Manuscript gedruckt. Louvain (Imprimerie universitaire) 1911. 4 Ss. in gr.-8°.

Barth, J. — Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen. Zweiter Teil. Leipzig (Hinrichs) 1911. III, 59 Ss. in gr.-8°.

Bates, W. N. — Archaeological Discussions (July-December, 1910). Babylonia, Assyria, and Persia: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XV, 1911, p. 222—23.

Baudissin, W. W. — Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter. Mit 10 Tafeln. Leipzig (Hinrichs) 1911. XX, 575 Ss. in gr.-8°.

Beer, G. — Besprechung von Ungnad, Ranke und Gressmann's »Altorientalische Texte und Bilder«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXV, S. 149—53.

Bezold, C. — Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern (Vortrag, gehalten in der Sitzung der Gesamtakademie am 3. Dezember 1910.): Sitzber. d. philos.-hist. Kl. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Jahrg. 1911, 2. Abh. 60 Ss. in gr.-8°.

— Babylonisch-assyrische Texte übersetzt. I. Schöpfung und Sintflut. Zweite, um den Sintflutbericht vermehrte Auflage: Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen herausgegeben von Hans Lietzmann, No. 7. Bonn (Marcus & Weber) 1911. 24 Ss. in 8°.

— und Boll, Fr. — Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern: Sitzber. d. philos.-hist. Kl. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Jahrg. 1911, 7. Abh. 54 Ss. in gr.-8°.

Boissier, A. — Iatromantique, physiognomonie et palmomantique babyloniennes: Rev. d'Assyriol. VIII (1911), p. 33—39.

— Nouveaux documents de Boghaz-köi: Babyloniaca IV, p. 216—28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000409

Brockelmann, C. — Kritik über Schiffer's »Die Aramäer«: Lit. Ztrlbl. 1911, No. 46, Sp. 1461.

Brünnow, R. — Kritik über Dhorme's »La religion assyro-babylonienne«: Zeitschr. des D. Palästinavereins 1911, S. 62—64.

Buddensieg, G. — Aus den Berichten aus Babylon. Oktober 1910 bis April 1911. Berichte über die Grabungen am *Kasr* Nordost: Mitt. d. D. Orientges., Juni 1911, No. 45, S. 4—17.

Christian, V. — Ergänzungen und Bemerkungen zu S^a, S^b, S^b 1 und S^c: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. XXV, S. 127—52.

Condamin, A. — Bulletin des religions babylonienne et assyrienne: Recherches de Science Religieuse II, No. 4 (Juillet-Août 1911), p. 410—24.

Cuq, Ed. — Un procès criminel à Babylone sous le règne de Samsouilouna: Rev. d'Assyriol. VIII (1911), p. 173—81.

Delaporte, L. — Kritik über Thureau-Dangin und De Genouillac's »Mission française de Chaldée. Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée impérial ottoman«: Journ. asiat., Xme Série, t. XVII (1911), p. 533—35.

— Document mathématique de l'époque des rois d'Our: Rev. d'Assyriol. VIII (1911), p. 131—33.

— Tablettes de Dréhem: ibid. p. 183—98.

— Notes de glyptique orientale: Rev. sém. 1911, p. 338—39.

Delitzsch, Frdr. — Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits. Nebst Schlussfolgerungen. Mit 8 Illustrationen. Stuttgart (Deutsche Verlagsanstalt) 1911. 48 Ss. in gr.-8^0.

Dhorme, P. — Tablette rituelle néo-babylonienne: Rev. d'Assyriol. VIII (1911), p. 41—63.

— Mélanges: ibid. p. 97—105.

Diels, H. — Orientalische Fabeln in griechischem Gewande: Internationale Wochenschr. 1910. Sp. 993—1002.

Dittrich, E. — Notiz zu F. X. Kugler's Erwiderung auf »Platons Zahlenrätsel und die Präcession«: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 509—10.

Dovydaitis, Pr. — Biblija ir Babelis: Tikėjimas ir Moksalas, No. 2. Kaunas (St. Casimir-Verein) 1911. II, 142 pp. in 8^0.

