



ESSYKOLOGIE



Bibliothek der
Deutschen
Morgensächsischen
Gesellschaft.



ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

20.12.80 _____
SIEBENUNDZWANZIGSTER BAND.

MIT ZWEI TAFELN.



STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1912.



ZEITSCHRIFT

ASSYRIOLOGIE

UND VERWANDTE GEBIETE

CARL FRÖGL

Bibliothek der
Deutschen Morgen-
Landesgesellschaft.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.



I N H A L T.

	Seite
Th. W. Juynboll, Über die Bedeutung des Wortes Taschrīk	1
T. J. de Boer, اورانی	8
C. F. Seybold, <i>Ġrāġūjefac</i> غراغوييفج	16
W. Marçais, L'alternance vocalique <i>a-u</i> (<i>a-i</i>) au parfait du verbe régulier (Ière forme) dans le parler arabe de Tanger	22
Friedrich Schwally, Ein arabisches Liber Vagatorum	28
Martin Hartmann, Quṣaij	43
Fr. Buhl, Die Krisis der Umajjadenherrschaft im Jahre 684	50
A. Mez, Von der muhammedanischen Stadt im 4. Jahrhundert	65
M. Sobernheim, Das Zuckermonopol unter Sultan Barsbāi	75
Max van Berchem, Épigraphe des Danishmendides	85
Paul Kahle, Marktszene aus einem ägyptischen Schattenspiel	92
Knut Tallqvist, Ein arabischer Reisebericht von G. A. Wallin	103
Enno Littmann, Ein nordabessinisches Heldenlied	112
Hans Stumme, Gedanken über libysch-phönizische Anklänge	121
R. Brünnow, Zur neuesten Entwicklung der Meschetta-Frage	129
Josef Strzygowski, Der große hellenistische Kunstkreis im Innern Asiens. Mit einer Tafel	139
O. Rescher, Über einige Handschriften der Ḥamidié-Bibliothek	147
Th. Nöldeke, Umajja b. AbiṣSalt	159
Th. Nöldeke, Samauāl	173
P. Loosen, Die Weisen Narren des Naisābūrī	184
Frdr. Schulthess, Aramäisches	230
R. Rûžička, Zur Etymologie von غدر—عدر	309
F. Salomon, Beiträge zur Fabelliteratur nach zwei Karschuni-Handschriften	324
C. Conti Rossini, Piccoli studi etiopici	358



SPRECHSAAAL:

	Seite
F. X. Kugler, Bemerkungen zur neuesten Königsliste	242
F. Steinmetzer, Miscellen	245
V. Christian, Zum Syllabar 34951	256
J. Dyneley Prince, 	258
E. Littmann, Eine altsyrische Inschrift. Mit einer Tafel	379
E. Weidner, Zu den Assurinschriften	382
E. Weidner, Der dreissigste Tag	385
E. Weidner, Eine vermeintliche Sonnenfinsternis	388
Joh. v. Galgóczy, Aus einem Briefe desselben an C. Bezold	390

RECENSIONEN:

R. Fr. Harper, Assyrian and Babylonian Letters. Parts X and XI. Besprochen von Br. Meissner	261
Fr. Delitzsch, Assyrische Lesestücke. 5. Aufl. Besprochen von Br. Meissner	269
S. Schiffer, Die Aramäer. Besprochen von M. Streck	276
J. R. S. Sterrett, The Cornell Expedition. Vol. I, part II. Besprochen von R. E. Brünnow	297
Br. Meissner, Seltene assyrische Ideogramme. Besprochen von C. Bezold	393

Bibliographie	299, 401
-------------------------	----------

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.



DC 257

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

XXVII. Band. August 1912. 1.—3. Heft.

INHALT:

Seite

Festschrift für I. Goldziher, dritter (Schluss-) Teil. (Inhalt siehe 2. Seite des Umschlags)	1—146
O. Rescher, Über einige arabische Handschriften der Hamidié-Bibliothek	147
Th. Nöldeke, Umajja b. Abiſſalt	159
Th. Nöldeke, Samau	173
P. Loosen, Die Weisen Narren des Naisäbūrī	184
Frdr. Schulthess, Aramäisches	230
Sprechsaal: Mitteilungen von F. X. Kugler, F. Steinmetzer, V. Christian und J. Dyneley Prince	242
Recensionen: Fr. Harper, Assyrian and Babylonian letters. Parts X and XI. Besprochen von Br. Meissner. — Fr. Delitzsch, Assy- rische Lesestücke. 5. Aufl. Besprochen von Br. Meissner. — S. Schiffer, Die Aramäer. Besprochen von M. Streck. — J. R. S. Sterrett, The Cornell Expedition. Vol. I, part II. Besprochen von R. E. Brünnow	261
Bibliographie	299

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1912.



INHALT VOM 3. (SCHLUSS-) TEIL DER GOLDZIHNER - FESTSCHRIFT.

	Seite
Th. W. Juynboll, Über die Bedeutung des Wortes Taschrik	1
T. J. de Boer, اورانی	8
C. F. Seybold, <i>Ġrāgūjefac</i> غراغویفج	16
W. Marçais, L'alternance vocalique <i>a-u</i> (<i>a-i</i>) au parfait du verbe régulier (1 ^{ère} forme) dans le parler arabe de Tanger	22
Friedrich Schwally, Ein arabisches Liber Vagatorum	28
Martin Hartmann, Quṣaij	43
Fr. Buhl, Die Krisis der Umajjadenherrschaft im Jahre 684	50
A. Mez, Von der muhammedanischen Stadt im 4. Jahrhundert	65
M. Sobernheim, Das Zuckermonopol unter Sultan Barsbā	75
Max van Berchem, Épigraphie des Danishmendides	85
Paul Kahle, Marktszene aus einem ägyptischen Schattenspiel	92
Knut Tallqvist, Ein arabischer Reisebericht von G. A. Wallin	103
Enno Littmann, Ein nordabessinisches Heldenlied	112
Hans Stumme, Gedanken über libysch-phönizische Anklänge	121
R. Brünnow, Zur neuesten Entwicklung der Meschetta-Frage	129
Josef Strzygowski, Der große hellenistische Kunstkreis im Innern Asiens. Mit einer Tafel	139

ZEITSCHRIFT FÜR ASSYRIOLOGIE UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

Die „Zeitschrift für Assyriologie“ erscheint in Vierteljahresheften von je mindestens 5 Bog. 8⁰ 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.



Über die Bedeutung des Wortes Taschriḳ.

Von Th. W. Junybolł.

Mit dem Namen »Taschriḳ-Tage« bezeichnen die späteren Muslime die Tage, welche die Pilgrime in Minā verbringen nach Ablauf des jährlichen Opferfestes am 10. Du'ġ-Ĥiddjah.¹⁾ An jedem dieser Tage (11.—13. Du'ġ-Ĥiddjah) wiederholt man Mittags, nachdem die Sonne ihren höchsten Punkt am Himmel erreicht hat (ba'da'l-Zawāl), die Zeremonie des Steinwerfens, die auch am Morgen des 10. Du'ġ-Ĥiddjah bereits stattgefunden hat. Die Vermutung DOZY's (*De Israëlieten te Mekka*. Haarlem 1864, S. 129—137), daß der Name Taschriḳ aus dem hebräischen שְׁחִיטָה verderbt sei und also einfach das Steinwerfen bezeichne, könnte meines Erachtens nur Beifall finden, wenn man mit DOZY als wahrscheinlich annehmen wollte, daß die Feierlichkeiten des Ĥaddj ihren Ursprung den Juden verdanken.

Die muslimischen Philologen pflegen Taschriḳ als ein arabisches Wort zu betrachten, dessen Bedeutung nach der Auffassung der Mehrheit zusammenhienge mit dem Verbum شَرِق (d. h. die Sonne geht auf) oder أَشْرَق (d. h. das Licht der Sonne strahlt). Daher meint man das Wort Taschriḳ erklären zu können als eine »früh am Morgen zu verrichtende« Zeremonie, eine Feierlichkeit, die begangen wird,

1) Aber in einem Vers des Achḩal (*Lisān* XII, 43; *Tādġ al-'Arūs* VI, 394) heißt auch der 10. Du'ġ-Ĥiddjah ein Taschriḳ-Tag:

وبالهدايا إذا احمرت مدارعها في يوم ذبح وتشريق وتناحر

Zeitschr. f. Assyriologie, XXVII.



»sobald die Sonne aufgegangen ist« oder »nachdem das Licht der Sonne über die Erde zu strahlen angefangen hat« (ebenso wie z. B. auch die Verba *ṣabbaha* und *massā* das Kommen, Sein, Abreisen usw. »nachdem es Morgen bzw. Abend geworden ist« bezeichnen). »Auch die Festṣalāt,« sagen die arabischen Gelehrten, »heißt Taschrīḳ, weil sie früh am Morgen abgehalten wird.«¹⁾

Wirklich scheint das Wort Taschrīḳ im Anfang des Islām in diesem Sinne (also als eine früh am Morgen zu verrichtende Zeremonie) aufgefaßt zu sein. Nur daraus läßt sich erklären, daß die Festṣalāt (speziell die am Morgen des 10. Du'l-Ḥiddjah, aber auch die des 1. Schauwāl) in gewissen muslimischen Kreisen Taschrīḳ genannt wurde. Das Wort kommt in diesem Sinne mehrmals in der Überlieferung vor: »Wer opfert, bevor er sich am Taschrīḳ (d. h. an der Festṣalāt) beteiligt hat, muß noch ein zweites Opfer darbringen,« soll der Prophet gesagt haben.²⁾ In einer dem 'Alī zuge-

1) Muṭarrizī, *Al-Mughrib fi Tartib al-Mu'rib* (Cod. Lugd. Bat. 613 Warn.):

والتشريق صلوة العيد من شرقت الشمس شروقاً اذا طلعت
 وشرقت اذا اضاءت لان ذلك وقتها
 ; او من اشرقت اذا اضاءت لان ذلك وقتها
 ; او من اشرقت اذا اضاءت لان ذلك وقتها
 (Cod. Lugd. Bat. 307^a Warn., S. 597 = edit. Haiderabad I, 320): التشريق
 صلاة العيد وهو من شروق الشمس او اشراقها لان ذلك وقتها
 كانه على معنى شرق اذا صلى وقت الشروق كما يقال صح
 ومسى اذا اتى في هذين الوقتين (vgl. *Lisān* und *Tād̲j al-ʿArūs*, a. a. O.;
 Ibn al-Athīr, *Nihājah* II, 215).

2) S. *Fā'ik*, a. a. O.: من ذبح قبل التشريق فليعد اي قبل ان
 يصلى صلاة العيد (vgl. *Lisān*, *Tād̲j*, *Nihājah*, a. a. O.). Die muslimischen
 Pilger müssen die Zeremonien des 10. Du'l-Ḥiddjah also anfangen mit dem spe-
 zifisch muslimischen Gottesdienst, dem Festṣalāt, oder wie der Prophet nach der
 Überlieferung gesagt hat: ان اول ما نبدأ به في يومنا هذا ان نصلى
 ... من فعله فقد اصاب سنتنا [سنة المسلمين] من ذبح

schriebenen Überlieferung heißt es in allgemeinem Sinne: »Der Freitagsgottesdienst und der Taschriḳ (d. h. die Fest-ṣalāt, auch die des 1. Schauwāl) dürfen nur an größeren Orten (nämlich nur dort, wo eine genügende Anzahl Muslime sich daran beteiligen kann) abgehalten werden.«¹⁾ Auch die Muṣallā wurde daher Muscharraḳ (d. h. Stelle des Taschriḳ) genannt.²⁾

Dieser ganz eigentümliche Name ist jedoch gewiß nicht erst von den Muslimen erfunden. Schon im Heidentum muß es einen Taschriḳ gegeben haben. Die Festṣalāt war ein islāmischer Taschriḳ; was war aber der altheidnische?

Nach einigen muslimischen Gelehrten soll das Opfern am Morgen des 10. Du'l-Ḥiddjah Taschriḳ geheißen haben;³⁾ nach anderen bezeichnete Taschriḳ im Heidentum das Hersagen der Worte: »Aschriḳ Thabir, kaimā nughir!« (vgl.

بعد ان يصلى تم نسكه واصاب سنة المسلمين (Buchārī, *Ṣaḥīh*, Al-Adhāhī, Bāb 1).

1) *Fā'ik*, a. a. O.: لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع (vgl. *Nihājah*, *Lisān*, a. a. O.).

2) *Lisān*, a. a. O.: [التشريق صلاة العيد] ويقال لموضعها المشرق وفي حديث مسروق انطلق بنا الى مشرقكم يعنى المصلى وسال اعرابي رجلا اين منزل المشرق يعنى الذى يصلى فيه العيد ويقال لمسجد الحيف المشرق وكذلك لسوق الطائف ... سمي بذلك لان الصلاة فيه بعد الشارقة اى الشمس وقيل المشرق مصلى العيد بمكة وقيل مصلى العيد ولم يقيد بمكة ولا غيرها مصلى العيد وقيل مصلى العيدين وقيل المشرق المصلى مطلقا (vgl. *Tādj*, *Nihājah*, a. a. O. und die Stellen bei Jāḳūt und Bekrī, unten, S. 6, N. 2).

3) *Nihājah*, a. a. O.: [ايام التشويق] سميت بذلك لان الهدى والنجايا لا تنحر حتى تشرق الشمس اى تطلع (vgl. *Lisān*, *Tādj*, a. a. O.).



Takbīr: das Hersagen der Worte: »Allahu akbar«). Die Pilger pflegten nämlich damals am Morgen des 10. Du'l-Ḥiddjah in Muzdalifah zu warten, bis die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne oben gegen die Gipfel der Berge sichtbar wurden »so wie die Turbane auf den Häuptern der Männer«.¹) Erst dann fing der schnelle Lauf nach Minā an. Darum rief man: »Komm in das Licht der Sonne, Thabīr, damit wir [nach Minā] laufen können!«.

Aber die Frage, warum denn gerade die Tage nach dem 10. Du'l-Ḥiddjah die Taschrīḳ-Tage hießen, indem doch die sogen. Taschrīḳ-Feierlichkeit (die Ṣalāt, bezw. das Opfern oder das Hersagen der Worte »Aschrīḳ Thabīr« usw.) ausschließlich am 10. Du'l-Ḥiddjah stattfand, lassen die muslimischen Gelehrten tatsächlich unbeantwortet.²) Man darf also annehmen, daß sie den wahren Ursprung der Benennung dieser Tage nicht mehr kannten.

1) Azrakī, ed. WÜSTENFELD, S. 130: حتى اذا طلعت الشمس وصارت على رؤوس الجبال كانها عمائم الرجال في وجوههم دفعوا من مزدلفة وكانوا يقولون اشرق ثبير كيما نغير ان المشركين كانوا يقولون اشرق ثبير كيما نغير ثبير جبل بمنى اى ادخل ايها الجبل في الشروق وهو ضوء الشمس كيما نغير اى ندفع للنفر وذكر بعضهم ان ايام التشريق بهذا سميت [وكانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس فخالفهم رسول الله صلعم] (vgl. *Fā'ik*, Muṭarrizī, *Lisān*, *Tādj*, a. a. O.).

2) *Fā'ik*, a. a. O.: انها [ايام التشريق] سميت بذلك لانها تبع ليوم النحر وسميت ايام التشريق لصلوة يوم. Muṭarrizī, a. a. O.: سميت بذلك لانها. *Lisān*, a. a. O.: النحر وصار ما سواه تبعاً له كلها ايام تشريق لصلاة يوم النحر يقول فصارت هذه الايام تبعاً ليوم النحر (vgl. oben, N. 1 und S. 3, N. 3).

Wenn man nun ins Auge faßt, daß die Pilger während der sogen. Taschriḳ-Tage nur eine besondere religiöse Handlung — nämlich das Steinwerfen — in Minā zu verrichten haben, so liegt die Vermutung nahe, daß der Name dieser Tage jener eigentümlichen Zeremonie entlehnt sei. Auch das Steinwerfen konnte ja Taschriḳ heißen. Zwar wirft man die Steine während der Taschriḳ-Tage erst, nachdem die Sonne ihren höchsten Punkt am Himmel erreicht hat, aber am 10. Du'l-Ḥiddjah findet auch das Steinwerfen ebenso wie das Opfern und die Festṣalāt früh am Morgen »während des Strahlens der Morgensonne« statt.¹⁾

Daß die heidnischen Araber das Steinwerfen wirklich Taschriḳ genannt haben, wird in den arabischen Wörterbüchern zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber das in einem zur Erklärung von Taschriḳ angeführten Verse des Abū Du'aib²⁾ vorkommende Wort Muscharraḳ kann nur die Stelle bezeichnen, wo das Steinwerfen stattfindet. Dieser Dichter, der ein Zeitgenosse des Propheten war, beweint den Tod seiner fünf Söhne³⁾ und beklagt sich über sein Schicksal, indem er sagt: »Es ist als ob ich für die Wechselfälle des Schicksals ein Steinhäufen geworden sei, der jeden Tag mit

1) Nach HOUTSMA's Ansicht wäre das Steinwerfen am Morgen des 10. Du'l-Ḥijjah kein alter Brauch, sondern eine islāmische Neuerung. Weil nämlich diese Feierlichkeit im Heidentum während der Taschriḳ-Tage am Mittag (ba'da'l-Zawāl) begangen wurde (vgl. Ibn Hišhām, ed. WÜSTENFELD, S. 76 f.) und an diesen Tagen nur eine Nachahmung der Zeremonie des 10. Du'l-Ḥiddjah sein konnte, so muß sie damals auch am 10. Du'l-Ḥiddjah Mittag zur selben Zeit (also ba'da'l-Zawāl) stattgefunden haben, meint er (HOUTSMA, *Het skopelisme en het steenwerpen te Mina*, in *Verslagen en Mededeel. v. d. Kon. Akad. v. Wetensch. Afd. Letterk.* 4. Reeks VI, 197—199). Der Grund für diese Annahme scheint mir jedoch zu schwach.

2) S. die Literatur bei DOZY, a. a. O., S. 135; vgl. Ibn Qotaiba, *Libar poësis et poëtarum*, ed. DE GOEJE, S. 345 und unten, S. 6, N. 2. — Der Vers lautet:

كَانِي لِحَوَادِثِ مَرَوَةَ بِصَفَا الْمَشْرِقِ كُلِّ يَوْمٍ تُفْرَعُ

3) Vgl. *Aghāni* VI, 58; *Jākūt*, ed. WÜSTENFELD IV, 539.



dem Stein des Muscharraḡ¹⁾ getroffen wird« — d. h. also ein Steinhaufen an der Stelle, wo die Taschriḡ-Zeremonie stattfindet, der nicht nur beim Ḥaddj, sondern sogar jeden Tag mit Steinen geworfen wird. Die Ansicht der arabischen Philologen, daß hier mit Muscharraḡ eine beliebige »Stelle der Festšalāt« (Mušallā) gemeint sei,²⁾ kann nicht richtig sein.

Der Islām hat den uralten Brauch des Steinwerfens, den er nicht austilgen konnte, gewissermaßen in eine muslimische Feierlichkeit umgestaltet durch die Vorschrift, daß der Muslim bei jedem Wurf den Takbir (die Worte: »Im Namen Gottes, Allāh ist groß!«) aussprechen muß. Die Ansicht des Abū Ḥanifah, daß der Ausdruck Taschriḡ eigentlich den Takbir bezeichne,³⁾ muß sich meines Erachtens auf diesen Takbir beim Steinwerfen bezogen haben.

Auf Grund des oben Gesagten dürfte die Annahme nicht ganz unberechtigt scheinen, 1. daß die Zeremonie des Steinwerfens (speziell die am Morgen des 10. Du'l-Ḥiddjah) im Heidentum Taschriḡ genannt wurde, 2. daß man unter diesem Namen im Anfang des Islām in gewissen muslimischen Kreisen die Festšalāt zu verstehen pflegte, weil auch diese muslimische Feierlichkeit »früh am Morgen nach Aufgang

1) Vielleicht ist Muscharriḡ zu lesen, d. h. mit dem Stein des »Steinwerfers, der sich an der Taschriḡ-Feierlichkeit beteiligt«; vgl. Dozy, a. a. O., S. 136 f.

2) *Jāḡūt*, ed. WÜSTENFELD IV, 539: وحكى عن شعبة انه قال خرجت اقول سماك بن حرب فقال ابن المشرق يعنى مسجد العيدين واياه عنى ابو ذؤيب بقوله يذكر بنيه الخمسة كانى المشرق مصلى; vgl. *Bekrī*, ed. WÜSTENFELD II, 560 f.: للحوانات الخ العيدين وكل مصلى مشرق ذكرته لان بعض العلماء غلط فيه فظنه موضعا بعينه فى قول ابى ذؤيب كانى للحوانات الخ.

3) *Tād̄j*, a. a. O.: قال ابو عبيد وكان ابو حنيفة يذهب بالتشريق الى التكبير ولم يذهب اليه غيره.

der Sonne begangen wurde, 3. daß aber das Wort Taschriḳ sich später nur erhielt in dem Ausdruck Aijām al-Taschriḳ, d. h. eigentlich die Tage, an denen das Steinwerfen — der altheidnische Taschriḳ — nochmals wiederholt wurde (sei es denn auch nicht am Morgen und nicht nur bei dem Steinhäufen der 'Aḳabah, sondern nach dem Mittag und bei den drei verschiedenen Steinhäufen in Minā).

Taschriḳ heißt bekanntlich auch: Fleisch in Streifen schneiden und in der Sonne trocknen, damit es sich halte. Daher begann man, nachdem der Ursprung des Namens vergessen war, den Ausdruck Aijām al-Taschriḳ aufzufassen als: die Tage, an denen das Opferfleisch getrocknet wird.¹⁾ Diese scheinbar ganz einfache Ableitung des Namens kann aber meines Erachtens nicht die richtige sein, weil sich dann nicht erklären ließe, warum die Festsalāt anfänglich Taschriḳ heißen hätte. Auch in dem oben zitierten Verse des Abū Du'aib bezeichnet das Wort Muscharraḳ gewiß nicht die Stelle, wo Fleisch getrocknet wird.

1) Vgl. z. B. *Lisān*, a. a. O.: وتشريق اللحم تقطيعه وتقديده
وبسطه ومنه سميت ايام التشريق... لان لحم الاضاحى يشرق
فيها للشمس.



اورانی.

Von T. J. de Boer.

An verschiedenen Stellen meiner *Geschichte der Philosophie im Islam* (1901) habe ich den Einfluß hermetischer Weisheit auf die Entwicklung der islamischen Gedankenwelt betont.¹⁾ Mit ZELLER²⁾ nahm ich damals an, diese Weisheit, sofern nämlich Philosophisches darin, stamme hauptsächlich aus der platonisch-pythagoräischen Schule her. Im ganzen ist das gewiß richtig. Seitdem sind aber die vortrefflichen Studien REITZENSTEIN's³⁾ über die hermetische Literatur erschienen, die ZELLER's Ansichten vielfach berichtigen und den Zusammenhang des harränischen sogenannten »altsemitischen« Heidentums mit hellenistischer Mysterienreligion, speziell mit der *γνώσις* hermetischer Gemeinden aufdecken. Es dürfte jetzt wohl klar sein, daß vieles von dem, was ich als »neupythagoräische Naturphilosophie« oder als »platonische Weisheit« (z. B. bei Rāzī, den Lauteren, usw.) bezeichnet habe, durch das hermetische Schrifttum vermittelt wurde. Eben diese Weisheit, die in innigster Verbindung mit Astrologie und Alchemie vom Hellenismus übernommen wurde, hat von Anfang an und bis auf den heutigen Tag im Orient viel tiefer und in weit größerem Umfange gewirkt

1) S. S. 20, 27, 151, vor allem aber S. 69 ff., wo bloß der Name fehlt.

2) *Die Philosophie der Griechen* III, 2³, S. 224 ff.

3) R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig 1904. Vgl. jetzt auch desselben *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig und Berlin 1910.



als die mehr oder weniger neuplatonisch bearbeitete peripatetische Philosophie. Das braucht dem verehrten Meister und Freund, dem dieser Beitrag gewidmet wird, nicht gesagt zu werden.¹⁾

Es wäre nun eine verlockende Aufgabe, auf die sachlichen Zusammenhänge zwischen hermetischer *γνώσις* und den im Islam verbreiteten Philosophemen, die man vielleicht am besten unter der Bezeichnung »Offenbarungsphilosophie« zusammenfaßt, näher einzugehen. Leider muß ich mir das jetzt versagen. Ich möchte bloß versuchen, den dunklen Namen, der an der Spitze hermetischer Tradition im Orient steht, aus dem ursprünglichen Vorstellungskreis heraus zu deuten.

Nach unseren ältesten Quellen heißt der erste in der Prophetenreihe, von dem die ḥarrānischen Sabier ihre Offenbarungsweisheit herleiten, اورانى. Wir können diese Tradition zurückführen auf al-Kindī (gest. nach 870) und seinen Schüler al-Saraḥsī (gest. 899). Nach ihnen berichtet der *Fihrist*, S. 318, die berühmten Lehrer der Sabier seien اورانى, *ʿAḥadòs daʿimūn* (اغاثا ذيمون) und Hermes, denen einige noch Solon hinzufügen. Dieselbe Reihenfolge bietet al-Jaʿqūbī (ed. HOUTSMA I, S. 166; er schrieb 891), wo er über hellenistische Sabier redet:

وكانت ملوك اليونانيين ومن ملك بعدهم من الروم مختلفة
فطائفة منهم على دين الصابئين وكانوا يسمون الحنفاء وهم
الذين يقرّون ويعترفون بخالق ويزعمون ان لهم نبيا (انبياء 1).
مثل اورانى وعابيديمون وهرمس وهو المثلث بالنعمة ويقال
انه ادريس النبي الرح.

Damit stimmt die Überlieferung bei al-Mubaššir (schrieb 1053) in seinem *Muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kalīm*.²⁾ Der

1) S. I. GOLDZIHNER, *Die islamische und die jüdische Philosophie (Die Kultur der Gegenwart I, 5)*, S. 51 f.

2) Handschriften Leiden, Nr. 1487 und 1488, und Berlin Nr. 7859.

erste Abschnitt dieses Werkes handelt vom Propheten Seth, dessen griechischer Name der erste اورانى (اسمه عند اليونانيين) *الاول اورانى*: Cod. Leid. 1487, fol. 3). Und im zweiten Abschnitt (*ibid.*, fol. 4 verso) lesen wir folgendes:

حكم ارميس وادابه

وهو ادريس النبي صلوات الله عليه وسلامه وشي من اخباره. ولد هرميس الهرامسة بمصر في مدينة منف منها وهو باليونانية ارميس ثقبيل هرميس ومعنى ارميس عطارد ويسمى ايضاً عليه السلام عند اليونانيين طرميس وعند العرب ادريس وعند العبرانيين خنوخ وهو ابن يارد بن مهلائيل بن قينان بن انوش بن شيت بن آدم عليهم السلام وكان قبل الطوفان الكبير الذي غرق الدنيا وهو الطوفان الاول وكان بعده طوفان آخر غرق اهل مصر فقط وكان في بداية امره تلميذاً لغوثايمون المصري وكان غوثايمون احد انبياء اليونانيين والمصريين وهو اورانى الثانى عندهم وادريس اورانى الثالث عليه السلام الح.

Auf Grund dieser Tradition, Ἐρασμὸς δαίμων sei der zweite, Hermes der dritte اورانى, ist dann die Stelle bei al-Qiftī (ed. LIPPERT, S. 2, 13. Jahrh.) zu verstehen, wo es heißt: وسّمّوه اورانى أيضاً اورين الثانى وادريس عندهم اورين الثالث.

Unter den Lesarten لورين واورين اورين der Handschriften ist unser اورانى versteckt. Aus dem Kontext ergibt sich deutlich, daß al-Qiftī hier von derselben Quelle abhängig ist wie al-Mubaššir, wenn nicht von diesem selbst.



Neben dieser Tradition, mit der Reihenfolge اورانى, Ἀγαθὸς δαίμων, Hermes, bzw. erster, zweiter und dritter اورانى, läuft in der arabischen Literatur eine andere her, die nur einen ersten und zweiten اورانى kennt und dieselben mit Ἀγαθὸς δαίμων und Hermes identifiziert oder einfach neben sie hinstellt. In der sogenannten nabaṭäischen Landwirtschaft¹⁾ (um 900) erscheinen Ermisa (Hermes) und sein Lehrer Agathodämon, der, wie bei al-Mubaššir اورانى, mit Seth identifiziert wird. Al-Maš'udī (st. 956) führt in seinem *Murūğ*²⁾ die Geheimlehre der Sabier zurück auf اورىياس الاول واورىياس الثانى³⁾. Hier ist also Hermes der erste, Ἀγαθὸς δαίμων der zweite اورانى. Wie wenig genau man mit dergleichen unverständenen Namen wirtschaftete, zeigt derselbe Verfasser in seinem späteren *Kitāb al-tanbīh* (ed. DE GOEJE, *Bibl. geogr.* VIII, S. 161), wo er nach Hermes, Ἀγαθὸς δαίμων und anderen Propheten der Sabier weiter اورانى الاول والثانى aufzählt. Ebenso macht es ibn Haẓm in seinem *Kitāb al-milal wa-l-nihal* (CHWOLSOHN, *Die Sabier* II, S. 527), der nach Hermes, dessen Sohn Ṭaṭ und Ἀγαθὸς δαίμων aufzählt: اورانى الكبير وارانى الصغير⁴⁾ واسقلابيوس.

1) Vgl. VON GUTSCHMID, *Kl. Schriften* II, S. 614 ff.

2) *Les prairies d'or* III, 348.

3) Die Bülāqer Ausgabe hat hier: اورىياسيس واورىياس الثانى. Mit اورىياسيس ist zu vergleichen das اورىياسيس des *Tanbīh*, S. 161 (nach DE GOEJE: Oribasius).

4) Den hier nicht zur Sache gehörigen Schluß füge ich hinzu, weil CHWOLSOHN an obengenannter Stelle und auch SACHAU (Bērūnī, *Chronologie* S. 205 und 318) nicht erkannt haben, daß سوار eine Entstellung ist von سولون. Über den Offenbarungscharakter oder die Prophetenschaft des Hermes u. s. w. ist unter den Sabiern kein Zweifel, nur in bezug auf Solon sind sie verschiedener Ansicht. Man hat also eine Ahnung davon, daß es zwischen den hermetischen Offenbarungsgöttern und dem historischen Weisen Solon einen Unterschied gibt. Vgl. oben (S. 9) die Mitteilung des *Fihrist*.



ويختلفون في سوار. Der große und der kleine ارانى ist nur ein anderer Ausdruck für den ersten und zweiten oder älteren und jüngeren.

Al-Šahrastānī zitiert in seinem *Kitāb al-milal wa-l-nihal* (verfaßt 1127) im Abschnitte über die Sabier wiederholt den Ἀγαθὸς δαίμων und Hermes und nennt sie auch Seth und Idris (Henoch). Wo er aber speziell von den ḥarränischen Sabiern redet (II, S. 250), zählt er zunächst vier von ihren Propheten auf: عاذيمون وهرمس واعيانا واوانى. Die zwei letztgenannten Namen sind wohl Entstellungen für den ersten und zweiten اورانى.

Genug damit; ich beabsichtige keine Vollständigkeit. Eine große Anzahl entstellter Lesarten, die sich auf den Namen اورانى beziehen, hat CHWOLSOHN (*Die Sabier* I, S. 780 ff.) gesammelt. So viel dürfte aus alledem sich ergeben, daß اورانى dem Orient niemals eine fest und klar umrissene Persönlichkeit geworden ist. Der Ἀγαθὸς δαίμων und Hermes, wenn sie auch mitunter ihre Stellen vertauschen,¹⁾ werden immer auseinandergehalten. Nach al-Šahrastānī (II, 241) sollen sie sogar verschiedenes gelehrt haben. Da ist es nun aber bezeichnend, daß al-Mubaššir, die einzige uns bekannte Quelle, die den اورانى-Seth Weisheitssprüche hermetischer γνῶσις verkünden läßt, vom Ἀγαθὸς δαίμων als dem zweiten اورانى nur den Namen berichtet. Das Dreiersystem dürfte ein künstliches sein. Aber doch schon alte Tradition. Ich möchte vermuten, eine orientalische Form der hellenistischen Überlieferung eines dreifachen Hermes.

Arabische Quellen unterscheiden drei Persönlichkeiten des Namens Hermes.²⁾ Der ägyptische Hermes ist dann der dritte dieses Namens. Das haben sie sicher nicht er-

1) Wie schon im Griechischen. Bald erscheint Hermes dort als Schüler des Ἀγαθὸς δαίμων, bald dieser als Sohn des zweiten Hermes.

2) Vgl. REITZENSTEIN, *Poimandres* S. 174 ff.



funden. Ich möchte bloß an den Vers Martial's (V. 24) erinnern:

Hermes omnia solus et ter unus.

Auch dafür, daß dieser als dritter in einer Reihe auftritt, gibt es in der hermetischen resp. gnostischen Literatur Anhaltspunkte. Im *Klēis* (*Poim.* X) spricht Ἰᾶτ zu seinem Vater Hermes über *Ὀυρανός καὶ Κρόνος οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι*. Demnach wäre Hermes der dritte. Auch in der *Pistis Sophia*, c. 136, tritt Hermes als dritter auf, nämlich nach Kronos und Ares in der Reihe der 5 großen Archonten im Kosmos der Menschheit.¹⁾ Derartige Beispiele, die ein besserer Kenner dieses Schrifttums vielleicht häufen könnte, machen es wahrscheinlich, daß der dreifache Hermes, bzw. Hermes an dritter Stelle keine arabische Erfindung ist.

Aber wie verhält es sich mit den drei اورانی und Hermes als dem dritten اورانی? CHWOLSOHN (I, 800) hat mit WETZSTEIN auf Grund der Lesart اورانی an Orpheus gedacht. Abgesehen davon, daß sie auf einer vereinzelt Lesart beruht, empfiehlt sich sprachlich diese Deutung nicht. LIPPERT vermutet (*al-Qiftā*, S. 2) Horus. Dem ist dasselbe entgegenzuhalten. Insofern aber werden CHWOLSOHN und LIPPERT recht haben, daß die Deutung aus dem hermetischen Schrifttum zu suchen sei.

In seiner Ausgabe von al-Mas'ūdi's *Tanbīh* (*Bibl. geogr. arab.* VIII, S. 161) bemerkt DE GOEJE in einer Note zu اورانی: Fihrist ۳۱۸, 20 idem habet, contra Mor. III, 348 اورانیس Legendum est ibi اورانیس Uranius. Nach einer freundlichen Mitteilung SNOUCK HURGRONJE'S hat DE GOEJE in seinem Handexemplar zur Mor.-Stelle notiert: اورانیس *Ὀυρανός*. Was er mit *Ὀυράνιος* oder Uranius gemeint hat, ist leider nicht mehr festzustellen.

1) *Koptisch-gnostische Schriften*, herausg. von C. SCHMIDT. Bd. I, S. 234, Leipzig 1905.



Wie mir scheint, führt uns diese Vermutung auf die richtige Spur. An eine bestimmte Persönlichkeit des Namens Uranius, wie nach meiner *Geschichte der Philosophie*, S. 20 zu vermuten wäre, ist wohl nicht zu denken.¹⁾ Wahrscheinlicher dünkt es mich, daß in der hermetischen Literatur, von der uns nur Bruchstücke im Poimandres erhalten sind, die Offenbarungsgötter, vor allen Hermes und Ἄγαθος δαίμων als οὐράνιοι bezeichnet wurden. Wenn das in Gebetsformeln geschah, so war es einfach dem Zaubercharakter dieser Formeln gemäß, den griechischen Ausdruck in syrischer und arabischer Übersetzung beizubehalten. Der Offenbarungsgott wurde ganz natürlich zum Propheten, sein Attribut zu einem seiner Namen, schließlich zu einem ersten اورانی usw.

Von hier aus wird uns vielleicht auch die im Arabischen fast durchweg gebrauchte Form اورانیس statt اورانی verständlich. Wenn nämlich das Adjektiv sich in Gebetsformeln fand, dann hätten wir als Vorlage ὦ οὐράνιε Ἄγ. δ., ὦ οὐράνιε Ἐ. oder dergleichen anzusetzen. Daß derartige Formeln von den Arabern vorgefunden sind, dafür kann ich einen Beleg beibringen aus der mit der hermetischen verwandten alchemistischen Literatur. In dem Buche des Krates²⁾ heißt es: واعلم يا قراطس السماوی²⁾

Es sind dies Vermutungen, für die ich bloß eine gewisse Wahrscheinlichkeit beanspruche. Jedenfalls glaube ich, daß die gegebene Zusammenstellung ihren Nutzen hat. Die Spuren hermetischer Weisheit im Orient sollten mehr als bisher beachtet werden. Es ist frühe arabische Tradition, daß die vermeintlich alte oder vorsokratische Naturphilosophie, die

1) Wie z. B. der Syrer Uranius, ein Bewunderer des Aristoteles, der an der Tafel Chosrau's I. mit den Magiern disputierte. S. BRATKE, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden* (GEBHARDT und HARNACK, *Texte u. Unters.* XIX, 3), S. 268.

2) S. BERTHELOT, *La chimie au moyen âge* III, S. 7. Über den himmlischen Krates in diesem Zusammenhang vgl. REITZENSTEIN, *Poimandres* S. 268 und 361.

von Hermes, Pythagoras, Thales, Empedokles u. a. hergeleitet wird, von Alexandrien über Ḥarrān ihren Weg nach Osten gefunden habe. Al-Mas'ūdī (*Tanbīh*, S. 116) nennt die ḥarrānischen Sabier Reste von den ägyptischen Sabiern und behauptet (*ibid.*, S. 122), daß die Philosophie überhaupt von Alexandrien nach Antiochien, von dort nach Ḥarrān gekommen sei.¹⁾ Dabei hat gewiß der Hermetismus eine große Rolle gespielt.

1) Vgl. *Fihrist* S. 318—20; Uṣaibī'a II, S. 134 ff.

Ġrāġūjefāč غراغوبفچ

im Kolophon der Hamburger Qorānhandschrift 18 kein phantastisches *Aquifagia*, sondern das serbische *Kragujevac*.

Von C. F. Seybold.

Im Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg I 1908 (vgl. *Fourn. as.* 1908 II 482—484; DLZ 1909, 1739—42; GGA 1910, 533—552; dagegen ZDMG 64, 140, 142, 592; OLZ 1911, 254—7) gibt BROCKELMANN von dem fragmentarischen Qorānkodex 18 folgende Beschreibung, der ich gleich einige Berichtigungen in eckigen Klammern einfüge:

»Unvollständiger *Qor'ān* in gutem Neshī, mit roter Umrahmung und Pausazeichen, am Rande Einteilung in جزء, حزب und عشر, vereinzelt Varianten mit Angabe der Qor'ān-leser. Zu Anfang [vgl. nur Sūre 111—114, 75 nicht] jeder Sūre am Rande in roter Schrift je eine Tradition mit der Angabe [schwarz] تفسير قاضى [natürlich al-Beiḏāwi's kanonischer Qorānkommmentar]; fol. 56 v [l. r] eine Tradition [in türkischer Kursive türkische Notiz über سجدة mit arabischem Zitat rot] mit der Angabe [schwarz] (so) نقل من جميع صغير [l. الصغير], gemeint ist *al-ġāmi'* [l. *alġāmi'*] *al-ṣaġīr* von al-Šaibānī (s. m. *Lit.* I 172). Es fehlen zu Anfang Sūre 1,—2, 3, nach fol. 68 Sūre 10, 74—11, 65, nach fol. 175 Sūre 59, 9—72 [l. 74], 41, nach fol. 176 Sūre 76, 16—110. Vollendet an einem Dienstag im Rabi' I [l. II] 975/Sept. [l. Okt.]

1567 unter der Regierung des Sultans Selīm [II 1566—1574] in dem Schlosse [l. Städtchen] غراغوييفج [so mit ق statt ف! 1. غراغوييفج] (*Aquifagia Bibl. Uff.* 1. 1.) [*Ġrāġūjefāc* = *Kra-
gujevāc* (*c* = *tz*)] von Maḥmūd ibn 'Abdalġafūr, Mu'eddin [?] an der Hauptmoschee des Muṣṭafā Beg.

177 Blatt, 27 : 18, 19 : 11, 17 Zeilen, [nicht] stark beschmutzt und abgegriffen, in abgenutztem orient. [schwarzem] Lederband mit [der üblichen floralen Tief-]Pressung [in der Mitte der Deckel und der Klappe]. Ex libris Uffenbach (s. *Bibl. Uff.* col. 701, vol. XXIV) Wolf.«

Außerdem habe ich zu solcher Beschreibung noch folgenden zu sagen. Die stete Wiederholung von »mit Pausazeichen, am Rande Einteilung in «جزء حزب و عشر» u. ä., welche bei BROCKELMANN meist die einzige Beschreibung einer Qor'anhandschrift ausmacht, ist deswegen ganz nichtssagend, ja fast unnötig, da fast alle Qor'anhandschriften dieselben Beitäten haben, so daß eigentlich im Gegenteil nur das Fehlen derselben in einer Handschrift zu bemerken wäre (vgl. nur NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns* S. 323 und 353). Dagegen hätten die viel selteneren سجدة-Bemerkungen am Rande fol. 56^b, 76^a, 89^b, 95^a, 144^b سجدة فريضة und 113^b und 153^a واجب (mit Angabe von Süre und Vers) notiert werden sollen, besonders die oben erwähnte türkische سجدة-Note, die freilich in ihrer Kursive nicht so ganz leicht zu entziffern ist fol. 56^r zu Süre 7, 205:

بو سجدة آيتلرنك خاصيتي بو در كه بر كمسنگ بر حاجتي
اولدى اون درت ركعت نماز قل هر ركعتده برر فاتحه بو ايتلرك
بردن اوقيه يا اون درت ايت هر ركعتده برر اوقنه و حاجت
اليه الله تعالى حاجتن سگز قبول ايده اعلم انك [تجد] في
القران اربع عشر سجدة سبعة منها فريضة وثلاثة منها واجب
واربع منها سنة الاعراف والرعد والنحل وبنى اسرائيل ومريم



والْحَجِّ وَالصَّادِ هَذِهِ فَرِيضَةٌ وَالْفِرْقَانِ وَالْمِ سَجْدَةٌ وَحَمِ سَجْدَةٌ هَذِهِ
وَأَجِبَ وَالنَّمَلَ وَالنَّجْمَ وَانْشَقَّتْ وَأَقْرَأَ هَذِهِ سَنَةٌ نَقَلَ مِنْ جَمِيعِ
[الجامع] الصَّغِيرِ

Dabei ist zu bemerken, daß das arabische Zitat im gedruckten *alġāmī' alšaġīr*, Būlāq 1302 am Rand von Abū Jūsuf's *kitāb alḥarāġ* sich nicht findet, was BROCKELMANN hätte verifizieren müssen; ebensowenig verweist er auf die in Hamburg 55 vorhandene Neubearbeitung des *alġāmī' alšaġīr*, was doch hätte geschehen müssen, selbst wenn das Zitat auch da sich nicht findet. Zu den aus alBeiḏāwī stammenden, an den Anfang der Sūren gerückten Prophetentraditionen mußte bemerkt sein, daß sie oft Varianten zu FLEISCHER's

Text bieten, wie z. B. zu Sūre 76, fol. 176^b: قال النبي عم
من قرأ سورة الدهر يكون جزاء [ه] الجنة ويسقيه من حوض
تغيب - تجب 3 Zu Sūre 3 الكوثر تفسير قاضي

Statt des vielfach ungenauen Auszugs (oben) des Kolophons hätte dieser fast als das interessanteste am ganzen Qor'ankodex vollständig gegeben werden sollen:

وقد وقع الفراغ من تحرير هذه الحتمة المباركة الشريفة
بعون العاين رب العالمين عز وجل على يد اضعف العباد
واقبل العناد بنده كمينه حقير الفقير المذنب المحتاج الى
رحمة ربه اللطيف محموند بن عبد الغفور غفر الله لهم ولوالديهم
ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء
منهم والاموات برحمتك يا ارحم الراحمين تمت تحريراً في ربيع
الآخر في يوم الثلثا وقت الصبح في قصبه غراغويفج كاتب
الفقير بسريحفيل [= بَسْرٍ حَفِيلٍ] جامع مرحوم ومغفور مصطفى
بك سنه خمس وسبعين وتسعمائة في زمان سلطان سليم
خلد الله عمره ودولته تمت بعون الله



Zu beachten ist die schlimme Verwechslung des östlichen und westarabischen Sprachgebrauchs von قَصَبَة: festes Schloß, Zitadelle, Qaşba, alcazaba im Maghrib und Spanien, kleinere Stadt, Städtchen im Türkischen, Persischen und Hindüstānī (vgl. nur SAMY's *Dictionnaire turc-français*; ausführlicher SAMY im *Qāmūs i turki* und BARBIER DE MEYNARD; BEAUSIER etc.) DADICHI richtig »in oppidulo«. Zu Aquifagia, das blind aus UFFENBACH's gedruckten Katalogen übernommen wird, ist noch zu bemerken, daß die latinisierte Form mit *q* auf das Konto von UFFENBACH resp. MAJUS (vgl. ZDMG 64, 594) fällt, während DADICHI's lateinisch eingeschriebene Notiz Aguifagia aufweist, welche zeigt, daß DADICHI nur غر am Anfang des Wortes unterschlägt und den Rest mit Aguifagia wiedergibt, was BROCKELMANN nicht gemerkt hat. Im Index S. 225 hat dieser vorn ein eigenmächtiges | hinzugemacht: اغراغویفچه, wodurch der gefälschte Name noch an die falsche alphabetische Stelle rückt; mit Klammer »(Aquifagia?)« gibt er hier wenigstens durch Fragezeichen einem gelinden Zweifel an der Lokalität Raum, die nie und nirgends auf der Welt, weil nur in DADICHI's Phantasie existiert hat, und welche nach der unzweifelhaften Identifizierung mit Kragujewatz ihre prekäre Existenzberechtigung ein für allemal verliert. S. 240 fungiert Aquifagia nochmals (ohne Fragezeichen). Zu vergleichen ist noch für die ältere Form die aus dem modern Serbischen übernommene in SAMY's *Dictionnaire Universel Qāmūs ula'lām* (V) 3608

قراغویواج.

Was nun die Endung betrifft, so könnte man versucht sein, das Schluß-é mit kurzem Hacken statt der gewöhnlichen Bogenrundung am Ende = é + *h* zu nehmen, also غراغویفچه statt غراغویفچ zu lesen, was sogar der gewöhnlichen türkischen Form serbischer Eigennamen fast mehr entspräche (serb. -*vac* = *watz*, sonst kroatisch etc. = *witza*), vgl. nur MOSTRAS, *Dictionnaire géographique de l'Empire Ottoman*

(1873) S. 160 لسقوفچڪه Leskoftscha, Leskovatz, 161 لوفچڪه Loftscha, Lovatz, S. 90 درينوفچڪه Drinoftscha, Drinowatz, S. 170 ملقوفچڪه Melkoftscha, Milkowatz, S. 164 متروفچڪه Mitroftscha, Mitrowitzta u. v. a. Doch spricht die Schlußform ج eben in obiger Randbemerkung fol. 56^r in الح and ح in der Randnote 114^a in نوح, sowie die häufige Pausalabkürzung rot ح = ج = جائز für چ, nicht چه, so daß wir hier die serbische Form ganz wiedergegeben vor uns haben غراغوفيفج Kragujevac. Diese alte serbische Metropole und längere Zeit kleine Residenzstadt finde ich auch in dem ganz oberflächlich beschriebenen Rechnungsbuch des Ministers des Auswärtigen (nicht: »eines höhern Finanzbeamten«) Reis el kuttāb oder Reis Efendi, im Breslauer Turc. 46, 402^b: توليت حسن پاشا والاكوز اغا در غرغرفچڪه, wo zweimal nach einander غرغرفچڪه aus غرغوفچڪه, kontrahiert aus غراغوفيفچڪه verschrieben sein muß.

Den Schreiber unseres Kodex macht BROCKELMANN kurzerhand zum »Mu'eddin an der Hauptmoschee des Muṣṭafā Beg«. Dies liest er aus dem türkisierten بسريكفيل heraus, über das er uns keinerlei Aufschluß gibt. Wie schon oben angedeutet, nehme ich letzteres als بَسْر كَفِيلِ جَامِعِ مِصْطَفَى بَك = am Kopf oder zur Seite (سر auch = جانب VULLERS) der Galerie der Gāmi' des M. B. Zur türkischen Verlängerung كفيل vgl. oben جميع = جامع und öfters موديين (vgl. Hamburg Nr. 274) = مودين u. a. Mit dem Maḥfil kann die Galerie des Mueddin in der Moschee gemeint sein, dann ist BROCKELMANN's Dekretierung »Mueddin« vielleicht richtig; es kann aber auch



eine andere Galerie sein, auf oder neben welcher der Schreiber kopiert hat; vgl. *Hadīqat ulgewāmi*^c (*Konstantinopeler Moscheenbeschreibungen*), Stambul 1281 II 33:

بو جامع شریف [عرب جامعی] غلطه جامع شریفلرینک
 جمله سنک بیوکی اولدیغندن جامع کبیر دخی دیرلر کفیل
 همایون وبر ستون اوززه منبر وموذن کفلی ایله جماعت
 کفیلری وشادروانی واردر ①

Am Rand der Kolophonseite fol. 177^a findet sich noch abwechselnd schwarz und rot الحظ باقي والعمر فانی العبد
 الخط باقي والعمر فانی العبد (vgl. dazu PERTSCH, *Verzeichnis der türk. Handschriften*, Berl. S. 581) und
 دعا وقتی سحر کاهنڈ دیمشدر سن استه ورمک اللّٰهک دیمشدر.



L'alternance vocalique *a-u (a-i)*

au parfait du verbe régulier (I^{ère} forme) dans le parler arabe de Tanger.

Par *W. Marçais*.

On peut distinguer, en tangérois, deux types généraux de flexion, pour la conjugaison du parfait du verbe régulier (I^{ère} forme):

1^o un premier type est caractérisé par le maintien, aux 1^{ères} et 2^{es} personnes, de la voyelle de la 3^e pers. masc. sing. (*a, â, ö, e, ç, ø*). C'est, en somme, semble-t-il, le type le plus fréquent dans le parler considéré; ainsi:

n^azas »il a dormi«

{ *n^azast¹* »j'ai dormi« ; *n^azasna* »nous avons dormi«
 { *n^azasti* »tu as dormi« ; *n^azasto¹* »vous avez dormi«

f^lâr »il a déjeuné«

{ *f^lâr^t* »j'ai déjeuné« ; *f^lâr^{na}* »nous avons déjeuné«
 { *f^lâr^{ti}* »tu as déjeuné« ; *f^lâr^{to}* »vous avez déjeuné«

t^rök »il a abandonné«

{ *t^rök^t* »j'ai abandonné« ; *t^rök^{na}* »nous avons abandonné«
 { *t^rök^{ti}* »tu as abandonné« ; *t^rök^{to}* »vous avez abandonné«

k^teb »il a écrit«

{ *k^teb^t* »j'ai écrit« ; *k^teb^{na}* »nous avons écrit«
 { *k^teb^{ti}* »tu as écrit« ; *k^teb^{to}* »vous avez écrit«

f^let »il a échappé«

{ *f^let^t* »j'ai échappé« ; *f^let^{na}* »nous avons échappé«
 { *f^let^{ti}* »tu as échappé« ; *f^let^{to}* »vous avez échappé«

1) Dans le présent article, t est employé pour transcrire *t^s* affriqué, l pour transcrire l emphatique; o représente une voyelle intermédiaire entre *u* et *o* fermé.

tʰlɔb »il a demandé«

{ *tʰlɔbt* »j'ai demandé« ; *tʰlɔbna* »nous avons demandé«
 { *tʰlɔbti* »tu as demandé« ; *tʰlɔbto* »vous avez demandé«
 etc. etc.

2° Un deuxième type est caractérisé par l'apparition, aux 1^{ères} et 2^{es} personnes, d'une voyelle différente de celle de la 3^e pers. masc. sing. Dans le plus grand nombre des verbes qui offrent ce type de flexion, cette voyelle est *u* (o); dans un très petit nombre seulement, elle est *i*; ainsi:

a) alternance vocalique *a* (*â, ö, é, e* etc.) — *u* (o)

*dħal*¹⁾ »il est entré«

{ *dħult* »je suis entré« ; *dħulna*²⁾ »nous sommes entrés«
 { *dħulti* »tu es entré« ; *dħulto* »vous êtes entrés«

sʰal »il a toussé«

{ *sʰolt* »j'ai toussé« ; *sʰolna*²⁾ »nous avons toussé«
 { *sʰolti* »tu as toussé« ; *sʰolto* »vous avez toussé«

nqāš »il a gravé«

{ *nqošt* »j'ai gravé« ; *nqošna* »nous avons gravé«
 { *nqošti* »tu as gravé« ; *nqošto* »vous avez gravé«

nyöz »il a piqué«

{ *nyozt* »j'ai piqué« ; *nyozna* »nous avons piqué«
 { *nyozti* »tu as piqué« ; *nyozto* »vous avez piqué«

skɛt »il s'est tu«

{ *skutt* »je me suis tu« ; *skutna* »nous nous sommes tus«
 { *skutti* »tu t'es tu« ; *skutto* »vous vous êtes tus«

ħrɛž »il est sorti«

{ *ħružt* »je suis sorti« ; *ħružna* »nous sommes sortis«
 { *ħružti* »tu es sorti« ; *ħružto* »vous êtes sortis«

etc. etc.

1) Ou *tħal* avec assimilation de sourdité: *dħ* > *tħ*.

2) Ou *dħunna* (*tħunna*), *sʰonna* avec assimilation régressive *ln* > *nn*.

b) alternance vocalique *a* (*â, ö, etc.*) — *i*

*dhak*¹⁾ »il a ri« $\begin{cases} dhikt & \text{»j'ai ri«} ; dhikna & \text{»nous avons ri«} \\ dhikti & \text{»tu as ri«} ; dhikto & \text{»vous avez ri«} \end{cases}$
lab »il a joué« $\begin{cases} l^{\text{e}}ibt & \text{»j'ai joué«} ; l^{\text{e}}ibna & \text{»nous avons joué«} \\ l^{\text{e}}ibti & \text{»tu as joué«} ; l^{\text{e}}ibto & \text{»vous avez joué«} \end{cases}$
dhak et *lab* sont, à ma connaissance, les deux seuls verbes de ce type.

Une semblable alternance vocalique dans le verbe régulier est entièrement inconnue de la langue ancienne. D'autre part, il semble impossible, sur le terrain dialectal, de lui assigner une cause phonétique: l'accentuation, le voisinage consonantique sont exactement les mêmes dans *dhal*, *säl*, *skët* et *dhak* que dans *dhult*, *s^eolt*, *skutna* et *dhikto*. Il faut donc chercher ailleurs l'explication de cette flexion dialectale.

Or, en examinant dans le détail, la conjugaison du verbe régulier tangérois, il apparaît:

1° que dans les verbes qui ignorent au parfait l'alternance vocalique, le futur offre la même vocalisation que le parfait; ainsi:

n^ezas »il a dormi« *n^ezast* »j'ai dormi« *ïënzas* »il dormira«
fîâr »il a déjeuné« *fîârt* »j'ai déjeuné« *ïëftâr* »il déjeunera«
trök »il a abandonné« *trökt* »j'ai abandonné« *ïëtrök* »il abandonnera«
t^elob »il a demandé« *t^elobt* »j'ai demandé« *ïëtlqb* »il demandera«;

2° que dans les verbes qui connaissent au parfait l'alternance vocalique *a* (*â, ö* etc.) — *u* (o), le futur a *u* comme voyelle radicale; ainsi:

dhal »il est entré« *dhult* »je suis entré« *ïëdhul* »il entrera«
säl »il a toussé« *s^eolt* »j'ai toussé« *ïëss^ool* »il toussera«
nqâš »il a gravé« *nqošt* »j'ai gravé« *ïënqoš* »il gravera«
lrež »il est sorti« *lružt* »je suis sorti« *ïëlruž* »il sortira«;

1) Généralement *thak*.



3° que dans les deux verbes qui connaissent au futur l'alternance vocalique *a-i*, le futur a *i* comme voyelle radicale; ainsi:

dhak »il a ri« *dhikt* »j'ai ri« *iḏhik* »il rira«
ḥab »il a joué« *ḥiḥt* »j'ai joué« *iḥḥib* »il jouera«.

Il faut renoncer pour le tangérois à une explication totale des manifestations variées de la flexion vocalique de la racine au futur du verbe régulier; on ne peut pas la tenter dans l'état actuel des études de dialectologie maghribine. Pour les verbes à futur dialectal *u*, il semble bien sans doute qu' on soit en présence de cas de conservation d'un vocalisme ancien; ainsi: *iḥḥol* = class. *يَسْعَل*; *iḥḥul* = class. *يُدْحُل*; *iḥḥoḥ* = class. *يَنْقُش* etc.; conservation intermittente et capricieuse du reste, puisque, pour beaucoup d'autres verbes à futur *u* classique, le parler offre aujourd'hui un futur *e*, *a*, *ö* etc.; ainsi *iḥḥeb* en regard de class. *يَكْتُب*; *iḥḥok* en regard de class. *يَتْرُك* etc.; diverses causes, influence du voisinage consonantique, action d'analogies particulières ont sans doute fait échec dans de nombreux cas au maintien du *damma* primitif. Quant à *iḥḥik* en regard de class. *يَضْحَك*, *iḥḥib* en regard de class. *يَلْعَب*, ils demeurent énigmatiques. Au reste, il ne s'agit pas ici de dégager les règles auxquelles obéit, en tangérois, la flexion vocalique de la racine, au futur du verbe régulier. Il suffit, en tenant compte des faits ci-dessus exposés de considérer que:

1° l'apparition au futur d'une voyelle radicale différente de celle du parfait est un phénomène connu, ancien dans tout le domaine sémitique, fréquent encore dans les parlers arabes modernes;

2° l'apparition au parfait d'une alternance *a-u (dhak-dhikt)* ou *a-i (dhak-dhikt)* est un phénomène dialectal, nou-

veau, ignoré de tout le sémitique ancien et des parlers arabes modernes jusqu'ici étudiés;

3° cette alternance dans la flexion du parfait se montre toujours et se montre seulement dans les verbes qui ont *u* (resp. *i*) comme voyelle radicale au futur.

Et il est légitime de conclure que le passage dialectal de خَرَجْتَ à *ħružt*, de دَخَلْتَ à *dhulti*, de سَكَنَّا à *skutna* et de نَقَشْتُوا à *nqošto* est du à l'influence des futurs *iħhruž*, *iħdhul*, *iħskut*, *iħnqoš* etc.

Cette influence de la vocalisation du radical du futur sur la vocalisation du radical du parfait est un fait bien connu dans le domaine sémitique; elle a été signalée notamment dans plusieurs parlers arabes modernes (cf. STUMME, *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis* p. 230 l. 8 et ss; NÖLDEKE, ap. WZKM, VIII, p. 258; BARTH, ap. ZDMG, XLVIII, 1894, p. 3, 4).

Mais cette influence étant admise, dans le cas qui nous occupe, la question de l'alternance *a-u* (resp. *a-i*) *dhāl-dhult* n'en demeure pas moins entière. Que le dialecte ait réalisé l'unification de la flexion vocalique interne des 1^{ères} et 2^{es} pers. du parfait et de la flexion vocalique interne du futur, au profit de la dernière, c'est ce qu'on doit, semble-t-il, admettre; mais il reste à expliquer pourquoi, dans des conditions phonétiques absolument identiques, cette unification n'a pas été étendue à la 3^e pers. masc. du parfait; et pourquoi *dhalt* étant passé à *dhult*, *dhāl* n'est pas passé à *dhul*.

C'est, je crois, que l'action analogique sous laquelle est intervenue l'unification n'en exigeait pas l'extension à la 3^e pers. masc. sing. du parfait, et même, dans une certaine mesure, tendait à maintenir à cette forme verbale une vocalisation distincte de celle du futur, et de celle des 1^{ères} et 2^{es} pers. du parfait. Cette action analogique est celle des verbes concaves, pour lesquels une flexion analogue, au parfait et au futur, existe dans la langue ancienne et a été entière-

ment conservée par le dialecte; l'alternance *dħal-dħult* procède, pourrait-on dire, de la construction d'une quatrième proportionnelle linguistique: parf. 3^e pers. sing. *dħal* — 1^{ère} pers. sing. *dħult* est à fut. *ṛēdhul* comme parf. 3^e pers. *lām*¹⁾ — 1^{ère} pers. sing. *lumt* est à fut. *ilūm*; parf. 3^e pers. sing. *dħak* — 1^{ère} pers. pl. *dħikna* est à fut. *ṛēdhik* comme parf. 3^e pers. *māl*²⁾ — 1^{ère} pers. sing. *milt* est à futur *imīl*; parf. 3^e pers. sing. *nqās* — 2^e pers. sing. *nqōsti* est à futur *ṛēnqōs* comme parf. 3^e pers. *qāl*³⁾ — 2^e pers. sing. *qōl* est à futur *iqōl*; parf. 3^e pers. sing. *lāb* — 2^e pers. sing. *lṛēibto* est à futur *ṛēlṛēib* comme parf. 3^e pers. *ṛāb*⁴⁾ — 2^e pers. sing. *ṛibto* est à futur *iṛīb*.

Il faut ajouter que cette extension analogique a due être favorisée par la remarquable inconstance de la quantité vocalique dans le dialecte considéré. Dans la phrase, l'emphase psychologique ou le rythme du débit amènent tour à tour, avec la plus grande facilité, l'allongement momentané de voyelles étymologiquement brèves et l'abréviation momentanée de voyelles étymologiquement longues: d'une part *dħāl* *ṛēdhūl*, *lṛāz* *ṛēhruš*, *nqās* *ṛēnqōs*, *lāb* *ṛēlṛēib* apparaissent pour *dħal*, *ṛēdhul*, *lṛež* *ṛēhruš*, *nqās* *ṛēnqōs* *lāb* *ṛēlṛēib*; d'autre part *lām* *ilūm*, *qāl* (ou même *qōl*) *iqōl*, *māl* *imīl* apparaissent pour *lām* *ilūm*, *qāl* *iqōl*, *māl* *imīl* etc. La différence primitive de la quantité vocalique entre les verbes réguliers et les verbes concaves tendant à s'effacer de la conscience du sujet parlant, la réduction analogique aux seconds de toute une catégorie des premiers, au point de vue de la flexion, a facilement été réalisée.

1) *lām* لَام »il a blâmé«.

2) *māl* مَال »il a penché«.

3) *qāl* قَال »il a dit«.

4) *ṛāb* رَاب »il a été absent«.

Ein arabisches Liber Vagatorum.

Von *Friedrich Schwally*.

So lange die Geschichte der Menschheit zurückverfolgt werden kann, hat es wohl nie an Reichen und Armen, an Schenkenden und Bittenden gefehlt. In Perioden hoher materieller Kultur prägen sich diese Gegensätze gerne in großer Schärfe aus. Die schlimmsten Auswüchse wurden unter der Herrschaft gerade der vornehmsten Religionen der Erde gezeitigt. Diese auffallende Tatsache hängt damit zusammen, daß nicht nur der Buddhismus,¹⁾ sondern auch das Judentum²⁾ und Christentum sowie der an beide sich anlehrende Islam³⁾ das Almosengeben als religiöse Pflicht

1) Vgl. z. B. HERM. OLDENBERG, *Buddha*, 4. Aufl. (1903), S. 168 f. 412 f. BERNARD BALFOUR, *Cyclopedia of India*, Bd. I (London 1885), Art. Alms und Beggar. Auch in den Hindureligionen spielen die bettelnden Asketen eine große Rolle — vgl. OLDENBERG a. a. O. S. 35. 70 ff.; BALFOUR, a. a. O. Bd. III, Art. Sanyasa —, doch liegt deren Herkunft und Geschichte allzusehr im Dunkeln.

2) Die ältesten Stellen sind Prov. 10, 2. 11, 4 = Tob. 12, 9; Sirach 7, 10. 12, 3. Das hebräische Wort צְדָקָה »Gerechtigkeit« hat hier die Bedeutung »Almosen« (*ἐλεημοσύνη*) angenommen, wodurch weiterhin der aramäische (ܐܠܡܘܨܐ), arabische (صدقة), davon abgeleitet تصدق »betteln«, Ṭabarī I 515, 1. Baihaqī ed. SCHWALLY S. 627, 14) und abessinische (ጸድቀት) Sprachgebrauch beeinflusst worden sind. Ebenso geht ጸድቀት »Almosen« und das davon denominierte Verb ተመደቀት »betteln« des Ge'ez und Amharischen auf jüdisches מצוה »Gebot« zurück.

3) Von den zahlreichen Stellen des Qorān, welche das Almosen empfehlen, nenne ich nur Sur. 2, 269. 273—275. Im arabischen Vulgärdialekt Südalgeriens

größter Verdienstlichkeit ansahen und so der Bettelei den fruchtbarsten Nährboden bereiteten.

Am stärksten hat sich das religiöse Ideal des Almosenganges in der Gemeinde Buddha's entwickelt, so daß ihre zahllosen Klöster ausschließlich von Bettelmönchen bevölkert sind.¹⁾ Dagegen haben Islam²⁾ und Christentum nur einige Bettelorden hervorgebracht.

Sonst ist in diesen beiden Religionen das Prinzip durchgedrungen, daß »Geben seliger als Nehmen« (*Act.* 20, 35. Clem. Rom. Corinth. 2, 1) oder, wie der muhammedanische Hadith es ausdrückt, daß »die obere Hand besser als die untere« sei.³⁾ Eine andere Tradition sagt: »Es ist dem Menschen besser, ein Bündel Holz auf den Rücken zu nehmen und damit zu handeln, als zu betteln.«⁴⁾ Noch härter wird in einem angeblichen Ausspruche des Propheten der unverschämte Bettler getadelt: »wenn er am Tage der Auferstehung vor dem Weltenrichter erscheint, soll sein Gesicht nur aus Haut und Knochen bestehen.«⁵⁾ Aber alle diese theologischen Deduktionen haben nicht verhüten können, daß in den Ländern des Islam, von Marokko bis nach Ostturkestan, der Gewohnheitsbettel immer mehr überhand nahm.

Nun hat der Gewohnheitsbettel, wo immer er sich in der Welt finden mag, die unausrottbare Neigung, gemeinsame Sache mit der Gaunerei zu machen, eigentümliche Praktiken auszubilden, einen besonderen Jargon zu schaffen und sich zunftmäßig zu organisieren.⁶⁾

wird *ghesfāra* (غفارة), eigentlich »Sündvergebung«, jetzt für »Almosen« gebraucht, s. DEPONT et COPPOLANI, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Alger 1897, S. 240.

1) HERM. OLDENBERG, a. a. O. S. 431.

2) Vgl. IGNAZ GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam* (1910) S. 168 f.

3) Z. B. Buḥārī, *Kitāb al-kusūf* Kap. 269 (*isti'fāf 'an il-ma's'ala*) § 4. Muslim, *Kit. al-zakāt* Kap. 23.

4) Buḥārī, a. a. O. § 2. 3.

5) Buḥārī, a. a. O. Kap. 271.

6) Vgl. G. WETZSTEIN, *Der Markt von Damaskus* in ZDMG XI (1857)



Am Ausgang des deutschen Mittelalters wurden die gaunerhaften Bettler zu einer solchen Landplage, daß unzählige Flugschriften erschienen, welche ihre Praktiken aufdeckten. Auch der Reformator Martin Luther ist an dieser Publizistik beteiligt. Am berühmtesten ist das sogenannte *Liber Vagatorum* geworden, das die verschiedenen Arten des bettelnden Gesindels aufzählt und beschreibt. Das Material ist jetzt in FRIEDRICH KLUGE'S *Rotwelschem Quellenbuch*¹⁾ so vollständig wie möglich vereinigt.

Im Zeitalter der Abbasiden-Chalifen haben die gleichen religiösen und sozialen Verhältnisse dieselben literarischen Erscheinungen hervorgebracht. Das Erhaltene ist allerdings an Umfang gering. Doch besitzen wir in arabischer Sprache ein genaues Gegenstück zu jenem deutschen *Liber Vagatorum*. Fragmente eines solchen finden sich erstmals in dem *Buch der Geizigen* des vielbewanderten Literaten 'Amr b. Bahr al-Gāḥiẓ († a. D. 869).²⁾ Dieselben stimmen zum Teil wörtlich überein mit der Bettlerliste in dem *Buch der Vorzüge und Nachteile* des Ibrāhīm b. Muḥammad al-Baihaqī,³⁾ der unter der Regierung des Chalifen Moqtadir († 932 a. D.) lebte. Neben diesen Verzeichnissen in Prosa hat es, ebenso wie auf deutschem Boden,⁴⁾ im Arabischen auch poetische Bearbeitungen gegeben. Hierhin gehört ein Gedicht des »Bettlerpoeten« Abu'l-Ḥasan 'Uqail b. Muḥammad el-Aḥnaf el-'Ukbarī, von dem der Polyhistor Abū Maṣṣūr 'Abdalmelik al-Ta'ālībī († 1038 a. D.) in seiner berühmten Anthologie *Fatīmat al-dahr*⁵⁾ Auszüge mitgeteilt hat. Weit größer an Umfang und in kulturgeschichtlicher Beziehung

S. 482. IGN. GOLDZIHNER, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Bd. II (1899), S. LXXXV. GEORG JACOB, *Vorträge türkischer Maddāh's* (1904) S. 115 f.

1) Straßburg, Trübner, 1901.

2) Ed. GEROLF VAN VLOTEN, Leiden 1900, S. 47—56.

3) Ed. FR. SCHWALLY, 1902, S. 624—627.

4) Vgl. KLUGE, *Rotwelsches Quellenbuch* S. 4 f. 16—18. 31—34. 83 f. 84 f. 85.

5) Ed. Damasc. 1304, Bd. II, S. 285.

unendlich lehrreicher ist die in derselben Anthologie erhaltene sog. sāsānische¹⁾ *Qaṣīde* des Abū Dolaf Muṣ'ir b. Muhallil al-Ḥazragī al-Janbu'ī,²⁾ der in Buchara am Hofe des Samaniden-Fürsten Naṣr b. Ismā'il (a. D. 913—942) lebte.

Als Probe dieses obskuren Zweiges der arabischen Literatur gebe ich im folgenden eine Übersetzung der Bettlerliste des Baihaqī mit den Ergänzungen des Gāḥiḏ. In den Anmerkungen habe ich versucht, den Text lexikalisch und sachlich zu erklären. Doch mußte auf diesem schwierigen und wenig gepflegten Boden noch vieles dunkel bleiben.

1) Sāsānisch wird dieses Gedicht genannt, weil Banū Sāsān oder Sāsāns-kinder ein bekannter Name der Bettler und fahrenden Leute ist (Hamaḏānī in der 16. Maqāme, *Jatīma*, Bd. III, S. 176, 21. 192, 7, Gaubarī, *Kitāb al-muḥtār fi kaṣf al-asrār*, faṣl 6. 27), wie auch Hamaḏānī († 1007 a. D.) und der berühmte Ḥarīrī († 1122 a. D.) je eine sāsānische Maqāme gedichtet haben. Die Sāsāns-kinder führen sich zurück auf einen gewissen Sāsān als ihren Meister (Ḥarīrī, 30. Maqāme), Gründer (49. Maqāme) und Vater (Gaubarī, faṣl 27). Nach den Lexika bezeichnet *sāsān* im Neupersischen geradezu den »Bettler«.

Falls dieses Wort *sāsān* wirklich mit dem gleichlautenden Namen des mythischen Ahnherrn des sasanidischen Königshauses (NÖLDEKE, *Tabari* S. 1 ff. 481 f.) identisch ist, wie Ḥarīrī in der 2. Maqāme annimmt, so dürfte die wahrscheinlichste Erklärung dafür die sein, daß sich die fahrenden Leute scherzhafter Weise für Nachkommen dieser depossidierten Dynastie ausgaben. Der vor einigen Jahren verstorbene ägyptische Gelehrte Mohammed Abdu verweist in seinem Kommentar zu den Maqāmen des Hamaḏānī (Beirut 1889, S. 14) auf einen ähnlichen Gebrauch des Namens *Barmeki* im Vulgärdialekt seiner Heimat. Ich selbst habe vor einigen Jahren aus dem Munde arbeitsscheuen Gesindels in Deutschland die Selbstbezeichnung »Monarchen« gehört.

Eine andere Vermutung wurde, wenn ich mich recht erinnere, 1901 auf dem Straßburger Philologentag von ERNST LEUMANN vorgetragen. Derselbe erklärte den Namen aus der in der volkstümlichen Literatur Indiens, speziell dem *Pan'atantra* vorkommenden Schelmenfigur des *Šaṣa* (= »Hase«). Auch in den Tierfabeln *Kalilag* und *Damnag* (ed. FR. SCHULTHESS (1911) I. Kapitel Nr. 6) spielt der Hase die Rolle des Schlaumeiers, der den Löwen hineinlegt. Die Frage bedarf noch weiterer Aufhellung.

2) *Jatīma*, Bd. III, S. 176—194.



Die Klassen der Bettler.

1. Der Mekkī.¹⁾

Wenn er zu dir kommt, hat er eine weite Hose aus dabīqischem²⁾ oder narsischem³⁾ Stoffe an, die mit einer armenischen Binde⁴⁾ um den Hals⁵⁾ befestigt ist. Er geht in die Moschee und spricht: »Ich bin aus der Stadt Kairo, heiße so und so und bin Kaufmann; mein Vater hatte mich mit Waaren im Werte von zehntausend Dirhem nach Merv geschickt, ich geriet aber unter die Räuber, die mir nichts ließen, als was ich jetzt auf dem Leibe trage;⁶⁾ nun kann ich nicht Handel treiben, da ich keine Waaren mehr besitze, und ein Handwerk verstehe ich nicht; so bin ich also auf milde Gaben angewiesen.⁷⁾

1) Selbst wenn der überlieferte Text richtig ist, bleibt die Bedeutung des Namens unsicher. Denn eine Nisbe von مَكَّة kann es doch wohl nicht sein.

Man könnte an eine Verschreibung aus مَكْدَى denken — vgl. Gāhiz, *Buḥalā* S. 56, 12 —, wenn das Wort nicht schon in der Überschrift der Liste vorkäme.

2) Dabīq, ein Ort im östlichen Unteregypten (*Jāqūt* s. v. und s. v. دَبِقَا). Die dabīqischen Stoffe, welche als sehr fein und kostbar gelten (vgl. Ibn Ḥauqal S. 101 f.), wurden aber auch in anderen Orten hergestellt, vgl. M. J. DE GOEJE im Glossar der *Bibl. Geogr. Arab.*, Bd. IV, s. v.

3) Nars, ein Ort im 'Irāq unweit Kūfa, ebenfalls durch Fabrikation kostbarer Stoffe berühmt (*Jāqūt* s. v.). Nars ist auch der Name eines Euphratkanales.

4) Die »armenischen Hosenbinden«, welche von Seide waren, galten als die besten, vgl. R. P. A. DOZY, *Dictionnaire des noms des vêtements* (1845) S. 98.

5) Die hier erwähnte *tikka* war also ein wirklicher Hosenträger, während heutigen Tages und nach den von DOZY gesammelten Belegstellen die *tikka* um die Hüften geschlungen wird.

6) Da die Hosen heute und, soweit wir wissen, immer unter dem Hemd getragen wurden (DOZY, a. a. O. S. 97), so hatten ihm die Räuber also auch dieses abgenommen.

7) Zum allgemeinen Inhalt dieses Abschnittes vgl. das deutsche *Liber Vagatorum* unter dem Stichwort *Radune*, z. B. bei KLUGE, a. a. O. Stück XII Nr. 16.



2. Der Saḥarī.¹⁾

Er kommt morgens in aller Frühe in die Moscheen, noch ehe der Muezzin seinen Ruf erschallen läßt.

3. Der Šagawī.²⁾

Er macht in seine rechte Hand und seine beiden Füße Eindrücke, um die Leute glauben zu machen, daß er in Ketten und Fesseln gelegen habe. Er nimmt ein Hosensband in seine Hand und webt daran,³⁾ als ob er zu den »Lebenslänglichen«⁴⁾ gehöre und schon fünfzig Jahre im unterirdischen Kerker⁵⁾ gewesen sei.

1) Der Name ist abgeleitet von *saḥar* »Morgenfrühe«.

2) Die Bedeutung dieses Namens ist dunkel. Die an sich mögliche Ableitung von *شَجَا* »Angina« gibt keinen in den Zusammenhang passenden Sinn.

3) Weberei galt bei den Arabern als eines der verachtetsten Handwerke, vgl. Gāhiz, *Bajān* I, 100, *Ḥajawān* Cod. Vindob. fol. 128^b. Cod. London. Brit. Mus. Nr. 3138 fol. 210^b. Ibšihī, *Mustatraf* Kap. 55. Rāghib Isfahānī, *Muḥaḍarāt* Kap. 8 über die Handwerke (الصناعات). Das Weben als Beschäftigung der Gefangenen kann ich belegen durch einen Vers des Prinzen Ibn al-Mufazz in Baihaqī ed. SCHWALLY S. 571, 11 (nicht im *Dīwān* ed. Cair. 1308):

تَعَلَّمْتُ فِي السِّجْنِ نَسَمَ التِّكِّ

4) Der Zusammenhang, in welchem hier الخلدية und bei Gāhiz, *faḍā'il*

al-Atrāk (ed. G. VAN VLOTEN, *Tria Opuscula* (1903) S. 16, 4) الخلدية steht, macht es, wie schon VAN VLOTEN in der Vorrede zu seiner Ausgabe des *Buches der Geizigen* S. IX f. gesehen hat, wahrscheinlich, daß dieses nach Art der Sektennamen gebildete Wort »lebenslänglich Eingekerkerte« bezeichnet.

5) مُطَبَّق — so ist zu sprechen nach Gawālīqī, *Livre des locutions vicieuses* ed. H. DERENBOURG in *Morgenländische Forschungen* (Leipzig 1875) S. 150, 4 — ist nach *Tāg al-ʿArūs* s. v., Bd. VI, 417 ein unterirdisches Gefängnis (سجن تحت الأرض) und nach EL-Fakhrī ed. AHLWARDT S. 220, 4 für lebenslänglich Eingekerkerte — وهو حبس التخليد nach der Emendation DOZY's im *Supplément* s. v. — bestimmt, wodurch auch die in Anm. 4 vortragene Kombination bestätigt wird.

Die Etymologie von *mutbaq* ist nicht sicher. Gawālīqī, a. a. O. sagt, es
Zeitschr. f. Assyriologie, XXVII.

4. Der Darārhi.¹⁾

Er bindet sich auf irgend eine Stelle seines Leibes spanische Fliegen und bleibt damit eine ganze Nacht lang liegen. Wenn er dann morgens nackt hinausgeht, sieht man, wie sich an dieser Stelle Blasen und gelber Eiter²⁾ gebildet haben. Auch streut er auf seinen Rücken ein wenig Asche,³⁾ um die Leute glauben zu machen, daß er abgebrannt sei.⁴⁾

5. Der Hāgūr.⁵⁾

Er nimmt von einem Tiere den Schlund mitsamt der Lunge und bringt den Schlund in seinen Hintern,⁶⁾ während er die Lunge leicht auf den Schenkel ausbreitet und Drachenblut⁷⁾ darüber streut (spritzt).

sei so viel wie *sign* »Gefängnis«, weil es denjenigen, welcher darin ist, bedeckt; es sind aber noch andere Kombinationen denkbar.

Zum allgemeinen Inhalt dieses Abschnittes vgl. das deutsche *Liber Vagatorum*, z. B. KLUGE, a. a. O. Stück XVII Nr. 3. 4.

1) Dieser Gauner hat seinen Namen von den im folgenden erwähnten »spanischen Fliegen«. Vgl. über diese (Kantharide) Damīri s. v. und Ibn el-Baitār in *Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (Paris) Bd. XXV, I Nr. 996.

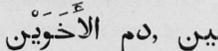
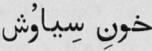
2) Das Vortäuschen aller möglichen ekelhaften Krankheiten spielt auch im deutschen *Liber Vagatorum* eine große Rolle, vgl. z. B. bei KLUGE, a. a. O. Stück XVII Nr. 25. 26.

3) Über eine andere Verwendung der Asche seitens der Gauner vgl. *Jatima* III, 181, 15 f.

4) Vgl. KLUGE, a. a. O. S. 10, 8.

5) Nach *Jatima* III, 178, 16 kommt dieser Name von  »Schoß« und bedeutet einen, »der ein Loch in ein Ei macht und dessen Inhalt in seinen Schoß schüttet«.

6) Er will sich hierdurch offenbar als Hämorrhoidarier legitimieren.

7)  (syrisch  ) und persisch  — nach dem Schāhnāma (ed. VULLERS, Bd. II, S. 664, V. 2520) entstand dieses Harz aus dem Blut des erschlagenen Sijāwusch — bezeichnen alle dieselbe Sache, nämlich ein braunrotes Baumharz, das von der Insel So-



6. Der Ḥāqānī.¹⁾

Derselbe verstellt sein Gesicht, so daß es wie das Gesicht des Ḥāqān's, des Türkenkönigs aussieht. Und er schwärzt es mit Aloëharz²⁾ und Tinte, damit du dir einbildest, es sei angeschwollen.

7. Der Zukaīm al-Mughālaṭa.³⁾

Das ist der »Schweiger«, der bei dir den Glauben erweckt, daß er nicht sprechen könne.⁴⁾

8. Der Kān.⁵⁾

Derselbe vereinbart mit dem Erzähler von Anfang der Nacht an, daß er ihm die Hälfte oder ein Drittel überlasse.

kotra kam und in der antiken Pharmakopöe renommirt war, vgl. Ibn al-Baiṭār in *Extraits* etc., Bd. XXVI, Nr. 832. 882. 1378. Heute wird es, wenigstens bei uns, nur noch zum Polieren gebraucht. Es löst sich nur in Alkohol und färbt den Speichel beim Kauen rot (FLÜCKIGER-HANBURY, *Pharmacographia* (1874) S. 609 ff. AD. HANSEN, *Drogenkunde* S. 176. G. A. BUCHHEISTER, *Handbuch der Drogistenpraxis*, Bd. I, S. 186). Ob das Harz von dem Betrüger in fester oder flüssiger Gestalt angewandt wurde, geht aus dem Wortlaut der Stelle nicht hervor. *Jatima* III, S. 188, 4 wird gesagt, daß gewisse Gauner sich ein Gemisch von Drachenblut und zwei anderen Harzen auf den Leib stäuben. Ebenso unklar ist mir, welches Krankheitssymptom mit der Lunge und diesem Harz vorgetäuscht werden sollte.

1) Der Sinn des Namens ergibt sich deutlich aus der folgenden Beschreibung.

2) صير is nach Ibn al-Baiṭār, a. a. O. Nr. 1388 identisch mit dem Aloëharz, das in Indien, Arabien und Sokotra gewonnen wurde; es gibt eine rötliche und schwarze Art. Vgl. auch FLÜCKIGER, *Pharmakognosie des Pflanzenreiches*, 3. Aufl. (1891), S. 205 ff. A. HANSEN, *Drogenkunde* S. 202. Ob dasselbe von dem Ḥāqānī benutzt würde, um eine bestimmte Farbenwirkung hervorbringen, oder lediglich als Fixativ wie das »gumwasser« im deutschen *Liber Vagatorum* (KLUGE S. 23, 4), steht dahin.

3) Der Sinn des Namens ist dunkel.

4) Vgl. G. JACOB, *Ein ägyptischer Jahrmakkt im 13. Jahrhundert* (*Sitzber. d. K. B. Akad. d. Wiss.*, philos. Kl., Jahrg. 1910, Nr. 10) S. 11, 2 f.

5) Der Sinn des Namens ist dunkel. Man könnte an aram. כס »gerecht« denken; auch Muṣā'ib unten Nr. 14 ist ironisch gebraucht.



Dann verläßt er ihn, und wenn jener dann fertig ist, für sich einzusammeln, beginnt er selbst, zu sprechen.¹⁾

9. Der Mufalfil.²⁾

Zwei Kerle, die unter einer Decke stecken, kommen in eine Stadt und begeben sich sofort in die vornehmste Moschee. Der eine von ihnen stellt sich in die vorderste Gebetsreihe, der andere in die hinterste. Sobald der Imām den Salām gesprochen hat, ruft der in der vordersten Reihe dem anderen zu: »Sage es ihnen!« Da antwortet der andere: »Sage Du es ihnen! Wie kann ich das!« Sein Kumpan aber besteht darauf: »Sprich doch und genieße dich nicht!« So hören sie nicht auf, hin und her zu reden, bis sie die Aufmerksamkeit der Gemeinde auf sich gezogen haben. Sobald sie das merken, rücken sie mit ihren Anliegen heraus: »Wir trieben zusammen ein Handelsgeschäft und wollten mit einigen Ballen Baumwollstoffen³⁾ von Fostāṭ in Egypten nach dem ʿIrāq. Aber wir fielen unter die Räuber, die uns alles abnahmen. Doch sind wir nicht imstande zu betteln, da dies nicht unser Beruf ist«. So erregen sie bei den Leuten die Meinung, als ob sie vor Scham schon beinahe tot seien.

10. Der Zukaim al-Ḥabaša.⁴⁾

Er trägt einen gesteppten⁵⁾ wollenen Mantel, der hinten wie vorne einen Schlitz hat,⁶⁾ und Kommiß⁷⁾-Stiefel, um den

1) Ein anderes Verfahren der Bettler in den Auditorien der Erzähler beschreibt *Jatima* III, 178, 4 f.

2) Der Name bedeutet vielleicht »Pfefferstreuer«, wie wir die Redensart »Sand in die Augen streuen« im Sinne von »täuschen« brauchen.

3) *Bazz* wird von Leinen- wie Baumwollstoffen gebraucht.

4) Dieser Name ist wieder dunkel.

5) **مَضْرَبَةٌ**, vgl. M. J. DE GOEJE in Gloss. zu *Ṭabari* s. v. am Ende.

6) *Lisān el-ʿArab* IX, 436 sagt, Durrāʿa und Midrāʿ bedeuteten eine Gubba von Wolle, die vorne einen Schlitz habe.

7) **تَغْرِي** eigentlich »wie sie in den Grenzkastellen getragen werden«. Vgl. *Jatima* III, 178, 22 f.



Anschein zu erwecken, als ob er am Grenzkriege¹⁾ teilgenommen hätte.

11. Der Zukaïm al-Marḥūma.²⁾

Die Blinden³⁾ vereinigen sich zu fünf oder sechs oder weniger oder mehr unter der Führung eines anderen, der noch einen nahen Gegenstand sehen kann. Dessen Auge ist wie das Auge der Fledermaus,⁴⁾ er wird Iṣṭīl⁵⁾ genannt. Er ruft, und die anderen bestätigen seine Worte.

12. Der Kāghānī.⁶⁾

Er stellt sich irrsinnig oder epileptisch und läßt den Schaum fließen,⁷⁾ so daß niemand an seiner Besessenheit zweifelt noch an der Unheilbarkeit seiner akuten Krankheit.

13. Der 'Arsī.⁸⁾

Er schnürt seine Beine oder seine Arme fest zusammen und bleibt so eine Nacht liegen. Wenn die Stelle dann an-

1) **غزا** wird speziell vom Krieg gegen die Ungläubigen gebraucht. Vgl. *Jatima* III, 179, 4.

2) Der Name ist dunkel.

3) Vgl. G. JACOB, a. a. O. S. 10 f. Die Blinden werden auch in der deutschen Vagantenliteratur viel erwähnt, z. B. bei KLUGE S. 13. 45 f. usw.

4) Vgl. Damīrī s. v. **تكون مأخوذة** **وتسميته حقاشا يهتمل ان تكون مأخوذة**
من الحفش والاختفش في اللغة نوعان ضعيف البصر خلقة والثاني
لعله حدث وهو الذي يبصر بالليل دون النهار وفي يوم الغيم
دون يوم العكو

5) Vgl. *Jatima* III, 180, 17. 19. 187, 6. Aber woher stammt das Wort?

6) Vgl. *Jatima* III, 177, 22 **الكاغ والكاغة المتجانن والمتجاننة**.
 Das ist wahrscheinlich abgeleitet aus pers. **كاغه** idiota, homo imperitus (VULLERS).
 TH. NÖLDEKE verweist mich noch auf *Asadī* ed. HORN S. 5v.

7) Sie nahmen zu diesem Zweck wohl Seife in den Mund wie ihre deutschen Kollegen, vgl. bei KLUGE S. 21, 16 ff. 43, 4.