Erbt, W. — Anzeige von A. Jeremias' »Das Alter der babylonischen Astronomie«, 2. Aufl.: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 545—46.

Fossey, Ch. — Besprechung von Böhl's »Die Sprache der Amarnabriefe«: Journ. asiat., Xme Série, t. XVI (1910), p. 593—94.

— Textes babyloniens inédits: Babyloniaca IV, p. 248—50.

Frank, C. — Studien zur babylonischen Religion. Erster Band (1. u. 2. Heft). Mit einer Lichtdrucktafel. Strassburg i. E. (Schlesier & Schweikhardt) 1911. XIII, 287 Ss. in gr.-8^0.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000410

Genouillac, H. de — Textes juridiques de l'époque d'Ur: Rev. d'Assyriol. VIII (1911), p. 1—32.

— Anzeige von Ungnad und Gressmann's »Das Gilgames-Epos« und Kugler's »Im Bannkreis Babels«: ibid. p. 159—60.

— Mission française de Chaldée. Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman. T. II. Textes de l'époque d'Agadé et de l'époque d'Ur (fouilles d'Ernest de Sarzec en 1894). Deuxième partie. Paris (Leroux) 1911. 55 pp. und 7 Taff. in 4^0.

— Tablettes de Dréhem publiées avec inventaire et tables. (Musée du Louvre. — Département des Antiquités Orientales.) Paris (Geuthner) 1911. VIII, 21 pp. und LI Taff. in 4^0.

— La trouvaille de Dréhem. Etude avec un choix de textes de Constantinople et Bruxelles. Paris (Geuthner) 1911. 20 pp. und XX Taff. in 4^0.

Gray, L. H. — Alleged Zoroastrian ophiomancy and its possible origin: Dastur Hoshang Memorial Volume, p. 454—64.

Halévy, Jos. — Les noms géographiques du pays de Sumer proprement dit: Journ. asiat., Xme Série, t. XVI (1910), p. 627—30.

— Précis d'allographie assyro-babylonienne: Rev. sém. 1911, pp. 160—90; 266—337.

— Lectures erronées à corriger. Avis aux suméristes: ibid. pp. 197—200; 340—43.

— Bibliographie: ib. p. 220—25; p. 237—40.

— Notes suméro-hongroises: ibid. p. 368—74.

Harper, R. Fr. — Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collections of the British Museum. Parts X & XI. The University of Chicago Press. London (Luzac and Co.) 1911. XVI, 120; XVI, 120 pp. in 8^0.

Haupt, P. — *Immeru*, Schaf, und *ūru*, Pferd: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXV, S. 107—8.

— *Ikkār* und *irrīš*, Landmann: ebd. S. 561—66.

Hell, J. — Artikel »Bairūt« in: Enzyklopädie des Islām, S. 619—20.

Herrmann, J. — Kritik über Lehmann-Haupt's »Israel«: Lit. Ztrlbl. 1911, No. 38, Sp. 1206—7.

Herzfeld, E. — Artikel »Babil« in: Enzyklopädie des Islām, S. 570—71.

European scholars petition University to retain **Hilprecht**: The North American (Philadelphia), October 13, 1911.

Hinke, W. J. — Selected Babylonian kudurru inscriptions: Semitic Study Series edited by R. J. H. Gottheil and M. Jastrow jr., No. XIV-Leiden (Brill) 1911. XIV, 90 pp. in 8^0.

Hoffmann-Kutschke, A. — Zu den altpersischen Keilinschriften von Ba. gistān: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXV, S. 302—6.

Holma, H. — Zum assyrischen Wörterbuche: Or. Lit.-Ztg. XIII, S. 491—3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000411

Hrozný, Frdr. — Das Venusjahr und der elamische Kalender: Memnon V, S. 81—98.

Jastrow, M., jr. — Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Uebersetzung. 16. und 17. Lieferung. Giessen (Töpelmann) 1911. 160 Ss. in gr.-8°.

— Signs and names of the planet Mars: Amer. Journ. of Sem. lang. XXVII, p. 64—83.

— The »bearded« Venus: Rev. archéol. 1911, p. 271—98.

— Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria. With 54 Illustrations and a Map of Chronological Lists of the Rulers of Babylonia and Assyria: American Lectures on the History of Religions, Ninth Series, 1910. New York and London (Putnam's Sons) 1911. XXV, 471 pp. in 8°.

Jeremias, A. — System im Mythos: Memnon V, S. 3—28.

Kewitsch, G. — Zur Entstehung des 60-Systems: Archiv der Math. und Phys. III. Reihe, XVIII, Heft 2 (1911), S. 165—68.

King, L. W. — The meaning and use of *ḫutaru* in Assyrian magic: Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol. 1911, p. 62—67.

Klauber, E. — Anzeige von Ungnad's »Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern«: Allgemeines Ltrtrbl. 1911, No. 8, Sp. 237.

— Kritik über Landersdorfer's »Altbabylonische Privatbriefe«: ebd. No. 14, Sp. 429—30.

— Das Gartentor von Ninive: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 21.

— Bēl ṭābti: Amer. Journ. of Sem. lang. XXVII, p. 331—34.

König, Ed. — Die Bedeutung des hebräischen מִין: Zeitschr. f. d. Altt. Wiss. XXXI, S. 133—46.

Kohler, J. und Ungnad, A. — Hundert ausgewählte Rechtsurkunden aus der Spätzeit des babylonischen Schrifttums von Xerxes bis Mithridates II. (485—93 v. Chr.). Leipzig (Pfeiffer) 1911. IV, 89 Ss. in gr. 8°.

Koschaker, P. — Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht. Ein Beitrag zur Lehre von Schuld und Haftung: Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz für das Studienjahr 1908/09 aus Anlass der Wiederkehr des Jahrestages ihrer Vervollständigung. Leipzig (Teubner) 1911. XVIII, 263 Ss. in gr.-8°.

Krausz, Jos. — Die Götternamen in den babylonischen Siegelcylinder-Legenden. Zusammengestellt und bearbeitet. Mit zahlreichen Beiträgen von Prof. Dr. Fritz Hommel. Leipzig (Harrassowitz) 1911. XII, 128 S. in 8°.

Küchler, Frdr. — Kritik über Winckler's »Die babylonische Geisteskultur«: Theol. Ltrztg. 1911, No. 16, Sp. 483—85.

— Die »altorientalische Weltanschauung« und ihr Ende: Theol. Rundschau XIV (1911), S. 237—47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000412

Kugler, F. X. — Contribution à la météorologie babylonienne (avec une planche): Rev. d'Assyriol. VIII (1911), p. 107—30.

Landersdorfer, S. — Kritik über Zeitlin's »Le style administratif chez les Assyriens«: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 403—6.

Langdon, St. — A liturgy of the cult of Tammuz: Babyloniaca IV, p. 229—45.

— Two Tablets of the period of Lugalanda: ibid. p. 246—47.

Lehmann-Haupt, C. F. — Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte. Mit einer Karte. Tübingen (Mohr) 1911. VII, 344 Ss. in gr.-8°.

Lidzbarski, M. — Verschiedenes aus Syrien [Bruchstücke von Inschriften Ašurnâṣirpals]: Ephemeris für Sem. Epigr. III, S. 184—86.

Mann, O. — Kritik über Weissbach's »Die Keilinschriften der Achämeniden«: Lit. Ztrlbl. 1911, No. 24, Sp. 766—67.

Martin, Fr. — Le juste souffrant babylonien: Journ. asiat., Xme Série, t. XVI (1910), p. 75—143.

— Anzeige von Kugler's »Sternkunde und Sterndienst in Babel«, II. Buch, I. Teil: ibid. p. 159—61.

— Kritik über Jastrow's »Die Religion Babyloniens und Assyriens«, Bd. II, Lieff. 8—15: ibid. t. XVII (1911), p. 141—48.

Meillet, A. — Kritik über Weissbach's »Die Keilinschriften der Achämeniden«: ibid. p. 371—74.

Meinhof, C. — Zur Entstehung der Schrift. Mit 5 Tafeln: Zeitschr. für ägypt. Spr. Bd. 49, S. 1—14.