8) Von **عرس**, der Fessel, die dem knieenden Kamel um Vorderfüße und Hals gelegt wird.

geschwollen und das Blut in Stockung geraten ist, so bestreicht er sie mit einem Gemenge von Seife und Drachensblut, träufelt Rindsfett¹⁾ darüber und legt einen Lumpen darauf. Dann deckt er die Stelle ein wenig auf, so daß niemand, der es sieht, daran zweifelt, er habe den Krebs. Behüte uns Allah vor dieser Krankheit!²⁾

14. Der Muša³⁾ib.

Er macht ein neugeborenes Kind durch einen Kunstgriff gelähmt oder blind oder greisenhaft,⁴⁾ oder er verkürzt ihm einen Arm, damit seine Eltern die Leute damit anbetteln können. Zuweilen wird es von seiner Mutter und seinem Vater selbst herbeigebracht, damit er diese Entstellungen vornimmt; sie stürzen sich dafür in schwere Schulden, weil das Kind alsdann ein produktiver und ertragreicher Besitz⁵⁾ wird, sei es, daß sie selbst mit ihm auf Erwerb ausziehen, oder daß sie es für einen bestimmten Preis vermieten.⁶⁾ Zuweilen vermieten sie ihre Kinder für eine beträchtliche Pauschalsumme an einen, der nach Afrika⁷⁾ geht,

1) Gāhiz, *Avares* S. 55, 3 liest »etwas Fett«.

2) Anstatt dieser Averunkationsformel liest Gāhiz, *Avares* S. 55, 4 »oder eine krebsähnliche Krankheit«.

3) Dieser Verstümmler der kleinen Kinder wird hier in ironischer Weise »Flicker, Ausbesserer« genannt. Denn **شعب** bedeutet im I. wie III. Stamm »reparieren«, z. B. *Hamāsa* 303, 17. *Ṭabarī* II, 191, 15. 476, 7. Abū Zaid, *Nawādir* 77, 10. — Im folgenden habe ich den Text des Gāhiz (*Avares* S. 55, 4 ff.) zu Grunde gelegt, da Baihaqī so stark verkürzt ist, daß das Verständnis leidet.

4) **اعشم** (Gāhiz).

5) **عُقْدَةٌ وَعَلَّةٌ**. Über **عَلَّةٌ** = aram. **ܥܠܠܗ** vgl. M. J. DE GOEJE im

Glossar der *Bibl. Geogr. Arab.*, Bd. IV, s. v. — **عُقْدَةٌ** ist nach *Lisān*, Bd. IV, 292 **العقار من الانسان** **ما يعتقد**, vgl. z. B. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* II, II ed. SCHWALLY S. 87, 1. Baihaqī ed. SCHWALLY S. 595, 8.

6) Vgl. auch *Jatima* III, 184 oben und im deutschen *Liber Vagatorum* KLUGE S. 51, 4.

7) Unter *Ifriqija* verstehen die arabischen Geographen gewöhnlich die



um dort Straßenbettel zu treiben. Wenn er volles Vertrauen verdient, so ist es gut; ist dies nicht der Fall, so muß er für die Kinder und ihren Lohn einen Bürgen¹⁾ stellen.

15. Der Filewer.²⁾

Er wendet an seinen Hoden einen Kunstgriff an, so daß du meinst, er habe einen Bruch. Zuweilen läßt er dich daran Einschnitte oder Wunden sehen. Manchmal läßt er dich das an seinem Hintern sehen. Die Frauen behandeln so ihre Geschlechtsteile.

16. Der Kāhān.³⁾

Das ist der bettelnde Bursche, wenn er sich um Lohn verdingt, ein halbwegs schöner Kerl ist und die beiden Tricks⁴⁾ versteht.

17. Der 'Awwā.⁵⁾

Er bettelt in der Zeit zwischen Sonnenuntergang und Eintritt der Nacht⁶⁾ und spricht mit singender Stimme.

Küstenländer zwischen Egypten und dem Maghrib (Muqaddasī 216, 8, *Jāqūt* I, 325), also die alte Provinz Africa propria, das heutige Tunis und Tripolis.

1) Über die Kafāla vgl. Bāgūrī, *Ḥāsija*, Buch VI, Kap. 9 (ed. Cair. 1319, Bd. I, S. 391). Ša'ṛānī, *Mizān*, Kitāb al-bujū', Kap. 14 (ed. Cair. 1317, Bd. II, S. 78). *Tanbīh fi'l-ḥiqh* ed. A. W. TH. JUVNBOLL, Leiden 1879, S. 120 f. TH. W. JUVNBOLL, *Mohammedaansche Wet* S. 375.

2) G. VAN VLOTEN, *Avares* S. XI hat diesen Namen wohl richtig gedeutet: »الفلور« probablement = فيلور pl. فلاورة *Djawālīqī* (SACHAU) p. 113, c'est-à-dire le persan پيله وور vendeur de drogues, charlatan«.

3) Die Bedeutung des Wortes ist dunkel.

4) رَعِمَ الْعَمَلَيْنِ. Der Sinn dieser Worte ist mir erst aufgegangen, als ich im Frühjahr 1903 auf einer Volksbühne in Egypten folgenden Dialog hörte. Der Besitzer eines öffentlichen Hauses fragt einen Besucher: »inte aus ē?« Antw.: »auz wäläd.« Frage: »auz wäläd teniko walä wäläd jenikak?« Vgl. auch *Fukāha wa itinās fi mugūn Abi Nowās*, ed. Cair. 1316, S. 9, 6. Die »beiden Tricks« bestehen also darin, daß der Bursche als aktiver und passiver Päderast, als φιλήτωρ und κλεινός (s. H. BLÜMNER, *Griech. Privataltertümer*, 3. Aufl., S. 257 f.) fungieren kann.

5) D. i. »der Beller«.

6) Vgl. *fatima* III, 181, 8 ff.

18. Der Iṣṭil.¹⁾

Das ist der verstellte Blinde, der je nach Belieben den Anschein erweckt, als ob er wirklich blind sei, oder daß er den Staar²⁾ habe, oder daß er wegen Einschrumpfung³⁾ des Auges oder wegen eines Pannus⁴⁾ nicht sehen könne.

1) Vgl. oben S. 37, Anm. 5.

2) Wörtlich, daß »ihm Wasser in das Auge getreten sei«. Ibn Sīnā (Avicenna) ed. Romae 1593, S. 352 sagt: اعلم ان نزول الماء مرضٌ سدّى (?) وهو رطوبة غريبة يقف في الثقبه بين الرطوبة المبيضة bzw. نزول الماء. والصفاق القرني فيمنع نفوذ الاشباح الى البصر الماء النازل ist die arabische Übersetzung des griechischen *καταρροακτις* (*cataracta*), der Bezeichnung der Staarkrankheit. Vgl. J. HIRSCHBERG, *Geschichte der Augenheilkunde* in GRAEFE-SAEMISCH, *Handbuch*, Bd. XIII (1908), Buch 2. 3, S. 176.

3) Die Worte *للكسف والريح السبل* fehlen bei Baihaqī. *خسف* bedeutet eigentlich das scheinbare Zurücktreten des Augapfels in die Augenhöhle, vgl. *Lisān* X, 414, 13 *عين خاسفة وهو التي فُجِّمَتْ حَتَّى غَابَتْ* حدتهاها في الرأس. Über die diesen Vorgang bedingende Krankheit habe ich bei Ibn Sīnā nichts finden können. Mein medizinischer Sachverständiger denkt an eine gewaltsame Verletzung der Hornhaut, wie sie noch heutigen Tags in Rußland Militärpflichtige sich beibringen sollen, um der Aushebung zu entgehen.

4) Das ist ein krankhaftes Gewebe, welches die Hornhaut des Auges überzieht, vgl. J. HIRSCHBERG, a. a. O. S. 169. *Mafāṭih el-ʿulūm* ed. G. VAN VLOTEN S. 160 sagt: السبل في العين ان يكون على بياضها وسوادها شبه غشاء. يمتسح بعروق حمر غلاظ. Ausführlichere Beschreibungen bei Ibn Sīnā a. a. O. S. 342, im *Dictionary of the technical terms of the Musalmans* (*Bibliotheca Indica*, Calcutta 1854 ff.) S. 688 und bei LANE im Lexikon s. v. Den Namen *ريح السبل* für diese Krankheit finde ich außer bei Gāhiz, *Avars* S. 56, 1 nur noch bei Ibn el-ʿAuwām, übersetzt von CLÉMENT-MULLET, Paris 1866, Bd. II, II, S. 121.



19. Der Mazīdi.¹⁾

Er geht mit ein Paar Dirhemchen herum und spricht:
 »Diese Dirhemchen habe ich gesammelt, um mir eine Decke²⁾
 zu kaufen, aber es reicht nicht. Gebt mir deshalb noch
 mehr dazu! Allah erbarme sich eurer!« Zuweilen führt er
 einen Jungen mit sich unter dem Vorgeben, daß es ein
 Findelkind³⁾ sei.

20. Der Musta'riq.⁴⁾

Er tritt dir in guten Kleidern als anständiger Mann ge-
 genüber und tut so, als ob er sich vor dem Bettel schäme⁵⁾
 oder fürchte, daß ihn ein Bekannter sähe. Er kommt dir
 wie durch Zufall in den Weg und redet dich verstohlen an.

1) Der Name erklärt sich aus dem wichtigsten Wort des im folgenden
 stehenden Bettelspruchs, فَرِيدُونِي »gebt mir noch mehr dazu!«

2) *Qatifa* ist hier nicht Stoffname, sondern bezeichnet eine »Decke mit
 Fransen« (*Lisān* XI, 193 كَسَاءٌ لَهُ خَيْمَلٌ), die nicht nur zum Zudecken beim
 Schlafen (vgl. DOZY, *Dictionnaire des vêtements* S. 232) benutzt, sondern auch
 als Umhang getragen wurde (IHišām 1020, 13 = Ṭabarī I, 1833, 7. *Kāmil* ed.
 WRIGHT S. 550 u. Ṭabarī II, 366, 12. Baihaqī 261, 13), und zwar von
 Männern — s. die genannten Stellen — wie von Frauen (IHišām 338, 13. Ibn
 Sa'd III, I, 152, 1). Eine gewisse Art der *Qatifa* wurde in abbasidischer Zeit
 als Amtstracht verliehen, s. M. J. DE GOEJE im Glossar zu Ṭabarī und Bai-
 haqī ed. SCHWALLY S. 630, 5.

3) *laqit*. Die Rechtsverhältnisse der Findelkinder sind übrigens im islami-
 schen Recht genau geordnet, vgl. die Fiqhbücher, z. B. *Tanbih* ed. JUYNBOLL
 S. 159—162. Ša'fārī, *Mizān*, Cairo 1317, Bd. II, 97. Bāgūrī, *Hāšija*, Cairo
 1319, Bd. II, 60 ff. — Der letzte Satz steht nur in der Rezension des Gāhiz,
Avares S. 56, 3 f.

4) Dieses Wort (vgl. auch *Ṭabīma* III, 183, 11) scheint den Bettler zu
 bezeichnen, der einem wie von ungefähr in den Weg kommt; استعرض stünde
 also hier in demselben Sinn wie im folgenden bei Baihaqī 627, 5 يعارضك
 und bei Gāhiz, *Avares* 56, 6 يعترضك.

5) Vgl. oben Nr. 9 am Ende und im deutschen *Liber Vagatorum* KLUGE
 S. 51, 17 ff.



21. Der Muṭajjin.¹⁾

Er beschmiert sich vom Kopf bis zu den Füßen mit Lehm und hält Anakardia-Nüsse,²⁾ damit du meinst, er wolle sie essen.

1) Der Name bedeutet, wie im folgenden und in *Jaṭīma* III, 182, 6 erklärt wird, den, welcher sich mit Lehm (*fīn*) beschmiert. Der Mann will damit wohl andeuten, daß er verrückt sei.

2) *balādir*. Nach den arabischen, persischen (s. v. *بلادور*), syrischen (s. v. *ܒܠܕܘܪ* bzw. *ܒܠܕܘܪܐ*) und griechischen (DU CANGE s. v. *βελεδωρ* bzw. *παλαδωρ*) Lexika bezeichnet dies das anacardium, die Frucht eines zu der Familie der Terebinthaceen gehörigen Baumes. Die nierenförmigen, 3 cm langen, unten 3 cm breiten Nüsse sind, nach O. BERG, *Pharmazeutische Waarenkunde* (1879), S. 386 ff. »mit einem eiweißlosen, öligen, fleischigen Samen versehen, welcher in besonderen Lücken der Mittelschicht einen sehr ätzenden Balsam enthält, der, auf die Haut gebracht, Entzündung erregt«. Von einer spezifisch giftigen Wirkung scheinen die modernen Werke nichts zu wissen. Anders die arabischen Arzneimittelbücher. So heißt es bei Ibn Baiṭār, a. a. O. Bd. XXIII, 1 Nr. 347: »Pris à la dose d'une demi drachme, il fortifie la mémoire (vgl. hierzu IMM. LÖW, *Aram. Pflanzennamen* S. 49). Son abus entraîne de la sécheresse du cerveau, de l'insomnie, de la frénésie et une soif intense L'anacarde est un poisson actif et très-nuisible. Pris à l'état de pureté, il engendre diverses affections et maladies, par exemple les vésanies, la manie et parfois la mort.« Der berühmte Historiker Aḥmed b. Jahjā soll an einem unbedachten Trunk Belādir-Saftes gestorben sein (*Belādsori* ed. M. J. DE GOEJE, praefatio S. 4).

Ob der Muṭajjin genannte Bettler die Anakardia-Nüsse in der Hand oder im Munde hält, steht nicht da. Jedenfalls will er damit etwas ganz Verrücktes tun.

Quṣaij.

Von *Martin Hartmann*.

Mas'udī zählt an zwei Stellen des *murūğ addahab* die Sippen¹⁾ Mekka's auf: 4, 121 f. (A) und 3, 119 f. (B). Die beiden Listen unterscheiden sich so, daß in B manches zusammengefaßt wird, was in A getrennt ist. Ich gebe sie zunächst neben einander, indem ich das jedem Namen vorgesetzte *banū* fortlasse.²⁾

A (die *buṭūn* 4, 121 f.)

Stadt-Sippen:

1. Hāschim b. 'Abdmanāf, vgl. B 1
2. Almuṭṭalib b. 'Abdmanāf, vgl. B 1
3. Alḥārit b. 'Abdalmuṭṭalib, fehlt in B
4. Umaiya b. 'Abdschams, fehlt in B
5. Naufal b. 'Abdmanāf, vgl. B 1
6. Alḥārit b. Fihr, vgl. B 11
7. Asad b. 'Abdal'uzzā, fehlt in B
8. 'Abdaddār b. Quṣaij, vgl. B 2
9. Zuhra b. Kilāb, vgl. B 4

B (die *qabā'il* 3, 119 f.)

Stadt-Sippen:

1. 'Abdalmanāf,³⁾ vgl. A 1. 2. 5
2. 'Abdaddār, vgl. A 8
3. 'Abdal'uzzā b. Quṣaij, vgl. A 7
4. Zuhra, vgl. A 9
5. Machzūm, vgl. A 11
6. Taim b. Murra, vgl. A 10
7. Ğumah, vgl. A 16
8. Sahm, vgl. A 15
9. 'Adij, gen. al'alaqat⁴⁾ addam, vgl. A 14
10. Ḥisl b. 'Āmir b. Luwaij, vgl. A 17



10. Taim b. Murra, vgl. B 6
11. Machzüm, vgl. B 5
12. Jaqaza, fehlt in B
13. Murra, fehlt in B
14. 'Adij b. Ka'b, vgl. B 9
15. Sahn, vgl. B 8
16. Ġumah, vgl. B 7

Außen-Sippen:

17. Mālik b. Ĥisl, vgl. B 10
18. Ma'is̄ b. 'Āmir b. Luwajj, vgl. B 13
19. Nizār b. 'Āmir b. Luwajj, fehlt in B
20. Usāma b. Luwajj, fehlt in B
21. Al'adram, d. i. Taim b. Ghālib, vgl. B 12
22. Muḥārib b. Fihir, fehlt in B
23. Alḥārit b. 'Abdallah⁵⁾ b. Kināna, fehlt in B
24. 'Ā'ida, alias Čuzaima b. Luwajj, fehlt in B
25. Bunāna, alias Sa'd b. Luwajj, fehlt in B

Außen-Sippen:

11. Alḥārit b. Fihir, vgl. A 6
12. Al'adram b. Ghālib b. Fihir, vgl. A 21
13. Ma'is̄ b. 'Āmir b. Luwajj, vgl. A 18

Mit den hier aufgezählten Gruppen sind unzweifelhaft Sippen gemeint, d. h. Blutverbände, beruhend auf gemeinsamer Abstammung von einem Ahn, dessen Name in der Tradition lebte. Wie sie sich zu dem Zweckverbände (Stamme) Quraisch zusammenfanden, ist hier nicht zu erörtern, es ist aber der wesentlich andere Charakter dieser Gruppe zu betonen.

Die 25 Sippen von A scheinen sich leicht unter größere Gruppen (Großsippen) zusammenfassen zu lassen. Es ist aber Vorsicht geboten. Denn in der Anlehnung durch *ibn* liegt meist eine Willkürlichkeit. Bei der Unfähigkeit der Araber,

zwischen Blutverband und Zweckverband zu unterscheiden, und bei ihrem Wahne, die durch Zweckverband zusammengeschweißten Individuen und Gruppen (Sippen) müßten auch in Blutverband mit einander stehen, wurden die Ahnen der Sippen, sei es die wirklichen, sei es die ad hoc geschaffenen, affiliert dem heros eponymos eines Zweckverbandes. Am klarsten liegt die Sache bei Kināna, dessen Charakter als Name eines lokalen Verbandes sicher ist. Auch bei Quraisch ist kein Zweifel, daß dieser Ahnherr nichts ist als die Personifizierung eines Prinzips: der Vereinigung zur wirtschaftlichen Tätigkeit;⁶⁾ haben doch die Araber selbst das gefühlt und gesagt, es gebe eigentlich keinen Ahnherrn Quraisch, sondern was man so heiße, sei ein Mann namens Fihir, unter dem es zum *taqarruṣ* (daher *qurais̄!*) gekommen sei. Nun findet sich aber noch ein dritter Name, in dem ich die Darstellung eines Prinzips sehen möchte: Quṣaij. Er ist von den Genealogen ziemlich nahe an des Propheten Sippe Hāschim herangerückt: Aszendent Hāschim's im 2. Grade, Aszendent Mohammed's im 5. Grade. Das beweist nichts. Es wäre höchstens zu schließen: die Gruppe, deren Repräsentant Quṣaij ist, ist frischer im Gedächtnis als die, deren Repräsentant Quraisch ist. Welcher Art ist nun diese Gruppe?

Es ist ein glücklicher Umstand, daß die beschränkte Zahl nabatäischer Inschriften, die wir bisher kennen, den Namen קצַיִי, das ist eben قَصَيِّ, zeigt.⁷⁾ Wir finden ihn CIS II, 165, 174, 182, 183 und auf der Inschrift von 'Ire (Hauran), die BURCHARDT fand.⁸⁾ Die wichtigste dieser Stellen ist CIS II, 174 (»ungefähr vom Jahre 40« LIDZBARSKI, NE 450), denn sie lautet »Weihgabe des Naṭar'el Bar Naṭar'el für den Gott des (von) Quṣaijū im Jahre 11 des Malkū des Königs«. Daß nicht etwa an »den Gott Quṣaijū« gedacht werden darf, wies NÖLDEKE, ZDMG 42, 475 nach. Quṣaij, dessen Gott hier verehrt wird, ist entweder ein Individuum, das zur Zeit der Weihung eine hohe Stellung einnahm oder mit dessen Namen der Kult eines



Gottes verknüpft war, oder Name einer Gruppe (Sippe), deren Gottheit ein dieser Gruppe Angehöriger eine Weihung darbringt.⁹⁾ Sicher ist, daß in der Blütezeit des Nabatäer-Reiches der Name Quṣajj in Verbindung mit einer Gottheit stand. Man weiß, wie stabil die Tradition im Orient ist. Da ist es nicht wunderbar, daß wir Quṣajj fünfhundert Jahre nach der Vernichtung des Nabatäerreiches in Mekka finden. Ein Platz wie Mekka, halbwegs zwischen Syrien und Jemen gelegen, empfing von beiden Seiten. Von jemenischem Import erwähne ich nur den Gott *aššāriq* (WELLHAUSEN, *Reste*² 65) = עֲתָר שֶׁרֶקֶן der südarabischen Inschriften. Von Norden her kam ihm Quṣajj. Setzen wir selbst den nabatäischen Import schon um 300 an,¹⁰⁾ so bleibt Zeit genug für Umgestaltungen dieses Quṣajj in der Volksvorstellung. Wie das sich im Einzelnen vollzog, läßt sich nicht ermitteln. Ich nehme an, daß schon in der Heimat des Namens bei weiterer Entfernung von der Urauffassung der Name des Ahns zum Gottesnamen wurde.¹¹⁾ Dieser wanderte mit den Nabatäern, die sich vor der strammen Zucht des Kulturstaates Rom in das innere Arabien verzogen, aber nicht in den jemenisch beeinflussten Bauernstaat Jatrib, sondern in das relativ vorgeschrittene Mekka. Das ist wahrscheinlicher, als daß die Sippe Quṣajj nach Mekka ausgewandert sei und daß sie dort sich bis in die Zeit des Propheten erhalten habe, oder daß sie ausgestorben sei, aber die Erinnerung an sie sich zum Namen eines (göttlich verehrten?) Heros Quṣajj verdickt habe, an den sich dann echt arabische Gruppen affilierten.¹²⁾

Ein bedeutendes Mittel, daß der Name Quṣajj durch die Jahrhunderte in Mekka sich hielt, scheint gewesen zu sein, daß ein Haus in Mekka seinem Namen geweiht war, dasselbe Haus, in welchem der große Rat der in Quraisch verbündeten Sippen seine Sitzungen hielt.¹³⁾ Brachten Nabatäer den Kult eines Gottes Quṣajj nach Mekka, so wurde er dort rezipiert. Die Mekkaner, die ja nur etwas gezähmte raubgierige Beduinen waren, nahmen als gute Geschäfts-

leute, solange sie mit der Vielgötterei ein Geschäft machten, ohne Umstände mit den fremden Elementen, denen sie aus Geschäftsinteresse Anschluß gewährten, auch deren Götter auf. Wir dürfen daher in dem Hause des Quṣajj einen Tempel sehen. Daß dieses Haus Eigentum einer Sippe oder eines Sippenhauptes war, ist kein Hindernis. Das bedeutet nur, daß diese Sippe den Kult der Gottheit leitete (vergleiche die Gebundenheit des Kultes des Hauptheiligtums von Mekka an eine Sippe, die wir der Tradition glauben dürfen).

Ob beim Auftreten Mohammed's von dem Kulte des Quṣajj etwas vorhanden gewesen, wissen wir nicht. Spuren finden sich im Qoran nicht. Mohammed hatte kaum Anlaß, gegen einen etwa bestehenden Quṣajj-Kult zu donnern, wie er es gegen den von Allāt, Manāt und Al'uzzā tat, weil jener auf einen engeren Kreis beschränkt war. Und was etwa von Quṣajj-Verehrern da war, kapitulierte schleunigst vor dem neuen Gotte, und zur Belohnung wurde Quṣajj in den schon früh ersonnenen schwindelhaften Stammbaum aufgenommen. Wie man diesen Ahnherrn Quṣajj mit anderen Heroen, die man in die Tafel brachte, verband, das gehört zu jenen Konstruktionen, in denen sich die Genealogien gefallen.

Wenn ich das Tatsächliche, das man aus dem *'amūd annasab* herauschälen kann, richtig verstehe, so gingen in Mekka beim Aufkommen des Propheten drei Strömungen nebeneinander her: die Anlehnung des Bundes, den man bildete, an einen lokalen, einen wirtschaftlichen und einen kultischen Verband, an Kināna, Quraisch und Quṣajj.

Anmerkungen.

1) In Liste A *buṭūn*, in Liste B *qabā'il*. Daß an Sippen, nicht an Stämme zu denken ist, ist außer Zweifel. Sippe ist Blutverband, Stamm ist Zweckverband. Die Gruppen, die in Mekka zu dem Zweckverband Quraisch zusammentraten, waren sicherlich nicht selbst schon Zweckverbände. Die mechanischen und unkritischen Araber haben den Begriff *qabila* völlig verrückt. Das willkürliche Gebilde der 10 *ṭabaqāt* »Schichten«, nach denen die arabische (beduini-



sche) Gesellschaft geordnet ist bei Abulḥasan Muḥammad Ibn ʿUбайдاللّٰه (Ms. Leiden Cat. 2 Nr. 794, mit Zusätzen von Abulḥusain Ibn Ṭabātibā; die Notiz bei WÜSTENFELD, *Register* (zu den Tabellen) 317 ist ungenügend und schief) oder der 6 *ṭabaqāt* bei Zamachscharī zu Q 49, 13 ist Studierstubenwerk, das die Fühlung nicht bloß mit den Beduinen, sondern auch mit der ihnen noch näher stehenden Literatur verloren hat. Wenn Masʿūdī an den parallelen Stellen *buṭūn* und *qabāʿil* in gleichem Sinn braucht, so ist das ein Indicium, daß dieser genaue Kenner altarabischen Lebens es ebenso machte, wie die Araber es vordem gemacht: man hielt sich in den Benennungen nicht an eine Schablone. Für die Zulässigkeit, *qabila* als »Sippe« zu fassen, führe ich an, daß Ibn Doraïd das Wort in diesem Sinn braucht; denn wenn er S. 117, 5 spricht von

ومن قبائلهم بنو السيد (vgl. Z. 13 *ومن قبائلهم بنو السيد ورجالهم*) (ابن مالك وبنو ذهل وبنو عائذة وبنو جارم), so meint er mit diesen Abteilungen unzweifelhaft Sippen. Dadurch fällt ein neues Licht auf die wichtige Qoranstelle 49, 13 »Gott hat euch gemacht zu *ṣiʿūb* und *qabāʿil*, damit ihr einander erkennet [nicht euch befehdet]«, denn es sind gemeint Zweckverbände (Stämme) und Blutverbände (Sippen). Über die anderen im Qoran vorkommenden Termini, die man für bestimmte Gruppen in Anspruch genommen hat, bemerke ich hier nur: es sind auszuscheiden *ʿasīra* Q 26, 214 und *raḥṭ* Q 27, 49; denn *ʿasīra* ist ganz allgemein »Genossen«, eig. die, mit denen man Verkehr hat, und erst durch das *alʿaqraḥin* wird der Verwandtschaftsbegriff dazugetan; *raḥṭ* aber ist wie *naḥar* »Schar« (bis zu 9 oder 10 Mann). Bleibt *faṣīla* Q 70, 13, in dem ich nur »Familie« sehen kann. Eine Zusammenstellung und systematische Behandlung aller Termini für Familie, Sippe und Stamm ist dringend erwünscht. Was ROBERTSON SMITH darüber in seinem *Early kinship* hat, steht unter dem Einfluß seiner Konstruktionen, die ich nicht billigen kann.

2) Die kritische Behandlung der Listen ist dringend erforderlich. In A sind Elemente, die nicht hineingehören, wie 13. Murra, neben 10. Taim b. Murra, wenn in diesem Murra nicht eine andere Gruppe zu sehen ist als der bekannte Stamm. — Allein zu stehen scheint Ibn Doraïd mit der Erwähnung der banū Naṣr als eines *baṭn* von Quraisch (S. 100, 7).

3) Das *almanāf* ist nicht ohne Interesse. Die Neigung, den Artikel an ungehöriger Stelle zu setzen, findet sich auch bei anderen Sprachgruppen (»der Hans«). Bei Türken und Persern ist falsches *al* bei Ortsnamen beliebt (auf dem Titel von Taschkend-Drucken häufig *التاشكند*). Ich halte das *ʿAbdalmanāf* der Liste B nicht für die Willkür eines Kopisten, sondern für die sorglose Wiedergabe einer Form, die tatsächlich neben der korrekten vorkam und die der Kopist im Ohr hatte.

4) *alʿalaqat* ist hier Wiedergabe eines volkstümlichen Fehlers (vgl. n. 3), oder es ist ein reines Versehen des Schreibers. An der Namensform *laʿaqat addam* ist nicht zu zweifeln (s. GOLDZIHNER, *Moh. Stud.* 1, 67 u. Anm. 3). Zu



der Metathesis mag verglichen werden vom gleichen Stamm *lā'aq: mā'laqa* »Löffel«, syr. vulg. allgemein für *mal'āqa*; vgl. auch *ū'qud* für *uq'ud* »setz' dich« u. a.

5) An Stelle des unmöglichen, von frommen Schreibern eingeschmuggelten ʿAbdallāh haben andere Berichte ʿAbdmanāt.

6) Die wirtschaftliche Bedeutung der Gruppe Quraisch, aus der heraus erst das Sichdurchsetzen des Islam und sein junger Siegeslauf verständlich ist, hat eine meisterhafte Darstellung gefunden in HENRI LAMMENS, *La République Marchande de La Mecque vers l'an 600 de notre ère* (*Bull. Inst. Égypt.* Sér. V t. 4, 23—54), einer an Tatsachen und Gedanken reichen Arbeit. — Ich habe in meinem *Die Arabische Frage* den Charakter Mekka's als Handelsstadt hervorgehoben (z. B. S. 56 f.), entsprechend dem von mir verfolgten Programm, die verschiedenen Gesellungen in ihrem Wirken aufeinander (s. *Ausf.* 19 S. 186 ff.) nachzuweisen.

7) Die Entsprechung von nabat. schließendem ׀ und arab. Nunation ist bekannt (z. B. Namāra-Inschrift עמרו = ⁶ عمرو u. v. a.).

8) Die ʿIre-Inschrift wurde von EDUARD SACHAU behandelt in *SBerPrAW* 1896, 1051 ff., dann von LIDZBARSKI, *NE* 148, zuletzt von LITTMANN, *Semit. Inscriptions* 94.

9) Für die Annahme einer »Sippe Quşajjū« spricht das אל קציו CIS II, I, 165, das NÖLDEKE als אל قصי deutet. Mir scheint darin, daß bisher אל »Gott« nur in Zusammensetzungen belegt ist, kein zwingender Grund zu liegen gegen die Gleichsetzung mit אלה, zumal »geweiht« vorhergeht.

10) Also ungefähr die Zeit der Inschrift von Namāra (328), zu der ich meine Bemerkungen *Arab. Frage* 320 n. I. 466 n. I. 502 zu beachten bitte (Namāra = Numāra b. Lachm der arabischen Genealogen), eine Entsprechung, die mir nicht unwichtig scheint, die aber in der neuesten Behandlung der Inschrift durch NÖLDEKE (im *Florilegium de Vogüé*) nicht verwertet wurde.

11) Ein Bindeglied mag in dem Brauch gefunden werden, daß Angehörige einer Sippe sich mit ʿabd und dem Namen des Geschlechtsheros benennen, wie Nabatäer sich nach Königen z. B. עבר חרתה nannten (diese Parallele verdanke ich MARK LIDZBARSKI).

12) Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß die nach Mekka versprengten Nabatäer Träger der Staatsgedanken waren. So sehr sie selbst dem römischen Staatsgefüge widerstrebten (s. oben), die Bedeutung des Prinzips hatten sie gewiß erkannt und spielten sich nun in Mekka als Lehrmeister auf. Das schließt nicht notwendig die Auffassung von Quşajj als verbunden mit religiöser Evolution aus.

13) Belege zum Hause von Quşajj als dār annadwa und zum Privateigentumscharakter des Hauses s. bei LAMMENS, *La République Marchande de La Mecque* 32 n. 5 und 4.



Die Krisis der Umajjadenherrschaft im Jahre 684.

Von *Fr. Buhl.*

Als die 'Abbasiden im Jahre 750 der Umajjadenherrschaft ein blutiges Ende machten, hatten die banū Umajja ungefähr 90 Jahre an der Spitze des islamischen Reiches gestanden. Durch eine unermüdliche Agitation war es nach und nach gelungen, die Stimmung gegen sie zu fanatisieren und sie als Usurpatoren und böse Feinde der Religion hinstellen, ein Urteil, das bei einigen von ihnen nicht ganz unbegründet war, aber im großen und ganzen als ungerechtfertigt bezeichnet werden muß.¹⁾ Durch wirksame Schlagworte, wie »das heilige Recht des Ahl-al-bait«, war es gelungen, die ursprünglich politischen Gegensätze in religiöse zu verwandeln und dadurch die Leidenschaften der Menge in Bewegung zu setzen, wobei natürlich die wenig ruhmreiche Rolle, die diese Ṭulaḳā, wie man die Umajjaden verächtlich nannte, zur Zeit des Propheten gespielt hatten,

1) Vgl. u. a. GOLDZIHNER, *Vorlesungen über den Islam* 83 f. — Nicht ohne Interesse für die Beurteilung der Stellung der Umajjaden zur Religion sind die Siegelinschriften der Chalifen, die Mas'ūdī im *Tanbih* und die erste in DE GOEJE'S *Fragmenta historicorum arabicorum* veröffentlichte Quelle mitteilen, da sie als eine Art Wahlsprüche betrachtet werden können. Die allermeisten von den umajjadischen Siegelinschriften haben einen tadellosen religiösen Charakter und unterscheiden sich nicht von denen der 'Abbasiden; z. B.: Es gibt keine Kraft außer in Allāh (Mu'āwija I); Unser Herr ist Allāh (Jazīd I); Ich glaube aufrichtig an ihn ('Abdalmalik und Sulaimān) usw. Nur die Siegelinschrift des zweiten Walid يا وليد احذر الموت (*Fragmenta* 147) klingt mehr weltlich, was ja auch zur Eigenart dieses Chalifen gut stimmen würde.



den Agitatoren sehr zu statten kam; und da schließlich die Familie selbst durch die verhängnisvolle Revolution gegen Walid II. ihre Stellung untergraben hatte, wurde sie von der gegen sie erregten Stimmung vernichtet.

Es gab aber schon 66 Jahre vor dem Falle des Umajjadengeschlechts eine Zeit, wo es aussah, als wäre es mit seiner Macht vorbei, und wo es in der Tat nur der Energie und Klugheit einiger weniger Männer gelang, es zu retten und seine Herrschaft, wenn auch unter einer andern Linie, neu zu begründen. Als Jazīd's Sohn, der unbedeutende Mu'āwija nach kurzer Regierung starb und nur ein paar ganz junge Brüder, Chālid und 'Abdallāh als nächste Verwandte hinterließ, fielen die meisten Provinzen in rascher Folge von den Umajjaden ab, zum Teil wohl schon aus bewußter Animosität gegen diese Familie, die des Propheten Enkel getötet und die heiligen Städte in Arabien angegriffen hatten, zum Teil aber wohl auch, weil sie im Augenblicke keine Garantie für die Zukunft des Reiches zu bieten schien, und weil die regelmäßige Erbfolge des Chalifats vielen ein noch ziemlich fremder Begriff war. Dazu kam die gefährliche Erbitterung zwischen den K̄aisiten und Kalbiten, von denen die letzteren durch ihre bevorzugte Stellung unter den letzten Chalifen den Neid der anderen erregt hatten. Für die Aliden wäre es damals eine selten günstige Gelegenheit gewesen, ihre Ansprüche geltend zu machen; aber wie gewöhnlich waren sie im entscheidenden Augenblicke nicht da, und ihr damaliges Haupt, Muḥammed b. al-Ḥanafijja war der möglichst unfähige Mann, eine solche Situation zu benutzen. Der Vertreter der 'Abbasiden, der alte 'Abdallāh, der es vortrefflich verstanden hatte, durch eine skrupellose Politik sein eigenes Schiffelein in Sicherheit zu bringen, träumte nicht von den hochfliegenden Aspirationen seiner Nachkommen. Der einzige deshalb, dem der drohende Zusammenbruch der Umajjadenmacht Vorteile brachte, war der Enkel Abū Bakr's und Neffe der 'Āiṣa, 'Abdallāh b. Zubair, der schon unter Jazīd als Gegenchalif in Mekka aufgetreten



und durch den Tod dieses Chalifen vor dem drohenden Untergange gerettet worden war. Kein Wunder deshalb, daß die Augen sich auf ihn richteten, und daß die meisten Provinzen sich ihm freiwillig anschlossen. Nur der Kalbite Ḥassān b. Mālik b. Baḥdal in Filastīn blieb dem ihm verwandten Herrscherhause treu; er begab sich, um der Hauptstadt näher zu sein, nach Urdunn, was freilich die Folge hatte, daß auch Filastīn den Umajjaden verloren ging.

Nur ein kurzer Schritt schien also Ibn Zubair von seinem Ziele zu trennen, so daß selbst mehrere angesehene Vertreter des Umajjadengeschlechtes den Beschluß faßten, sich ihm zu unterwerfen. Da trat im letzten Augenblicke eine unerwartete Wendung ein, die dann durch die glückliche Schlacht bei Marḡ Rāhiṭ¹⁾ der Umajjadenherrschaft eine neue Basis gab, die freilich noch schwere Kämpfe forderte, ehe sie wirklich konsolidiert wurde. Über diese folgenschwere Wendung gibt es eine Reihe von Berichten, die eine auffällige Menge von mehr oder weniger wesentlichen Widersprüchen und Unklarheiten darbieten. Sie sind von WELLHAUSEN²⁾ mit gewohnter kritischer Sicherheit abgehört und mit einander verglichen worden, und dadurch ein Resultat gewonnen, das gewiß im großen und ganzen als geschichtlich richtig betrachtet werden darf. Es ist indessen jetzt durch die Ibn Sa'd-Ausgabe ein neuer Bericht zugänglich geworden, die geeignet ist, einzelne wichtige Punkte in ein klareres Licht zu stellen, weshalb es sich in Anbetracht der großen Bedeutung der damaligen Ereignisse wohl lohnen dürfte, auf die wichtigsten der hierher gehörenden Fragen zurückzukommen.

Der betreffende Bericht, der sich in der Biographie der Marwān b. Ḥakam findet, und für den als Gewährsmann Nāfi^c durch die Vermittlung Ğuwairija b. Asmā's genannt wird, hat folgenden Inhalt.³⁾

- 1) Vgl. über diesen Ort v. KREMER, *Mitteilungen aus Damascus* 170.
- 2) *Das arabische Reich* 107—112.
- 3) *Ibn Sa'd*, ed. SACHAU, Bd. V 27—29.



Als Mu'āwija II. gestorben war, herrschte Uneinigkeit unter den Leuten in betreff der Wahl seines Nachfolgers. Die Gouverneure von Ḥims und Kinnasrīn traten auf die Seite des Ibn Zubair, und dasselbe tat al-Ḍaḥḥāk in Damaskus, zuerst nur im geheimen, aber schließlich offenkundig. Er wurde deshalb von Ibn Zubair als Statthalter über Syrien eingesetzt, und die zubairidisch gesinnten Militärgouverneure begaben sich auf seine Aufforderung zu ihm. Als Marwān b. Ḥakam, der nach dieser Quelle schon unter Jazīd nach Damaskus gezogen war und der Beerdigung Mu'āwija's beigewohnt hatte, dies erfuhr, verlor er jede Hoffnung und begab sich, von 'Amr b. Sa'īd b. al-'Āṣi begleitet, auf den Weg nach Mekka, um Ibn Zubair zu huldigen und Amnestie für die Umajjaden zu erwirken. Unterwegs traf er aber den von 'Irāk kommenden 'Ubaidallāh b. Ziyād in Adri'at, und dieser machte ihm heftige Vorwürfe, daß er, das Haupt der 'Abd Manāf, sich Ibn Zubair unterwerfen wollte, obschon er selbst zur Herrschaft viel würdiger war. Auf Marwān's Frage, wozu er ihm denn riete, antwortete er, daß er zurückkehren und sich huldigen lassen sollte; er verbürge ihm dafür die unbedingte Zustimmung der Kūraišiten und ihrer Mawālī. 'Amr b. Sa'īd stimmte ihm bei und riet Marwān, sich durch eine Heirat mit Chālid b. Jazīd's Mutter die Vormundschaft über diesen jungen Prätendenten zu sichern; er selbst würde ihm die Zustimmung der ihm ergebenen Jamāniten verschaffen, vorausgesetzt, daß Marwān ihm die Chālifenwürde für die spätere Zeit zuerteilen wollte. Marwān ließ sich überreden und kehrte mit 'Amr zurück — wie es aus dem folgenden hervorgeht, nach Palmyra —, während 'Ubaidallāh sich nach Damaskus begab. Hier nahte er sich ehrerbietig dem Ḍaḥḥāk und sprach ihm schließlich seine Verwunderung aus, daß er, ein Haupt der Kūraišiten, den Ibn Zubair als Herrscher anerkennen wollte und sich nicht selbst huldigen ließe, da er doch in weit höherem Grade die Liebe der Bevölkerung besaß als dieser. Ḍaḥḥāk ließ sich durch den schlaunen Rat verführen und trat als Prätendent

auf. Das dauerte nur drei Tage, dann machten ihm die Leute schwere Vorwürfe, daß er sie zur Huldigung Ibn Zubair's verpflichtet hatte und ihn jetzt fallen ließ, ohne daß er sich etwas zu Schulden hatte kommen lassen. Daraufhin gab Daḥḥāk seinen Plan auf und trat wieder für Ibn Zubair auf, aber durch diesen Vorfall schädigte er sich sehr und verlor das Vertrauen der Leute. 'Ubaidallāh benutzte nun eine neue List und riet ihm, die Stadt zu verlassen, um ein Heer zu sammeln, mit dem er seine Pläne durchsetzen konnte. Daḥḥāk folgte seinem Rat und begab sich nach Marḡ Rāhiṭ, während 'Ubaidallāh in Damaskus blieb. Gleichzeitig hielten Marwān und die Umajjaden sich in Palmyra auf, während sich dagegen die beiden jungen Söhne Jazīd's bei dem Verwandten ihrer Mutter, Ḥassān in Ġābija befanden. Auf 'Ubaidallāh's Aufforderung ließ Marwān sich von den Umajjaden und ihren Mawālī in Palmyra huldigen und heiratete zugleich die Mutter der beiden Söhne Jazīd's. Ferner schrieb er, ebenfalls auf 'Ubaidallah's Rat, an Ḥassān und forderte ihn auf, nach Palmyra zu kommen. Ḥassān lehnte indessen dies ab, so daß Marwān wieder den Mut verlor; aber 'Ubaidallāh ermunterte ihn und riet ihm, sich selbst mit den Umajjaden nach Ġābija zu begeben. Marwān tat es, aber bei den Beratungen in Ġābija setzte Ḥassān seinen Widerstand fort; er warnte die Leute, ein so einflußreiches Familienhaupt wie Marwān zu wählen, der ihnen nicht den Schatten eines Baumes gönnen würde, und empfahl ihnen eindringlich die Wahl des jungen Chālid. Erst als Rauḥ b. Zinbā's Vorschlag, mit der Huldigung Chālid's zu warten und zunächst Marwān zu wählen, allgemeine Zustimmung gefunden hatte, gab er mit schwerem Herzen nach. Dem Chālid wurde nun als präsidentem Thronfolger das Gouvernement Ḥims, und dem 'Amr das Gouvernement Damaskus zugesprochen. Gleichzeitig ließ 'Ubaidallah die Bevölkerung in Damaskus Marwān als Chalifen huldigen. So konnte nun dieser an der Spitze der in Ġābija versammelten Krieger und seiner Anhänger aus Damaskus gegen Daḥḥāk ziehen und ihm bei

Marğ Rāhiṭ eine Schlacht liefern, bei welcher Gelegenheit 'Ubaidallāh und 'Amr die beiden Flügel kommandierten.

Vergleicht man mit diesem Bericht die von Ṭabarī mitgeteilten Darstellungen von Wāḳidī, 'Awāna, Abu Michnaf und al-Madā'inī sowie den größeren Auszug aus des letztgenannten Bericht in *Kitāb al-Agānī* XVII 111,¹⁾ so zeigt sich innerhalb der Darstellung Ibn Sa'd's eine eigentümliche Verschiedenheit in den Berührungen mit den andern Quellen. Der letzte Teil davon erinnert nämlich sehr stark an den Bericht 'Awāna's, mit dem er bisweilen wörtlich übereinstimmt. So sind die Worte, mit welchen Ḥassān vor der Wahl Marwān's warnt: er wird Euch nicht einmal einen Peitzschen- oder Sandalenriemen oder den Schatten eines Baumes gönnen usw., ganz dieselben, die bei 'Awāna²⁾ Mālik b. Hubaira in derselben Absicht benutzt; und ebenso stimmen die Empfehlungsworte Rauh's für Marwān und Ḥassān bedauernde Rede an Chālid beinahe wörtlich mit dem, was beide bei 'Awāna sagen.³⁾ Auch findet sich am Anfange des mitgeteilten Stückes insofern eine Berührung mit 'Awāna, als dieser an einer Stelle die Umajjaden in Medīna freiwillig nach Syrien ziehen läßt; aber freilich hat er an anderer Stelle die besser verbürgte Angabe, daß die Umajjaden von Ibn Zubair aus Medīna verjagt wurden.⁴⁾

Dagegen divergiert das Übrige in Ibn-Sa'd's Darstellung vollständig von 'Awāna und schließt sich vielmehr einer größeren Gruppe von Erzählern an, bei denen 'Ubaidallāh eine hervorragende Rolle spielt. In den Einzelheiten herrschen hier freilich vielfache Widersprüche. Nach Wāḳidī, von dem Ṭabarī leider nur Bruchstücke mitteilt,

1) Die Darstellungen bei Ja'kūbī 2, 304 f. und Ma'sūdī, *Tanbih* 307—9 (wo 307, 18 مصر ein Fehler für حمص ist) sind zu summarisch, um in Betracht zu kommen. Mehr bietet Ma'sūdī in *Praeries d'or* V 197—210. Dazu kommen noch ein paar Schriften, die im folgenden erwähnt werden.