Meissner, Br. — Assyrische Jagden. Auf Grund alter Berichte und Darstellungen geschildert. Mit 21 Abbildungen: Der alte Orient XIII, Heft 2. Leipzig (Hinrichs) 1911. 32 Ss. in 8°.

— Babylonische Prodigienbücher: Festschrift zur Jahrhundertfeier der Kgl. Universität zu Breslau, hrsgeg. von Th. Siebs (Breslau 1911), S. 256—63.

— Ausführliche Anzeige von Hilprecht's »The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform texts. Vol. VI, 1. 2; VIII, 1; XVII, 1; XX, 1. Series D: Researches and treatises. Vol. IV: Gött. gel. Anz. 1911, No. 3, S. 137—51.

— Anzeige von A. Jeremias' »Das Alter der babylonischen Astronomie«, 2. Aufl.: Berl. philol. Wochenschr. 1911, No. 21, Sp. 647—48.

— Kritik über Weissbach's »Die Keilinschriften der Achämeniden«: Deutsche Lit.-Ztg. 1911, No. 31, Sp. 1944—45.

Mercer, S. A. B. — The Oath in Babylonian and Assyrian Literature. (Münchner Diss.) Munich 1911. XII, 42 pp. in 8°.

Messerschmidt, L. — Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts. Erstes Heft: Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft, Heft 16. Leipzig (Hinrichs) 1911. XIV, 78 Ss. in kl.-fol.

Montgomery, J. A. — Some incantation bowls from Nippur: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XV, 1911, p. 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000413

Myhrman, D. W. — Babylonian Hymns and Prayers: University of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section. Vol. I, No. 1. Eckley Brinton Coxe Junior Fund. Philadelphia (University Museum) 1911. 12 pp. und XLVII Taff. in 4^0.

— Nouveaux noms propres de l'époque des rois d'Our: Babyloniaca IV, p. 251—7.

Nicol, Th. — Sennacherib — Giant of Assyria: The Sunday School Times 1911 (Vol. LIII), No. 24, p. 287.

Nilsson, M. P. — Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient: Arch. f. Religionswiss. XIV, S. 423—48.

Nöldeke, Th. et Halévy, Jos. — Correspondance sumérologique: Rev. sém. 1911, p. 191—96.

Pancritius, M. — Besprechung von Zimmern's »Der babylonische Gott Tamūz«: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 365—68.

— Anzeige von Delitzsch's »Handel und Wandel in Altbabylonien«: ebd. Sp. 543—45.

Pézard, M. — La décoration chez les Perses achéménides: L'Art Décoratif XIII (1911), no. 158, p. 137—40.

Pinches, Th. G. — Sennacherib's campaigns on the North-West and his work at Nineveh: Journ. of the R. Asiat. Soc. 1910, p. 387—411.

Poebel, A. — Die Genetivkonstruktion im Sumerischen: Babyloniaca IV, p. 193—215.

— Das Datum des 24. Jahres Samsuilunas: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 427—34.

Ranke, H. — Zur keilschriftlichen Umschreibung ägyptischer Eigennamen: Zeitschr. f. ägypt. Spr. Bd. 48, S. 112.

— Die Tempel des alten Babylon. Eine neue Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft: Der Tag, 10. Mai 1911, Ausgabe B.

Reber, F. v. — Die Stellung der Hethiter in der Kunstgeschichte: Sitzber. d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-philol. und hist. Kl., Jahrg. 1910, 13. Abh. 112 Ss. in gr.-8^0.

Rescher, O. — Einige Etymologien: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXV, S. 521—22.

Reuther, O. — Aus den Berichten aus Babylon. Oktober 1910 bis April 1911. Berichte über die Grabungen im *Merkes*: Mitt. d. D. Orientges., Juni 1911, No. 45, S. 24—33.

Sarsowsky, A. — Keilschriftliches Urkundenbuch zum Alten Testament in Urschrift zusammengestellt, autographiert und herausgegeben. Mit einem Wörter- und Eigennamenverzeichnis von M. Schorr. I. Teil: Historische Texte. Leiden (Brill) 1911. VII, 71 Ss. in fol.

Sayce, A. H. — Light from the monuments on Israel's capture: The Sunday School Times 1911 (Vol. LIII), No. 22, p. 263.

Scheil, V. — Nouveau chant sumérien en l'honneur d'Ištar et de Tamûz: Rev. d'Assyriol. VIII (1911), p. 161—71.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000414

Schiffer, S., jun. — Die Aramäer. Historisch-geographische Untersuchungen. Mit einer Karte. Leipzig (Hinrichs) 1911. XII, 207 Ss. in gr.-8°.

Schmidt, A. — Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen: Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1911, 3. Leipzig (Hinrichs) 1911. IV, 136 Ss. in gr.-8°.

Schnabel, P. — Der erste König der IV. Dynastie der Liste A: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 353—54.

Schollmeyer, A. — Ippiru = Kummer: ebd. Sp. 538—39.

Schorr, M. — Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie. (Umschrift, Uebersetzung und Kommentar.) III. Heft: Sitzber. d. philos.-hist. Kl. d. k. k. Akad. d. Wiss. in Wien, Bd. CLXV, 2. Abh. (Wien 1910), S. 1—102.

— Die altbabylonische Rechtspraxis. (Eine Urkundensammlung.): Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. XXIV, S. 431—61.

Sell, H. T. — Nineveh — the magnificent: The Sunday School Times 1911 (Vol. LIII), No. 15, p. 180.

— Babylon — The Queen City of the Plains: ibid. No. 32, p. 383.

Theis, J. — Zum Namen der Ištar: Memnon V, S. 40—1.

Thureau-Dangin, Fr. — Anzeige von Pinches' »An outline of Assyrian Grammar«: Journ. asiat., Xme Série, t. XVII (1911), p. 148.

— Ašduni-erim roi de Kiš: Rev. d'Assyriol. VIII (1911), p. 65—79.

— Notes assyriologiques: ib. pp. 81—95; 135—58.

— Anzeige von Hrozný's »Das Getreide im alten Babylonien« und »Ueber das Bier im alten Babylonien und Aegypten«: ib. p. 159.

— Une inscription de Narâm-Sin: ib. p. 199—200.

— Le premier roi de la quatrième dynastie babylonienne: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 400—1.

Torczyner, H. — Altbabylonische Tempelrechnungen, umschrieben und erklärt [vorläufige Bemerkungen]: Anzeiger d. philos.-hist. Kl. der k. k. Akad. d. Wiss. in Wien, Jahrg. 1910, No. XX, S. 136—40.

— Der Name Sanheribs: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. XXIV, S. 427—30.

Turaev, B. A. — Исторія Древняго Востока. Part I. St.-Petersburg 1911. 351 pp. in gr.-8°.

Ungnad, A. — Besprechung des »Hilprecht Anniversary Volume« und von Hilprecht's »Der neue Fund zur Sintflutgeschichte«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXV, S. 109—34.

— Kritik über Thureau-Dangin's »Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne«: ebd. S. 378—80.

— Anzeigen von Zeitlin's »Le style administratif chez les Assyriens«, Klauber's »Assyrisches Beamtentum«, Radau's »Sumerian Hymns and Prayers to God NIN.IB« und »NIN.IB, the Determiner of Fates« und Weissbach's »Die Keilinschriften der Achämeniden«: ebd. S. 604—14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000415

Ungnad, A. — Einige Fälle progressiver Assimilation im Sumerischen: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 493—96.

— Blicke in das babylonische Rechtsleben zur Zeit König Hammurapis: Deutsche Rundschau, 37. Jahrg., Heft 9, S. 414—27.

— Archaeology, and Sennacherib's Murder: The Sunday School Times 1911 (Vol. LIII), No. 33, p. 395.

Weber, O. — Anzeige von Klauber's »Assyrisches Beamtentum«: Lit. Ztrlbl. 1911, No. 29, Sp. 931—32.

— Anzeige von »Vorderasiatische Schriftdenkmäler«, Heft VII—IX und Ungnad's »Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiatischen Schriftdenkmäler veröffentlichten Urkunden«: ebd. No. 31, Sp. 991—92.

— Anzeige von Myhrman's »Sumerian administrative documents«: ebd. No. 36, Sp. 1151.