2) Ṭabarī 2, 475.

3) Ṭabarī 2, 476 f.

4) Vgl. WELLHAUSEN, *Das arabische Reich* 104 f.



war es der von der aufgehobenen Belagerung Mekka's zurückgekehrte Ḥuṣain b. Numair, der Marwān und den anderen Umajjaden den Rat gab, sich durch die Huldigung Ibn Zubair's vor dem Untergang zu retten; Marwān ging darauf ein, wurde aber durch die kräftigen Vorstellungen des aus 'Irāk kommenden 'Ubaidallāh davon abgebracht, wonach er sich mit den Umajjaden und Jemenensern nach Damaskus begab.¹⁾ — Nach Abū Michnaf traf 'Ubaidallāh bei seiner Ankunft von 'Irāk Marwān und die anderen aus dem Ḥiǧāz vertriebenen Umajjaden in Palmyra. Marwān stand eben im Begriffe, zu Ibn Zubair zu gehen und sich ihm zu unterwerfen, weil dieser jetzt auch von dem Gouverneur von Damaskus, Ḍaḥḥāk als Chalife anerkannt wurde; aber 'Ubaidallāh forderte ihn auf, sich von den Palmyrensen huldigen zu lassen und dann gegen Ḍaḥḥāk zu ziehen, um ihn aus Syrien wegzujagen. 'Amr b. Sa'īd stimmte dem bei und riet ihm, den jungen Chālid durch eine Heirat mit seiner Mutter unter seinen Schutz zu bringen. Marwān geht darauf ein, läßt sich dann von den Umajjaden und Palmyrensen huldigen und zieht mit einem Heere gegen Ḍaḥḥāk, der aus Damaskus ausrückt und ihm bei Marǧ Rāhiṭ entgegentritt. — Bei al-Madā'ini ist es Ḍaḥḥāk selbst, der, nachdem er vorher sowohl mit den Anhängern der Umajjaden als mit denen Ibn Zubair's ein Doppelspiel gespielt hatte, Marwān den Rat gibt, nach Mekka zu gehen und sich Ibn Zubair zu unterwerfen; beim Weggang trifft Marwān aber die beiden Kinditen Malik b. Hubaira und Ḥuṣain b. Numair und 'Ubaidallāh, die ihn ausfragen und dann durch ihre Vorstellungen dazu bringen, selbst als Prätendent aufzutreten. Darüber erschreckt entschuldigt Ḍaḥḥāk sich bei den Umajjaden — also ähnlich wie bei 'Awāna, mit dessen Darstellung die weitere Erzählung al-Madā'ini's im wesentlichen übereinstimmt. Alle diese Verhandlungen finden in Damaskus statt.³⁾ Von dem Ein-

1) Ṭabarī 2, 467. 472. 2) Ṭabarī 2, 481 f.

3) *Kitāb al-Aǧāni* 17, 111.



greifen 'Ubaidallāh's in die Ereignisse ist auch in einem kleinem Bruchstück des Berichtes al-Madā'ini's, das Ṭabarī¹⁾ mitteilt, die Rede. Es heißt nämlich hier, daß die Leute in Syrien nach einer Relation noch unschlüssig waren, als 'Ubaidallāh dahin kam, während sie nach einer anderen Relation schon einen Entschluß gefaßt hatten, von dem er sie aber abbrachte. Hiermit berühren sich einige Worte, die Dīnawarī dem 'Ubaidallāh während seiner Reise nach Syrien in den Mund legt, worauf von diesem Geschichtsschreiber weiter erzählt wird, daß 'Ubaidallāh mit Marwān in Damaskus zusammentrifft und nach einem Gespräche mit ihm die Umajjaden zur Huldigung Marwān's überredet.²⁾ Endlich hebt auch Mas'ūdī³⁾ den Einfluß 'Ubaidallāh's auf Marwān hervor, aber in einer stark abweichenden Darstellung, die indessen den älteren gegenüber nicht in Betracht kommen kann.

Es könnte nun scheinen, als ob die an und für sich hinlängliche Verschiedenheit in den Detailangaben dieser Darstellungen durch den Bericht Ibn Sa'd's nur eine weitere Vermehrung gewonnen hätte. Aber bei näherer Betrachtung dürfte es sich vielmehr zeigen, daß wir durch ihn auf diesem schwankenden Boden festen Fuß fassen können, und daß mehrere seiner Angaben den anderen vorzuziehen sind. Zunächst was den Ort der Zusammenkunft 'Ubaidallāh's mit Marwān betrifft. Während es nämlich leicht verständlich ist, daß einige Erzähler das Gespräch nach Damaskus, ein anderer nach Palmyra verlegen konnte, wäre gewiß Niemand auf den Gedanken gekommen, Adri'āt zu nennen, falls diese Angabe nicht auf einer wirklichen Überlieferung beruhte. Und dieser Eindruck wird noch mehr verstärkt, wenn man bedenkt, wie vorzüglich der Ort gerade zu den damaligen Verhältnissen paßt. Marwān mußte Adri'āt berühren, wenn er von Damaskus nach Arabien gehen wollte,

1) Ṭabarī 2, 458 f.

2) Dīnawarī 293 f.

3) *Prairies d'or* V 197 f.



und 'Ubaidallāh wird der alten Römerstraße gefolgt sein, die von 'Irāk nach Ṣarchad und von da nach Boṣra und Adrīāt führte.¹⁾ Dadurch gewinnt aber das ganze Ereignis sehr an Spannung, da es nur als ein glücklicher Zufall betrachtet werden kann, daß 'Ubaidallāh Marwān noch traf; und wäre dieser weiter gereist, ehe 'Ubaidallāh Adrīāt erreichte, so hätte er ohne Zweifel seinen Vorsatz, sich dem Chalifen in Mekka zu unterwerfen, ausgeführt, und dann wäre das Geschick der Umajjaden besiegelt gewesen.

Ferner tritt durch den Bericht Ibn Sa'd's der sonst nur von Abū Michnaf erwähnte Aufenthalt der Umajjaden in Palmyra in eine so natürliche Beleuchtung, daß die von WELLHAUSEN geäußerten Bedenken sich auf befriedigende Weise erledigen. Während 'Ubaidallāh nach Damaskus ging, um am Herde der gegnerischen Bestrebungen für seinen Prätendenten zu wirken, zog Marwān mit den Umajjaden, worunter sicher die aus Medina vertriebenen Mitglieder der Familie zu verstehen sind, nach Palmyra, um dort eine vorläufige Huldigung zu veranstalten. In Damaskus, wo die zubairidisch gesinnten Ḳaisiten stark vertreten waren, wäre ja ein solcher Akt unmöglich gewesen und hätte nur zu blutigen Kämpfen geführt. Auch kollidiert er nicht, wie WELLHAUSEN meint, mit der Huldigung Marwān's in Ġābija; denn es war nur eine grundlegende Handlung, die später auf weiterer Basis wiederholt werden mußte, um wirkliche Bedeutung zu gewinnen.²⁾

Weiter erhält die sonst nur von Wāḳidi mitgeteilte Nachricht, daß Daḥḥāk eine Zeitlang selber als Bewerber

1) Vgl. über diesen Weg, die sogenannte al-Raṣīf-Straße, *Géographie d'Aboulféda* par REINAUD et DE SLANE 259, und R. HARTMANN, *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* 64, 667.

2) Vgl. auch NÖLDEKE, ZDMG 55, 687 zu den divergierenden Angaben über den Tag, an welchem man Marwān in Ġābija huldigte: beide Daten können richtig sein, denn in diesen wirren Zeiten, wo die einflußreichsten Männer vielfach schwankten, welche Partei sie ergreifen sollten, werden verschiedene Akte der Anerkennung des neuen Prätendenten vorgefallen sein.

um die Herrschaft auftrat,¹⁾ durch Ibn Sa'd eine gewichtige Bestätigung. Zwar behaupteten die Zubairiden, daß Ḍaḥḥāk immer ein treuer Anhänger geblieben war; aber zuverlässige Gewährsmänner teilten Waḳidi mit, daß das unwahr sei und daß er sich nur unwillig dem Verlangen der Ḳuraišiten in dieser Richtung gefügt hatte, eine Darstellung, die WELLHAUSEN mit Recht als glaubwürdig bezeichnet. Durch Ibn Sa'd wird sie nicht nur bestätigt, sondern es wird auch erzählt, daß es der unermüdliche und schlaue 'Ubaidallāh war, der Ḍaḥḥāk auf den Gedanken brachte, die Huldigung für sich selbst zu fordern.²⁾ Daß dies wirklich der Fall gewesen sei, ist durchaus nicht unwahrscheinlich. Ḍaḥḥāk tritt uns in allen Berichten als ein schwankender und unschlüssiger Charakter entgegen,³⁾ der einen solchen Schritt kaum gewagt hätte, wenn ihn Andere nicht dazu inspiriert hätten. Auch braucht man nicht daran zu denken, daß er geradezu Chalif werden wollte; wahrscheinlich beabsichtigte er nur eine interimistische lokale Regierung derselben Art, wie sie 'Ubaidallāh selber in Baṣra versucht hatte, solange bis die Verhältnisse im Reich sich auf endgiltige Weise geordnet hätten.⁴⁾ Es war ja für den bisherigen vertrauten Diener der umajjadischen Chalifen keine leichte Sache, sich in den Dienst der Gegenchalifen in Mekka zu stellen, und läßt es sich wohl verstehen, daß er auf den scheinbar wohlgemeinten Rat 'Ubaidallāh's einging. Was dieser dabei erreichen wollte, gelang ihm vollständig; denn durch diesen Versuch machte der Gouverneur sich in den Augen der zubairidischen Partei verdächtig, was den Angehörigen der Umajjaden nur nützen konnten. Ein nicht geringerer Vorteil für die Umajjaden war es, daß Ḍaḥḥāk die Hauptstadt

1) Ṭabarī 2, 473 f.

2) Nur bei Ibn Haḡar, *Iṣāba* II 540 habe ich diese Behauptung als ein *dicitur* getroffen.

3) جعل يقدم رجلا ويؤخر اخرى *Agāni* XVII, 111.

4) Vgl. WELLHAUSEN, *Arab. Reich* 250.

verließ und mit seinem durch Hilfstruppen verstärkten Heer in Marǧ Rāhiṭ lagerte; und da man nicht recht begreift, wie er auf diesen wenig glücklichen Gedanken kommen konnte, so verdient die weitere Nachricht Ibn Sa'd's, daß es 'Ubaidallāh war, der ihn auch dazu verführt hatte, jedenfalls Beachtung, obschon man allerdings leicht auf den Gedanken kommen könnte, daß der Erzähler in seiner Neigung, diesem Manne Alles zuzuschreiben, zu weit gegangen sein kann. Sicher scheint es aber jedenfalls, daß es nach dem Abzug Ḍaḥḥāk's gelungen ist, die Hauptstadt schon vor dem Entscheidungskampf zu gewinnen. Nach 'Awāna war es der in Damaskus versteckt gebliebene Ġassānide Jazīd b. Abū Nims, dem es gelang, sich der Stadt mit ihren reichen Vorräten zu bemächtigen und den Statthalter Ḍaḥḥāk's zu verjagen,¹⁾ während Ibn Sa'd nur erzählt, daß 'Ubaidallāh den Bewohnern der Stadt den Huldigungseid für Marwān abnahm.

Auf diese Weise sieht man also, wie mehrere der bei den andern Erzählern in Verwirrung geratenen Einzelheiten durch die Darstellung Ibn Sa'd's berichtigt und ergänzt werden, und wie sich alles zu einem klaren und vertrauenswürdigen Zusammenhang verbindet; und auf jeden Fall wird die Gruppe von Berichten, deren Consensus die hervorragende Rolle 'Ubaidallāh's in dieser kritischen Zeit in ein klares Licht stellt, um eine gewichtige Stimme vermehrt. Dieser Gruppe steht nun die Darstellung 'Awāna's gegenüber, die ein ganz anderes Gesicht trägt. Bei ihm begegnet uns 'Ubaidallāh erst in der Schlacht in Marǧ Rāhiṭ, und statt seiner tritt in der Vorgeschichte des Kampfes der kalbitische Vormund der jungen Söhne Jazīd's, Ḥassān b. Mālik b. Baḥdal, als Hauptperson in den Vordergrund. Um den im geheimen mit Ibn Zubair sympathisierenden Ḍaḥḥāk zu zwingen, Farbe zu bekennen, schickt Ḥassān einen Boten nach Damaskus mit einem Doppelbrief; und da Ḍaḥḥāk in der

1) Ṭabarī 2, 477.

Moschee sich weigert, den Brief vorzulesen, liest der Bote die Abschrift des Briefes vor, was zu einem wilden Kampfe, dem sogenannten Ġairūn-Tage führt. Einige Gesinnungsgenossen Ḥassān's werden ins Gefängniß geworfen, aber wieder befreit; und Daḥḥāk selbst gerät bald in so große Gefahr, daß er sich veranlaßt sieht, sich bei den Umajjaden zu entschuldigen und ihnen ein Rendezvous in Ġābija vorzuschlagen, wo sie gemeinsam einen Chalifen wählen sollten. Von einem Sulaimiten namens Taur deswegen zur Rede gestellt, schlägt er aber wieder um und tritt nun offen für Ibn Zubair ein; statt zu den in Ġābija zusammentretenden Umajjaden zu gehen, sammelt er Hilfstruppen und zieht nach Marġ Rāhit.¹⁾

Fragt man nun nach dem geschichtlichen Werte dieses als Erzählung sehr gelungenen Berichtes, so hat WELLHAUSEN mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß der Ġairūn-Kampf durch den richtig verstandenen Vers *Ḥamāsa* 656 unt. unumstößlich beglaubigt wird. Was durch diesen Vers beglaubigt wird, ist indessen nur, daß es zu jener Zeit einen Kampf bei Ġairūn²⁾ gegeben hat, nicht die Erzählung, die

1) Ṭabarī 2, 468—473. 474—477. Daß Madā'ini's Erzählung sich teilweise mit 'Awāna berührt, ist schon oben bemerkt worden.

2) Ġairūn oder Bāb Ġairūn war und ist immer noch der Name des Osttores der großen Moschee in Damaskus, worauf nach *Bibl. geogr. arab.* I 60. II 115 der abgehauene Kopt Ḥusain's, wie früher der Kopf des Täufers befestigt wurde. Erst durch den Umbau der Moschee unter Walid I. (*Bibl. geogr. arab.* III 158) bekam es die prachtvolle Gestalt, nach der man es zu den 'aġā'ib-al-bunġān zählte (ebd. VI 161). Es hatte seinen Namen von einem Gebäude Ġairūn, das dort gelegen hatte und sehr alt gewesen sein muß, wie man aus den folgenden Bemerkungen Mas'ūdi's (*Prairies d'or* III 271 f.) ersieht: »Nachdem die 'Āditen sich in der Wüste al-Aḥḳāf niedergelassen hatten, zog Ġairūn b. Sa'd b. 'Ād nach dem Land Damaskus und gründete dort dessen Hauptstadt. Er ließ viel Marmor zusammenbringen und baute daraus ein Gebäude, das er Iram dāt-al-'Imād nannte, von dem allerdings Andere anders erzählen. Heutzutage, d. h. im Jahre 332, wird dieser Ort von einem der Märkte Damaskus' vor dem Moscheetor, das Ġairūn oder Bāb Ġairūn heißt, eingenommen. Es war ein großes Gebäude, das dem Könige als Schloß diente; es hatte herrliche eiserne Tore, von denen ein Teil unverändert geblieben, während ein anderer Teil mit



‘Awāna damit verknüpft. Zu blutigen Kämpfen gab es unter den damaligen gespannten Verhältnissen gewiß oft Gelegenheit; und betrachtet man die Verse der *Ḥamāsa*:

Wir haben bei Ġairūn die Inhaber der königlichen Kanzel
davon verdrängt, als Ihr über keine Kanzel verfügtet;
Und an allen ernstesten Kampftagen, die Ihr kennt, auch am Tage
von al-Marg̃, haben wir Euch kräftige Hilfe geleistet!

näher, so erinnern sie sehr wenig an das von ‘Awāna erzählte und scheinen eher in andere Richtungen zu weisen. Auch ist daran zu erinnern, daß die hübsche Erzählung von dem doppelten Briefe zu den historischen Anekdoten gehört, bei denen immer eine gewisse Skepsis gerechtfertigt ist. Und außerdem kann man wohl fragen, was der alleinstehende und nur über schwache Kräfte gebietende Ḥassān eigentlich dadurch erreichen wollte, daß er Ḍaḥḥāk zwang, seine zweideutige Politik aufzugeben und als offener Feind aufzutreten, zumal der junge Chālīd b. Jazīd damals nach ‘Awāna’s eigener Erzählung in Damaskus weilte und so leicht in Gefahr geraten konnte. Will man aber trotzdem auf die Autorität ‘Awāna’s hin das von ihm berichtete als geschichtlich festhalten, so ist jedenfalls sicher, daß es sich in der vorliegenden Form nicht mit den Darstellungen der oben behandelten Erzählergruppe vereinigen läßt. Bei ‘Awāna entwickelt sich alles sehr rasch und führt in kurzer Zeit zu der Zusammenkunft der Umajjaden in Ġābija und Ḍaḥḥāk’s Ausrücken nach dem Marg̃, und so bleibt für alles das, was sich nach dem offenen Auftreten Ḍaḥḥāk’s für Ibn Zubair ereignete, vor allem für seinen mißlungenen Versuch, seine eigene Huldigung durchzusetzen, kein Raum übrig. Man müßte also wenigstens die von ihm erzählten Ereignisse in Damaskus zurückschieben, um die Abreise Marwān’s nach

der Moschee verbunden ist.« Einer der drei Toreingänge hieß Bāb-al-daraġ (*Fragm. hist. arab.* 137; Ṭabarī 2, 1792). Aus einem Gedicht aus der Zeit Mu‘āwija’s (*Kāmil* 168, 21. *Agāni* VI 161 vgl. 159 und XIII 150) geht hervor, daß von diesem Ort eine Wasserleitung ausging.

Mekka, sein Zusammentreffen mit 'Ubaidallāh, seine Huldigung in Palmyra und Verhandlungen mit Ḥassān und 'Ubaidallāh's Intrigen in Damaskus einfügen zu können. Von Seiten der Chronologie ist hiergegen nichts einzuwenden, denn da Jazīd am 10. November 683 starb, und Mu'āwija II nur ganz kurz regierte, so lag zwischen seinem Tode und der Huldigung in Ġābija im Sommer 684¹⁾ wohl ungefähr ein halbes Jahr. Will man sich aber die Dinge so zurechtlegen, so muß auf jeden Fall 'Awāna's Darstellung der Ereignisse zwischen dem Tumulte in Damaskus und der Versammlung in Ġābija gänzlich geändert werden.

Mag man sich zu dieser Frage stellen, wie man will, so steht jedenfalls fest, daß der eigentliche Spiritus rector und wirkliche Begründer der neuen umajjadischen Dynastie 'Ubaidallāh gewesen ist. Ḥassān, der für seinen jugendlichen Mündling Chālid kämpfte, war für die Sache der Umajjaden eher ein Hinderniß und eine Gefahr; denn es wäre eine Unmöglichkeit gewesen, ihre Anhänger um diesen noch unreifen Prätendenten zu sammeln. Die einzige Rettung war, wie 'Ubaidallāh richtig sah, in einem Mann wie Marwān zu suchen; aber nichtdestoweniger beharrte Ḥassān in seinem beschränkten Stammesinteresse bei seiner Parteinahme für Chālid und war deshalb nahe daran, alles zu verderben. Nach Ibn Sa'd weigerte er sich einfach, zu Marwān zu kommen, als dieser in Palmyra die erste Huldigung empfangen hatte, so daß die Umajjaden sich genötigt sahen, sich nach Ġābija zu begeben; und nach mehreren Quellen legte er bei den Verhandlungen in dieser Stadt der Wahl Marwān's so viele Hindernisse in den Weg, als er vermochte, und gab erst nach, als die allgemeine Stimmung sich gegen ihn aussprach, wodurch er allerdings schließlich einen wesentlichen Beitrag zum Siege der Umajjaden lieferte.

Ist es aber 'Ubaidallāh, der die entscheidende Rolle

1) Vgl. hierüber NÖLDEKE, ZDMG 55, 687. Zu den von ihm angeführten Daten kommt jetzt als drittes die Angabe Ibn Sa'd V 29, 4, wonach die Huldigung am 15. Du-l-ka'da 64 (= Montag, den 4. Juli 684) stattfand.

gespielt hat, so verdient die oben erwähnte Art, wie er mit Marwān zusammentraf, um so stärker betont zu werden. Es liegt hier wieder ein Beispiel vor, was für weitgreifende Folgen ein glücklicher Zufall haben kann, wenn der Mann da ist, der ihn zu benutzen versteht. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß Marwān weiter nach Mekka gereist wäre und sich dem Ibn Zubair unterworfen hätte, falls er nicht unterwegs 'Ubaidallāh begegnet wäre; und es ist ebensowenig daran zu zweifeln, daß dann die Herrschaft über die gesamte islamische Welt dem Chalifen in Mekka zugefallen wäre. Nun ist es ja eine müßige Beschäftigung, Reflexionen über das anzustellen, was unter andern Umständen hätte geschehen können; aber in diesem Falle liegt es doch nahe, sich zu vergegenwärtigen, um was für eine Alternative es sich damals handelte. Nach Ṭabarī 2, 431 wies Ibn Zubair den Vorschlag Ḥuṣain b. Numair's, daß er Mekka verlassen und nach Syrien übersiedeln sollte, mit großer Entschiedenheit zurück. Hätte er als anerkannter Chalif an diesem Prinzip festgehalten und sich der Entwicklung der Verhältnisse, deren Notwendigkeit schon 'Alī und später auch die 'Abbasiden erkannten, entgegengestemmt, so wäre die Geschichte des Islām eine total andere geworden. Aller Wahrscheinlichkeit nach hätte das zu einer vollständigen Zerstückelung des Reiches geführt, was unabsehbare weltgeschichtliche Folgen hätte haben können. Insofern ist es nicht ohne Interesse zu sehen, wie nahe diese Möglichkeit daran war, Wirklichkeit zu werden, als 'Ubaidallāh das Glück hatte, Marwān und 'Amr b. Sa'īd unterwegs zu treffen, und es ihm gelang, sie von ihrer Weiterreise abzubringen.



Von der muhammedanischen Stadt im 4. Jahrhundert.

Von A. Mez.

Die einzige Städteinteilung, die wir aus diesem Jahrhundert haben, mißt mit politischem Maßstab und unterscheidet

1. 16 Haupt- und Residenz- nebst einigen Großstädten (*amšâr*)
2. 77 befestigte Provinzialhauptstädte (*kašabât*)
3. die Provinzstädte (*madâ'in* oder *mudun*)
4. die Flecken (*nahâwî*) wie Nehawend und Dschezîrat ibn 'Omar
5. die Dörfer (*kurâ*).¹⁾

Das Wahrzeichen der Stadt war die Kanzel; besonders die Ḥanefiten hielten streng darauf, daß nur in wirklich bedeutenden Städten der Freitagsgottesdienst in einer Predigtmoschee gehalten wurde. Darum waren in Transoxanien, wo diese Richtung herrschte, viele Dörfer, denen nur die Moschee zur Stadt fehlte. »Wie mußten sich die Bürger von Baikend abmühen, bis sie eine Kanzel aufstellen durften!«²⁾ Dagegen standen in Palästina trotz seiner Kleinheit mehr als zwanzig Kanzeln.³⁾

1) Muḳaddasi S. 35. 47. Psychologische Klassifizierungen gibt es da und dort, die längste derartige Liste steht im *Tarîḫ Baġdâd* Ms. Paris fol. 15a: Die Kunstfertigkeit ist in Bašrah zuhause, die Beredsamkeit in Kufah, das gute Leben in Bagdad, die Tücke in Rai, der Neid in Herât, die Sünde in Naisabûr, der Geiz in Merw, der Stolz in Samarkand, die Ritterlichkeit in Balch und der Handel in Mišr.

2) Muḳaddasi S. 282. 3) Istachrî S. 58.



Diese Bedeutung der Kanzel für die Stadt bewirkte, daß man, solange es irgend ging, selbst in den Großstädten an einer einzigen Kanzelmoschee festhielt.¹⁾ In Bagdad gab es um das Jahr 300 etwa 27 000 Bethstätten,²⁾ der Hauptgottesdienst wurde aber nur in der Predigtmoschee je des rechten und linken Ufers gefeiert, sowie — erst seit dem Jahr 280 — in der Schloßkapelle. Diese konnten die frommen Scharen natürlich nicht fassen, und so bot der Freitag jedesmal das Schauspiel, wie die Reihen der Betenden sich durch die offene Moscheetüre fortsetzen, die Straßen entlang bis zum Tigris, wie die letzten sich dort auf Kähnen aufstellten und wie liturgische Relais die Worte und Gebärden des Imâms weitergaben.³⁾ Auch Fostât hatte nur zwei Gemeindemoscheen, die des 'Amr und des Ibn Ṭulûn,⁴⁾ ebenso Baṣrah im 3. Jahrhundert 7000 Bethäuser und selbst im 4. nur drei Freitagsmoscheen.⁵⁾ Das ist darum befremdlich, weil in diesem Jahrhundert der altislamische Stadtgemeindebegriff sich auflöste. Die Bedeutung dieser Zeit liegt überhaupt darin, daß damals auf allen Gebieten der dünne altislamische Firnis aufgesogen war, der alte Orient sich wieder zeigte und im wesentlichen so geblieben ist, wie er sich damals zurechtstellte. Im 4. Jahrhundert begann man die Zahl der Kanzelmoscheen nach dem Bedürfnis der Bürger zu richten. Muḳaddasî sah in Altkairo neben der 'Amrmoschee schon sechs andere Predigtmoscheen, immer noch aber erstreckten sich am Freitag aus der ersteren die Beterreihen mehr als tausend Ellen in die Straßen hinein, selbst die Kaufhäuser, Bethäuser, Läden zu beiden Seiten der Reihen waren voll von Teilnehmern am Gottesdienst.⁶⁾ Und im Jahre 440

1) Hierin waren die Schâfi'iten besonders streng. Sujûṭî, *Ḥusn elmuḥâdarah* II, 155:

امتناع خطبتين في بلد واحد كما هو مذهب الشافعي.

2) *Tarîḥ Bagdâd* ed. SALMON S. 76, wo die Anzahl der Bäder und Moscheen miteinander verwechselt ist. Nach Ja'kûbî S. 254 hatte die Osthälfte der Hauptstadt im 3. Jahrhundert 15 000, nach S. 250 die Westhälfte 30 000 Bethstätten.

3) *Tarîḥ Bagdâd* Hdschr. Paris fol. 15 a.

4) Istachrî S. 49.

5) Ja'kûbî, *Geogr.* S. 361. Muḳaddasî S. 117.

6) S. 198 f.



zählt Nâsir Chosrau neben diesen sieben alten noch vier weitere im neuen Kairo auf.¹⁾ Langsamer war das Tempo in Bagdad. Erst im Jahre 329 kam eine vierte Predigtmoschee auf, die zu Barâtâ, das ehemalige Versammlungshaus der Schiiten, welches am Anfang des Jahrhunderts zerstört worden war und nun als allgemeine Gemeindemoschee eingeweiht wurde. Noch als man 379 eine fünfte errichten wollte, mußte dem Chalifen vorgestellt werden, sie liege mit ihrem Kirchspiel hinter einem Graben und bilde so eine Art anderer Stadt.²⁾ Schon 383 kam dann eine sechste dazu in der Harbijeh, während der Umfang der Stadt ständig zurückging. Im 6. Jahrhundert zählt Ibn Dschubair elf Freitagsmoscheen, und doch war »von Bagdad fast nichts geblieben als sein berühmter Name«. ³⁾

Amtliche Register wurden nur über die Kopfsteuerpflichtigen geführt, auch scheinen im Jahre 306 die Sänger und Sängerinnen Bagdad's gezählt worden zu sein,⁴⁾ wie auch von einer Armenzählung berichtet wird.⁵⁾ Die Geographen des 3. und 4. Jahrhunderts bringen alle möglichen Ziffern, Anzahl der Tore und Türen, der Moscheen und Bäder, zeigen aber kein Bedürfnis nach Einwohnerzahlen. Schließlich kommt ein Stadium naiven Berechnens: Ibn Haukal berichtet nur einmal, in Palermo gebe es über 150 Metzgerläden, danach könne man die Zahl der Einwohner ermessen,⁶⁾ und des Chaṭîb al-Baġdâdî Gewährsmann rechnet für das Bagdad des 3. Jahrhunderts aus der fantastischen Angabe, daß es damals 60 000 Bäder gab, rührend heraus: auf jedes Bad kommen fünf Moscheen, auf jede Moschee mindestens fünf Leute, macht für damals mindestens 1 500 000 männliche Einwohner.⁷⁾ Im 5. Jahrhundert ändert sich das, der Reisende Nâsir Chosrau schätzt Arradschân auf über 20 000 männliche Einwohner, Dschiddah auf ca. 5000, wäh-

1) Ed. SCHEFER S. 145.

2) *Tarîch Baġdâd* ed. SALMON S. 64.

3) Ed. WRIGHT S. 230.

4) Abulkâsim ed. MEZ S. 87.

5) *Ettuhfah elbahjah* Constant. 1306, S. 37.

6) S. 83.

7) *Tarîch Baġdâd* ed. SALMON S. 74.

rend in Mekkah nur 2000 säßen, alles andere war vor der Hungersnot geflüchtet. Auch Jerusalem und das syrische Tripolis schätzt er auf 20 000 Männer — das ist offenbar seine Lieblingszahl.¹⁾ Am meisten leuchtet die Schätzung Cordova's um 350 ein: 113 000 Untertanenhäuser, 3000 Betstätten.²⁾

Im Reiche standen vier Stadtarten nebeneinander: die hellenistische Mittelmeerstadt, die (süd)arabische Stadt wie Šan'â — auch Mekkah und Foṣṭâṭ gehören zu diesem Typus —, die babylonische und die östliche Stadt. Der arabischen Stadt eigentümlich sind die enge Bauweise, die hohen Häuser. In Foṣṭâṭ gab es fünf- bis sieben-, ja achtstöckige Häuser, das unterste Stockwerk war stets unbewohnt, oft lebten zweihundert Menschen in einem Hause.³⁾ Und Nâşir Chosrau erzählt gar: »wer die Stadt von Ferne beschaut, glaubt, sie sei ein Gebirg, denn es gibt Häuser, die vierzehn Stockwerk hoch sind, andere sieben. Bazare und Straßen gibt es dort, die beständig von Leuchtern erhellt sind, da kein Sonnenlicht hineinfällt.«⁴⁾ Die iranischen Städte bestanden aus einer Zitadelle (*kuhendez*), der offiziellen Stadt (*medînah*), die gewöhnlich vier Tore hatte, und der Kaufmannsstadt, in welcher die Bazare lagen. Von den drei Teilen war jeder durch seine eigene Mauer befestigt, und zwischen der Medînah und den Außenquartieren gab es ständig Reibereien. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts tritt ein fünfter Typus dazu, die Herrscher bauen sich neben der Hauptstadt besondere Residenzen, Samarrâ und Dscha'farijeh am Tigris, die Aġlabidenstadt Raḳḳâdah bei Kairawân, die Ṭulûnidenstadt bei Altkairo, im 4. Jahrhundert die Fatimidenresidenzen Mahdijeh, Manşûrijeh, Muḫammedijeh und Kâhîrah, die erfolgreichste Stadtgründung des Jahrhunderts, ja des Islâms. In Spanien baute Abderraḫmân bei Cordova die Zahrâ und ließ ausrufen, jeder, der in der Nähe des

1) Ibid. S. 65. 67. 2) Ibn Adhâri II 247.

3) Istachri S. 49. Ibn Hauḳal S. 96. Muḳaddasi S. 198.

4) Ed. SCHEFER S. 50.



Fürsten sich anbauen wolle, bekomme 400 Dirhem, wodurch er viel Volks anzog.¹⁾ Und drei Kilometer von Schîrâz gründete Aḡud eddaulah († 372) die Fannâ Chosraustadt, er leitete für sie einen Bach eine Tagereise weit her, an dessen Ufer eine Parasange lang sich ein Park hinzog, siedelte Woll- und Seidenarbeiter an, seine Generäle schufen sich ebenfalls Anwesen, und der Fürst stiftete dort ein Fest, an dem Budenreihen errichtet wurden und man »zu Sünde und Scherz« zusammenkam. Nach seinem Tode verfiel auch diese Schöpfung rasch.²⁾

Das Charakteristikum dieser neuen Städte war die Weiträumigkeit, die Jaḡûbî bei Samarrâ nicht müde wird hervorzuheben. Die Hauptstraße von Dschaḡarijeh war 200 Ellen breit, überdies floß noch auf jeder Seite ein Kanal,³⁾ und Kairo war in seiner ersten Anlage geradezu eine Gartenstadt: Alle Häuser stehen einzeln, so daß die Bäume der einen nicht an die Wände der andern reichen, berichtet noch Nâşir Chosrau (S. 45).⁴⁾

Wie großen Wert auch die muhammedanische Welt auf gutes Trinkwasser legte, so gewaltige Aquädukte wie die Antike hat sie nicht aufgeführt. Sie hatte so wenig wie das abendländische Mittelalter das gute Gewissen, derart verschwenderisch für den Leib sorgen zu dürfen. Umsomehr staunte sie die alten Leistungen an: in dem *Kitâb al-Mawâlî* des Kindî († 350) wird auf die Frage, was das Wunderbarste in der Welt sei, geantwortet: der Pharos von Alexandrien und die Wasserleitung von Karthago,⁵⁾ deren Bögen und minaretgleiche Pfeiler Jâḡût (IV, 58) preist.

Die Wasserversorgung war in der ägyptischen Haupt-

1) Ibn Hauḡal S. 77.

2) Muḡaddasi S. 431 und Jâḡût. Vgl. SCHWARZ, *Irân* S. 50.

3) Jaḡûbî, *Geogr.* S. 266.

4) Später entging es dem Los der Großstadt nicht, Ibn Saʿîd beklagt sich im 7. Jahrhundert über die engen, finstern, schmutzigen Straßen Kairo's mit ihren hohen Häusern, zwischen denen Luft und Licht nicht durchkönnen (Maḡrîzi, *Chîṭat* I 366).

5) Maḡrîzi, *Chîṭat* II 161.

stadt am primitivsten. Alt-Kairo trank Nilwasser, das Wasserträger für einen halben Dâniḡ per Schlauch in jedes Stockwerk lieferten.¹⁾ Um das Jahr 440 sollen in Kairo und Miṣr 52000 Kameele die Trinkwasserschläuche in die Stadt gebracht haben (Nâṣir Chorsau S. 44). Im Jahre 382 erging an die, welche mit Kameelen oder Maultieren Wasser herbeischafften, der Befehl, ihre Schläuche zu umwickeln, damit sie die Kleider der Leute nicht beschmutzten.²⁾

Bagdad trank zum weitaus größten Teil Tigriswasser, entweder direkt aus dem Fluße geholt und den Wohlhabenderen durch die Wasserträger ins Haus gebracht, oder Kanäle speisten Zisternen, die als Wasserreservoir dienten. Sogar zwei gedeckte Aquädukte führten in die Stadt hinein, davon der vom Karchâjâfluß abzweigende Trinkwasser aus dem Euphrat lieferte. Sie waren viel bescheidener als die steinernen Wasserbeibringer der Römer, nur aus Backstein, und der Wasserlauf war mit Kalk gedichtet.³⁾ Da in Mekkah das Zisternenwasser so bitter ist, daß man es nicht trinken kann, wurde es bald ein Gegenstand frommer Wohltätigkeit, der heiligen Stadt für Wasser zu sorgen. Die von der Zubaidah gebaute unterirdische Wasserleitung war oft gestört, z. B. kostete um die Mitte des 3. Jahrhunderts der Schlauch Wasser in der Stadt 80 Dirhem, bis die Mutter des Chalifen Mutawakkil die Leitung wieder herstellen ließ.⁴⁾ Um das Jahr 300 pflegte die Stadtverwaltung die Kameele und Esel der Einwohner zwangsweise zu requirieren, um das Trinkwasser von Dschid-dah herzuschaffen. Da kaufte der damals nach Mekkah verbannte Wezier a. D. 'Alî ibn 'Îsâ eine große Zahl der Tiere an und stiftete sie nebst einer Summe für ihren Unterhalt, ließ einen großen Brunnen graben, der süßes Wasser lieferte, kaufte um 1000 Dinare eine Quelle an und ließ sie

1) Muḡaddasî S. 207.

2) Maḡrîzî, *Chifal* II 108 nach Musabbihî.

3) Ja'ḡûbî, *Geogr.* S. 250.

4) Ṭabarî III 1440.

erweitern, so daß des Wassers zu Mekkah viel wurde.¹⁾ Noch besser sorgte die Frömmigkeit für den Wassertrinker zu Samarkand, »selten habe ich einen Chân, eine Straßenecke, einen Platz oder eine Anzahl Menschen an einer Mauer gesehen, ohne daß geeistes Wasser, um Gottes Willen verschenkt, zur Stelle war«, an 2000 Orten wurde es stiftungsgemäß verabreicht an gemauerten Schenkstellen oder aus ehernen Kübeln.²⁾ In die Stadt lief das Wasser in einem alten Festungsgraben hinein, wurde mitten auf dem Markt durch einen Steindamm hochgestaut und verteilte sich in Bleiröhren weiter. Die Anlage war vorislamisch, hatte feste Einnahmen aus an ihr liegenden Grundstücken, die Wächter waren Zoroastrier, die aber ihrer Tätigkeit wegen keine Kopfsteuer zahlten.³⁾ Unterirdische Wasserleitung dagegen hatten besonders nordiranische Städte, wie Kumm⁴⁾ und Naisabur, das damals die größte Stadt des Ostens war. Verschiedene Leitungen gingen durch den Boden, einige kamen erst hinter der Stadt zum Vorschein und bewässerten die Gärten, andere bedienten die Häuser der Stadt; sie lagen in ganz verschiedener Tiefe, besondere Gänge führten zu ihnen, manchmal mußte man 100 Stufen hinabsteigen. Sodaß ein Witzbold wünschen konnte: Eine herrliche Stadt wäre Naisabur, lägen seine Kanäle zutage und wären dafür seine Einwohner unter dem Boden.⁵⁾ Auch für diese Wasseranlagen waren Verwalter und Aufseher bestellt.⁶⁾

Die quellenreiche Gebirgsstadt Dînawar ging soweit in

1) *Kûtâb al-Wuzarâ* ed. AMEDROZ S. 286.

2) Istachri S. 290. Ibn Haukal S. 339.

3) Istachri S. 216. Ibn Haukal S. 366.

4) Ja'kûbî, *Geogr.* S. 274.

5) SCHEFER zu *Nâsir Chosrau* S. 278.

6) Istachri S. 255. Ibn Haukal S. 312. Jâkût IV 857. Über die unterirdischen Wasserleitungen in den abflußlosen Gebieten des heutigen Persiens s. GROTHE, *Wanderungen in Persien*, 1910, S. 103; HEDIN, *Zu Land nach Indien* I S. 184.

der Verfeinerung, daß sie ihre Wasserleitung in mit Mundstücken versehene Kühlkrüge laufen ließ.¹⁾

Die schwierige Frage der städtischen Abfuhr scheint in der Handelsstadt Baṣrah am spekulativsten gelöst worden zu sein, es gab dort große Fäkalienhändler. Da und dort stehen Witze über das System.²⁾

Als Mietsvehikel für den städtischen Mittelstand standen schon im 3. Jahrh. Esel bereit. In Bagdad war ihr Haupthalteplatz am Bâb elkarch, am Eingang des Geschäftsviertels,³⁾ in Foṣṭâṭ war einer am Dâr elḥurm, der Ritt kostete zwei Ḳîrâte.⁴⁾ In Wasserstädten wie Bagdad und Baṣrah helfen auch Mietsboote den Verkehr besorgen. Die bagdadischen wurden unter al Muwaffaḳ (256—279) gezählt, es waren ihrer 30000, die tägliche Einnahme der Fährleute wurde auf 90000 Dirhems geschätzt.⁵⁾

Den größten Teil der Stadtverwaltung werden die Regierungsbeamten besorgt haben, von denen z. B. in jeder Bezirksstadt Chorasân's vier saßen: Ḳâdi, Postmeister, Steuerinspektor und Polizeimeister.⁶⁾ In Bagdad stand der östliche Teil unter der direkten Verwaltung des Hofes, ganz Westbagdad unter dem Präfekten des Bezirkes Badûrajâ, weshalb dessen Posten für den schwierigsten und einflußreichsten seiner Rangklasse galt.⁷⁾ Und in den zwanziger Jahren des 4. Jahrhunderts stand in Iṣfahân ein und derselbe Kâtib dem Steueramt und der Stadtverwaltung (*tadbîr elbeled*) vor.⁸⁾ Neben dem staatlichen Apparat stand eine eigene Organisation. Schon bei der Gründung Bagdad's wurde jedes Stadtviertel besonders einem Höfling zur Verwaltung übergeben,

1) Muḳaddasî S. 394.

2) Jâḳût I 248. °*Uḵûn elachbâr* ed. BROCKELMANN S. 265.

3) Dschâhîz, *Bajân* I 31.

4) Ibn Sa'id ed. TALLQVIST S. 33. Im Jahre 440 redet Nâṣîr Chosrau von 50000 Mieteseln in Miṣr (S. 53).

5) *Tarîḫ Bagdâd* ed. SALMON S. 73.

6) Ibn Hauḳal S. 309.

7) *Kitâb al-Wuzarâ* ed. AMEDROZ S. 76.

8) Jâḳût, *Irschâd* I 130.

außerdem hatte jede Landsmannschaft, vornehmlich die persischen, ihren Vorsteher (*ra'îs*) und Hauptmann (*kâ'id*).¹⁾ Für die Sicherheit sorgte in den Residenzen der Fürsten und Statthalter der Kommandeur ihrer Leibwache (*šâhib eššurtaḥ*), in den andern Städten der Polizeikommandant (*šâhib elma'ûnah*). Daneben stand der Muḥtasib als der letzte Vertreter der souveränen, selbst zum Rechten schauenden Gemeinde. Um das Jahr 300 ist er ein fest angestellter Beamter, der Bagdad's sogar seiner Titulatur nach einer der höchsten.²⁾ Seine mannigfaltigen Aufgaben werden zuerst von Mawerdî³⁾ und Ibn eṭ-Tuwair⁴⁾ beschrieben. Oft wurden ihm noch ähnliche Ämter wie die Aufsicht über den Sklavenmarkt, das Münzhaus, die Webereien hinzuverliehen. Von der ersteren verlangt ein Bagdader Erlaß des Jahres 366 unnachsichtliche Entfernung aller sittlich anrühigen Käufer und Verkäufer und Verhinderung jedes zweideutigen Geschäftes, die Fabrikinspektoren hatten darauf zu achten, daß die Gewebe rein, richtig und haltbar hergestellt werden, und daß man den Namen des Chalifen auf den Kleidern, Teppichen, Fahnen und Bändern anbringe.⁵⁾ Die Stelle des Muḥtasib wurde meist mit Juristen besetzt. Als im Jahre 318 der Chalife einen Höfling dazu ernannte, der gleichzeitig Leibwachekommandant war, erzwang Mûnis dessen Absetzung, weil nur Kâdî's und Gerichtshelfer darauf Anspruch haben.⁶⁾

Das Abzeichen der Polizeimannschaft war das lange Messer (*tabrazîn*), das sie umgürtet trugen.⁷⁾ In der Nacht gingen ihre Patrouillen (*tauf* oder *'asas*) bis zum ersten

1) Ja'kûbî, *Geogr.* S. 248 f. Der Karch zerfiel in 12 »Dörfer« (قرية): *K. al-Wuzarâ* S. 258.