Weidner, E. — Zur babylonischen Astronomie: Babyloniaca IV, p. 162—79.

— Die astronomische Grundlage des Venusjahres: Memnon V, S. 29—39.

Weissbach, F. H. — Die Keilinschriften der Achämeniden bearbeitet: Vorderasiatische Bibliothek, 3. Stück. Leipzig (Hinrichs) 1911. LXXXIV, 160 Ss. in 8°.

— Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis: Abhandl. der philol.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. XXIX, No. I. 54 Ss. in gr.-8°. Mit 8 Lichtdrucktafeln und 11 Abbildungen im Text.

— Erklärung: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 414—15.

Wetzel, F. und Müller, K. — Aus den Berichten aus Babylon. Oktober 1910 bis April 1911. Berichte über die Grabungen an der *Sachn*, den *Arachtu*-Mauern und *Esagila*: Mitt. d. D. Orientges., Juni 1911, No. 45, S. 17—23.

Ylvisaker, S. C. — Zur babylonischen und assyrischen Grammatik. Eine Untersuchung auf Grund der Briefe aus der Sargonidenzeit: Leipziger Semitist. Studien V, 6. Leipzig (Hinrichs) 1912. IV, 88 Ss. in gr.-8°.

Zimmern, H. — Babylonische Hymnen und Gebete. Zweite Auswahl: Der alte Orient XIII, Heft 1. Leipzig (Hinrichs) 1911. 32 S. in 8°.

— Zur Herstellung der grossen babylonischen Götterliste An = (*ilu*) Anum: Ber. d. philol.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. LXIII, S. 83—125.

Abgeschlossen am 17. November 1911.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000416

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Ueber den

Zusammenhang der Mischna

Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte

von Rabbiner **Dr. Ludwig A. Rosenthal.**

Erster Teil:

Die Sadduzäerkämpfe und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillel's.

Zweite stark vermehrte und verbesserte Auflage.
8°. VIII, 164 S. 1909. *M* 5.—.

Zweiter Teil:

Vom Streite der Bet Schammai und Bet Hillel bis zu Rabbi Akiba.

8°. 90 S. 1892. *M* 2.50.

»... So ist in diesem bahnbrechenden Werke des hervorragenden Gelehrten und Forschers der Rahmen geschaffen, »der die ganze Mischna und ihr Werden umfängt; so ist für alle Arbeit auf diesem Gebiete ein einheitlicher Mittelpunkt da«. Den Forschern des Alten und Neuen Testaments liegt es nun ob, aus den Resultaten dieser Arbeit Nutzen für ihr eigenes Arbeitsgebiet zu ziehen ...« *Die Reformation. IX. Jahrg. Nr. 9.*

GEORG REIMER, VERLAG, BERLIN W. 35.

UDĀNAVARGA

EINE SAMMLUNG BUDDHISTISCHER SPRÜCHE IN TIBETISCHER SPRACHE

NACH DEM KANJUR UND TANJUR
MIT ANMERKUNGEN HERAUSGEGEBEN

VON

HERMANN BECKH

PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

LEX. 8° VII u. 160 S. GEHEFTET 6 MARK.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000417

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

DER ISLAM

Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients

Herausgegeben
von **C. H. Becker.**

Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung.

Die Zeitschrift wird in Jahresbänden von ca. 24 Bogen Lex. 8° ausgegeben. Vierteljährlich erscheint ein Heft von ca. 5—6 Bogen nebst Abbildungen und Tafeln.

Erster Band: Mit 62 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8°. VIII. 396 S. 1910. ℳ 20.—.

Zweiter Band: Mit 86 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8°. VI, 418 S. 1911. ℳ 20.—.

Dritter Band: Lex. 8°. 1912. [Unter der Presse.]

Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft

von

Theodor Nöldeke.

Lex. 8°. VIII, 240 S. 1910. Geheftet ℳ 14.50.

Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft

von

Theodor Nöldeke.

Lex. 8°. IX, 139 S. 1904. Geheftet ℳ 20.—

☞ Mit einer Beilage der Verlagsbuchhandlung **Reuther & Reichard** in **Berlin,** auf die besonders hingewiesen wird.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

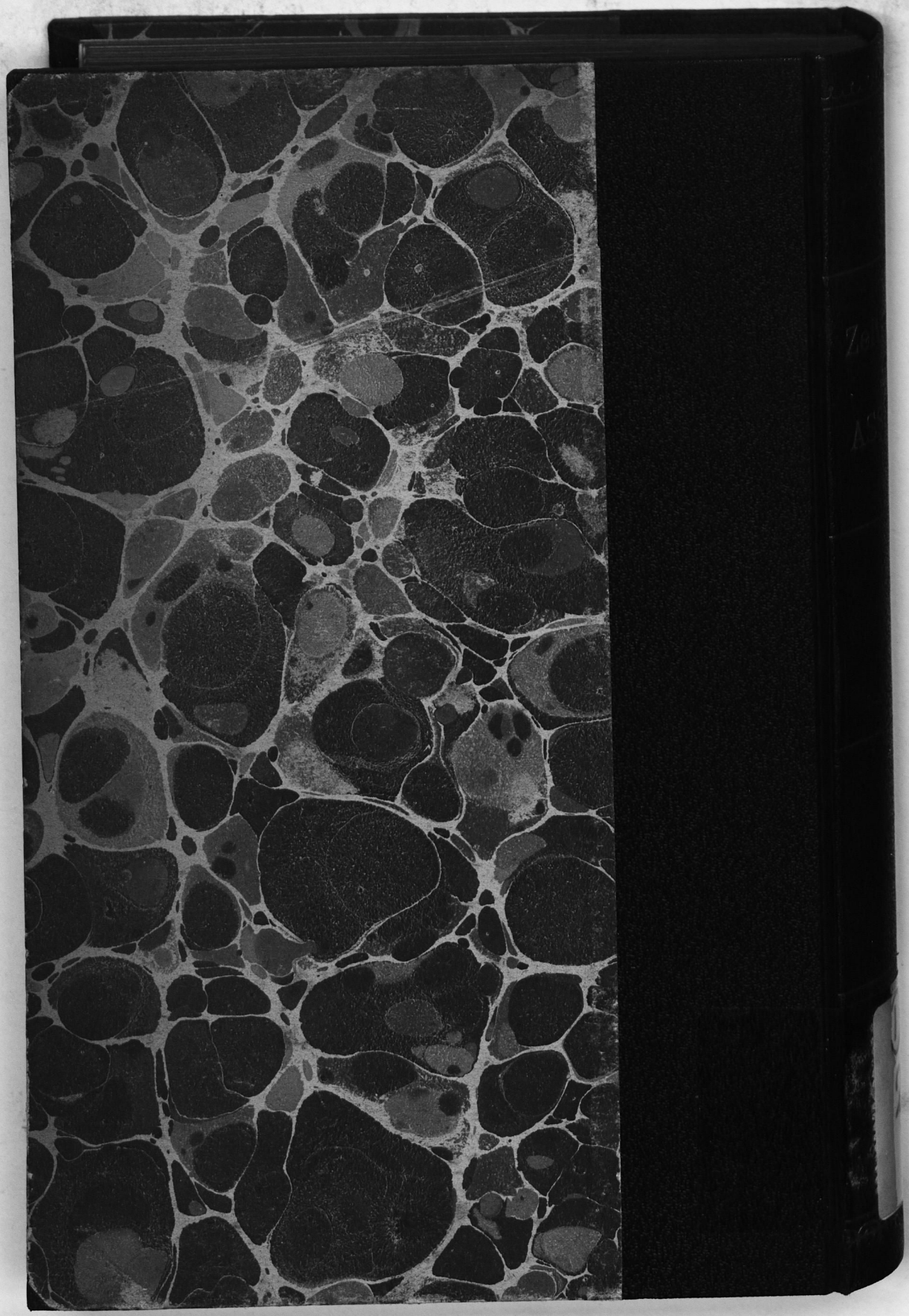
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000418

Db 251

ULB Halle
000 026 689
3/1

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000421



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-110098-18/fragment/page=00000422