2) *Kitâb al-Wuzarâ* ed. AMEDROZ S. 158.

3) *Const. pol.* ed. ENGER S. 404 ff. 4) Maḥrîzî, *Chitaṭ* I 463.

5) *Rasâ'il des Šâbî*. Ba'abdâ 1898. S. 113.

6) Arib S. 147. Ibn el Aṭîr VIII 165.

7) Hamadâni, *Maḥamen*, Beirut S. 162.



Morgengebet;¹⁾ jeder, der vor ihnen ausriß, durfte der Hilfe der Bürger gewiß sein.²⁾

Eine Feststellung der zum Stadttor einziehenden Fremden gab es im 2. Jahrhundert im Osten nicht;³⁾ eine Nachricht des 3. Jahrhunderts redet von dem in China gebräuchlichen Paßwesen als von etwas ganz neuem.⁴⁾ Erst im 4. Jahrhundert hat Aḩud eddaulah in seiner Hauptstadt Schîrâz eine Torkontrolle eingeführt, Muḩaddasî hebt hervor, der Ankömmling werde festgehalten und die Stadt könne man nur mit einem Passierschein (*ḡawâz*) verlassen.⁵⁾

1) *Kitâb alfarḡ bâda eṣṣiddah* I 19.

2) Hamadâni, *Maḩamen*, Beirut S. 160.

3) *Aḡ. XIX* 147.

4) *Silsilet ettawârîch* ed. REINAUD S. 42. Ägypten hatte schon in der ältesten muhammedanischen Zeit einen scharfen Paßzwang für den inländischen Verkehr (C. H. BECKER, *Papyri Schott-Reinh.* I S. 40); auch aus dem tûlûnischen Ägypten kam man nicht ohne Erlaubnisschein (*ḡawâz*) heraus (Ibn Sa'îd, *Muḡrib* ed. VOLLERS S. 52).

5) S. 429.

Das Zuckermonopol unter Sultan Barsbāi.

Von *M. Sobernheim.*

Zu den schlimmsten Schädigungen, unter denen die Bevölkerung im Mamlukenreiche zu leiden hatte, gehörten die Monopole und Zwangskäufe. Wollte der Sultan schnell seine leeren Kassen füllen, so monopolisierte er ein Produkt und dessen Bearbeitung und zwang Untertanen und fremde Händler, bei ihm zu außergewöhnlichen Preisen zu kaufen,¹⁾ während der Anbau der Produkte überall außer auf seinen Ländereien verboten wurde.²⁾

Sultan Barsbāi (825—842 = 1422—1438) ist in der Handhabung solcher rücksichtsloser Mittel, die zu seiner Bereicherung dienten, besonders berüchtigt. So verbot er plötzlich im Jahre 832 (1428) seinen Untertanen, an die fränkischen Händler indische Gewürze zu verkaufen, und zwang diese, ihre Einkäufe in seinen Magazinen zu machen, wo sie einen erheblich teureren Preis bezahlen mußten. Die Venetianer antworteten mit dem noch heute gebräuchlichen Mittel einer Flottendemonstration vor Alexandrien und zwangen den Sultan zu einem günstigen Handelsvertrage.

Die größte Erbitterung erregte während seiner Regierung die Einführung des Zuckermonopols und das Verbot,

1) Über Zwangskauf **طرح** s. Maqrīzī-QUATREMÈRE (Abkürzung SM) II b p. 42.

2) So ist z. B. noch heute die Anpflanzung von Tabak in Ägypten verboten, weil die Regierung nicht auf die Zolleinnahme aus dem Import des Tabaks verzichten will.

das Zuckerrohr zu pflanzen. Der Zucker war für den Orient ein unentbehrliches Lebensmittel; teils saugt man den Saft unmittelbar aus dem Rohr heraus, teils wird der Zucker durch Sieden gewonnen und noch in viel höherem Maße als bei uns zur Bereitung von Süßigkeiten gebraucht.¹⁾ Außerdem wurde Zucker zu vielen Arzneien, besonders aber als Mittel gegen die Pest verwandt. Es war wohl das härteste Monopol,²⁾ und seine Durchführung auf die Dauer unmöglich; wir sehen, daß es zwar oft eingeführt, aber meist auch schnell abgeschafft wurde. Genaue Nachrichten geben uns die Chroniken³⁾ aus der Regierungszeit Sultans Barsbāi, und ein noch prägnanteres Bild gewährt die unten behandelte Inschrift aus Damaskus.

Den ersten Versuch mit dem Zuckermonopol machte der Sultan gegen Ende des Jahres 826 im Monat Dhu-l-qa'da (Oktober 1423), wie Maqrīzī⁴⁾ und Ibn Ḥadjar⁵⁾ mitteilen. Aus ihren sich ergänzenden Berichten sehen wir, daß der Sultan zunächst die Zuckersiedereien schließen ließ und die Zuckersieder zwang, die Arbeit niederzulegen. Von den Verkäufern von Zucker und Süßigkeiten durfte nur Zucker aus den Magazinen des Sultans verkauft und mußte in den Magazinen des Sultans gekauft werden. Die Verkäufer wurden schriftlich dazu verpflichtet. Man setzte eine eigene Verwaltung ein, die für die Einstellung von Arbeitern in die Zuckersiedereien sorgte. Ein Großkaufmann richtete den Verkauf durch einen Beamten ein und verpflichtete sich dafür, dem Sultan eine beträchtliche Abgabe zu zahlen. Das Monopol blieb eine Zeitlang in Kraft. Dann scheinen die

1) Die Zuckerpflanze ersetzte den Orientalen, und im gewissen Sinn gilt das noch heute für Ägypten, die damals unbekannte Kartoffel.

2) Es braucht hier nicht erörtert zu werden, daß ein verständig angewandtes Staatsmonopol als Preisregulator auch Segen stiften kann.

3) *Sulūk* von Maqrīzī, Gotha, Ms. 1620. Ibn Ḥadjar al-⁵Asqalānī, Berlin, Ms. 9461.

4) S. im Anhang Anm. 1.

5) S. im Anhang Anm. 3.



Emire und Mamluken, die einen großen Verlust der Einnahmen aus der Zuckerernte von ihren Lehnsgütern fürchten mußten, remonstriert zu haben. Der Armeeinspektor setzte durch, daß die bezüglichlichen Verordnungen aufgehoben wurden, doch war vielen schon großer Schaden entstanden.

Die Aufhebung erfolgte nach Maqrīzī¹⁾ am 22. Šafar des folgenden Jahres 827 (25. Januar 1423). Es wurde durch den Ausrufer verkündet, daß der Betrieb der Zuckersiedereien sowie der freie Kauf und Verkauf des Zuckers wieder gestattet sei. Am 8. Šaḥbān 828 (25. Juni 1425)²⁾ wurde das Monopol wieder eingeführt, der Zucker durfte nur an den Sultan verkauft und von ihm gekauft werden. Im Šafar 831 (21. Nov. bis 19. Dezember 1427)³⁾ wurde die Anpflanzung des Zuckerrohrs verboten, als Nutzpflanze durfte es nur vom Sultan auf seinen Ländereien (s. die Inschrift) gesäet und nur von ihm zu Sirop, Candis und Zucker gepreßt werden. Niemand durfte daran Teil haben; doch bald wurde die Maßnahme abgeschafft, und es wurde nicht mehr danach verfahren. Im Rabiʿ II 832 (Januar 1429)⁴⁾ wurde das Monopol wie im Jahre 828 wieder eingeführt, doch kurz darauf wurden die Bestimmungen aufgehoben. Noch im selben Monat, bei Abrechnung der sultanischen Kasse stellte es sich heraus, daß die Ausgaben hinter den Einnahmen⁵⁾ um 60000 Dinare zurückblieben. Für dieses Defizit wurden zur Hälfte die Vorsteher der Lehnverwaltung herangezogen, die andere Hälfte sollte die sultanische Handelsabteilung aufbringen. Um diese 30000 Dinare zu tilgen, wurde das schärfere Monopol von 831 wieder versuchsweise eingeführt,

1) S. im Anhang Anm. 2.

2) S. im Anhang Anm. 4.

3) S. im Anhang Anm. 5.

4) S. im Anhang Anm. 6. Ibn Ḥadjar erwähnt diese Einführung am Ende des Jahres 832.

5) S. im Anhang Anm. 7. Als Einnahmen werden angeführt: Die Grundsteuer der Bezirke, die Schutzgelder, die Pachtsummen, die Warenzölle und die Durchgangsabgaben für den Transitverkehr. (Für die Bedeutungen der Wörter s. Dozy.)

doch ließ es sich auf die Dauer nicht durchsetzen. Am schlimmsten aber wurde das Monopol im Jahre 833 (1429) empfunden, als die Pest in Kairo wütete. Im Djumādā I (Februar)¹⁾ stellte Aqbughā, der Hausminister des Sultans, das Verlangen an die Zuckerhändler in der Stadt und dem Bezirk Kairo, daß sie von ihm den Zucker zu einem hohen Zwangskurse kaufen sollten. Als Abwehr schlossen die Händler die Läden und entflohen. Die furchtbare Folge war, daß die Kranken die Medizinen gegen Pest, zu denen damals hauptsächlich Zucker verwandt wurde, nicht kaufen konnten. Es trat für die Ingredienzen der Medizinen, wie Zucker, Portulaksamen und Birnen²⁾ eine solche Preissteigerung ein, daß es nur ganz wenigen möglich war, sich Arznei zu verschaffen. Die meisten starben eines schnellen, plötzlichen Todes, wie häufig bei der Pest, in weniger als einer Stunde. Trotzdem wurde zwei Monate später, im Sha'bān, das freie Kauf- und Verkaufsrecht aufgehoben, das Monopol des Sultans eingeführt sowie die Anpflanzung des Zuckerrohrs verboten. Wann diese Beschränkungen in Kairo wieder zurückgenommen worden sind, ist in den Chroniken nicht erwähnt, vermutlich aber sehr bald. Hingegen ist uns aus Damaskus das Edikt der Abschaffung des Zuckermonopols dadurch bekannt, daß es als Inschrift in der Omayyaden-Moschee auf einer Säule der Vorhalle beim Bāb al-barīd eingemeißelt war.³⁾ Es ist noch feierlicher als sonst die schwülstigen Erlässe dieser Zeit. Daß nach der harten Plage des Monopols die Leute bei seiner Abschaffung befreit aufatmeten, wird man unschwer verstehen.

(1) بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (2) لَمَّا كَانَ بِنْتَارِیْحِ سَلْخِ الْحِجَّةِ
سَنَةِ سِتِّ وَثَلَاثِیْنِ وَثَمَانِ مِائَةِ الْقِيَامَةِ تَعَالَى (3) فِي الْخَوَاطِرِ

1) S. im Anhang Anm. 8 und 9.

2) Birnenäther wurde im Mittelalter zu Arzneien gebraucht.

3) Die Kopie verdanke ich Herrn Dr. VAN BERCHEM und sage ihm für die gütige Publikationserlaubnis meinen Dank.



الشريفة السلطانية مولانا السلطان الملك الاشرف (4) ابو النصر
 برسباى خلد الله ملكه في مصالح الرعايا فوجد المهم (5) من
 ذلك ما يباع على اهل دمشق من السكر المتكسد من الاهواز⁽¹⁾
 (6) للديوان الشريف وان ذلك يضر بحالهم فبرزت المراسم (7) الى
 المقر الاشرف مولانا ملك الامراء السيفى سارتطاي كاهل المملكة
 (8) الشريفة بالشام الحروس اعز الله انصاره على يد العبد
 الفقير الى (9) الله تعالى محمد ابن المردف عفا الله عنه بابطال
 هذه المظلمة عنهم وان (10) لا يباع عليهم شيء من السكر مدأ⁽²⁾
 الدهر وان ينقش ذلك في الجامع الاموي (11) وعلى باب القلعة
 المنصورة وعلى باب دار العدل الشريف وان يعفوا من (12) ذلك
 رجاء لعفو الله تعالى واستمراره ابد الابد الى ان يرث الله
 الارض (13) ومن عليها وهو خير الوارثين فمن بدله بعد ما
 سمعه فاتما اثمه على الذين (14) يبدلونه ان الله سميع عليم
 ولعنة الله والملئكة (sic) والناس اجمعين (15) على من تعمد اهمال
 هذا او يسعى فيما يخالفه وصلى الله على سيدنا محمد
 (16) وصحبه وسلم.

(1) Im Namen Allāh's des Allerbarmers. (2) Am Ende
 des Dhu-l-hidjdja des Jahres 836 (17. August 1433) gab
 Allāh (3) dem allerhöchsten Sinn³⁾ unseres Herrn, des Sultans
 al-Malik al-Ashraf (4) Abu-l-naṣr Barsbāi — Allāh möge seine
 Herrschaft erhalten! — ein, auf das Wohl der Untertanen (zu
 denken), und (der Sultan) fand als das Dringendste (5) davon

1) Verbesserung VAN BERCHEM aus الاعوار. Möglich ist auch, daß ه
 durch Verwitterung wie ع aussieht.

2) Statt مدى.

3) Gebräuchlicher ist القى الخواطر oder القى على الخواطر مصالح
 الى المصالح.

den Zwangsverkauf¹⁾ des aus al-Ahwāz importierten Zuckers an die Bewohner von Damaskus (6) von Seiten des allerhöchsten Diwans (d. h. der sultanischen Verwaltung) und die daraus entstehende Schädigung ihrer Lebensbedingungen. Da ergingen die Edikte (7) an seine hochgeehrte Exzellenz unseren Herrn den Oberstemir Saif al-dīn Saruqtāi, Statthalter der allerhöchsten Provinz (8) im wohlbewahrten Syrien²⁾ — Allāh möge seine Siege stärken! — durch Vermittlung des frommen Muḥammad ibn al-M . . . — (9) Allāh möge ihm verzeihen! — betreffs ihrer Befreiung von dieser ungerechten Maßnahme (10) und daß ihnen niemals wieder ein Quantum Zucker zwangsweise¹⁾ verkauft und daß es in der Omayyaden-Moschee eingemeißelt würde (11) und auf dem Tor der siegreichen Zitadelle und auf dem Tor des allerhöchsten Gerichtshauses, und daß es ihnen erlassen würde (12) in der Hoffnung auf Allāh's Verzeihung und daß es für ewige Zeit in Kraft bliebe, bis Allāh die Erde erbt (13) und ihre Bewohner, und er ist der beste Erbe.²⁾ Und wenn einer es ändert,³⁾ nachdem er es gehört hat, so fällt die Schuld davon auf die, welche es ändern, denn Allāh hört und weiß alles. Der Fluch Allāh's, der Engel und der Menschen insgesamt falle (15) auf den, der sich vornimmt, dieses Edikt nicht zu beachten, oder versucht, es zu übertreten! Allāh's Segen und Heil möge auf unserem Herrn Muḥammad und (16) seinen Genossen ruhen!

Aus der Inschrift geht hervor, daß Ende 836 (August 1433) das Zuckermonopol in Damaskus in Kraft war. Die Zuckerverkäufer waren gezwungen, die Ware im Regierungsbureau zu kaufen, wo ihnen der Zucker aus den fiskalischen Domänen aus dem Bezirke al-Ahwāz (Provinz Bahṙen) zu

1) S. weiter unten; **علي** drückt aus, daß sie kaufen.

2) Wenn auch die Menschen untergehen, bleibt doch Allāh in Ewigkeit, und alles kehrt zu ihm hin wie zu einem Erben; vgl. Kor. 21, 89 **وانت**

خير الوارثين.

3) Koran 2, 177.

hohem Preise aufgenötigt wurde. Der Sultan schaffte sich auf diese Weise ein vorteilhaftes Absatzgebiet für das berühmte Zuckerrohr seiner Domänen von Ahwāz,¹⁾ wo dank der großen Feuchtigkeit für die Anpflanzung des Zuckerrohrs ein besonders günstiger Boden war. Vermutlich hatten die Einwohner der Provinz Damaskus solange gegen das Monopol und den Zwangskauf protestiert, bis die Vorstellungen des Statthalters betreffs Abschaffung von Erfolg gekrönt waren. Der Wichtigkeit dieser dauernden Aufhebung entsprechend sollte das Edikt an drei Stellen (am Tor der Zitadelle, am Tor des Gerichtsgebäudes und in der großen Moschee) eingraviert werden. Jetzt ist die Inschrift in der Moschee gleich den beiden anderen verschwunden, doch war sie vor dem großen Brande im Jahre 1893 noch vorhanden, so daß sie Dr. VAN BERCHEM auf seiner Forschungsreise im Frühjahr des Brandjahres für die Nachwelt retten konnte.

Anhang.

Anm. 1. Maqrīzī, Gotha Ms. 1620. f° 56 a. NB. Diese Stelle ist aus dem Pariser Manuskript mit Übersetzung in SM II a, p. 3 note 3 angeführt.

وفي ثامن عشرة (scil. Dhu-l-qa'da 826) ختم على مطابخ
السكر والزم من يدولب طبخ السكر ان لا يتعرض احد منهم
لعمله ومنعت باعة السكر وباعة الحلوى من شراء السكر الا
من سكر السلطان وعمل لذلك ديوان واقيم له جماعة
ليدولبوا السكر فامتنع كل احد من بيع السكر الا للسلطان
ومن شرائه الا من سكر السلطان فضاق الناس ذرعا بذلك
وتضمر به جماعة عديدة

1) Vgl. die Handhabung des Monopols im Jahre 831 und die Stelle aus Maqrīzī im Anhang Anm. 5.

Anm. 2. Ibidem f° 58 a.

وفي ثانی عشرینہ (scil. Şafar 827) نودی بان تمکن الناس
من طبع السكر وبيعه وشرائه وارتفع تحكيره و تضمن بيعة
فسر الناس ذلك

Anm. 3. Ibn Hadjar al-Asqalānī, Berlin Ms. 3460
f° 111 b. anno 826 Monat Dhu-l-qāda.

وفيه امر السلطان بتحكير السكر وان لا يتعاطى احد بيعة
الآ من حاصله وان لا يشتري الآ¹⁾ بحاصله وكتبت على من
يتعانى ذلك قسامات فضايق عليهم الامر وقام في ذلك نور الدين
الطنبدي²⁾ احدا اكبر التجار وحسن للسلطان ذلك واحضر
شخصا من جهته f° 112 a فاتامه في تعاطى بيع ذلك وشرائه
والتزم انه يحصل من ذلك جملة دناير رجا فدام الامر الى
ان حضر ناظر الجيش فافسد ما كان الطنبدي فعله وابطل
التحكير بعد ان كان الضرر قد حصل لاكثر الناس

Anm. 4. Maqrīzī l. c. f° 65 a.

و في ثامنہ (scil. Sha'bān 828) نودی بان لا يباع السكر
الآ للسلطان ولا يشتري الآ منه فعاد الامر كما كان

Anm. 5. Maqrīzī l. c. f° 81 a.

فيه (scil. Şafar 831) رسم ان لا يزرع احد من الناس قصب

1) Im Berliner und Gothaer Ms. steht **بخاصكى**. Behielte man diese
Lesung bei, so müßte **خاصكى** von **خاص** (s. DOZY, *Domaine du sultan*) ab-
geleitet und im Sinne »Beamter der sultanischen Vermögensverwaltung« erklärt
werden. Allein **خاصكى** bedeutet stets »Leibwächter des Sultans«. Es handelt
sich aber hier um Kauf und Verkauf im Magazin des Sultans, deshalb halte
ich die Änderung in **بحاصله** für erforderlich.

2) Aus Ṭunbada (in Ägypten).



السكر وان يبقى صنفاً مفرداً للسلطان بجميع الاقليم ويعصره
عسلاً وقتداً وسكراً ويبيعه من غير ان يشاركه في ذلك احد ثم
بطل هذا المرسوم ولم يعمل به

Anm. 6. Maqrīzī l. c. f° 87 b.

وفي هذا الشهر (scil. Rabīʿ II 832) اعيد الحجر على السكر
ورسم ان لا يشتريه احد ولا يبيعه الا للسلطان ثم بطل ذلك

Anm. 7 Maqrīzī ibidem.

وفي هذا الشهر (scil. Rabīʿ II 832) كشف عن امر الديوان
المفرد واعتبر متحصله في السنة ومصروفه فاذا يعجز مبلغ
ستين الف دينار عن جميع ما يرد اليه من خراج النواحي
والحمایات والمتاجرات ورمایة البضائع وغرمت البلاد فعيّن
له مبلغ ثلثين الف دينار برسم المتجر السلطاني وأول ما بدا
من ذلك تحكيم صنف السكر فلا يدولب زراعة القصب واعتصاره
وعمل القند سكرًا ثم بيع السكر الا للسلطان وان يوزع الثلثين
الف الاخرى على الكشاف ثم اهمل ذلك ولم يتم ولله الحمد

NB. Diese Stelle (von ما أول an) ist aus dem Pariser
Manuskript mit Übersetzung in SM II a p. 4 note 3 angeführt.

Anm. 8. Maqrīzī l. c. f° 33 b.

وفيه (scil. Djumāda I 833) ايضاً طلب الامير اقبغا
الاستادار الباعة بالقاهرة ومصر ليطرح عليهم السكر فاغلاقوا
الحوانيت وفرّوا منه فاعبى الناس شرا الادوية للمرضى ولم
يكادوا ان يجدوا ما يعلّوهم به

Maqrīzī l. c. f° 34 a.

وفي هذه الايام (scil. Djumāda II) ارتفعت اسعار الثياب

6*



التي تكفن بها الاموات وارتفع سعر ما يحتاج اليه المرضى
 كالسكر وبزر الرجلة والكمثرى على ان القليل من المرضى هو
 الذي يعالج بالادوية بل معظمهم يموت موتاً وحيّاً سريعاً
 في ساعة واثل منها

Anm. 9. Ibn Hadjar l. c. f° 143 a; unter den Ereignissen
 des Jahres 833.

قد نجد . . . التحكير على القصب ان لا يزرع الا في
 بلاد السلطان.

Épigraphie des Danishmendides.

Par *Max van Berchem.*

Les inscriptions arabes de l'Asie Mineure ont été longtemps négligées au point que leur existence même semblait ignorée des orientalistes. Mais une série de travaux récents en ont révélé l'abondance et la valeur historique et leur étude est entrée dans une voie nouvelle depuis que M. HALIL EDHEM a entrepris de les recueillir méthodiquement, en vue du *Corpus inscriptionum arabicarum*.¹⁾

L'histoire des grands souverains musulmans de l'Asie Mineure, Seldjoukides et Ottomans, ne profitera pas seule de cette étude. Elle intéresse encore, et peut-être à un plus haut degré, celle de ces nombreuses petites dynasties, les unes issues de la féodalité seldjoukide et absorbées peu à peu par leurs puissants suzerains, les autres formées plus tard du démembrement de l'empire seldjoukide et noyées ensuite dans la marée montante de la conquête ottomane. En effet, l'histoire de ces dynasties locales est encore obscure sur un grand nombre de points et les inscriptions laissées par leurs princes viennent compléter, fort à propos, les documents imparfaits fournis par les monnaies et par les auteurs.

Parmi les dynasties feudataires des Seldjoukides au XI^e et au XII^e siècle, celle des Danishmendides est une des mieux connues, grâce à son importance relative et au rôle

1) Voir CIA III, fasc. I^{er} (Siwas et Diwrigi); le fascicule des inscriptions de Konia est en préparation.



qu'elle a joué dans l'histoire générale de cette époque. Les renseignements fournis sur elle par la numismatique et par les auteurs arabes, persans, turcs, byzantins, syriaques, arméniens et latins ont été recueillis avec tant de soin¹⁾ que je puis me dispenser d'y revenir ici, pour aborder d'emblée le sujet de cette courte étude.

1. **Inscription de Yaghy-basan.** 552 H. — Ce texte est gravé sur une pierre noire qui mesure 55×38 centimètres et qui a été trouvée à Niksar, au mois de juillet 1906, par M. HALIL EDHEM. Le savant directeur des Musées Ottomans l'a fait déposer dans le mausolée d'Aḥmad Ghāzī,²⁾ auprès



duquel elle gisait sur le sol, et il en a pris la photographie que je reproduis ici, avec son aimable autorisation. L'inscription comprend cinq lignes dont la dernière est gravée de bas en haut, sur le cadre de la pierre, à gauche. A droite, celle-ci est cassée et il manque plusieurs lettres au

1) Voir les sources citées dans CIA III, p. 3, n. 1.

2) C'est-à-dire Malik Dānīshmend, le fondateur de la dynastie; cet édifice est signalé plus loin, dans la description des monuments danīshmendides de Niksar.

début de chacune des quatre premières lignes. Naskhi cursif; caractères moyens, quelques points et signes. Inédite.

(1) [أمر بإنشاء (?) هذه البقعة المباركة (2) الملك العالم
[إعادل نظام الدنيا والدين (3) [أبو المظفر ياغى] بسان بن
ملك غازى (4) [بن ملك دانش] مند ظهير أمير المؤمنين بتأريخ
سنة (5) اثنين وخمسين وخمس مائة.

A ordonné la construction de ce lieu¹⁾ béni le roi savant, juste, Nizām al-dunyā wal-dīn Abu l-muzaffar Yaghy-basan, fils de Malik Ghāzī, fils de Malik Dānishmend, l'auxiliaire de l'émir des croyants. A la date de l'année 552 (1157—58).

Ce texte est au nom de Yaghy-basan, le petit-fils et le troisième successeur de Malik Dānishmend, fondateur de la dynastie; ce prince a régné de 537 à 562.²⁾ La date 552, parfaitement claire sur l'original, ne laisse aucun doute à cet égard et fournit une base solide pour la restitution des parties manquantes, qu'il s'agit maintenant de justifier.

Les monnaies de Yaghy-basan lui donnent les noms et titres suivants: »*al-malik al-'ādil* Nizām al-dīn Yaghy-basan ibn Malik Ghāzī ibn Malik Dānishmend *ṣahīr amīr al-mu'minīn*«. ³⁾ D'autre part, Hazārfenn l'appelle *al-malik al-'ālim al-'ādil* Nizām al-dunyā wal-dīn Abu l-muzaffar Yaghy-basan.⁴⁾ Il suffit de combiner ces deux protocoles pour compléter, à coup sûr, celui de l'inscription. Commençons par la ligne 4, où les lettres à restituer ne prêtent à aucun doute. En effet, les règles du protocole épigraphique ne souffrent aucun élément entre le nom paternel et le nom grand-paternel; dès

1) Sur *buq'ah* en épigraphie, cf. CIA I, nos 44, 459; III, p. 24. Je traduis ici par »lieu«, faute de connaître la provenance exacte de l'inscription; il se peut que *buq'ah* désigne ici un »couvent«, comme dans CIA I, n° 459, où ce sens est clairement indiqué par le contexte.

2) Voir CASANOVA, *Numismatique des Danishmendites*, p. 43; A. TEWHID, *Catalogue des monnaies musulmanes du Musée impérial ottoman* IV, p. 82.

3) CASANOVA, p. 4; TEWHID, p. 88.

4) CASANOVA, p. 6.



lors, on peut affirmer qu'il ne manque, au début de cette ligne, que les neuf lettres **بن ملك دانش**, conformes au protocole numismatique.¹⁾ Par conséquent, il doit en manquer environ douze au début des trois premières lignes, où la lacune, par suite de l'obliquité de la cassure, est légèrement plus longue qu'à la quatrième. Or, le protocole de Hazār-fenn fournit exactement le nombre de lettres nécessaires pour combler la lacune de la ligne 3 (**ابو المظفر يباغ**) et celle de la ligne 2 (**الملك العالم ال**). En ce qui concerne la ligne 1, le fragment **أمر بإنشاء ه**, bien qu'un peu court, suffit à combler la lacune; d'ailleurs il ne s'agit ici que d'une formule indifférente, pour laquelle on pourrait suggérer d'autres variantes plus ou moins longues et donnant le même sens.

Dans les parties conservées, le protocole épigraphique est de tout point conforme à ceux des monnaies et de Hazār-fenn. La leçon *nizām al-dunyā wal-dīn*, comme dans Hazār-fenn, au lieu du *nizām al-dīn* des monnaies, obéit à une règle épigraphique sans exception.²⁾ La graphie **باسان** se retrouve sur une monnaie publiée par M. TEWHID et vient à l'appui de l'opinion exprimée par cet auteur, à savoir que cette variante est plus ancienne que les leçons **باسان** et **باصان**.³⁾ Enfin le titre en *amīr al-mu'minīn* figure aussi sur les monnaies.

Il me reste à donner, sur les monuments des Danishmendides, quelques détails que je dois encore à l'obligeance de M. HALIL EDHEM. L'inscription de Yaghy-basan provient probablement d'un des édifices élevés par ce prince, édifices aujourd'hui déserts et dont les ruines couvrent un tertre qui s'élève à l'extrémité occidentale de la citadelle de Niksar.

1) Une monnaie de Yaghy-basan, dans CASANOVA, p. 89, porte la variante **بن دانشمند**, qui paraît un peu trop courte pour la lacune, comparée à celles des premières lignes.

2) Voir CIA I, p. 763 et *passim*.

3) TEWHID, p. 89; cf. HOUTSMA, *Ein türkisch-arabisches Glossar*, p. 35.

Autant qu'on peut en juger, cet ensemble comprenait les constructions suivantes: une madrasah sur plan carré, avec un liwan au nord et une coupole centrale en pierre, de douze mètres de diamètre, autour de laquelle se groupaient les cellules des étudiants; un bain sur plan carré; un haute coupole en pierre, d'environ dix mètres de diamètre, sur plan octogonal, avec un mihrāb — probablement un mausolée —, enfin plusieurs autres bâtiments en ruine. Aucune inscription n'a été relevée sur ces édifices, mais les fondations pieuses de Yaghy-basan existent encore et l'on a bâti récemment, dans la ville, avec le produit de ces *ewkāf*, une madrasah qui porte le nom de Yaghy-basan.

Le mausolée d'Aḥmad Ghāzī Malik Dānishmend, le grand-père de Yaghy-basan et le fondateur de la dynastie, se trouve aussi à Niksar, ainsi qu'on l'a vu plus haut; mais il ne porte aucune inscription à son nom.¹⁾ Quant au mausolée de Malik Ghāzī, père de Yaghy-basan, il s'élève au nord de Césarée, sur une montagne du district (*qaza*) de 'Azīziyah, dans une magnifique situation; c'est une construction très curieuse.

2. Inscription de Mahmūd, fils de Yaghy-basan. 602 H. — D'après une tradition locale, la grande Mosquée de Césarée serait une ancienne église, convertie en mosquée par les Danishmendides. Cette tradition vraisemblable²⁾ est confirmée par une inscription gravée au-dessus de la porte nord de cet édifice et dont je dois aussi le texte à l'obligeance de M. HALIL EDHEM. Quatre lignes en naskhi seldjoukide;³⁾ grands caractères. Inédite.

(1) فِي أَيَّامِ السُّلْطَانِ الْمَعْظَمِ (2) كَيْخَسْرُو بْنِ قَلْجِ ارْسَلَانِ

1) Hezārfenn signale les mausolées de Malik Dānishmend et de Yaghy-basan; voir CASANOVA, p. 27 et 29, où il faut lire, naturellement, Niksar au lieu de Nicée.

2) On sait que les grandes Mosquées de Konia et de Siwas sont aussi d'anciennes églises; voir *Amida*, p. 143; CIA III, p. 4, n. 3. C'est d'ailleurs le cas de la plupart des grandes Mosquées anciennes, dans tous les pays chrétiens conquis par les musulmans.

3) Sur la valeur de ce terme, voir CIA III, p. 6, n. 1.



عز نصره (3) عمره مظفر الدين محمود بن (4) ياغيبسان في
سنة اثنين وستمائة.

Sous le règne du sultan vénéré Kaikhusrau, fils de Qylydj-arslan, que sa victoire soit puissante, a entretenu cet édifice Muzaffar al-dīn Maḥmūd, fils de Yaghy-basan, en l'année 602 (1205—06).

Ce Maḥmūd ne figure pas dans les tableaux généalogiques des Danishmendides publiés à ce jour. Yaghy-basan étant mort vers 562, un fils de ce prince peut fort bien avoir bâti quarante ans plus tard. Mais il est probable qu'il n'a pas régné, puisque le sultan Qylydj-arslan II réunit, dès l'année 569, la principauté danishmendide à son empire. Cette hypothèse est confirmée par la mention, faite ici, du sultan Kaikhusrau I^{er}. S'il arrive parfois, en épigraphie, qu'un prince vassal fasse hommage à son suzerain, il est encore plus fréquent qu'un simple fonctionnaire mette en évidence le nom de son souverain. Il est permis de croire que Maḥmūd vivait dans le domaine de ses pères à titre d'officier civil ou militaire, ou de simple particulier, renté par le Trésor seldjoukide.¹⁾ On remarquera l'orthographe du nom de Yaghy-basan, écrit ici en un seul mot.

3. Inscription de la princesse Atsüz Elti, fille de Maḥmūd.

607 H. — Si Maḥmūd était le fils du Danishmendide Yaghy-basan, c'est encore un texte danishmendide qui est gravé au-dessus de la porte d'entrée du Kūlūk Djāmi' à Césarée, dont le toit, couvert de terre battue, repose sur trente-deux piliers. Trois lignes en naskhi seldjoukide(?); caractères moyens. Inédite.

(1) عمر في سبيل رب العالمين في أيام دولة مولانا السلطان
(2) المعظم عز الدنيا والدين أبو الفتح كيكالوس بن كيكسرو
قسيم أمير (3) المؤمنيين أضعف عباد الله السنة المعصومة اتسوز
التي خاتون بنت محمود بن ياغيبسان سنة سبع وستمائة.

1) Voir un cas analogue dans CIA III, p. 56 et 103, n. 3.



A entretenu (cet édifice) pour l'amour du Maître des mondes, sous le règne de notre maître le sultan vénéré 'Izz al-dunyā wal-dīn Abu l-faḥ Kaikāwus, fils de Kaikhusrau, l'associé à l'empire du prince des croyants, la plus faible des servantes d'Allāh, la dame vertueuse, la princesse Atsüz Elti, fille de Maḥmūd, fils de Yaghy-basan. L'année 607 (1210—11).

M. HALIL EDHEM, auquel je dois aussi communication de ce texte, m'écrit qu'il l'a copié rapidement et qu'il ne peut en garantir la parfaite exactitude, hormis pour la ligne 3, dont il possède un estampage. Le nom de la fondatrice paraît certain.¹⁾ L'orthographe du nom de Yaghy-basan fournit une variante nouvelle. Enfin l'année 607 est celle de l'avènement du sultan Kaikāwus I^{er}.

Telles sont, croyons-nous, les seules inscriptions danishmendides connues à ce jour; encore les deux dernières n'ont-elles qu'une valeur indirecte pour les annales officielles de l'Asie Mineure musulmane. Mais il est probable qu'une exploration méthodique de la Cappadoce fera surgir de nouveaux documents pour l'histoire de cette curieuse dynastie.

1) *Atsüz* »sans nom«, nom propre bien connu. *Elti* »belle-sœur« est écrit ايلتى dans PAVET DE COURTEILLE, *Dictionnaire turk-oriental*, p. 130, et التى, comme dans l'inscription de Césarée, dans HOUTSMA, *Ein türkisch-aramäisches Glossar*, p. 53 et texte ar. p. 32, où ce mot est expliqué par l'arabe *al-sitt*, de même que dans le *Kitāb al-idrāk li-lisān al-atrāk*. On trouve les deux formes, transcrites *ilti* et *älti*, dans RADLOFF, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte* I, p. 826 et 1494. Ce mot est encore usité et figure dans la plupart des dictionnaires turcs modernes.

Marktszene aus einem ägyptischen Schattenspiel.

Von Paul Kahle.

Das Fragment, das ich hier veröffentliche, steht auf einem Blatt der um 1706/7 geschriebenen, von mir in *Neuarabische Volksdichtung aus Ägypten* I 8 f. besprochenen Handschrift. Es scheint mir in doppelter Hinsicht beachtenswert. Einmal als Parallele zu den von GEORG JACOB veröffentlichten Markttypen¹⁾ aus Muḥammad ibn Dānijāl's (*Agīb wa-Ġarīb*.²⁾ Hier wie dort ist es ein ägyptisches Schattenspiel, das Kairoer Markttypen auf die Schattenbühne bringt. Die Unterschiede beider sind ja sehr groß. Der Verfasser dieser Szene reicht weder an Bildung noch an Gestaltungskraft an den Dichter des 13. Jahrhunderts heran. Und doch ist auch diese Szene originell genug, und es ist jedenfalls interessant und kulturgeschichtlich wichtig, daß eine Figur, der Abu'l-qīṭaṭ, sich sowohl in dem Stück aus dem 13. wie in dem aus dem 17. Jahrhundert findet;³⁾ sie spielt auch in dem im 19. Jahrhundert wiedererstandenen arabischen Schattenspiel in Ägypten⁴⁾ eine Rolle.⁵⁾ Zweitens

1) Ähnliche Typen finden sich im alten und im türkischen Mimus. Vgl. REICH I 835.

2) Stücke aus Ibn Dānijāl's *Ṭaif al-ḥajāl* für Vorlesungszwecke abgedruckt von GEORG JACOB, 2. Heft: *Markttypen aus 'Agīb wa-Ġarīb*. Erlangen 1910. — GEORG JACOB, *Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13. Jahrhundert* (SBAW 1910, 10) München 1910.

3) Vgl. über ihn JACOB, *Ein ägypt. Jahrm.* 6 und meine *Neuarab. Volksd.* I 16. S. auch *Der Islam* II (1911) S. 194 Anm. 3.

4) Vgl. meinen Aufsatz: *Islamische Schattenspielfiguren aus Ägypten* II in *Der Islam* II S. 186 ff., 194.

5) Vgl. die Ausführungen über er Rihim bei CURT PRÜFER, *Ein ägyptisches Schattenspiel*, Erlangen 1906, XVI f.

aber zeichnet sich dies Fragment, wie die ganze Handschrift, zu der es gehört, dadurch aus, daß es in spezifischem Vulgärarabisch geschrieben ist.¹⁾ Wie wichtig es ist, daß bei der Untersuchung der arabischen Vulgärdialekte auch in Betracht kommende Literaturprodukte zur Kontrolle herangezogen werden, hat GOLDZIEHER in einer instruktiven Besprechung von SPITTA's Grammatik durch eine Reihe von Beispielen dargetan.²⁾ Schon dies eine der etwa 240 Blätter der Handschrift zeigt, daß wir hier eine wichtige Quelle für das Kairoer Vulgärarabisch vor 200 Jahren haben, sowohl für seinen Wortschatz, als auch durch die eigenartige Orthographie und merkwürdige Punktation für seine Aussprache.³⁾

Das Fragment, das ich veröffentliche, enthält den Schluß eines Belliq und ein vollständiges zweites. Das Belliq ist eine bestimmte Art eines populären Liedes⁴⁾ und folgt in der Handschrift zumeist auf ein aus längeren Strophen bestehendes Gedicht, in dem es gewöhnlich angekündigt wird. Hier folgen — wie auch sonst bisweilen in der Handschrift — zwei Bellōliq⁵⁾ aufeinander; die erhaltenen 3 Strophen von dem ersten zeigen, daß beide Lieder gleich angeordnet waren, und daß sie auch im wesentlichen das gleiche Thema — natürlich in verschiedener Art — behandelten. Das sagt auch die Überschrift zum zweiten mit den Worten: **وهما في الجلاية الجلاية** wird ein terminus technicus sein; er findet sich auch sonst in Überschriften der Handschrift, so in der Überschrift eines Fragments, das in den erhaltenen ca. 2 Strophen um die Gunst des Publikums und um milde Gaben für die Spieler bittet. Vielleicht gehört das Wort zu der

1) Vgl. *Neuarab. Volksd.* I 11 f. BROCKELMANN in ZDMG 64, 264.

2) ZDMG 35, 514 ff. Vgl. auch VOLLERS, ZDMG 41, 365—402.

3) Der unten veröffentlichte arabische Text gibt genau den Befund der Hs. wieder.

4) In *1001 Nacht*, Breslau, I 161, 7 (DOZY) werden **بلاليق** zwischen **مواويل** und **موشحات** genannt.

5) *bellōliq* (für *bellāliq*) wird heute in Kairo allgemein für den Singular gebraucht.

Geheimsprache, in der die Schattenspieler untereinander reden, damit sie vom Publikum nicht verstanden werden, zu der Zigeunersprache, von der A. VON KREMER in seinem *Aegypten* I 144—146 einige Proben gegeben hat.

Das Belliq, das hier erhalten ist, besteht aus dem مطلع, dem »Auftakt«, d. h. der halben Eingangsstrophe, deren beide Hälften den Hauptreim bieten, und 7 Strophen (*dör*), von denen nur das letzte Viertel den Hauptreim, die andern 3 einen unter sich gleichen Nebenreim bieten. Das Belliq wird stets gesungen, und oft ist in der Überschrift angegeben, nach welcher Melodie es geht, z. B. من السيكاه، من الرهاوى، من الحجاز etc. Diese Angabe fehlt hier. Die beiden Belliq werden übrigens — beide Male in drastischer Weise — durch er-Rihim = Abu'l-qitaṭ (gesprochen *abu'l-'ḍiṭaṭ* = »Katzenvater«) geschlossen.

Darauf folgt ein Dialog zwischen Abu'l-qitaṭ und dem Süßigkeitsverkäufer. Abu'l-qitaṭ möchte einige Süßigkeiten erbetteln (Strophe 12. 13), wird aber von dem Ḥalawānī zurückgewiesen (Strophe 14. 15). Analoge Szenen zwischen Abu'l-qitaṭ und dem Saqqa finden sich auf 3 zusammengehörigen Blättern der Handschrift; diese sind vielleicht bald auf das vorliegende Stück gefolgt, und da sich am Schluß dieses Fragments eine Überschrift findet, in der السكران, der Schauspielernamen des Ta'ādīr, vorkommt, so ist es mir sehr wahrscheinlich, daß auch das vorliegende Fragment eine Szene aus dem großen Zyklus volkstümlicher Dichtungen enthält, der unter dem Namen 'Alam u-Ta'ādīr zusammengefaßt wird.¹⁾ Zwei hierhergehörige alte Schattenspielfiguren habe ich als Fig. 52. 53 in *Der Islam* II S. 164 veröffentlicht; vgl. auch *Ill. London News* vom 30. Sept. 1911, p. 511. Mehrere weitere folgen in einer für *Islam* III von mir vorbereiteten Abhandlung.

1) *Neuarab. Volksd.* I 14 f.



[اقتساموى]

بَيَّاعِ اِتْسَمَهْ ما فيه قط مَهْ 1

يا رافع السَّمِهْ تغفر لجمعنه

[Ein Oxymelverkäufer.]

1. Ein Verkäufer von Oxymel, | in dem auch nicht eine
Spur von Wasser ist,
O du, der den Himmel aufrichtete, | verzeih uns allen!

سَقَهْ

ما ذا مياه زلال أسقيه في الجبال 2
لناس حَوُوا الكمال قَدْ جَوَا لِعِنْدِنَهْ

Ein Wasserverkäufer.

2. Ist dies nicht frisches Wasser? | Ich tränke damit im
Wüstengebirge
die Leute, die die Vollkommenheit besitzen, | wenn sie
zu uns kommen.

1. اِتْسَمَاْ oder اِتْسَمَهْ wohl griechisches Fremdwort und = Oxymel, was ein Gemisch aus Essig und Honig sein soll. Nach den von DOZY angeführten Stellen (1001 Nacht Bresl. II 101. 104) ist es ein Getränk, zu dem Eis und Zucker zugesetzt wird und das mit Wasser zurechtgemacht und dann nach dem Essen getrunken wird. Hier bietet der Iqsimāwī den Extrakt aus, der noch nicht mit Wasser vermischt ist. — Das *س* am Ende in allen 4 Reimen der Strophe (und so auch in *سَقَهْ* für *سَقَاء* und *حَنَهْ* für *حَنَاء* m. *Neuarab. Volksd.* I 37) — statt des sonst üblichen *ا* — deutet ebenso wie die Vokalisation in *السَّمِهْ* (cfr. *sāmā* SPITTA 37) und in den Schlußreimen von Strophe 2 und 3 jedenfalls eine Färbung der Aussprache des *ā* an. *جمعنه* steht für *جميعنا*. SPITTA (39) berichtet von der Färbung der *a*-Vokale zu *ä*, wenn die Tonsilbe ein *i* oder *y* (= *î*) hat. Das könnte bei den Endreimen der 3 Strophen in Betracht kommen. *رافع السَّمِهْ* nach Qor. 13, 2. Zu *قط* = *ابدا* vgl. GOLDZIEHER in ZDMG 35, 525.

2. *الجبال* ist für Kairo etwa = Wüste. — *gau* für klass. *gā'ū*; SPITTA 236 kennt nur *gum*.



الرخم
أبو الققط يقول في صنعة الدخول
صَلُّوا عَلَى الرَّسُولِ أَحْمَدُ نَبِيِّنَا

3

Er-Riḥim.

3. Abu'l-qīṭaṭ spricht: | Bei dem Geschäft des Coitus
betet über dem Gesandten, | Aḥmed, unserm Propheten!

ثاني بليق وهما في الجلايه

Ein zweites Belliq, und sie beide handeln über . . .

ترامسى
فُولٌ وَتَرْمِيسٌ لَوْنُهُ اصْفَرٌّ فِي الطَّبَقِ وَنَا بَدْوَر

4

Ein Tirmishändler.

4. Fül und Tirmis von gelber Farbe | ist auf dem Brett,
während ich herumziehe.

3. Zu *er-Riḥim* = *Abu'l-qīṭaṭ* vgl. oben S. 93. Zur Sache vgl. HOROWITZ, *Spuren griechischer Mimen im Orient* S. 5 und die da in der Anm. angeführte Literatur. Zu der folgenden Überschrift vgl. oben S. 93 f.

4) Die Vokalisation von تَرْمِيسٌ (= Lupinenfrüchte) ist auch heute in Egypten üblich (ALMKVIST, *Kl. Beitr.* 368. SPIRO s. v.). Der Name des Tirmisverkäufers ist zweimal ترامسى (vom Plural ترامس gebildet) und einmal, wohl des Reimes wegen, ترمسانى. Fül und Tirmis werden auch heute stets zusammen auf der Straße ausgerufen; heute hört man in Kairo: *ia me'li um-mellah, ia ful 'ala tirmis, iambābi meddad!* = geröstet und gesalzen, Fül über Tirmis, o (Schēch von) Embābe, strecke segnend die Hand aus! (Die im Gebiet des einflußreichen Heiligen von Embābe wachsenden Lupinen gelten als besonders gut.) Geröstet (مقلى) ist der Fül: der ähnelt, nach Str. 5, Mandeln ohne Schalen. Die Lupinenbohnen werden immer wieder mit Salzwasser begossen, quellen etwas auf und haben eine leuchtende gelbe Farbe (Str. 4). لَوْنُهُ vielleicht des Verses wegen. Nach sonstigem Gebrauch der Hs. erwartete

ترامسى

5 ما رأيت في طول زمانى حد مثلى ترمسانى
وإلاَّه ائى عطانى فول يچاكى لوز مقشر

Ein Tirmishändler.

5. Mein Lebenlang habe ich nicht gesehn | einen Tirmis-
händler wie mich,
bei Gott, der mir gab | Fül, das Mandeln ohne Schalen
gleichkommt.

حلوانى

6 وأنا الآخر بناطف من ورا دالفرش واقف
انتظر يا كل عارف دى حلاوه ساز وتشكر

Ein Süßigkeitenhändler.

6. Und auch ich (bin da) mit Zuckerwerk, | stehe hinter
dieser Platte.
Ihr alle, die ihr Kenner seid, achtet(?) | auf diesen Ha-
läwamacher und seid dankbar!

man etwa لُونُوا — طبق ist das Brett, auf dem die Ware feilgeboten wird. Heute ist es ein viereckiges Holzbrett¹⁾ und ruht auf einem zweirädrigen Wagen, den der Verkäufer durch die Straßen vor sich herschiebt. Früher mag er die Platte auf dem Kopf getragen haben, wie es z. B. die oben S. 94 erwähnten Schattenspielfiguren tun. *ḡana badḡuḡar* = 1. Sing. Imperf. II mit *bi*, cfr. SPITTA 211.

5. وإلاَّه wohl wegen des Versmaßes statt والده. — Für عطانى erwartete man اعطانى. — Zu ائى vgl. m. *Neuarab. Volksd.* I 41 (zu vs. 57).

— Für لوز steht in der Hs. لور.

6. *u'anallaḡar*: *laḡar* oder *raḡar* = auch, SPITTA 273, SPIRO 6. — ذاطف ist eine Art Schaum, von Zucker, Eiweiß, *'aslaḡ* und ein wenig Moschus gemacht (ALMKVIST, *Kl. Beitr.* 401 f.). — فرش (oder *ṭablīje*) ist nach

1) Allerdings findet sich auch طبق الحلاوه 1001 Nacht Bresl. 9, 303: Der Kuchen wird heute gewöhnlich auf einer Metallplatte ausgeboten.



كُكِي

7 وَأَنَا الْآخِرُ بَفَرَشِي وَمَعِيَ فَارِغٌ وَمَحْشِي
لِلزُّبُونِ دِيمَا أَمْشِي مَا حَشَيْتُمْوَا إِلَّا بِسُكَّرٍ

Ein Kuchenverkäufer.

7. Und auch ich (bin da) mit meiner Platte, | und habe
ungefüllte und gefüllte (Kuchen).
Für den Kunden bewirke ich immer gute Verdauung, |
nur mit Zucker habe ich sie gefüllt.

مَخْلَلَاتِي

8 وَالْمَخْلَلُ حَمِضٌ كَاوِي وَإِلَى الْقِرْفَانِ يَدَاوِي
مَنْ يَكُونُ مَعْلُولٌ وَهَاوِي يَبْقَى فِي حَمِضُوا مَفْكَّرٍ

WETZSTEIN (ZDMG 11, 517) weit, siebförmig, aber mit festem Boden, und wird vom Verkäufer mit Kuchen auf dem Kopf getragen. Also wohl eine Platte. Hier steht der Ḥalawānī dahinter, hat den *ferš* also wohl wie eine *sinije* vor sich auf ein Gestell gesetzt. — ^فأَنْتَظِرُ mit Faṭḥa und Ḥamza ist sehr auffallend. Für den hier doch wohl gemeinten Imperat. VIII erwartete man *intizir* (SPITTA 245). — ساز nach حلاوة ist persisch, wohl als Part. von *sahten* zu fassen, so daß ساز حلاوة = حلواني und vielleicht um des Versmaßes willen dafür eingetreten ist. — *uitsakkar* ist Imperat. V.

7. Zu كُكِي für كعكي vgl. SPITTA 21. — محشي, meist von gefüllter Kūsa gebraucht (cfr. ALMQVIST, *Kl. Beitr.* 383), steht hier von gefülltem Kuchen. فارج ist das Gegenteil davon. — زُبُونٌ (für *zabūn*) wird auch heute stets gesprochen, cfr. SPIRO s. v. — Von *dima* »beständig« sagt VOLLERS, ZDMG 45, 92, es gehöre mehr der ländlichen Mundart an. In dem von ihm herausgegebenen *Neuarab. Tartuffe* findet es sich 53, 5. 54, 11. 74, 8. 10. — Zu أَمْشِي denke ich mir البطن ergänzt.

8. Der مَخْلَلَاتِي oder طرشجي bietet in Essig eingelegte *lift*, *hijar*, *baṣal*, und andere Gemüse aus (ALMQVIST, *Kl. Beitr.* 390). Wie hier die sauren Früchte, so gilt 1001 Nacht (Magn.) III 254, 4 (nach Dozy) die Limone als

Ein Händler mit Essigfrüchten.

8. Und die Essigfrüchte sind sauer, brennend, | für den mit
verdorbenem Magen sind sie ein Heilmittel.
Wer krank ist und schwankend, | bleibt ihrer Sauerkeit
eingedenk.

اقسماوى

9 اقسما يا ناس تصرف ما ترا مثلوا ولا انصف
وانظروا للكوز متكف من بخور العون مبخر

Ein Oxymelverkäufer.

9. Oxymel, ihr Leute, hilft verdauen; | nicht siehst du ihm
ähnliches und nicht saubereres.
Und blicke auf den Krug, geschmückt, | mit Aloeräucher-
werk ausgeräuchert.

دواء لكل قرفان. — Ob معلول vielleicht den Trunkenen und هاوى etwas
ähnliches bedeuten soll? Oder ist هاوى etwa der Epileptiker? Für هوى
gibt SPIRO cause to be insane, مهوى insane; nach MARCEL ist مستهوى
= aliéné.

9. Für صرف kennt MARCEL die Bedeutung »il a digéré«. Daß اقسما
nach dem Essen genommen wird, geht aus den bei Str. I erörterten Stellen
hervor. So übersetze ich einstweilen »hilft verdauen«, obwohl, nach مثلوا zu
urteilen, اقسما als Masc. behandelt wird. Der Konsonantentext setzt متبلوا
voraus, die Vokalisation مثلوا. — انصف = انظف. — كوز ist heute noch
ein in Gaza verfertigter Trinkkrug (GATT in ZDPV VIII 71), genauer ein Wasser-
und Milchkrug mit einem Henkel und Gießschnabel (ib. 180). In 1001 Nacht
(Bresl.) II 101 ist das اقسما in der درادة, was nach BOETHOR ein pot de
terre, de forme ronde, avec goulot, étroit et allongé ist, also etwa dem Dóraḡ
(LANE I 156) entspricht. Solche Tonkrüge werden mit Verzierungen versehen
(LANE, Tafel 30 A) und inwendig oft durch Rauch von einem harzigen Holz
geschwärzt und dann mit »Kafal«-Holz und Mastix ausgeräuchert, mit letzterem
zuletzt (LANE I 157). Hier ist zu dieser Ausräucherung ʿūd (meist ʿūd en-nidd)
= Aloe verwandt. مبخر und متكف sind Part. Pass. II, cfr. SPITTA 211.

سَقَّة

10 وَأَنَا سَقَّةٌ بِكَيْزَانَ وَالْمِيَاهُ بَارِدٌ فِي الْأَدْنَانِ
يَشْرَبُوا مِنْ كَانَ ظَمَانًا يَلْتَقِيهِ فَاتِي الْمَرْهَرِّ

Ein Wasserverkäufer.

10. Und ich bin ein Saqqa mit Krügen, | und das Wasser
ist kühl in den irdnen Gefäßen.
Es möge trinken, wer immer durstig ist, | er wird fin-
den, daß es Orangenblütenwasser an Güte überragt.

الرَّخْمِ

11 وَأَنَا الْأَخْرُ وَرَأَاكُمْ إِمْدَحُونِي فِي غَنَاكُمْ
يَا رَجَالَ مَا كَرُمَ لِحَاكِمِ الْكَبِيرِ وَيَا الصَّغِيرِ

Er-Rihim.

11. Und auch ich [bin da] hinter euch, | preiset mich in
eurem Liede!
O ihr Leute, ist nicht freigebig gegenüber einem Gou-
verneur | der Große mitsamt dem Kleinen?

10. *دَنَّ* ist Plural zu *كوز*; GATT kennt *كوزان* (a. a. O. 71). — *دَنَّ* ist ein großes irdnes Gefäß mit flachem, rundem Boden (BÉLOT), der Plural auch bei DE SACY, *Chrest.* I 149, 10 (DOZY). — *المَرْهَرِّ* ist wohl dasselbe wie *mojet zahr* oder *mojet zahr naring* bei LANE I 153. 157, Orangenblütenwasser.

11. Zu *إِمْدَحُونِي* vgl. m. *Neuarab. Volksd.* I 37 Anm. 1. — Das *Teš-did* in *وَيَا* wird heute nicht mehr gesprochen, SPITTA 166. — Mit dem *حَاكِمِ* meint Abu'l-qīṭaṭ natürlich sich selbst in scherzhafter Weise. So wie Groß und Klein einen solchen mit reichlichen Geschenken bestechen, so möge man auch ihm reichlich geben. Rihim in der Rolle des Bettlers! Ähnlich auch im folgenden Stück. Vgl. die Einleitung oben S. 94.

من ابوا الققط للحلوانى

يا من بفرش الحلاوه وقف وشعشع ناظره 12

هات لى قطيعت حلاوه ائنى لها مشتاق

12. O der da mit der Platte voll Ḥalāwa | dasteht, und
dessen Auge glänzt,
gib mir ein Stückchen Ḥalāwa, | denn ich habe brennen-
des Verlangen danach.

ولا تكن يا حلاوه تبخل بما قد قلت لك 13

إنعم عليّه بقطعة بجرمة الخلاق

13. Und nicht sollst du sein, mein Süßer, | geizig mit dem,
was ich dir sagte!
Erweise mir eine Wohltat mit einem Stück, | um des
Schöpfers willen!

دالفرش مکتوب عليّه فى اربع دفاتر كامله 14

وصاحبه صعل يابس فى الشر ما ينطاق

14. Diese Platte ist mir zugeschrieben | in vier ganzen Heften,
und ihr Besitzer ist von kleinem Kopfe, habgierig, | in
der Feindschaft unerträglich.

12. In 12 und 13 spricht Abu'l-qīṭaṭ, in 14 und 15 antwortet der Ḥalāwānī. — *قطيعت* ist Dim. zu *قُطَعَة* (so in 13 vokalisiert; man würde sonst in dieser Bedeutung eher *قُطَعَة* erwarten).

13. Die Jussivform *تكن* ist vielleicht Einschlag des Schriftarabischen. Das heutige Vulgär kennt sie nicht. — *يا حلاوه*: er bezeichnet den Ḥalāwānī als Süßigkeit, um ihm zu schmeicheln. *بجرمة* »au nom de« kennt Bc (Dozy). — Die Schreibung *عليّه* hier und in Str. 14 soll die Aussprache andeuten.

14. Der geizige Besitzer hat zur Kontrolle des Verkäufers jedes einzelne auf der Platte befindliche Stück von den Süßigkeiten aufgeschrieben, so genau, daß er — in starker Übertreibung gesagt — vier ganze Hefte damit voll-



15 ولا معي إلا عقايد وشغل من سكر نبات
 وان جيت افرق واڤي بلاش

15. Und ich habe bei mir nur Geknüpftes | und aus kan-
 diertem Zucker Hergestelltes;
 und wenn ich käme und verteilte und gäbe | umsonst,

.

geschrieben hat. Würde der Ḥalawānī nun ein Stück verschenken, so würde er sich des Besitzers Feindschaft zuziehn, denn mit dem ist nicht zu spassen. — *يابيس* »avare« kennt BC u. a. (Dozy). — *صعل* »von kleinem Kopf« muß eine ähnliche Bedeutung haben, obwohl ich keinen Beleg für diese Bedeutung kenne. *لا ينطاق* »insupportable« BC (Dozy).

15. *عقايد* Pl. von *عقيدة*; dafür kennt WAHRMUND die Bedeutung: Rosenkonserve, Bonbon. Eine bestimmte Süßigkeit muß es hier sicher sein. — *عقيد السم* erklärt ALMQVIST, *Kl. Beitr.* 379 für Fleischextrakt. Zu *اڤي* vgl. SPITTA 236, VOLLERS, ZDMG 41, 396, m. *Neuarab. Volksd.* I 40 Vs. 34.



Ein arabischer Reisebericht von G. A. Wallin.

Von *Knut Tallqvist*.

Das 40 jährige Dozentenjubiläum Professor IGNAZ GOLDZIHER's fällt mit der 100 jährigen Geburtsfeier eines andern berühmten Orientalisten zusammen, dem 40 Jahre nur als Lebensdauer vergönnt waren. Ich denke an den Arabienforscher GEORG AUGUST WALLIN.

Es ist nicht meine Absicht, die in manchen Hinsichten interessante Persönlichkeit WALLIN's, noch auch seinen an Abenteuern reichen Lebenslauf hier vorzuführen. Zur Orientierung und zum Verständnis des unten mitgeteilten Briefes oder Reiseberichts, dessen Veröffentlichung als eine bescheidene doppelte Jubiläumsgabe betrachtet werden möge, sollen einige Notizen über WALLIN's Leben vorausgeschickt werden.

G. A. WALLIN wurde am 24. Oktober 1811 im Kirchspiel Sund in Finland geboren.¹⁾ Nach beendigten philologischen Studien an der Universität Helsingfors wurde er im Jahre 1839 Dozent für orientalische Literatur, begab sich jedoch, anstatt sich dem Amt des Lehrers zu widmen, nach

1) WALLIN war somit ein guter Finländer und wird mit Unrecht »Swede« genannt, HILPRECHT, *Explorations in Bible Lands* p. 705; D. G. HOGARTH, *The penetration of Arabia* p. 160. Die von HOGARTH, a. a. O. p. 161 vorgebrachte Mutmaßung, WALLIN hätte als politischer Kundschafter im Dienst des ägyptischen Vizekönigs Muhammed 'Ali seine erste Reise nach Hâjel unternommen, beruht offenbar darauf, daß der geehrte Verfasser die nur in schwedischer Sprache erschienenen Tagebücher WALLIN's nicht gelesen hat. An sich ganz unberechtigt, bedeutet sie überdies auch ein gänzlich Verkennen des Charakters WALLIN's.

Petersburg, wo er seine orientalischen Studien fortsetzte, vorzugsweise nach dem Unterricht einiger eingeborener Perser und Araber. Zu jener Zeit reifte bei ihm der schon lange genährte Wunsch, die Länder des Orients zu bereisen, zum Entschluß. Um das Vertrauen der Beduinen Arabiens zu gewinnen, wollte er unter ihnen als Arzt auftreten, weshalb er einen Kursus der praktischen Medizin durchmachte. Nach Beendigung seiner mehrjährigen, gründlichen Vorbereitungen trat WALLIN, von der Universität Helsingfors unterstützt, im Sommer 1843 die Reise nach dem Orient an, wo er sechs Jahre (1844—49) verlebte, sich die einfache Lebensweise der Orientalen zu eigen machte und als rechtgläubiger Muhammedaner auftrat. Sein Hauptquartier war Kairo, und von dort aus unternahm er seine Reisen: nach dem Delta des Nils im Sommer 1844, nach Oberägypten und Nubien 31. Oktober 1844 bis 14. Januar 1845, nach Mekka (Ma'ân—Djôf—Djubbe—Hâjel—Medîna—Mekka—Djedda—Jambo) 11. April 1845 bis 14. März 1846, nach Palästina und Syrien 14. Dezember 1846 bis 14. Juli 1847 und quer durch Nordarabien (Moeila—Tebûk—Teimâ—Hâjel—Mešhed—'Alî—Bagdad) nach Persien und Syrien 14. Dezember 1847 bis 1. Juni 1849. Wegen Geldmangel sah er sich dann im August 1849 genötigt, das ihm so lieb gewordene Morgenland zu verlassen. Den Winter 1850 verbrachte er in London, wo er die Ergebnisse seiner zweiten arabischen Reise der Englischen Geographischen Gesellschaft vorlegte und wo ihm viel Anerkennung von Seiten der wissenschaftlichen Welt zu Teil wurde. Endlich ins Heimatland zurückgekehrt, wurde WALLIN am 1. Januar 1850 zum Professor der orientalischen Literatur an der Universität Helsingfors ernannt. Aber der Orient, wo er trotz allerlei Entbehrungen und Leiden die schönste Zeit seines Lebens verlebt zu haben erachtete, ließ ihm keine Ruhe. Seine bisherigen Reisen und Untersuchungen sah er selbst nur als Vorbereitungen zu einer neuen, auf mindestens fünf Jahre zu veranschlagenden Reise an, die durch Hidjâz,



Nedjd, Omân, Mahra und Hadramut gehen sollte. Während WALLIN diese neue Reise vorbereitete, deren Kosten von der Universität zu Helsingfors und den geographischen Gesellschaften in Petersburg und London gemeinschaftlich bestritten werden sollten, entrafte ihn plötzlich der Tod am 23. Oktober 1852.

Seine gründlichen Kenntnisse der arabischen und persischen Sprache sowie der Sitten der Beduinen konnte WALLIN nur in geringem Maaße der Wissenschaft zugänglich machen.¹⁾ Leider sind auch seine hinterlassenen Aufzeichnungen wenig ausgiebig. Er hatte sich leider zu viel auf sein gutes Gedächtnis verlassen und auf die trügerische Hoffnung, aufs neue nach dem Orient reisen zu können. Immerhin enthalten seine Tagebücher und Briefe zahl-

1) Die Schriften WALLIN's, teils von ihm selbst, teils nach seinem Tod von anderen veröffentlicht, sind: *De praecipua inter hodiernam Arabum linguam et antiquam differentia*, 47 Ss., Helsingfors 1839. — *Carmen elegiacum Ibnul-Faridi cum commentario Abdu-l-Ghanyi e duobus codicibus Londinensi et Petropolitano ed. (al-Īḥâ'iyê etc.)*, 22 + 23 Ss., Helsingfors 1850; bei BROCKELMANN, *Gesch. der arab. Litt.* I, p. 262 nachzutragen. — *Šarḥ Badraddin 'alâ qaṣīdat Ibn Mâlik lâmijat alaf'âl* (abgek.), 41 Ss., Helsingfors 1851; a. a. O. I, p. 300 nachzutragen. — *Notes taken during a Journey through Part of Northern Arabia, in 1848*, mit einer Karte, 52 Ss., in *The Journal of the Royal Geographical Society*, vol. 20, 1851; vgl. *Nouvelles annales des voyages* 1855, vol. IV. — *Probe aus einer Anthologie neuarabischer Gesänge, in der Wüste gesammelt*, 62 Ss., in ZDMG, Bd. 5—6, 1851—52. — *G. A. Wallins första resa från Cairo till Arabiska öken, i april 1845*, VII + 126 Ss., mit einer Karte, Helsingfors 1853; ein Bruchstück einer von WALLIN angefangenen, breit angelegten Reiseschilderung. — *Narrative of a Journey from Cairo to Medina and Mecca by Suez, Acabá, Tawilá, al-Ǧauf, Ǧubbé, Hail and Nejd, in 1845*, JRGS vol. 24 (1854), pp. 115—207, mit einer Karte. — *Narrative of a Journey from Cairo to Jerusalem*, translated by Dr. SHAW, JRGS vol. 25 (1855). — *Über die Laute des Arabischen und ihre Bezeichnung*, 135 Ss., ZDMG, Bdd. 9, 12, 1855, 1858. — *Bemerkungen über die Sprache der Beduinen*, ZDMG, Bd. 12, 1858; diese beiden Abhandlungen veröffentlicht von H. KELLGREN. — *G. A. Wallins rescanteckningar från Orienten, åren 1843—49*, utgifna af S. G. ELMGREN, XXXII + 407, 450, 510 u. 383 Ss., 2 Karten, 1 Bild, Helsingfors 1864—66. — *Bref och dagboks anteckningar af G. A. Wallin*, utgifna jämte en lefnadsteckning of KNUT TALLQVIST, CXXXIV + 366 Ss., 1 Karte, 1 Bild, Helsingfors 1905.

reiche Notizen, deren Sammlung und Bearbeitung heute noch zweckmäßig erscheint. Unter seinen Papieren finden sich auch einige arabische Briefe, teils von ihm selbst geschriebene Entwürfe, teils von seinen Lehrern, den Scheichen Muhammed 'Ajjād at Ṭanṭawî und 'Alî Nidâ al Barrânî verfaßt. Das hier folgende Bruchstück stammt aus einem in London im Herbst 1849 geschriebenen Konzept eines Briefes von WALLIN an 'Alî Nidâ¹⁾ in Kairo und schildert die Reise des Verfassers von Alexandria nach London. Als Konzeptpapier ist eine englisch geschriebene Einlaßkarte verwendet worden, die außerdem mit kreuz und quer geschriebenen arabischen Aufzeichnungen versehen ist, was die Lesung des arabischen Textes einigermaßen erschwert. Sonst ist der Text mit rascher Hand in einer ziemlich kleinen, aber kalligraphisch echt arabischen Schrift geschrieben und weist nur wenige Korrekturen auf. Obgleich ohne wissenschaftlichen Wert, wird der Brief gewiß mit Vergnügen gelesen werden. Einige vulgäre Wortformen oder gar »Fehler« brauchen nicht hervorgehoben zu werden. Die Lesezeichen, außer in den Ortsnamen, rühren von der Hand des Herausgebers her.

أما بعد زائد الاشتياق والسلام ما يطول شرحهما بالكلام
وتقبيل يديكم الكرام تقبيل تلميذ يدي استاذة العلام فالذي
اعرض لديكم أتى قد حصلت امل الطيبة المنوية التي شددت
لها مطايا نيتي الروحانية عند الفراق منكم بعطفة فم
الحمودية وانه سبحانه وتعالى قد بلغني المقصود ببلوغ
المقصد المبعود الذي قصدته بهذا التغرب المبعود وذلك

1) Dieser Lehrer und vertraute Freund WALLIN's ist auch als grammatischer Schriftsteller bekannt, s. BROCKELMANN, *Gesch.* II, p. 282. Seine von WALLIN als »schlendrianmäßig« bezeichnete Schrift *Asnâ 'Imatâlib* (Handschriften in Berlin und Helsingfors) wurde, laut der Einleitung, auf Veranlassung eines Freundes verfaßt, und dieser Freund war eben WALLIN, s. *Reseanteckningar* III, p. 68.

بأتى لَمَّا الْآنَ الْمُرُودُ تَفَارَقْنَا كِلَانَا فَاصْدَبِينَ جِهَةَ مَضَادَّةَ
 نَزَلْتُ فِي قَارِبٍ مَشْكُونٍ بِسَعِيْطٍ وَنَعِيْطٍ مِنْ عَامَّةِ خَلْقِ اللَّهِ
 لَمْ اِدْرِ اَتَى هُوَزَهُمْ وَاَتَى دِيْنَهُمْ وَمَشِينَا لِيَلْتَنَا بِطَوْلِهَا وَتَشَكَّرُوا
 جَمِيْعُهُمْ فِي الْقَارِبِ اِلَّا اَنَا وَنَصْرَانِيَّانِ كَانَا مِنَ الرُّكَّابِ وَغَيْرِنَا
 كَلَّمَهُمْ نَاوُونَ عَلَى صِيَامِ رَمَضَانَ وَاصْبَحْنَا مُسْتَمِرِّينَ فِي السَّفَرِ
 وَحَجْرَدِيْنَ فِيْهِ حَتَّى اَظْهَرْنَا فِي اسْكَنْدَرِيَّةٍ وَقَدْ زَعَلْتُ مِنْ بِلَادَةِ
 رَفْقَاءِي وَعَبَّوْسٍ وَجَوْهَهُمْ عَلَى صَعُوْبَةِ الصُّوْمِ عَلَيْهِمْ وَصَارُوا
 يَتَحَدَّثُونَ فِي افْطَارِي وَقَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ اَنْسَا
 اِذَا نَظَرْنَا اِلَى اُمُوْرِهِمْ وَحَقِيْقَةِ حَالِهِمْ وَتَرَفَّقْنَا فِي الْمَلَاْحِظَةِ
 رَأَيْنَاهُمْ اُرْدَى اَلْعَيْنِ مِنَ النَّصَارَى وَقَدْ صَدَّقْتُ قَوْلَهُمْ مِنْ
 حَيْثِيَّاتٍ وَوَجُوْهٍ كَثِيْرَةٍ لَكِنْ مَا اَجِبْتُ لَهُمْ مَعَ اَتَى فَهَمْتُ اَتَى
 اَنَا الْمَشَارِ اِلَيْهِ بِالْكَلَامِ لِاَتَى مُتَعَرِّمٌ عَلَى السَّكُوْتِ وَطَوْلِ الدَّرَبِ
 مَا لَفِظْتُ لَفْظَةً اِلَى اَحَدٍ مِنْهُمْ وَلَمَّا وَصَلْنَا اِلَى اسْكَنْدَرِيَّةٍ نَزَلْتُ
 هُنَاكَ فِي خَمَّارَةٍ وَقَعَدْتُ فِيْهَا 14 يَوْمًا وَقَدْ شَاهَدْتُ فِي اَثْنَاءِ
 تِلْكَ الْاَيَّامِ مَوْتَ حَمَّادٍ عَلَى رَحْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَمَوْكَبَ جَنَازَتِهِ
 وَبَعْدَ ذَلِكَ رَكِبْتُ مَرْكَبَ نَارٍ وَسَافَرْنَا وَقَطَعْنَا بَحْرَ الرُّومِ عَلَى
 عَرْضِهِ اِلَى اٰخِرِ حُدُوْدِ الشَّمَالِي فِي 9 اَيَّامٍ وَارْسَبْنَا فِي مِيْنَاءٍ يُقَالُ
 لَهَا اِنْتَرِيْسْتِ وَهِيَ بُلَيْدَةٌ جَلِيْلَةٌ تَحِيْطُ بِهَا الْبَحْرُ الْمَلْحُ مِنْ
 جِهَةِ وَالتَّلَاثِ الْاٰخِرِ جِبَالٍ شَاسِعَةٍ مَمْتَدَّةٍ وَفِي جَوَانِبِ تِلْكَ الْجِبَالِ
 جَنَائِنٌ وَسَوَاقِحٌ وَصُقُوفٌ كَرُومٌ وَرِيَاضٌ مِنْ كَلِّ خَضَارٍ وَاشْجَارٍ
 مَثْمَرَةٍ وَغَيْرِ مَثْمَرَةٍ وَهِيَ مَبْنِيَّةٌ فِي سَطُوْحٍ مَعْمُوْلَةِ الْوَاحِدِ
 مَشْرُفٌ عَلَى الْاٰخِرِ حَتَّى تَعْلُو رَاسُ الْجَبَلِ وَهِيَ طَالِعَةٌ مِنْ تَحْتِ
 اِلَى فَوْقٍ فِي صُوْرَةِ سَلْمٍ طَوِيْلَةٍ وَبَعْدَ 3 اَيَّامٍ سَافَرْتُ مِنْ
 هُنَاكَ فِي عَرْبَةٍ حَجْرُوْرَةٍ بِارْبَعَةِ مِنْ الْخَيْلِ وَرَقِيْتُ الْجِبَالِ



المذكورة المشرفة على تلك البلدة وبعد سفر يوم وليلة وصلت الى بلدة اخرى تسمى پادورا وهي من الإيطاليا ومشهورة بمدرسة كبيرة وقديمة يتعلم فيها عموم العلوم وتريّضت فيها يوما فقط ومن هنا سكة حديد يستأنف واغتنتم الفرصة وسافرت عليها وانا قاعد في عربة مشبهة لقاعة تسع نيف عن ٥٠ نفرا وما اشعر انا ماشون الا من الاشجار والبيوت التي نفوت منهنّ ونعاقبهنّ والظاهر انهنّ بذانهنّ يتحرّكن ويفتّسن متا في غمضة عين وتركيب تلك السكة انهم يمدّون على وجه الارض وهي مهتدة ومسوّاة الى ان تستهل ارضية القاعة قضيبين من الحديد ويلبسون عجل العربات بحديد عجوف عجوف مطابق لأولئك القضيبين وكلّ عربة كناية من بويّت بسقيفة وشبابيك من زجاج وبسدلات وكراسي وغيرها من كراكيب الأوض ويعلقون من هذه العربات ١٠ او ٢٠ اكثر اقل على قدر طلب المسافرين او احتياج المضاع الى بعضهنّ بسلاسل حديد وقد يقولون على جملة هؤلاء العربات الجرّة وامامهنّ كلهنّ عربة صغيرة معمولة جمعاءها من حديد وفيها معاميل تحريك الجرّة وهي منقسمة الى قسمين قسم مشتمل على الفحم وغيرها من اللوازم وقسم مشتمل على الموقد والمدخن ونفس الآلة المحركة وثلاثة اربعة رجال يدورون ويخدمونها ويقطعون مسافة بعيدة في ادنى وقت وبعد سفر بعض ساعات وصلنا الى بلد مسّى ميلانو وهي مدينة كبيرة ذات متنزهات ومياه وعمارات عظاما وهي القاعدة الكرسيّة من كورة يقال لها لومبرديا من كور اقليم الإيطاليا ومن اتحف واتقن البلدان التي دخلتهنّ

وقد تعدت فيها نحو ٩ أيام انفسح وانلقف فيها الاسواق] والجنائن واعجب عادات اهلها ومن انجس قوانين النصارى العادة التى شاهدتها هنالك انهم يأكلون ضفادع وفيها سوق واسع تقعد فيه نساء عواجز وفي حضنهن زنبيل ممتلىء من تلك الضفادع وهن حية ويأخذن واحدة منهن بعد الأخرى ويسلخنهن ثم يرمينهن فى زنبيل آخر وهن مسلوخات ومع ذلك حية ويضعن فى تلك الحالة ويجدبن ويتحركن حتى يجيء الذى يشتريهن ويطبخن وقد افشعر جلدى من ترحم على تلك الضفادع وعلى قساوة قلوب تلك النسوان الملعونات وسافرت من هناك فى عربة محرورة من خيل ووصلت بعد نصف يوم الى بليدة يقال لها كومو وهى على حافة بحيرة متسعة سعة محروسة مصر عشر نوبات تقريبا وماءها عذب وحولها من جميع الجهات جبال عالية مخضرة مبنية فى وهدانهن قصور ذات بساتين وغيطان وغابات وعديت تلك البحيرة فى مركب نار ثم بعد ذلك لم ازل انقطع دروب ما بين بلاد وجمال وجمائر وانا نارة راكب عربات ومراكب وتارة ماشى على رجلي ولم ار هنا مقفرة ابدا بل كلها مسكونة ومفلكة غاية الفلح وتارة انريص يوما او يومين فى بلد يعجبني ولم ازل على هذه الحال حتى اصل الى اقليم يقال له اشويتس ولسان اهله نمساوى ولحد هناك كانوا يتكلمون بايطاليانى وذلك الاقليم كله جبال من اعلى واشمخ جبال الدنيا ورؤس اكثرهن مغطاة بنلج ازل وجليد لم يذب ابدا وفى تلك الجبال برد عظيم ما يمكن اهلها يسكنونهن من شدته ولكن الهواء فى الوديان معتدل مصلح لحة اجسام بنى ادم



وبهذا الموجب ترى اهل هذا الاقليم متجلدين على البرد
ومشقات ونشاطا واصحاب جسد سليم وقد تفتحت في تلك
الجبال قدر ٩ ايام وانا ماشى على رجلى على ثلج وجليد
وتارة على مروج وازياف على شاطى سبول وانهر ينزلن من
تلك الجبال في جنادل وشلالات ويجرين بماء حام ورجة
مخوفة بين اروية جرجة حتى يصبين في البحائر المذكورة التى
تراها مشتتة ومتعددة على ظهر ذلك الاقليم من كل جهة
ولما عاقبت ذلك الاقليم احدثت الى سهل بلاد النمساوية
وقطعت على سكة حديد واينما طببت مدينة اعجبتنى تعوقت
فيها حتى ازعل منها وقد تفرجت فرجة عظيمة ما اقدر على
اوصافها بالقلم ومن اغرب غرائبها بحر يقال له بحر ريّين
وهو شبيه بحر النيل المبارك إلا انه دون منه قليلا عرضا
وطولا وتبارا لكن ماء الريّين اصفى واشقى ومع ذلك ليس له
عذوبة ماء النيل فماء النيل اعذب وليس هذا بعجب ان
البحر المبارك من الجنة وقد سافرت على وجه الريّين نحو
١٠ ساعات في مركب نار وطول هذه المدة لم أشف على
حافتيه إلا جنائن وكروما ومزارع ومدنا وقرى وليس فيهنّ
قطعة مقفرة او بائرة ولا مقدار راحة اليد والبلان حوله
متلدة مشتملة على علاوى ووطيآت وعلى رأس كدّ تل آثار
من بنايا قدم وبعد سفر ٥٠ يوما من يوم كشعت من
اسكندرية وصلت الى بلد يقال لها أنتورپ وهى على جال
بحر حلو يصبّ في بحر ملح وهذا هو البحر الذى يفارق بين
جزيرة الانجليس وبلاد غيرها من الافرنج وقعدت في تلك
المدينة ٣ ايام ثم ركبت مركب نار وقطعت البحر المذكور



وهو خليج البحر المتّصل بالأقْيَانوس وبحر الظلمات وبعد يوم
 وليلة وصلت الى لوندرة وهي مدينة ليس اكبر منها على
 وجه الأرض وعدد سكّانها مليونان ونصف مليون وهذا
 قدر عدد سكّان وادي مصر كلّها من اسكندرية الى حدّ
 اصوان وهي انظف واضبط وانظم المدن التي رأيتها انا
 والبيوت والقصور والمعابد التي هي مشتملة عليهن ما سُفّت
 مثلها ومن اعجب بناياها سكة طويلة منقورة في قلب الارض
 تحت الشمس ويقولون عليها تُنَدُّ وهي سوق عريض مسقّف
 باقواس وقبب محكمة ونورها من قناديل مُوقدة ليلا ونهارا
 يغلب نورهنّ على نور الشمس وفيها بيّاعون وشرّاون وتمشى
 تتفسّح فيها وما تدرى أنّ بحر الشمس فوق رأسك ثمّ فيه
 مراكب كبار موسوقة وانت ماشى تحتهنّ في نعم ولعب ولوندرة
 يوجد فيها كلّ شيء من خير الدنيا اظنّ لم تر شيء على
 وجه الارض الذي ما تلقى فيها بشرط ان عندك دراهم
 وهذه الاشياء تجيء من برّا من غير اقاليم فيلادها في حدّ
 ذانهنّ قليلة الرزق وترى فيها اغنى ناس العالم وافقرهم
 ومنهم من مداخلة كلّ دقيقة جملة من جينيات ومنهم من
 ليس له كسرة خبز في مدّة ايام ولما ما كفاهم البحر ميناء
 ومورد المراكب خفروا بحيرات متّسعة في وسط البلد تطلع
 فيهنّ المراكب من افواه ضيقة — — — — —



Ein nordabessinisches Heldenlied.

Von *Enno Littmann.*

Unter den nomadischen und halbnomadischen Tigrē-Stämmen ist die Sangeskunde bis in die neueste Zeit eifrig gepflegt worden. Die Nächte am flackernden Lagerfeuer, während derer die Hirten mit monotoner Stimme die Helden, den Stamm, das Land, die Geliebte besingen, üben auf den Europäer einen unbeschreiblichen Reiz aus. Doch gerät die Kunst in unserer Zeit immer mehr in Verfall, da es keine Kriegshelden mehr gibt, seit Räuberei und Stammesfehden durch europäische Regierungen verhindert werden.

Von den Liedern, die ich als Vol. III und IV der *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia* in Original und Übersetzung herausgebe, habe ich für den Meister der »muhammedanischen Studien« ein Lied auf einen muhammedanischen Helden ausgewählt. Der Held hieß Ğahād wad 'Aggaba, einer der Führer der Mänsa' Bēt-Abrēhe um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Der Sänger des Liedes hieß 'Emrān wad Karam-bazzeh; er stammte von den Bēt-Ğük, war aber unter den Mänsa' heimisch geworden. Seine Lieder sind sehr bekannt geworden und werden viel gesungen. In der Tat zeichnen sie sich auch vor vielen anderen aus durch ihre lebhaftige Phantasie, ihre kraftvolle Sprache, ihren Bilderreichtum und ihre dramatische Darstellung. Die Gedankenwelt ist im Grunde die altheidnische semitisch-afrikanische; nur ein Firniß von christlichen und islamischen Gedanken ist darübergestrichen. Rachedurst und Stolz sind die am meisten gepriesenen Eigenschaften. Im übrigen mögen Übersetzung und Kommentar dieses Liedes für sich selbst sprechen. In der Übersetzung ist Halbvers für Halbvers fast immer wortgetreu wiedergegeben; wo statt

der buchstäblichen eine sinngemäße Übersetzung gewählt ist, habe ich es im Kommentar bemerkt. Das Original steht auf S. 53—56 des im Druck befindlichen Vol. III der *Publications of the Princeton Expedition*.

- 1 Es ging seinen Weg zum Paradiese
der starke Held dieses Landes.
- 2 Im Paradies ward er froh;
er trank das Wasser von Ġamġam.
- 3 Sein Haus ist die Stätte des Propheten,
mit Pfosten aus Gold und aus Silber.
- 4 Für sein Volk war er ein Bollwerk;
für andere war er [dem] Gift [gleich].
- 5 Sein Anteil ward [stets] hingelegt;
sein Teil war ein Stier, der stets stark war.
- 6 Ein mächtiges Krokodil war er,
das die Wasser des Meeres verschluckte.
- 7 Heute ist das Schiff zerbrochen,
[dessen Waren] auf Boote man lud:
- 8 Seide und kostbare Stoffe,
[und] Kleidung für dürftig Bedeckte.
- 9 Und heute zerbrach der Mast,
von dem Platz fort, wo er so fest stand.
- 10 Und heute zerbrach das Boot,
auf dem man auslud und fortschaffte.
- 11 Und heute ward finster die Erde,
man kennt ihren Morgen nicht mehr.

V. 1^b: Wörtlich »der Elefant dieses Flußtäls«. — **V. 2^b:** Ġamġam ist der Brunnen Zamzam in Mekka, der ins Paradies verlegt wird. — **V. 4:** Wörtlich »er war die Standhaftigkeit des Dorfes und für den [fremden] Stamm Gift«. — **V. 5:** Wenn er auch nicht an einem Raubzug teilnahm, so legte man dennoch aus Furcht vor ihm einen Anteil für ihn bei Seite. Der zweite Halbvers heißt wörtlich »und sein Teil war ein Stier seit seinen Stricken«, d. h. einer, der schon als Kalb zum Stier bestimmt war. — **V. 6:** Das Wort für »mächtig« ist nicht ganz sicher; es wird nur in Poesie gebraucht und soll »stark, groß« bedeuten. Der zweite Halbvers heißt wörtlich »das Meer macht es zu seinem Schluck«.



- 12 Und heute ward finster der Himmel,
sein Mond da kam spät am Abend.
- 13 Und heute sind fort die Milchkühe,
deren Kälber sehnsüchtig warten.
- 10 Und heut' sind die Flüsse versandet;
denn ihr Strom ist ausgetrocknet.
- 15 Und heute versiegten die Quellen,
deren [Wasser] in Eimern geschöpft ward.
- 16 Und heute hielt inne der Tankar,
[der] Stämme und Zweige [sonst fortriß].
- 17 Und heut' ward die Erde zur Wüste;
keiner weiß mehr, wohin er geht.
- 18 Und heut' ward die Karawane geraubt,
wie sie vom Gāš-Strom dahinzog.
- 19 Und heut' ward das Meer eingesogen;
seine Tiefen sind bloßgelegt.
- 20 Das Zollhaus ließ ab vom Zählen;
der Schreiber erhielt keine Gelder.
- 21 [Er war] von den Donnern der stärkste,
mit Blitzen und strahlenden Ästen.
- 22 [Er war] von den Regen der vollste,
deß [Wasser in] Säulen herabfuhr. —
- 23 Euer Vater beraubte die Räuber;
sein [waren] Sieg und Ruhm.
- 24 Er blieb im Dorfe daheim,
und der Räuber zog leer von dannen.

V. 16: Tankar ist ein anderer Name für den 'Ansaba-Strom. — **V. 18:** Am Gāš, also dem Unterlauf des Marāb, ist besonders fruchtbares Kornland, aus dem die Nomadenstämme sich häufig ihr Korn holen. — **V. 21^b:** Die »strahlenden Äste« sind die einzelnen Teile eines sich verzweigenden Blitzes. — **V. 22:** Das Wort für »vollste« (*mehdī*) ist nicht sicher erklärt: es soll einen unaufhörlich gießenden Regen bezeichnen. »Säulen« wörtlich »Beinen«; die »Säulen« eines Platzregens werden als Beine eines großen Tieres vorgestellt. — **V. 23^a:** Wörtlich »euer Vater war ein Räuber der Räuber«. Der Dichter redet die Kinder des Ġahād an. — **V. 24:** Die Räuber konnten dem Ġahād nichts anhaben.



- 25 Es stillte die Rache euer Vater,
[so daß] alle Seelen ruhten. —
- 26 Ein Glücksfrühling war euer Vater:
da zog man eilends ins Tiefland.
- 27 Samarür- und Sira-Gras,
[und] Aybäd fraßen die Heerden:
- 28 [Das war] sein Glück und sein Segen;
Milch [gab's] und Bespringen [der Tiere].
- 29 Ein Fruchtfeld war euer Vater:
am Raine rupften die Heerden.
- 30 Seine Tennen waren geräumig:
für jeden so viel, wie er pflügte.
- 31 Ein Herbstland war euer Vater:
man schlug an die Schilde beim Aufstieg.
- 32 Da [gab es] Gerste und Weizen,
da [gab es viel] Milch und Butter. —
- 33 Ein Kamelhengst, der um die Herde eilt,
der die Erde zertritt mit den Hufen.
- 34 Ein Jüngling unter den Hengsten,
ein mutiger mit sechs Zähnen.
- 35 Ein kraftvoller Elephant,
ein gewaltiger, mit roten Augen.
- 36 Ein Löwe mit dunkeler Mähne,
der auftritt mit schwellenden Muskeln:
- 37 Der bringt die Heerden in Aufruhr
mit Brüllen und gähnendem Rachen.

V. 26: Im »Glücksfrühling« (wörtlich »liebender Frühling«) gedeihen Gras, Korn, Tiere und Menschen. — **V. 27:** Die genannten Grassorten sind ein besonders beliebtes Kuhfutter. — **V. 28:** Die beiden Worte »Glück« und »Segen« werden sonst meist vom Land gebraucht: das »Land hat Glück« bedeutet »es macht gedeihen«. Hier wird dies Glück als von Ġahād kommend gedacht. — **V. 31:** Wenn die Hirten mit ihren Heerden dahinziehen, so schlagen sie an ihre Schilde: die Tiere hören auf den Klang. — **V. 35:** »Kraftvoll« wörtlich »mit gelben Zähnen«, d. h. ein erwachsener Elephant, dessen Zähne die Farbe des Zahnsteines (*ʿakar*) annehmen. — **V. 36:** Wörtlich »ein Dunkler mit schwarzen Schultern, der auftritt mit den Oberarmmuskeln«. Der »Dunkle« ist der Löwe.

- 38 Ein junger und ungezähmter,
 ein Stier, der [den Heerden] Glück bringt.
 39 Ehe wenige Jahre entschwunden,
 hat sich seine Heerde verdoppelt.
 40 Dort, wo er pflügte, war Frucht:
 ein jeder erhielt volle Säcke.
 41 Dort, wo er einzog, war Reichtum:
 Milch floß von [dem Glück] seiner Stirne.
 42 Als er [seine Tochter] vermählte,
 war 'Aggaba's Sohn freigebig.
 43 Mit ihren Hirten kamen zu ihm
 froh Schwäher und Schwäherin.
 44 Am Tag, da er [Freunde] begrub,
 [erschien er] mit Schärpen und stattlich:
 45 Er fuhr hin wie ein reissender Strom,
 zu zweit erschlug er [die Opfer]. —
 46 Er packte nicht auf noch zusammen,
 [bei Gefahr] durfte [sein] Dorf nicht fortziehn.
 47 Ist jetzt nicht, nach deinem Tode,
 des Ratschlagens viel geworden?
 48 Weh jetzt den Tabaksbauern,
 die die Erde mit Stöcken aufwühlten!

V. 38: Wörtlich »ein junger Stier, dessen Richtung frei ist, ein Stier, dessen Glück segensreich ist«. — V. 39^b: »Heerde« wörtlich »Mutterkühe«. — V. 40^b: Das Wort für »Säcke« ist poetisch und selten gebraucht; es soll alle zur Aufnahme von Getreide bestimmten Behälter bezeichnen. — V. 41^b: Es gibt glückbringende »Stirnen« und »Adern«; vgl. GOLDZIEHER in ZDMG Bd. 33, S. 623, Anm. 3. — V. 43: Mit »Schwäher und Schwäherin« sind hier die Eltern des Bräutigams gemeint. Sie bringen, wie sie zur Hochzeit kommen, gleich ihre Hirten mit, da sie wissen, daß Ġahād ihnen so viel Tiere als Hochzeitsgabe schenken wird. — V. 44: Wörtlich »am Tage seiner Gräber [sah man] seine Schärpen und seine Stattlichkeit«. Die »Schärpen« sind das lang herabhängende hintere Ende der schärpenartig gewundenen großen Toga: beim Schwerttanz und bei feierlichen Gelegenheiten pflegt man das Kleid so zu tragen. — V. 45: Er erschlug seine Kühe paarweise als Totenopfer. — V. 48: Arme alte Leute, die nicht mehr den Pflug führen können, pflegen mit dem Rührstock (der sonst als Löffel zum Rühren benutzt wird) die Erde aufzukratzen und Tabak zu bauen. Jetzt, wo das Dorf fortzieht, müssen sie ihre kleinen Äcker verlassen, und ihr Gewinnst ist dahin.

- 49 Ein Tragnetz war er für alle,
er schloß sie fest in die Arme.
- 50 Er war der Hort seiner Mannen,
ihr Berg, auf den sie hinaufstiegen.
- 51 Durch ihn verbargen sie ihr Antlitz;
er gab sein Geld für sie hin.
- 52 Litten sie Hunger, war er ihre Speise;
litten sie Durst, war er ihre Quelle.
- 53 Von überall kamen sie zu ihm:
dieser Held war ihr Lagerfeuer.
- 54 Sein Volk gab er hin und sich selber,
vom Freundesverrat [rein zu bleiben].
- 55 Größer war er als die Großen;
er übertraf die Gefährten.
- 56 Ein Heiliger, Sohn von Propheten,
in ihrer Mitten geboren.
- 57 Der geraubten Kuh lief er nicht nach:
er hatte vielfarbige Heerden.
- 58 Den Toten beklagt' er nicht lange:
deß Leben schwand, [rächte er bald].
- 59 Dem Geizigen war er nicht gleich,
der nur seinen Kindern Milch gibt.
- 60 Dem Schwächling war er nicht gleich,
dem elenden Fußeschlepper.

V. 49: Wörtlich »ein Tragnetz mit Käfern, er trug mit seinen ausgebreiteten Armen (eigentlich: Achselhöhlen)«. In dem Tragnetz pflegen sich kleine käferartige Insekten einzunisten: Ġahād trägt das Netz mit den Käfern, d. h. allem, was darin ist an Gutem und Schlechtem. — V. 50: »Hort« wörtlich »Nagel«. — V. 51^a: Wörtlich »[Vor] ihm faßten sie sich an die Stirn«. — V. 55^a: Wörtlich »er war größer [an Kraft] als der, der größer als er [an Stellung] war«. — V. 56: Dieser Vers macht sich etwas merkwürdig in seiner Umgebung; nach europäischen Begriffen würde man einen reissenden Löwen kaum heilig nennen. Der Dichter aber, der alles heranzieht, was er kennt, um die Größe und das Ansehen seines Helden zu schildern, denkt nicht daran, ob die Bilder auch untereinander stimmen. — Das Wort für »Mitten« bedeutet wörtlich »Nabeln«. — V. 57^b: Wörtlich »nach allen Farben war sein Ein teilen«.

- 61 Dem Feigen war er nicht gleich:
er hielt stand dem Glühen des Eisens.
- 62 Hat er nicht nach allen gekämpft,
nach seinen Brüdern und Kindern?
- 63 Wenn jene am Ende waren,
danach ward viel seines Planens.
- 64 Er glich einer Grube im Felde,
deren Fallen [die Knochen] zerbrechen.
- 65 [Er war] wie der Sand von Čömarät,
dessen Untiefen Menschen einschlucken;
- 66 Wie Šeḥēm, die die Menschen verschlingen,
deren Wohnung am Barka liegt.
- 67 Er glich dem gewaltigen Regen,
der Tag für Tage herabströmt;
- 68 Er glich dem gewaltigen Heer,
dessen Staub das Flußtal anfüllt.
- 69 Er glich dem gewaltigen Raubtier,
mit langen Hauern am Kopfe.
- 70 Er glich der gewaltigen Schlange,
die vierzig mit ihrem Gift tötet.

V. 64: »Grube« wörtlich »Erdauge«. Dies Wort wird im Tigrīna euphemistisch für Abortgrube gebraucht; hier ist jedoch irgend eine beliebige Grube aus früherer Zeit gemeint, die zum Teil überwachsen ist und in die man unversehens wie in eine Falle stürzt. Die euphemistischen »Erdaugen« sind im Tigrē-Land unbekannt. — V. 65: Čömarät ist ein sehr sandiges Flußtal, etwa eine Stunde westlich von Gäläb. — V. 66: Šeḥēm soll »alles verschlingend« bedeuten: es ist ein Beiname für die Sudan-Derwische, die in den nordabessinischen Kämpfen eine große Rolle spielten. — V. 69^b: Der Vers bedeutet wahrscheinlich, daß die Zähne des Raubtieres so lang hervorragen, daß sie bis an den Scheitel reichen; vielleicht hat der Sänger aber auch gehört, daß es gefährliche Raubtiere mit Zähnen auf dem Kopf gebe. Unter den Leuten im Dorf, die mit den wilden Tieren nicht so vertraut sind, wird viel Abenteuerliches über sie erzählt; so z. B. daß der Leopard eine Kralle am Schwanz habe — NAFFA^c hat als Knabe bei dem ersten Leopardenfell, das er zu sehen bekam, den Schwanz genau untersucht —, oder daß es Schlangen mit Krallen gebe; vgl. auch *Publ. Princet. Exped.* Vol. II, S. 82 und hier V. 71.

- 71 Er glich dem gewaltigen Nashorn,
mit dem einen gekrümmten Horne.
- 72 Er glich dem gewaltigen Büffel,
der mit seinem Maule tötet.
- 73 Alles Volk durcheinander
aß [immer] von seiner Tafel.
- 74 Ein Lasttier für die, die keins hatten,
trug er eigne und fremde Last;
- 75 [Das tat er] für [arme] Witwen,
die schwachen, die Tabak ernten.
- 76 [Das tat er] für arme Blinde,
die keine Augen mehr haben.
- 77 Sein Ruf drang in alle Lande,
bis Gondar gelangte sein Name.
- 78 Ein Hort [war er] für den Gefolgsmann:
keiner nahm ihn und faßte ihn an.
- 79 Den Mörder begleitete er,
wenn der ihn um Schutz angefleht.
- 80 Er hört' ihren Rat und ging heim:
dann macht' er allein seine Pläne.
- 81 Durch seinen Blick tötete er,
dem Gift [gleich], wenn er sich wandte.
- 82 Er ließ nicht schlafen und schlief nicht:
er war in der Welt [wie] der Bala.

V. 71^b: Hier ist natürlich das vordere Horn gemeint. — V. 72: Von dem Büffel, der im Mänsa^a-Land nicht vorkommt, wird erzählt, er töte durch das Lecken mit seiner Zunge. Selbst Leute, die als Hirten mit dem Leben vieler wilder Tiere gut vertraut sind, nehmen mit der größten Leichtgläubigkeit die abenteuerlichsten Dinge von den Tieren an, die sie nicht kennen. — V. 73^b: Wörtlich »von seinen [geschlachteten] Seitenstücken«. — V. 74^b: Wörtlich »einige luden auf seine Rückenstelle zwischen den beiden Lasten«. — V. 75: Vgl. oben V. 48. — V. 77^b: Im Text steht »seine Namen«, d. h. sein eigentlicher Name, sein Beiname, sein Name nach seinem ältesten Kind und sein Kriegsruf. — V. 79^b: Wörtlich »der früher das 'zu dir [nehme ich Zuflucht]' genannt hatte«. — V. 81: Vgl. die Geschichte von der Schlange, die durch ihren Blick tötet, *Publ. Princet. Exped.*, Vol. II, S. 82. — V. 82: Die Bala-Vögel kommen in großen Scharen, fast wie in Heuschreckenschwärmen, und fressen die Saaten. Die abessinischen Erklärer stimmten darin überein, daß *bala* hier

- 83 Er hatte nie seinesgleichen:
 drum stellt ihm keinen zur Seite!
 84 [Ich würde noch viel von ihm singen,
 wenn ich nur bei ihm gewesen,]
 85 Wenn seine Brüder und Kinder
 nur seinem Bilde nacheifern.

den Vogel dieses Namens bedeute; ich hatte auch an das arabische Wort *balā'* »Unglück« gedacht.

V. 83^b: Im Text sind zwei synonyme Ausdrücke gebraucht. — V. 84 und 85 sind wohl als Anhang anzusehen, der nicht vom Dichter, sondern von einem Überlieferer stammt. V. 84 wurde von NAFFA^c aus dem Gedächtnis nachgetragen; V. 85 stand im Original hinter V. 55. NAFFA^c hatte V. 84 als zu diesem Lied gehörig gehört, und zwar vor V. 85. Sie passen ihrem etwas banalen und moralisierenden Tone nach nicht zu dem übrigen Inhalt. Dagegen ist es leicht denkbar, daß ein Überlieferer, dem das lange Lied selbst imponierte, seinen Hörern noch mehr imponieren wollte. Die Verse heissen in wörtlicher Übersetzung »Ich würde ihn in seiner Art wohl zeigen, wenn ich bei ihm übernachtet hätte [und ihn genauer kennte]; wenn seine Spur ergreifen seine Brüder und seine Nachkommen«. Der zweite Bedingungssatz ist am ehesten als unvollständiger Wunschsatz aufzufassen. Ein ähnlicher Schluß wie hier findet sich auch am Ende von Nr. 126 meiner Sammlung, wo er eher ursprünglich ist als hier. NAFFA^c war jedoch der Ansicht, daß die Verse auch hier vom Dichter selbst stammen.

Gedanken über libysch-phönizische Anklänge.

Von *Hans Stumme*.

Fremdes Gut weisen die Berbersprachen bekanntlich in bedeutendem Maße auf, — in erster Linie und im reichsten Umfange solches arabischen, in zweiter Linie und in geringem Betrage solches griechischen und lateinischen (späterhin überhaupt romanischen) Ursprungs. Proben der ersten Kategorie zu geben ist überflüssig. Proben der zweiten Kategorie sind gleichfalls schon wiederholt gebucht worden, gewöhnlich exkursorisch in irgend einer Abhandlung über die Berber oder den Magreb überhaupt; aber eine umfassende Untersuchung über das aus dem Lateinischen und Griechischen ins Libysche gewanderte Sprachgut hat meines Wissens bis jetzt noch niemand angestellt. Wird dies Thema angeschnitten, so findet man ohne Mühe etwa folgende Proben zusammen, um sie dem Leser vorzusetzen¹⁾:

1) Die berberischen Wörter werden hier, wenn nichts Gegenteiliges bemerkt wird, aus dem Dialekt der Schlûh von Tazêrwalt zitiert, denn es hätte keinen Zweck, bei jeder Vokabel sämtliche Dialektformen zu buchen; anderseits ist gerade der schilûische Dialekt unter den berberischen einer von den wenigen, die die Verschußlaute gut gewahrt und nicht in Spiranten oder Affrikaten verderbt haben. — Die berberischen Wörter sind hier manchmal mit Tonbezeichnung gegeben, manchmal aber auch nicht; die Betonung der Wörter ist, mit Ausnahmen, im Berberischen meist eine sehr schwankende. Ähnlich verhält es sich meist mit der Quantität der Vokale der berberischen Wörter; deshalb ist auch meist von einer durchgehenden Bezeichnung der Quantität hier abgesehen worden.

- anáu* (ναῦς) »Schiff«
tamûrut kabyll. etc. (murus) »Mauer«
tabbur kabyll. etc. (porta) »Tür«
*úr*ti (hortus, bzw. horti) »Garten«
íger (ager) »Acker«
tulmut kabyll. etc. (ulmus) »Ulme«
ikíker (cicer) »Kichererbsen«
tlintit od. *mltit* (lens, lentis) »Linse«
abâun (fabae) »Bohnen«
afullus (pullus) »Hahn«
ajattus südtunis. (cattus) »Katze«
asnus (asinus) »Esel«
ánglus (angelus) »Knabe«
awâtru (aratrum) »Pflug«
tajûga (jugum) »Joch«.

An der Richtigkeit dieser Gleichungen wird wohl Niemand zweifeln. Vielleicht kommt dem einen oder dem andern die Gleichung *fabae-abâun* zunächst etwas gewagt vor, doch nach Beachtung von S. 126 (Z. 3 ff.) dieses Artikels wohl nicht mehr. Aus dieser kurzen Liste (die übrigens in keinem Falle ein novum bringen will) wird mancher aber noch etwas anderes herauslesen: daß sich diese Einwanderung namentlich auf bestimmte Begriffssphären (Haus, Haustiere, Gartenbau, Landbau) gerichtet habe.

Vor der Zeit, da die Zugehörigen der beiden großen arischen Kulturvölker der klassischen Welt die nordafrikanische Küste und zum Teil deren Hinterland besuchten oder dort sogar festen Fuß faßten, hat aber bekanntlich schon ein andres Kulturvolk seine Söhne nach jenen Gegenden ausgesandt: die Phönizier. Daß aus deren Sprache Wörter ins Libysche wanderten, wird von vornherein — ohne Prüfung des berberischen Vokabulars und des hierüber schon Publizierten — jeder als bestehende Tatsache betrachten, namentlich auf die Überlegung hin, daß jene Libyer einer viel früheren Epoche doch ein ganzes Teil roher und unkultivierter gewesen sein müssen, als die mit römischen



Kolonisten in Berührung kommenden: daß jenen mithin eine fortgeschrittenere Baukunst und Bodenbearbeitung und eine ganze Anzahl von Tieren, Pflanzen, Metallen u. dgl. damals noch viel weniger bekannt gewesen sein dürfte.

Nun ist das, was wir an phönizischem Wörtermaterial kennen, nicht gerade viel; aber bei der sehr nahen Verwandtschaft des Phönizischen mit dem Hebräischen darf man auf dem Gebiete des letzteren mutig ins Volle greifen und für »wahrscheinlich auch phönizisch« erachten, was das hebräische Wörterbuch darbietet. Erlangt man bei solchen Musterungen sichere hebräisch-berberische Gleichungen, so dürfen diese meines Erachtens weder im phönizischen noch im hebräischen Wörterbuche unnotiert bleiben.

Im Berberischen heißt *agadir* (s. auch S. 121 Anm. 1, Z. 9) »Schloß, Burg, Kastell« und ist zweifellos dem hebr. *gādêr* »Mauer« gleichzusetzen, nicht dem arab. *ġidâr* oder *ġidr*; hieraus könnte niemals *agadir* werden.¹⁾ Es ist *agadir* auch häufiger Ortsname im Gebiete der Schlûh; daß das spanische Gades (Cádiz) auch auf *gādêr* zurückgeht, ist bekannt.

Es sieht so aus, als habe der Name der bekannten marokkanischen Hafenstadt Mogador auch zu dieser hebr. \sqrt{gdr} Beziehung; dies ist aber nicht der Fall. Mogador nennen so nur die Europäer. Die Araber nennen es *swêra*, die Schlûh *tassurt*, und zwar ist *tassurt* das Deminutiv von *assur* (arab. *sûr* ist mit dem Artikel verwachsen ins Berberische getreten) »Mauer, Stadtmauer«; und auch *swêra* bedeutet »Mäuerchen« mit seiner, genau genommen doppelten Deminutivform, denn es zeigt *swêra* sowohl eine innere Veränderung (*û* zu *wê* = kl. *uwâi*) wie eine äußere auf dem Gebiete des Genus. So weist *tassurt-swêra* denn auf ein bauliches Etwas hin, und dies tut der Name Moga-

1) Warum W. MAX MÜLLER in der Anzeige meines *Handbuch des Schilhsichen von Tazêrwalt* (Leipzig, Hinrichs, 1899) in der *Orientalistischen Litteraturzeitung*, III. Jahrgang (1900), Sp. 266, Anm. 4 sagt, schilhsich *agadir* könne wohl erst arabisch sein, sehe ich nicht ein.

dor auch; denn Mogador geht für mich zweifellos auf hebr. *migdôl* »Turm« zurück. Der Sîdi Mogdul, dessen Grab sich in unmittelbarer Nähe der heutigen Stadt befindet und von dem der Stadtname abgeleitet sein soll, erscheint mir — nicht seine *Ḳubba* — eine erfundene Persönlichkeit. Sein Name, den man doch nur auf ein *al-makḏûl* zurückführen könnte, wäre auch ein recht sonderbarer.¹⁾

Für den Begriff »Stadt« existiert im Berberischen *tamazirt*, z. B. im Schilfischen. In diesem Dialekte findet sich auch ein *amazir*, aber nicht in einer verwandten Bedeutung, sondern als — »Mist«. Im Hebräischen bedeutet nun das Hiphil von עזר und zum Teil auch dessen Ḳal »helfen, beistehen, unterstützen«. Es ist nun doch wohl nicht als unmöglich zu bezeichnen, daß der Phönizier von einer (d. h. von einem femininen Begriffe für) Stadt gern sagen konnte, sie sei eine מְעֻזָּרָה, und von einem (d. h. von einem maskulinen Begriffe für) Dung, er sei ein guter Helfer des Wachstums, ein מְעֻזָּר;²⁾ beim Libyer hätten sich dann diese Epitheta den Wert der Hauptbegriffe erobert. Das spurlose Verschwinden des *y* darf hierbei kein Bedenken erregen. Allerdings besitzen die heutigen Dialekte des Berberischen sämtlich das *ʾAin*, und nicht nur in Fremdwörtern arabischen Ursprungs, sondern auch in augenscheinlich einheimischen; trotzdem ist dieser Laut erst durchs Arabische ins Berberische gedrungen.³⁾

1) Über den Namen *Mogador* s. etwa MAX QUEDENFELDT, *Einteilung und Verbreitung der Berberbevölkerung in Marokko* (V. Artikel) in *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin 1889; speziell S. 82, Anm. 3). Dort wird übrigens irrtümlich behauptet, die Stadt hieße arabisch *swêra* »Bildchen«, und zwar habe sie diese Benennung wegen ihres hübschen Aussehens und ihrer Reinlichkeit erhalten.

2) Bei *amazir* darf man doch nicht an eine Herleitung von arab. *mazbala* denken, wie dies W. MAX MÜLLER l. c. tut.

3) Dies meint auch RENÉ BASSET in seinen *Études sur les dialectes berbères*, Paris 1894 (= *Bull. de corresp. afric.*, T. XIV), S. 55 f. Aber auch in Betreff des *ḥ* ح und des *ṣ* ص vermutet er (l. c. S. 56 f. bzw. S. 30) fremden Ursprung, und ich stimme ihm hierin bei.

Auch die Gleichung berb. *amadir* »Hacke, Haue« = hebr. *mazdêr*, mit deren Aufstellung ich etwas besonders Interessantes zu sagen meine, darf deshalb akzeptiert werden.

Im Ausgange *im* (*îm*) mancher berberischer Wörter haben wir zweifellos die phönizische Pluralendung masc. gen. zu sehen; so in *aġanim* »Schilf«, *agulmim* »Teich«, *azalim* oder *âzalim* »Zwiebeln«. Daß *aġanim* zu hebr. *kānîm*, *agulmim* zu hebr. *'agammîm*, *azalim* zu hebr. *běšālîm* zu stellen ist, wird Jedem einleuchten. Bereits W. MAX MÜLLER (an dem auf S. 123 Anm. 1 zitierten Orte) weist auf den fremden Ursprung dieser berberischen Nomina in seiner Besprechung meines *Handbuch des Schillhischen* hin, setzt daselbst *aġanim* aber als אגמנים, also *'agmōnîm* an, womit ich mich nicht einverstanden fühlen kann. Denn erstens scheint mir eine Veränderung von *'agmōnîm* zu *aġanim* überhaupt zu stark zu sein; zweitens ist die Gleichung berb. *ġ* (ġ) = *k* (k) des Semitischen sonst durchaus nichts seltenes (vgl. etwa berb. *ûġ* »Gold« = äthiop. *warḳ*, berb. *rġ* »verbrennen« = arab. *ḥaraḳa* [vgl. S. 124 Anm. 3]).

Bei der Aufstellung der Gleichung *azalim* = *běšālîm* mußte W. MAX MÜLLER aber jedenfalls auch auf die Tatsache hinweisen, daß das *b* nur deshalb unterdrückt wurde, weil der Libyer in ihm die Präposition *b* des Phönizischen erblickte. Auch ein anlautendes *b* eines phönizischen Wortes scheint der Libyer für eine, lieber zu tilgende Präposition gehalten zu haben: schillh. *alutim* »Abfälle« muß doch wohl phönizischen Ursprungs sein und könnte ganz gut als פלוטים gedacht werden. Woher ein kabyll. *alud* »Kot« kommt, ist nicht klar, auch dies kann schließlich zu *alutim*-פלוטים Beziehung haben (wie z. B. im Schillhischen *agulzim* neben *tagulzt* für »Haufen« vorkommt); aber ich getraue mir doch nicht mit derselben Sicherheit ein *alud* = *pālūt* aufzustellen, mit der ich *alutim* = *pělūtîm* ansetze. Es ist *f*, was noch zu bemerken ist, eine häufige Präposition im Berberischen mit der Bedeutung des arab. *zālā* (gleich sei hier auch noch bemerkt, daß das berber. Wort für »Mund«, näm-

lich *imi*, gewiß auf ein *fimi* — vgl. das Semitische — zurückgeht, sein *f* aber eben aus analogen Gründen einbüßte).

In diesem Zusammenhange darf die Gleichung schilh. *abâun* (*âun* ist eine Pluralendung) = lat. *fabae* nicht unerwähnt bleiben; sie erscheint mir zweifellos richtig, und unangebracht dünkt mir, bei diesem *abaun* des Schilhischen und seinen Entsprechungen in anderen Dialekten — in Ghadames z. B. sagt man *bebbâwen*, im Kabylishen *ibâun*, in Sîwa *iwâwen*, in Wargla *âwen* — an arab. *fûl* zu denken, was einige Berberologen aber getan haben; vgl. RENÉ BASSET, *Notes de lexicographie berbère*, Paris 1883, S. 15.¹⁾

Daß berber. *azzäl*, *uzzäl* »Eisen« zu hebr. *bârzel* gehört, wird von mir auch nicht zum ersten Male aufgestellt; aber ich finde in Notizen hierüber wiederum stets die Tatsache unerwähnt, daß *b* wegen seiner falschen Auffassung als Präpositionswert getilgt wurde. Wir finden übrigens in keinem Berberndialekte eine mit *rz* statt *zz* lautende Form dieses Wortes; aber vielleicht liegt das phönizische Wort mit *rz* vor im Namen des »maurischen Apollo«, des Gurzil, der zum Sinnbild den Stier hat.²⁾

1) Erst von diesen Pluralformen aus bildet das Kabylishche den Singular *ibûn* und das Warglanische den Singular *âu*. — Die warglanische Pluralform ist übrigens für den Linguisten höchst interessant: *âwen* geht, wie wir hinstellten, auf *fabae* zurück, hat aber alles verloren, was zu *fabae* gehört, geht also auf ein zu Null reduziertes *fabae* zurück! Denn *âwen* kam auf folgende Art und Weise zustande: *fabae* wurde zu **fabâwen*, dies zu *abâwen*, dies zu *bâwen*; nun tilgte eine falsche Auffassung auch den zweiten Labial und schuf *âwen*.

2) Vgl. S. 32 von *Satura Viadrina* (Festschrift zum 25 jähr. Bestehen des Philologischen Vereins zu Breslau), Breslau 1896, d. h. in JOSEPH PARTSCH'S Artikel *Die Berbern in der Dichtung des Corippus*. — Es könnte Gurzil ganz gut »Eisenmann« bedeuten, d. h. eigentlich »Sohn des Eisens« (wie schilhisches z. B. ein Einwohner von Azgëruz *guzgëruz* heißt; *guzgëruz* für **wuzgëruz* für **wuzgëruz* [*u* eigentlich »Sohn«]). Aus der Märchenwelt des Magreb kommt uns hier die Gestalt des Ḥadīduân in die Erinnerung, dessen Name auch »Eisenmann« bedeutet (vgl. SOCIN und STUMME, *Der arab. Dialekt der Houwâra*, Leipzig 1894, S. 10). Ḥadīduân pflegt sich in seinem eisernen Haus zu verschansen und es zum Glühen zu bringen, wenn die Unholde ihn fassen wollen, die dann gegen das glühende Haus anstürmend sich die Köpfe ver-

Aus *bárzel* besteht der wichtigste Teil des *amadir*, wie der der Axt, die berberisch *agelzim* heißt; in der Endung *im* dieses Wortes wird niemand eine hebräisch-phönizische maskuline Pluralendung suchen, sondern dasselbe wohl als eine Veränderung von *gárzen* oder einer diesem גָּרְזֵן ähnlich klingenden Form hinnehmen.

Ebensowenig wird man die *im*-Ausgänge von berber. *alim* »Stroh« und *agalim* »Häcksel« auf םי- deuten, obwohl der Sache nach hier recht gut Pluralformen vorliegen könnten; denn z. B. die Bezeichnungen von Getreidearten, Flüssigkeiten u. ä. sind im Berberischen gern pluralia tantum. Hebräische Wurzeln, die man zu *alim* und *agalim* stellen könnte, sind übrigens vorhanden, — vgl. אָלִים »Garben binden«, אֶלְפָּה »Garbe« und anderseits גָּלוּם »formlos« (vgl. arab. جَلَمَ »zerschneiden, abschneiden«): da könnte man ja ein phöniz. אָלִים, אֶלְפָּה konjizieren.

Da im Berberischen nicht wenige Wörter aus der Sphäre der Landwirtschaft fremden Ursprungs sind, so wundert man sich eigentlich, daß die Bezeichnungen der Getreidearten insgesamt nur einheimischen oder aber arabischen Ursprung verraten. Der Ausdruck für den Weizen, nämlich *irden* (Pluralis masc., *ird* ist »Weizenkorn«) ist zwar urverwandt mit den Fassungen der semitischen Wurzel *hnt* (vgl. S. 125 Z. 18 f.), ist aber kein phönizisches Fremdwort.

Nachzudenken gibt uns hier aber die berberische Bezeichnung für die Gerste auf. Mit wenig Ausnahmen heißt diese im ganzen berberischen Sprachgebiete (sogar in den ausgestorbenen Dialekten der Guanchen der Canarischen Inseln) *tumzzin* (o. ä.), basiert also auf der \sqrt{mzi} , die stets nur »klein- oder geringsein« bedeutet. Nun gehört das hebräische Wort für die Gerste, d. h. *səḏrā* שְׂעֵרָה, allerdings nicht zur

brennen. Etwas romantisch wäre es wohl, wollte man beim Gurzil gleich an einen glühenden Stier aus Eisen denken!



Begriffssphäre »klein«, sondern zu »haarig«. Doch $\sqrt{\text{סר}}$ (סער) des Hebräischen bedeutet »klein- oder geringsein«, und צ ist (s. S. 124 Anm. 3) kein ursprünglich libyscher Laut, — und auf Grund dieser Tatsache eine Kontamination von $\sqrt{\text{ער}}$ und $\sqrt{\text{צער}}$ im Kopfe des nur wenig Phönizisch verstehenden Libyers zu vermuten und auf dieser Grundlage eine Deutung des berber. *tumzzin* zu wagen erscheint mir nicht gänzlich verwerfbar.

Einiges Neue glaube ich in diesem kurzen Artikel gesagt zu haben, wenn ich in ihm auch verschiedenes schon Ausgesprochene wieder vorbringen mußte. Das berberische Wortmaterial ist in dieser Richtung jedenfalls weiterzuprüfen; dann wird wohl manches bis jetzt noch nicht als Phönizisch erkannte diesen Ursprung offenbaren. Auch der Wortbestand des Hausanischen und der echten Negersprachen der südlichen Sahara und ihrer Nachbardistrikte ist in diesem Bestreben zu durchforschen; Aussicht auf Erfolg verheißt z. B. folgende Tatsache: daß man sogar bei den Wolof am Senegal ein altes Fremdwort vom Mittelmeer her gefunden, zwar nicht ein phönizisches, aber ein griechisch-lateinisches; der Dezember heißt bei den Wolof nämlich *tabaski-dja*. Diesem *tabaski* der Wolof entspricht bei den Tuâreg-Ahaggar aber ein *tifsko* und *afasko* mit der Bedeutung »Frühling« (s. S. 38 bei RENÉ BASSET, *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris 1910 [in *Revue de l'histoire des religions*]) und bei den Berbern von Wargla ein *tfaska* mit der allgemeinen Bedeutung »Fest« (s. S. BIARNAY, *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, Paris 1908, S. 211 ff.). Es liegt hierbei zu Grunde $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$, wie dies BASSET l. c. auch bereits ausspricht.

Zur neuesten Entwicklung der Meschetta-Frage.

Von R. Brünnow.

Die seit der Entdeckung *Ḳuṣair 'Amra's* in Aufschwung gekommene Ansicht von dem omajjadischen Ursprung Meschetta's hat in neuester Zeit einen beredten Vertreter in ERNST HERZFELD gefunden, dessen mit großer Zuversicht vorgetragene Thesen aber leicht den Eindruck hervorrufen können, als sei das vielumstrittene Problem nunmehr endgültig gelöst worden.¹⁾ Über die von ihm angeführten kunsthistorischen Gründe steht mir zwar kein Urteil zu; dagegen möchte ich einige schwerwiegende Bedenken allgemeinerer Natur gegen die omajjadische Hypothese wieder zur Sprache bringen, die HERZFELD entweder gar nicht oder in ungenügender Weise gewürdigt hat.

Zunächst bildet der große Unterschied in der Bauart von Meschetta und *'Amra* immer noch den stärksten Beweis gegen den omajjadischen Ursprung des zuerst genannten Schlosses. Wie wäre es zu erklären, daß zwei benachbarte Schlösser, von Fürsten derselben Dynastie innerhalb eines Zeitraumes von wenigen Jahren errichtet, nicht die geringste Ähnlichkeit aufweisen, weder in der Bauart, noch in der Anlage, noch in der Ornamentik? Die Behauptung HERZFELD's, gerade durch diesen Kontrast sei der gemeinsame

1) *Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. I, 1910, S. 27—63, 105—144; vgl. dazu STRZYGOWSKY, *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 19, 1910, S. 666 ff., 668 ff., *Der Islam*, Bd. 2, 1911, S. 79 ff.



Ursprung jener beiden Bauwerke erwiesen (S. 130), wird nicht glaubhafter gemacht durch den Versuch, Muwaḫḫar ebenfalls der Omajjadenzeit zuzuweisen. Sind die Säulenkapitelle in dieser Ruine wirklich nicht früher als 600 anzusetzen, so hat man doch kein Recht, den Bau gleich hundert Jahre später zu datieren und Yazîd II. (720—724) zuzuschreiben, weil dieser Chalife sich mit Vorliebe in Muwaḫḫar aufzuhalten pflegte. Das Schloß kann ebensogut zwischen 600 und 632 errichtet und von Yazîd wiederhergestellt worden sein.

Um diesen Einwand zu entkräften, müßte man ein sicher datiertes Bauwerk aus der Omajjadenzeit nachweisen können, dessen Baustil wenigstens einige Analogien zu Meschetta bieten würde. Solange das nicht geschehen ist, wird man den omajjadischen Ursprung des Schlosses unbedingt ablehnen müssen. Dieser Erwägung gegenüber erscheinen die von HERZFELD angeführten weiteren Gründe von geringem Gewicht: die Ziegeltechnik, die Spitzbogen, die hölzernen Bogenanker, die Verwendung von Spolien usw. Die mesopotamische, bzw. irakenische Ziegelsteintechnik ist nicht erst unter dem Islam erfunden worden, Spitzbogengewölbe kommen schon im VI. Jahrhundert vor, z. B. im Kaṣr Ibn Wardân, Bogenanker aus Holz finden sich in der Hagia Sophia, nicht nur »versteckt in den Nebenschiffen«, wie HERZFELD S. 121 sagt, sondern auch ganz offen im Mittelschiff (STRZYGOWSKI, *Islam* 2, S. 86), und was die Spolien anbelangt, so ist erstens nicht ausgeschlossen, daß ein arabischer Bauherr bereits im VI. Jahrhundert Spolien verwenden konnte, und zweitens könnten die betreffenden Säulen und Kapitelle von einem späteren Ausbau des Schlosses herrühren, wie wir unten sehen werden.

Ein weiterer Einwand ist von VAN BERCHEM erhoben worden.¹⁾ Wie sollten die Omajjaden, deren östlicher Limes

1) *Aux Pays de Moab et d'Edom*, Extrait du *Journal des Savants*, Juillet-Août-Septembre 1909, S. 31.



weit über Persien hinausgerückt war, dazu gekommen sein, in der Nähe ihrer Hauptstadt kastellartige Schlösser zu errichten? Von der Wüste her hatten sie nichts zu befürchten, wie schon das gänzlich ohne Verteidigungsmittel daliegende *Ḳuṣair 'Amra* zeigt. Wenn auch Meschetta kein eigentliches verteidigungsfähiges Kastell ist, so wird es doch gegen die Wüste zu von dem einen wichtigen Wasserlauf beherrschenden *Ḳaṣr eṭ-Ṭûba* in genügender Weise geschützt und beweist eben dadurch, daß das im Osten gelegene Gebiet von den Erbauern als Feindesland betrachtet wurde.

Der wichtigste Einwand ist von HERZFELD gar nicht erwähnt, nämlich die beim Trikonchos aufgefundene, offenbar heidnische Statue. Wenn diese Statue der ghassanidischen Hypothese einen schweren Schlag versetzt haben soll, so spricht sie noch viel mehr gegen die omajjadische. Selbst der ungläubigste Chalife dieser Dynastie würde es gewiß nicht gewagt haben, ein derartiges Bildwerk in seinem Palast aufzustellen.

Für den islamischen Ursprung Meschetta's spricht nur der anscheinende *mihṛāb* im großen Raum rechts vom Eingang. Aber Gebetsnischen mit flankierenden Säulchen kommen bekanntlich bereits im arabischen Heidentum vor, z. B. bei den Nabatäern, und der islamische *mihṛāb* ist, wie schon der unarabische Name zeigt, nicht erst von den Muhammedanern erfunden worden, sondern ging gewiß aus einer heidnischen Einrichtung hervor. Vielleicht hat aber die Nische gar keine religiöse Bedeutung.

Wie man sieht, ist auch diese neueste Hypothese nichts weniger als einwandfrei. An dem vorislamischen Ursprung Meschetta's ist, glaube ich, nicht zu rütteln, und es kann sich nur um die lachmidische und die ghassanidische Hypothese handeln, d. h. ob der Bau aus dem IV.—V. oder aus der zweiten Hälfte des VI. Jahrhunderts stammt.

Ich möchte nun einige Beobachtungen vorlegen, die, wenn sie von mir richtig gedeutet sind, wenigstens den einen schwerwiegenden Einwand gegen die ghassanidische Hypo-

these beseitigen würden, der sich aus dem Vorhandensein der heidnischen Statue ergibt. Während die Unfertigkeit der übrigen Partien des Schlosses sich zur Not aus späterer Abtragung erklären ließe, ist es ohne weiteres klar, daß die Skulpturen der Fassade nie vollendet wurden. In der *Provincia Arabia* 2, S. 176 hatte ich die gewiß irrige Vermutung ausgesprochen, die Vorlage, die ich für jene Skulpturen annahm, habe schon die Lücken aufgewiesen, die wir in den Dreieckfüllungen finden, wobei ich von der Voraussetzung ausging, diese Füllungen seien erst nach dem fertigen Aufbau der Fassade ausgeführt worden. Auch STRZYGOWSKI¹⁾ nahm an, daß zwar die Frieze und das Zickzackmuster vor dem definitiven Aufbau fertig ausgearbeitet worden seien, indem man den allgemeinen Verlauf des Musters bei einem provisorischen Aufbau feststellte, daß aber die Ornamentik in den Dreiecken erst nach dem Versetzen ausgeführt wurde. Er beruft sich dabei auf die Tatsache, daß in vielen Fällen »das fertige Relief in die noch unbearbeiteten Stellen übergeht. Es zeigt sich, daß die Steinmetzen durchaus nicht »mit dem einzelnen Stein, sondern mit der ganzen Fläche »rechnen und nach einer Vorzeichnung arbeiten, die erst »nach dem Versetzen skizziert worden sein kann und zum »Teil ja noch erhalten blieb. Die Vertikalfugen fallen alle »in diese breiten Flächen des Grundes, die Anschlüsse sind »trotzdem wie bei den Lagerfugen vollkommen genau, das »ist nur bei einer Arbeit après la pose möglich.«

Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß in ebensovielen anderen Fällen, in denen unbearbeitete Teile der Dreieckflächen neben fertig ausgeführten stehen, die Trennungslinien zwischen beiden eben durch die Quaderfugen gebildet werden, was doch nur dadurch zu erklären ist, daß die einzelnen Quader für sich vor dem Aufbau ausgearbeitet wurden. Besonders lehrreich in dieser Beziehung ist der Befund

1) *Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen*, Bd. 25, 1904, IV. Heft, S. 272.



in Dreieck B': das Muster auf der untersten Lage ist nur zu zwei Dritteln fertig und hört nach links zu mit einer Stoßfuge vollständig auf. Die zwei darüberliegenden Quaderlagen zeigen ein ähnliches Verhältnis. Auch die oberste Rosettenlage ist nur auf der rechten Seite vollständig ausgeführt, die beiden darüberliegenden Quadern sind nur roh ausgehauen, die oberste Dreieckspitze ist ganz leer; also eine strenge Scheidung nach den Lagen. Sehr merkwürdig ist der Befund im oberen Teil des Dreiecks J': sowohl die oberhalb der Rosette liegende Quaderlage, wie auch der oberste, die Spitze des Zickzackmusters enthaltende Stein sind arg zerstört, während der dazwischenliegende Stein fast unversehrt ist. Diese ungleichmäßige Zerstörung kann schwerlich erst nach dem Versetzen eingetreten sein; die Verwitterung hätte sich doch auch auf den mittleren Stein erstrecken müssen, und wir sind deshalb genötigt anzunehmen, daß wenigstens die Quadern der beiden oberen Lagen längere Zeit, wohl viele Jahre hindurch, auf dem Boden gelegen haben, bevor sie versetzt wurden, wobei die eine irgendwie gegen die Unbill der Witterung geschützt war. Auf eine verschiedenartige Beschaffenheit des Gesteins kann der Unterschied nicht zurückgeführt werden, denn die unbearbeiteten Teile der Quadern sind gleichmäßig gut erhalten.

Es geht nun aus diesen Tatsachen, wie ich meine, unzweideutig hervor, daß der Aufbau der Fassade, wie er vor der Überführung nach Berlin bestanden hat, nicht vom ursprünglichen Baumeister herrührt; höchstens mögen einzelne Teile, deren Flächen vollständig ausgearbeitet sind, wie die Dreiecke G' und H', von ihm aufgebaut worden sein, wofür auch die besonders vollendete Ausführung dieser Dreiecke sprechen würde. Auch die Basis, die vollständig ausgeführt und mit den anstoßenden Türmen C und Z verankert ist, gehört sicher zum ursprünglichen Aufbau; das Meiste läßt aber deutlich die Hand eines späteren Bauherrn erkennen, der den unvollendeten Bau mit den vorhandenen Materialien so gut es eben ging fertigstellen wollte. Mit



diesem Ergebnis stimmt auch überein, daß das linke Ende der Fassade vollständig in der Luft steht; der ursprüngliche Baumeister hätte zweifellos den anstoßenden Turm C zugleich mit der Fassade in die Höhe geführt. Auch fehlt die Rückwand an dieser Stelle gänzlich.

Sind wir aber genötigt, einen solchen Wiederaufbau anzunehmen, so dürfen manche Einzelheiten dem zweiten Erbauer zugeschrieben werden: also zunächst die Statuenfragmente im zentralen Bau, vielleicht auch die angeblichen Spolienkapitelle und die Spuren der Platten aus grünem Stein, die zur Verkleidung der Wände dienen sollten. Es erscheint wenigstens etwas eigentümlich, daß man an die Verzierung der Innenräume gegangen wäre, bevor man die Umfassungsmauer und die inneren Ziegelsteinbauten fertiggestellt hatte; auf jeden Fall hätte man mit der Aufstellung von Statuen bis zu allerletzt gewartet. Bei einer Wiederbenützung des Schlosses, bei der es vor allem auf eine möglichst rasche Instandsetzung der bereits vorhandenen Räume ankommen mußte, wäre ein derartiges Verfahren weniger auffallend.

Wenn nun die heidnische Statue nicht mehr dem ursprünglichen Bauherrn zugeschrieben werden muß, so beweist das natürlich keineswegs, daß dieser gerade ein Ghassanide war; sowohl er wie auch der spätere Wiederhersteller könnten Lachmiden oder sonstige heidnische Araberfürsten des IV.—V. Jahrhunderts gewesen sein. Die Ghassanidenhypothese ist aber jetzt erst wieder diskutabel geworden und tritt als gleichberechtigt neben der lachmidischen wieder auf, und die ganze Frage dreht sich nun um zwei feste, sich anscheinend widersprechende Punkte. Sogut wie STRZYGOWSKI es für ausgeschlossen hält, daß ein so stark ausladendes Gesimse ohne Verkröpfungen wie das von der Meschettfassade noch lange nach dem V. Jahrhundert entstanden sein kann, halte ich es für ausgeschlossen, daß ein Araberfürst einen solchen Palast in dieser Gegend vor dem VI. Jahrhundert errichtet haben kann. Kein dem IV. oder

V. Jahrhundert sicher angehörendes Bauwerk läßt sich in bezug auf die Bautechnik mit Meschetta vergleichen, dessen Ziegelkonstruktion auch ohne alle Analogien in dieser Zeit dastünde; und daß ein Araberhäuptling besser als seine römischen Herren gebaut hätte, ist wohl kaum anzunehmen. Ferner erscheint die Lage des Palastes außerhalb des Limes undenkbar in einer Zeit, in der der Limes überall dicht mit Garnisonen besetzt war und tatsächlich die Grenze des Reiches bildete. Im VI. Jahrhundert waren die Verhältnisse wesentlich andere: infolge der offiziellen Stellung der ghassanidischen Phylarchen war das von ihnen beherrschte Gebiet außerhalb des alten Limes tatsächlich zu einem Teil des Reiches geworden, und obwohl die Limeskastelle zweifellos auch weiterhin ihre Garnisonen behielten, so bildeten sie doch nicht mehr die äußerste Grenze.¹⁾

Auf der anderen Seite wage ich nicht, die Richtigkeit der kunstgeschichtlichen Datierung STRZYGOWSKI's anzuzweifeln, und nehme an, daß ein solches Kranzgesimse im VI. Jahrhundert nicht mehr hätte entstehen können. Es bleibt somit als Ausweg nur die schon früher von mir vorgeschlagene Annahme übrig, die Fassade sei von einem älteren Bauwerk kopiert.²⁾ Darauf deutet schon der ungeschickte Anschluß des herabsteigenden Teiles des Kranzgesimses am linken Ende der Fassade; man vergleiche die entsprechende Gestaltung am rechten Ende. Eine derartige

1) Im Jahre 529, in dem der Ghassanide al-Ĥarīt, der Sohn des Ġabala, Phylarch wurde, ließ der Dux Arabiae Flavius Anastasius das Kastell von Ķuṣāir al-Ĥallābāt wieder in Stand setzen. Man beachte aber, daß al-Mundir, der Sohn des Ĥarīt (570—582) den auf der Limeslinie liegenden Wartturm el-Burġ südlich von eḏ-Ḍumēr erbaut hat (WETZSTEIN Nr. 173), woraus hervorgeht, daß der Phylarch, wenigstens zum Teil, direkt mit der Beaufsichtigung des Limes betraut war.

2) Es braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden, daß meine obige Erklärung auch für die omajjadische Hypothese Geltung haben würde. Ist aber ein Ghassanide des VI. Jahrhunderts aus kunsthistorischen Gründen als Erbauer Meschetta's unmöglich, so wäre es ein Omajjade noch viel mehr; vgl. HERZFELD S. 108.

Unregelmäßigkeit läßt auf die Übertragung eines bereits vorhandenen Musters schließen; daß der Architekt einen so groben Fehler in seinem Originalentwurf gemacht hätte, ist bei der ungemein sauberen Ausführung des Ganzen doch schwerlich anzunehmen. Freilich könnte man auch daran denken, daß das ganze Schloß einem älteren Lachmidopalast in el-Hîra nachgebildet wäre; dann hätten wir eine Verschmelzung der beiden in Frage stehenden Hypothesen, die jede Schwierigkeit beseitigen würde.

Eine wichtige Stütze für meine Datierung ergibt sich aus dem Umstand, daß die einzige andere Gruppe von syrischen Bauwerken, in denen Ziegelsteine verwendet werden, nämlich Kaşr Ibn Wardân und das Kastell von Anderîn, aus den Jahren 558—564 stammt. STRZYGOWSKI hat auf die merkwürdige Ähnlichkeit, sowohl in der Bauart wie in der Lage am Rand der Wüste, von Meschetta-Ṭûba und Kaşr Ibn Wardân hingewiesen, lehnte es jedoch entschieden ab, die beiden Gruppen derselben Zeit und derselben Kunstströmung zuzuschreiben. Wenn man die volle Berechtigung seiner Meinung inbezug auf den letzteren Punkt unbedingt zugeben muß, so wird man doch schwerlich glauben können, daß der kostspielige, dem syrischen Baustil sonst so völlig fremde Ziegelsteinbau in zwei ganz verschiedenen Perioden nach Syrien übertragen wurde, sondern vielmehr annehmen müssen, daß ein engerer zeitlicher Zusammenhang zwischen allen diesen Bauten besteht.

Der Palast von Kaşr Ibn Wardân, über dessen Anlage wir erst in neuerer Zeit durch die schöne und gründliche Aufnahme BUTLER'S genau unterrichtet worden sind, kann kaum etwas anderes sein als ein Regierungsgebäude; darauf deuten die großen Repräsentationsräume und die in der Nähe gelegene Kaserne.¹⁾ Ich möchte am ehesten einen

1) Die ältere Ansicht, wonach Kaşr Ibn Wardân ein Kloster war, findet heute wohl keine Anhänger mehr. Auch die Vermutung von PRENTICE (*Princeton Archaeological Expedition* 3, B, S. 41), der Palast sei zum Verbannungs-ort irgend eines Mitglieds der kaiserlichen Familie bestimmt gewesen, ist wenig

Prunkpalast des Dux Syriae, des höchsten militärischen Befehlshabers und eigentlichen Gouverneurs der Provinz darin erkennen, der hier an einem wichtigen strategischen Punkt sehr wohl eine Amtswohnung gehabt haben kann, deren Pracht auf die arabischen Stämme einen imponierenden Eindruck machen sollte. Ist diese Vermutung richtig, so können wir die weitere Vermutung daran schließen, daß Meschetta ein ähnlicher offizieller Prunkpalast gewesen sei, von der Regierung in Byzanz für den Phylarchen errichtet, um seine für die Sicherung der Grenze so wichtige Autorität in den Augen seiner arabischen Untertanen zu erhöhen. Damit wäre vor allem der Einwand beseitigt, der sich aus der für einen Araberhäuptling allzu großartig erscheinenden Anlage des Schlosses ergibt. Daß der Bau von Meschetta im Gegensatz zu dem von byzantinischen Werkleuten hergestellten *Ḳaṣr Ibn Wardân* syrischen oder mesopotamischen Kräften übertragen wurde, erklärt sich durch die ganz natürliche Annahme, der Phylarch sei selbst mit der Ausführung beauftragt gewesen.

Ist nun Meschetta wirklich während der Regierung des *Mundir Ibn el-Ḥârîṭ* oder vielleicht eines späteren *Ghassaniden* errichtet worden, so würde die Wiederherstellung am wahrscheinlichsten in die Zeit der persischen Eroberung (613—622) fallen, wobei man nur darüber in Zweifel sein kann, ob der persische Befehlshaber selbst, oder ein verbündeter Araberfürst, vielleicht der damalige König von *Ḥîra*, der zweite Bauherr gewesen ist. Man hat die Perser als Erbauer Meschetta's nicht zugeben wollen, erstens weil sie während ihres Aufenthaltes in Syrien andere Dinge zu tun hatten, als Paläste zu bauen, und zweitens, weil sie jedenfalls keine Paläste in der Wüste errichtet hätten. Das ist vollkommen richtig, soweit es sich um Neubauten handeln würde; etwas anderes wäre es aber, wenn sie ein unvollendet

zusagend. Wäre übrigens das Schloß nicht inschriftlich datiert und stünde die Kirche nicht daneben, so würde man es wegen seiner Bauart gewiß auch für omajjadisch ansprechen.

gebliebenes Bauwerk, das wegen seiner reichen Ornamentik gewiß weit und breit berühmt und möglicherweise einem in den persischen Ländern gelegenen Schloß nachgebildet war, wiederhergestellt hätten.¹⁾ Auch Muwaḳḳar, wenn es wirklich, wie HERZFELD meint, persische Elemente aufweist, mag in dieser Zeit umgebaut worden sein; die ursprüngliche Anlage, die nach MUSIL's Angaben eine weit größere Ausdehnung gehabt hat, stellte vielleicht ebenfalls einen für einen hohen Verwaltungsbeamten bestimmten Palast dar.²⁾

Somit hätten wir hier gewissermaßen eine Verschmelzung der byzantinischen, ghassanidischen, lachmidischen und persischen Hypothesen, die allen Tatsachen gerecht wird. Mit byzantinischem Geld und unter byzantinischer Autorität erbaut, von einem Ghassaniden nach lachmidischem Muster entworfen und unter der persischen Herrschaft wiederhergestellt, gewährt Meschetta gleichsam ein Spiegelbild sowohl von den verschiedenartigen Kultureinflüssen, denen Syrien im ausgehenden VI. Jahrhundert unterworfen war, wie auch von den politischen Geschicken des Landes während der letzten Jahrzehnte der römischen Herrschaft.

1) Für die Restauration Meschetta's während der persischen Herrschaft würde auch die auf einem der Fassadenblöcke eingeritzte Zeichnung des Kopfes eines Perserkönigs sprechen (SCHULZ, *Jahrb. d. K. Preuss. Kunstsamml.*, Bd. 25, 1904, Heft IV, S. 223); es wäre interessant zu erfahren, auf welchem Stein sie sich befindet. Daß die Königskrone in dieser Zeichnung die ältere Form hat, die durch Chosroes II. abgeändert wurde, beweist keineswegs, wie DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam* S. 54 f. meint, daß die Zeichnung nicht mehr in die Zeit jenes Königs fällt, da es sich doch nur um eine schematische Figur handelt, bei der leicht die traditionelle Form beibehalten werden konnte.

2) Daß ein späterer Umbau vorliegt, erkennt man deutlich an der exzentrischen Stellung der dreifachen Pilasterbasen (*Provincia Arabia* 2, S. 183) sowie aus der roheren Bauart der Terrassengewölbe, die an die älteren Mauern nur angelehnt sind (vgl. MUSIL, *Moab* S. 192, Abb. 73).

Der grosse hellenistische Kunstkreis im Innern Asiens.

Von *Josef Strzygowski*.

(Mit 1 Tafel.)

Wir kennen die asiatische Kunst immer nur von der Peripherie. Da ist, glauben wir, zuerst das Land zwischen Euphrat und Tigris, in dem, wie in einem Treibhause, die große babylonisch-assyrische Kunst erblüht. Allmählig taucht daneben die hettitische Eigenart auf, die nach dem Mittelmeer zu vermittelt, dann die persische. Seit Alexander d. Gr. kommt dieses ganze Gebiet unter griechischen Einfluß, und wir sind daran, ganz Asien dauernd unter die Botmäßigkeit des Mittelmeeres zu setzen, Indien und China erst durch dessen späthellenistische Kunst zu ihrem großen Kunstleben gelangen zu lassen. Die Gandhara-Kunst und was alles aus den griechischen Keimen in Ostasien und Indien wird, bildet zwar den Gegenstand des modernen Interesses, aber wir führen, was sich da geltend macht, gern direkt auf die Kunst des Mittelmeeres, später auf Rom und Konstantinopel zurück und suchen mit Vorliebe die Wege, die von diesen Städten nach dem Osten geführt haben. Das beste Beispiel einer derartigen Forschungsrichtung ist der erste Band von MÜNSTERBERG'S *Chinesische Kunstgeschichte*.

Und doch kann das Bild, das wir uns da machen, nicht ganz richtig sein. Ich will nicht davon reden, daß in spätantiker und frühchristlicher Zeit mehr Syrien mit Antiocheia und Alexandria kunstgeschichtlich in Betracht kommt als



Rom und Byzanz.¹⁾ Ich denke auch nicht so sehr daran, auf die große Bedeutung des nördlichen Mesopotamiens mit Edessa als Zentrum, dann von Armenien und dem zentralen Kleinasien zu verweisen, die in frühchristlicher Zeit eine führende Rolle spielen und der weiteren Entwicklung im Westen die Richtung geben.²⁾

Im zentralen Osten kommt, was dort dem europäischen Auge in antiker und frühchristlicher Zeit verborgen war, meines Erachtens mit dem Islam derart elementar zum Durchbruch, daß wir allmählig einen entschiedenen Eindruck von der künstlerischen Kraft bekommen können, die jenseits der Grenzpfähle lebendig war, in denen sich die bisherige Kunstforschung bewegt hat. Wir haben in der Entwicklung der islamischen Kunst im Wesentlichen drei Stufen zu unterscheiden. Die erste bis zum Jahre 750, als die Araber den Ausschlag gaben und ihre Kunstkräfte aus dem Gebiete des Mittelmeerkreises sowohl wie aus dem Osten zogen. Die zweite Stufe von Bagdad, in der die Kunst Mesopotamiens und des Iran zum Körper der um den Islam gruppierten Neugestaltung der bildenden Kunst wurde. Die eigentliche, bis auf den heutigen Tag herrschend gebliebene islamische Kunst aber dringt mit den türkischen Völkern nach dem Westen; sie hat ihren Urquell weder am Mittelmeer noch im westlichen Persien, sondern in den östlich gelegenen Gebieten, Transoxanien und dem alten Baktrien. Wir können darauf vorläufig nur aus den Bauten schließen, die von türkischen Bauherren nach dem Jahre 1100 etwa in Kleinasien, Ägypten und Persien geschaffen wurden. Diese Bauten sind so eigenartig gegenüber den älteren abbasidischen in Mesopotamien und den fatimidischen in Ägypten, daß wir einen ganz neuen Geist am Ruder finden, der nicht von heute

1) Vgl. darüber mein *Seidenstoffe aus Ägypten, Wechselwirkungen zwischen China, Persien und Syrien* im *Jahrb. d. K. Preuss. Kunstsamml.* 1903 und neuerdings FRIEDR. HIRTH, *The Mystery of Fulie: Journal of the American Oriental Society* XXX.

2) Vgl. meine Arbeiten über Kleinasien, Mschatta und Amida.



auf morgen in den Stammgebieten des Islam, in Syrien und dem Iraq entstanden sein kann, vielmehr eine lange Entwicklung im Osten hinter sich haben muß.

Voraussetzung dieser Entwicklung sind Kunstströmungen im Innern Asiens, die nicht von Rom oder Byzanz abhängig entstanden sein können, sondern sich ganz selbständig neben dem Westen zur Blüte entwickelt haben müssen. Dabei wird sehr stark der Norden Asiens zu unterscheiden sein vom Süden. Während im Norden eine volkstümliche, im Ornamentalen sich auslebende, mit der Völkerwanderung nach dem Westen dringende Kunst¹⁾ anzunehmen ist, lernen wir jetzt in den Turfan- und Khotanfunden, wie früher schon in der Gandhara-Kunst den Südkreis als ein vorwiegend im Figürlichen gestaltendes Gebiet kennen, dessen Wurzeln zweifellos althellenistisch sind. Es wird, wollen wir den neuen, durch das Studium der asiatischen Kunst erwachsenden Aufgaben gerecht werden, hoch an der Zeit, dem Zentrum dieser Kunstkreise nachzugehen. Der Aufschwung der chinesischen und indischen Kunst ist davon ebenso abhängig, wie später als Rückwirkung das Eindringen des figürlichen Elements in die Kunst des Islam.

Es können heute schon einige Motive genannt werden, die diesen, der späthellenistischen Kunst der Mittelmeerländer mächtig Konkurrenz bietenden Kunstkreis kennzeichnen. Dahin gehört vor allem die breit mit übereinandergeschlagenen Beinen auf dem Boden hockende Figur und vielleicht die Verwendung der Weinranke, von der in meiner Mschatta-Arbeit ausführlich die Rede war. Im vorliegenden Aufsätze wird es sich nicht so sehr darum handeln, ein weiteres Motiv dieser Art nachzuweisen, als darum, zu zeigen, wie eigenartig dieser Kunstkreis bei Behandlung des gleichen Motivs dem Westen gegenüber ist. Auch soll der Eindruck erweckt werden, daß der innerasiatische Kreis noch in der

1) Vgl. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I: *Altchristliche Kunst*.



Spätzeit des VIII. Jahrh. n. Chr. formkräftiger auftritt als die gleichzeitige Kunst im Westen.

Unter den Gemälden von Kuseir Amra erfreut sich eines bei Gelehrten aller Schattierungen besonderer Bekanntheit, das Bild an der Westwand des Hauptraumes, worin der Caesar, Chosroes, der Negus und Roderich stehend nebeneinander dargestellt sind. Ich gebe es in Taf. I Abb. 1 nur zum Teil nach dem Werke der Wiener Akademie Taf. XXVI wieder, weil es mir bei diesen Gestalten lediglich auf das Standmotiv und im übrigen in der Hauptsache auf die benachbarte Figur ankommt, die v. KARABACEK (S. 230) beschrieben hat als eine dem Bade entsteigende Frauengestalt, deren Formen die aus dem Hintergrunde neugierig hervortretenden Mädchen betrachten. Man sieht auf dem Boden eine rechteckige Kufe, auf deren vorderem Rande die nackte Gestalt in Vorderansicht dasteht. Sie trägt an Hals und Armen Schmuck, hält die Rechte zur Scham gesenkt und die Linke seitlich zur Schulter erhoben, als wenn sie einen Schleier hielte. MIELICH deutet dafür die Zerstörung der Malfläche an. Die Gestalt ist mit derben, steifen Linien umrissen; es ist zu bedauern, daß die Tafel nicht von einer photographisch im Text wiedergegebenen Detailaufnahme, nach der sich der Stil unabhängig von MIELICH beurteilen ließe, begleitet ist. Frau und Kufe erscheinen in einer Architektur von Säulen und Bogen in malerischer Anordnung, wobei die Säule links auf einem niedrigen, rechts auf einem hohen Postament steht. Links sieht man in einem breiten Intercolumnium eine Säulenbalustrade mit gestelzten Rundbögen, darüber ein muschrabijenartiges Gitter, über dem die Köpfe mehrerer Zuschauer sichtbar werden, wie rechts, wo zwischen den Säulen Vorhänge von wechselnder Farbe gespannt scheinen. Davor eine in einen Mantel geschlagene Dienerin, die aus dem Bilde herausblickt und die Rechte wie erstaunt seitlich erhebt. An dieses Mittelstück schließt rechts eine Szene, die v. KARABACEK (S. 229) für eine so recht typisch aus der Antike übernommene Szenierung von Leibes-

übungen ansieht, wofür als Parallele die Mosaiken aus den Caracallathermen in Rom genannt werden. Ist damit der Weg nach Rom gewiesen, so gipfelt v. KARABACEK's Arbeit im übrigen darin, Byzanz als den gebenden Teil in den Malereien von Kuseir Amra hinzustellen.

Ich habe schon *Zeitschrift für bildende Kunst*, N. F. XVIII S. 213 f. darauf hingewiesen, daß für die Malereien des moabitischen Wüstenschlosses ausschließlich einheimisch syrische, vor allem antiochenische Voraussetzungen in Betracht kommen, daneben östliche, aus dem Iran und Mesopotamien herüberkommende Elemente. Ich möchte heute etwas weiter gehen und im Wege des Vergleiches die Ahnung solcher Beziehungen zu einem hellenistischen Kunstkreise des Ostens der Erfüllung erwecken.

Abb. 2 auf Tafel I zeigt ein von M. AUREL STEIN in einer kleinen Cella von Dandān-Uilik im Khotangebiet ausgegrabenes Fresko. Es befindet sich an der Ostwand eines im Grundriß 12 Fuß 8 Zoll auf 8 Fuß 8 Zoll großen Baues, der an seiner Südseite den Sockel einer jetzt verschwundenen überlebensgroßen Statue zeigt. Löwen an den Ecken bezeugen, daß ein »Simhāsana« dargestellt war. In der Südwestecke, also nach dem Fresko hin, befanden sich Reliefs in Stuck, Buddhas und Bodhisattvas darstellend, die man bei STEIN, *Ancient Khotan* II Taf. LIV und LV abgebildet findet. Dort I Abb. 30/1 auch eine Gesamtansicht des ganzen Raumes. Dazu kamen Tafelbilder (STEIN LXVI/VII) mit Darstellungen buddhistischer Götter und Tänzerinnen. In der Ecke der Ostwand folgt dann eine gerüstete Gestalt, die auf einen auf dem Boden Liegenden tritt. Er stellt einen der vier Lokapālas, Vaiśravaṇa, dar. Daran schließt dann unser kleines Fresko (STEIN II Taf. II¹⁾). Wie in dem Bilde von Kuseir Amra sieht man auch hier rechts die nackte weibliche Gestalt, in einer rechteckigen Kufe stehend, und

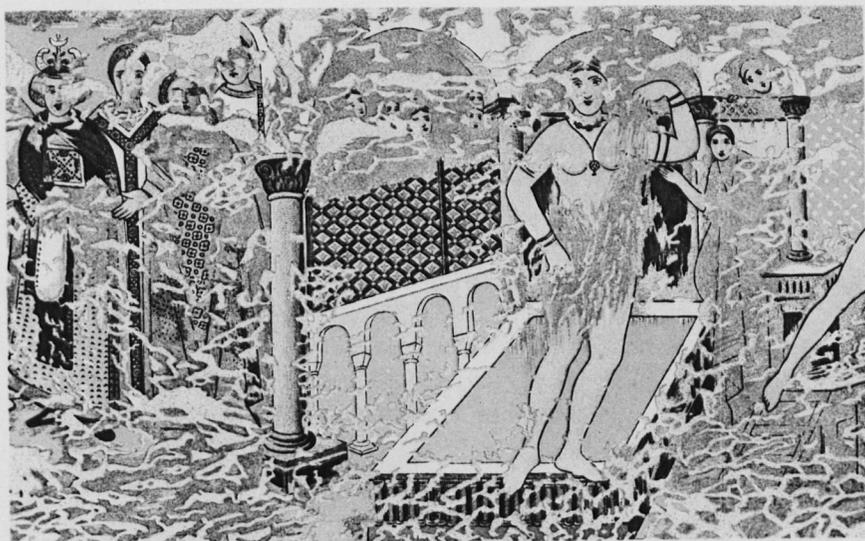
1) Meine Abbildung nach einer Originalaufnahme, die mir Dr. STEIN freundlich zur Verfügung gestellt hat.

links daneben Männer, nur sind sie nicht stehend, sondern in dem geläufigen Leitmotiv der mittelasiatischen Kunst auf dem Boden hockend gegeben. Die nackte Frau trägt indischen Kopfsputz und ist durch die dünne Taille charakterisiert. Der Oberkörper erscheint in Vorderansicht, der Unterkörper nach rechts, der Kopf nach links gewendet. An Hals und Armen trägt sie Schmuck, um die Lenden vier Streifen mit Schellen(?) und vor der Scham ein Weinblatt. Sie neigt sich etwas vor, legt die Rechte an die Brust, die Linke vor den Leib und blickt schmachkend vor sich hin. Zu ihren Füßen sieht man links einen Knaben, der an ihr emporstrebt, und eine zweite kleinere Gestalt hinter einem gesattelten Pferd, zu beiden Seiten Lotosblüten. Rechts im Hintergrund ein Buddha. STEIN hat (I S. 253 f.) eine Deutung auf Grund der Legende von Nāga's Witwe versucht, ohne daran festhalten zu wollen. Dabei sind die beiden links hockenden Gestalten ganz außer Zusammenhang gelassen. Ich möchte jedoch nach der Analogie der Anordnung in Kuseir Amra glauben, daß da irgend ein verwandter Gegenstand anzunehmen sei. Gemeint scheinen Buddhajünger, der eine links hebt lehrend die Rechte und hält auf der offenen Linken, wie der andere in der Rechten, Blätter eines »Pothi«, die Gestalt rechts stützt dabei den zweiten Arm auf den Schenkel. Sie sind in Mäntel von schönem Linien-schwung gehüllt, zwischen ihnen kommt ein Fisch hervor, und unten im Wasser sieht man Schwäne und eine zweite, anscheinend schwimmende Gestalt.

Ich lege bei Herausarbeitung des Amra Verwandten und Andersgearteten nicht den Nachdruck auf diese gegenständlichen Tatsachen, die ich ohnehin nicht zu erklären weiß. Mir geht es vielmehr lediglich um rein künstlerische Fragen, Gestalt, Form und seelischen Gehalt betreffend, wobei ich freilich für Amra voraussetzen muß, daß MIELICH stilistisch treu kopiert hat.

Der charakteristische Gegensatz zwischen der Durchbildung der Gestalten: den steif dastehenden Gewandpuppen





1. Kuseir Amra, Wandbild.



2. Dandan-Uilig, Wandbild.

Lichtdruck v. Max Jaffé, Wien.

Zeitschrift für Assyriologie, Band XXVI.

Zu „Strzygowski, Kunstkreis im Innern Asiens.“

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.



1. Koenig, Johann, 1700-1764

2. Dornier, Johann, 1700-1764

3. Dornier, Johann, 1700-1764

4. Dornier, Johann, 1700-1764

5. Dornier, Johann, 1700-1764



in Kuseir Amra und dem elegant bewegten hockenden Mantelträger mit nackten Armen und Füßen, jede Gruppe im Motiv der Art ihres Kunstkreises entsprechend, ist bereits besprochen worden. Ebenso die indische Durchbildung der weiblichen Gestalt im Khotan. Man richte jetzt das Augenmerk auf die Zeichnung! Die Neigung, mit dem Umriß zu arbeiten, ist in beiden Kunstkreisen gleich. Aber wie plump und derb wirkt die Badende in Amra, wie wunderbar empfindsam zeigt sie daneben die Hand des Malers im Khotan! Dazu kommt die zum Teil sorgfältig detaillierende, zum Teil impressionistisch kühne Modellierung in den Gewändern der beiden Hockenden im Khotan. Man nehme dazu die geradezu nervös feinfühlig durcharbeitete der Hände und die packend ausdrucksvolle Zeichnung der Köpfe; ferner das Sinnlich-Schöne in den Zügen und der Bewegung des Frauenhauptes und die andächtig getragene Art des Dozierenden links, der die Augen schließt, den Mund vorquellen läßt und den Kopf leicht zurücklegt, und man wird neben all diesen ausdrucksvollen Motiven das Fresko von Amra leer und banal finden, trotzdem es durch die Architektur reicher disponiert erscheint.

Ich meine, wenn man von solchen Beobachtungen ausgeht, wird zugegeben werden, daß der Vertreter des innerasiatischen Kunstkreises dem randsyrischen Maler unendlich weit überlegen ist. Man wird einwenden, daß da wohl starke zeitliche Differenzen mitspielen dürften. Das trifft nicht zu. Beide Gemälde sind fast gleichzeitig entstanden, das Fresko von Amra bekanntlich in der ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts, das andere im Khotan nach STEIN (I S. 255) im letzten Viertel desselben Jahrhunderts. Diese Tatsache spricht, scheint mir, Bände. Die künstlerische Kraft liegt im Osten, nicht im Westen; wo dort ein feines künstlerisches Empfinden am Werk ist, herrscht hier ein auf derb sinnlich dekorative Effekte oder auf die Illustration für Illiteraten gerichtetes Schaffen. Das Fresko von Amra scheint, freilich unter dem Einfluß einer westlichen Strömung, abhängig vom



Osten. Was man landläufig, ohne rechten Einblick »Byzanz« nennt, nimmt hier eher das Gute, als es solches gibt. Wir werden erst verstehen, was eigentlich in der Zeit des Überganges vom Altertum zum Mittelalter in der Entwicklung der bildenden Kunst vor sich geht, wenn wir jenen großen unbekanntem, im Hellenismus wurzelnden Kunstkreis Innerasiens entdeckt haben werden, von dem die Gandhara-Denkmäler und der Eintritt der großen Blüte der Kunst in China und Indien nur Ausstrahlungen sind, unabhängig von Rom und Byzanz.¹⁾ Das ist die eine Forschungsrichtung. Die andere muß auf die Entdeckung der innerasiatischen Volkskunst des Nordens ausgehen, mit der die ältere Kunst China's und die Ornamente der wandernden Germanen zusammenhängen. Die in Europa einbrechenden Reitervölker bringen nur einen Nachschub. Man sieht, der Kunsthistoriker hat, wo scheint's alle anderen Spuren einer großen, eigenartig kontrastierenden Kultur im Norden und Süden Innerasiens bisher versagten, die Mittel zur Klärung in der Hand, — er hat auf diese Art Aufgaben von der größten Bedeutung zu lösen.

1) Es ist interessant, die Jagddarstellungen in Amra zu vergleichen mit späteren indischen Miniaturen, etwa dem *Add.* 22,363 (fol. 14^r) des British Museums. Man wird überrascht sein, wie lebendig da noch im 17. Jahrhundert die alten Typen von Amra sind.

Über einige arabische Handschriften der Hamidié-Bibliothek.

Von O. Rescher.

Unter den grösseren Bibliotheken Stambul's nimmt die hier besprochene¹⁾ eine etwas bescheidenere Stellung ein. Ist der Umfang ihres Bestandes zwar auch nicht ganz unbedeutend, so hat ihr doch der Umstand, zu den jüngsten Schöpfungen auf dem Gebiet des Bibliothekswesens zu gehören — sie wurde von 'Abdulhamîd I. zu Anfang des letzten Jahrhunderts gestiftet —, originale Dokumente der arabischen handschriftlichen Literatur im wesentlichen vor-enthalten; es sind meistens Manuskripte aus 2. und 3. Hand,²⁾ die die *dolab's* füllen; immerhin dürften verschiedene Hdschr. soviel Interesse beanspruchen können, um wenigstens mit einigen Worten hier Erwähnung zu finden.

1. 1105: *Diwân* des Toğrâ'î (BROCK. I, 247). 112 × 15 foll. Kleinoktavband; deutliches, kräftiges, doch kaum vokalisiertes Neshî auf glattem, weisslichem Papier. Schluss:

هذا اخر ما وجد من اشعار الامام الخ
(fol. 2) mit einem größeren Lobgedicht auf den Sulţân Sa'îd

b. Malikšâh: *كامل* ❖ لجلال قدرك تخضع الاقدار || وبيمن

❖ جدك يحكم المقدار. — Ein zweites Exemplar:

1) Zugleich mit Hdschr. der Lâla-Isma'il-Stiftung; letztere habe ich mit einem Stern bezeichnet.

2) Mit Ausnahme von 1148 (Nr. 13) und einiger wenigen andern.

2. *461: Länglichschmaler, wenig umfangreicher Quartband in rotem Lederrücken mit Goldpressung. Ganz vokalisiertes, aber deutliches Neshî auf weisslichem Papier mit breitem Rand. Datierung: Anfang des Ša'bân 1164. Unterschrift:

هذا آخر ما وجد من اشعار الطغرى.

3. *563: *K. eš-šâdiḥ wa 'l-bâgim* des Abû Ja'lâ b. al-Habbârîa el-Hâšimî lil-amîr saif ed-daula abî 'l-Ḥasan Šadaqa Ibn Manšûr b. Dubais el-Ḥamdânî el-Asadî (BROCK. I, 252; Druck: Cairo 1292 [106 pp.]. Im Defter: كتاب النعام (!)). Oktavband von 67 × 15 foll. in braunem Lederrücken mit Goldpressung; deutliches, vokalisiertes, sauberes Neshî auf glattem, weisslichem (und braunem) Papier. Datierung: Dû'l-Ḥiğge 836. Schöne Titelvignette in Blau und Gold.

4. 1195: *K. mağânî el-muğâmât fi mâ'ânî el-mağâmât*¹⁾ des Moḥ. b. 'Abderraḥmân b. Moḥ. el-Mas'ûdî. Ziemlich starker Lexikonband in braunem Lederrücken; 31 Zeilen; ziemlich glattes, gelblich-weisses Papier; deutliches, teilweise vokalisiertes Neshî. Kleine Vignette am Kopf der Vorrede: Blumenmuster in Gold auf blauem Grund. Datierung: Ende des 3. Teiles (und damit des ganzen Werkes) 24. Rabî' el-Awwal 1006. Zu dem philologischen Kommentar hat der Verfasser aus den bekanntesten Werken geschöpft, so dem *K. el-'ain*, *K. et-tahdîb*, *K. el-ğamhara*, *K. dîwân el-adab*, *K. islâḥ el-mantiq*, dem *Şahâḥ el-luğa*, *K. el-muğmal*, *K. el-muḥkam*, *K. el-ğâmî* (des Abû 'Abdallâh Moḥ. b. Ğa'far el-Qazzâz), *K. el-munaddad*, *K. el-ğarîbain*, *K. ğarâ'ib el-ḥadît* (der Imâme Abû 'Obaid el-Qâsim b. Sallâm, Abû Moḥ. b. Qutaiba el-Qutabî und Abû Sulaimân el-Ḥattâbî).

5. 1199: *K. el-minaḥ el-mekkije fi šarḥ el-ḥamziye*²⁾ [von el-Bûsîrî].³⁾ Mittelstarker, länglich-schmaler Oktavband in

1) Kein Titelblatt, so Einleitung fol. 2 Z. 4—5; cf. H. H. (Stambul) II, 497 u. Am Schluss bemerkt der Autor: Einen Auszug des Werkes habe ich unter dem Namen *naḥğat el-marâmât wa bahğat el-mağâmât* veröffentlicht.

2) Titel auf fol. 3^b.

3) Der gleiche Kommentar in N. O. 4070/1; letztere Handschrift (am

rotbraunem Lederrücken; 27 Zeilen; weissliches Papier mit etwas breitem Rand; deutliches, vokallooses Neshû. Datierung: Dienstag, den 17. Ša'bân 1012 [in Rauḍa].¹⁾ Der *matn* mit roter Tinte; der erste kommentierte Vers ist [Ḥafif]:

○ كيف ترقى رقيك الانبياء || يا سماء ما طاولتها سماء ○

Die Verse sind durchgängig auf dem Rand ganz ausgezogen (zur leichteren Übersicht über die im Kommentar zerstreuten Worte). Einleitung: *و بعد فَمَا يَتَعَيَّنْ عَلَى كَلِّ مَكْلَفٍ* ان يعتقد ان كمالات نبينا صلعم لا تُحصى * و ان أحواله و صفاته و شمائله لا تستقصى * و ان خصائصه و معجزاته لا تجتمع قَطَّ في مخلوق * و ان حقه على الكمال فضلاً عن غيرهم أعظم الحقوق * و انه لا يقوم ببعض ذلك إلا من بذل و سعه في أجلاله و توقيره و اعظامه و استجلاله مناقبه و مآثره و احكامه * الخ

6. *421: Exzerpte aus des Abîwerdî Gedichten.²⁾

من تصانيف الامام افضل الدولة فخر الروساء جمال العرب تاج خراسان ابى المظفر محمد بن ابى العباس الأموى الابيوردى
Kleinoktavband mit Papprücken; 26 × 11 foll. Grosses, deutliches, vokalisiertes Neshû auf sämischem Papier. Zwischen den Versen und am Rande reichliche erläuternde Bemerkungen in ganz kleiner Schrift. 1. Gedicht: Reim: السُّهْبِ

Schluss) بلغ مقابلة على نسخة قوبلت على نسخة المصنّف الآ ثلاثة
مواقع' آختلفت فيها النسخ (Datierung der Kopie: Mittwoch den 4. Šawwâl 1021).

1) Auf dem Titel ein Vermerk: دخل في مُلك الفقير . . . محمد

اميين آغا كومش زاده 1163

2) Ohne alphabetische Reihenfolge.

— Basîṭ — 10 Verse. Nach fol. 2 und 3¹⁾ wohl Lücken; ebenfalls eine Lücke vor dem zweitletzten fol.; die beiden letzten Blätter enthalten (von anderer Hand in vokalisiertem, flüchtigem Neshî) einzelne Verse von *ḥarf es-ṣâd* an bis *lâm-alif*. Unterschrift (von anderer Hand): Mittwoch, den 29. Ğumâdâ 'l-ûlâ 656.

7. *559: Abû 'l-Ḥağğâğ el-Balawî, *K. alif bâ*. Sehr umfangreicher, schön erhaltener, länglich-schmaler Folio-band in unvokalisiertem, deutlichem Neshî; 31 Zeilen pro Seite; etwas breiter Rand; weissliches, glattes Papier; Titel-vignette in Blau und Gold; die angeführten Verse, ebenso neue Abschnitte durch rote Tinte hervorgehoben. Datierung am Schluss: Montag, den 3. Ğumâdâ 'l-âḥir 1035. — Auf dem ersten Blatt noch folgende Bemerkung: Es kam (dieser Band) in den Besitz des Abû 'l-Faiḍ Moḥ. Murtaḍâ el-Ḥu-sainî, wohnhaft in Cairo im Jahr 1192.

8. 1048: Die *Amâlî* von el-Qâîlî. Sehr schön erhaltener, ziemlich umfangreicher, braunroter Lederband in Folio; weisses, gelegentlich mit braunem durchschossenes, glattes Papier; nur ganz unbedeutend vokalisiertes, aber deutliches Neshî; 29 Zeilen pro Seite. Verse, Absätze etc. durch rote und grüne Tinte hervorgehoben. Schön verziertes Titelblatt in Weiss und Gold. Am Schluss: تم كتاب ذيل الامالى على يد الفقير الحقير محمد بن جمال الدين الخ. Keine Datierung; vielleicht gegen 1000 d. H. oder noch etwas älter.

9. 1397: *Šams el-'ulûm* des Nešwân b. Sa'îd el-Ḥim-jarî. Sehr umfangreicher Quartband in beinahe unvokalisiertem, deutlichem Neshî; weissliches, glattes Papier mit etwas breitem Rand; 27 Zeilen pro Seite; Absätze mit schwarzer oder roter Tinte hervorgehoben; Erhaltung gut. Datierung: Dienstag, im Monat Ğumâdâ 'l-âḥir 1072 d. H.

10. 1418: Abû 'l-Ḥağğâğ el-Balawî, *K. alif bâ*. Sehr schön erhaltener, in Schwarz und Gold gepresster Lederband

1) Nach fol. 3 eine Seite herausgeschnitten.

in Quart; ca. 500 × 29 foll.¹⁾ in deutlichem, teilweise vokalisiertem Neshî. Sehr schöne Titelvignette in farbig und Gold; die beiden ersten Blätter, Schlussblatt und Schnitt mit stilisiertem Blumenmuster in Gold verziert. Verse, Absätze in roter Tinte. Datierung am Schluss: Dienstag, den 13. Moḥarrem 1049.

11. 1287: Die *Ḥaṣâ'is* des Ibn Ğinnî. Länglich-schmaler Folioband. Rotbrauner Rücken mit Pressung in Schwarz und Gold; Titelvignette mit farbigen Blumen auf Goldgrund. Unvokalisiertes, deutliches Neshî; 33 Zeilen pro Seite; breiter Rand mit Goldeinfassung; weissliches, glattes Papier; gut erhalten. Datierung: 1169 im Monat Ğumâdâ 'l-âḥir.

12. 1049: Die *amtâl* des Meidânî. Starker Quartband mit Rücken-Pressung in Braun und Gold; Titelvignette: farbige Blumen auf Goldgrund; ziemlich vokalisiertes, deutliches Neshî auf weisslichem Papier mit etwas breitem Rand und Goldeinfassung. Datierung: Mittwoch, den 15. Dû'l-Ḥiğġe 1170; 29 Zeilen pro Seite.

13. 1148: Kommentar des Abû 'l-'Alâ zu dem *Diwân* des Motenabbi; 248 × 32 foll. auf etwas vergilbtem und rauhem Papier; schmaler Rand; altes, deutliches, ziemlich vokalisiertes Neshî; Randbemerkung am Schluss: تمت المقابلة على نسخة الاصل و ذلك في شعبان سنة 478. — تم الكتاب المعروف باللامع العريزي من املاء الشيخ ابي العلاء احمد بن عبد الله بن سليمان في شرح ديوان ابي الطيب احمد بن الحسين المتنبى Erhaltung gut; nur fol. 1^b—3^b teilweise etwas durchlöchert; fol. 1 etwas repariert. Die Gedichte in alphabetischer Reihenfolge.

14. 1171: *Farâ'id el-ḥarâ'id* von el-Ḥûwî.²⁾ Oktavband

1) Bis fol. 382 numeriert.

2) Buchtitel in roter Tinte auf fol. II^b des *Fihrist*; kein Autornamen; cfr. BROCK. I, 289, Nr. 11.



von 154 × 19 foll. Auf weisslichem, glattem Papier; deutliches, wenig vokalisiertes Neshî; breiter, teilweise mit erklärenden Bemerkungen ausgefüllter Rand; Erhaltung gut. Titelvignette in farbigen Arabesken auf Goldgrund. Datierung: Šafar 1166. Vorausgeht ein rahmenförmiger Fihrist, beginnend mit dem ersten Kapitel, dem Anfangsbuchstaben Hamza und schliessend mit Kap. 29: *Ķā* und dem Schlusskapitel 30: *el-bâb fī 'lma-wâ'iz wa'zzuhd*. Einleitung (Lob Gottes etc.) in Sağ'. Dann (fol. 2 Mitte): *و بعد فان علم العربية على اقسام و انحاء منها و علم اللغة و هو نقلى محض فلبعض فيه باحكام الضبط و إتقان النقل و مجازية الإغفال فيه بتقبيد الوايد و رسم الأفعال و علم النحو و هو و ان كان نبأ عن قانون مستنبط من استقراء كلام العرب و مجارى عرفهم في الاطلاقات و قد أسس مبانيه على التوقيف و مهد قواعد على التقليد غير ان وراء القواعد التقليديّة للمعاني مخدّرات خرائد و مخبّات فرائد لا يُستكشف انماط خدرها و لا يُجتلى ما وراء سترها الا بتحديق نظّر يغوص على دُرر الحقائق و أنصاج فكر يُعثر على مكان الدقائق و قد سبق لى فيه تصنيف بارع [فائق] فى صنفه مؤنق فى رصفه كالروضة المرهومة الازهار متفرقة القطار فى حدق الانوار أعربت فيه عن مباني الاعراب و اغربت فى ايضاح العبد ياله من اغراب من تنور انوار غرره و تقلد اعلاق درره و حلق بقوادم همته مرفرفا الى ذرى قمته تحقّق انه لن يتستّم غارب هذا العلم الا نافذ البصيرة ثائب الفهم و ان خطب التقليد فيه جلد و لوارد العقل فيه عملا بعد نهل و منها فنّ الامثال السائرة و يسطحّب فيها موائف النقل و مدارك العقل و هى أقصى الانقسام مرامى و أوعرها مراتى و دون العثور على*

مغزى منها و المراد شيبُ الغراب و خَرَطَ القتاد و السَلَفَ
 رحمهم الله قد صنّفوا فيها كُتُبًا جَمَّةَ الفرائد غزيرة¹⁾ العوائد
 و قد وُقِّقَ الامام الشهيد استاذى و امامى ابو الفضل احمد
 ابن محمد الميدانى رحمه الله لنظم عقدها * المبتدأ و جمع
 شملها المشتت²⁾ في سلك كتاب جمع الامثال و هو البحر الزاخر
 بفرائد الاداب و ثلاثت فرائب الانراب غير ان اكثر ما طول
 به الكتاب وضمنه تضاعيف الابواب مما أهمل من الامثال
 والألفاظ التي لا تجرى حبرها في الاستعمال

fol. 3^b beginnt das *حرف الهمزة* mit dem (auch bei Meidânî an der Spitze stehenden) Ausspruch des Propheten:

انّ من البيان لسحراً (nebst Erklärung); darauf folgt: انّ
 انّ مما يُنبِت الربيع; المُنْبِت لا ارضاً قطع و لا ظهراً أبقي
 انّ النساء لحم على وَصِمِ الا ما ذُبّ; ما يقتل حبطاً او يُلْمُ
 عنهن etc. etc. Die einzelnen Sprichwörter sind durch rote
 Tinte des ersten Wortes hervorgehoben. Das Ganze dürfte
 wohl kaum viel mehr als eine Auslese der gebräuchlichsten
 und wichtigsten Sentenzen aus Meidânî vorstellen.

15. 1207: *K. el-muwâzene baina sîr abî Temmâm wa 'l-Buhturî* von el-Âmidî.³⁾ Oktav 150 × 19 foll.; glattes, gelblich-weisses Papier, etwas breiter Rand; deutliches, beinahe unvokalisiertes Neshî; Datierung: Cairo, Montag, den letzten Dû'1-Qa'de 1011; abgeschrieben nach einer Kopie, datiert vom Mittwoch, den 19. Ša'bân 680.

16. 1097: *Dirwân* des Šerîf er-Radî Abû 'l-Ḥasan Moḥ. b. el-Ḥusain b. Mûsâ b. Moḥ. . . . b. 'Alî b. Abî Ṭâlib (cfr.

1) Köpr. 1348: *عزرة*.

2) . . .*) Ibid. 1348 und 1346: *المبتدأ — المشتت*.

3) Wohl Vorlage des Stambuler *Ġewâ'ib*-Druckes?



BROCK. I, 82, Nr. 19). Titelvignette in farbigen Arabesken auf Goldgrund; 304 × 27 foll.; deutliches (ganz unvokalisiertes) Ta'liq; die Gedichte in alphabetischer Reihenfolge angeordnet; die Überschriften derselben in Gold. Eine Datierung steht aus. Rücken in braunrotem Leder mit Goldpressung.

17. 1149: *Siqt ez-zand* des Abû 'l-'Alâ mit dem Kommentar des Abû Moh. 'Abdallâh b. Moh. b. Ba'aljûsî es-Sîd; auf der ersten Seite eine kurze Biographie des Kommentators. Titelvignette in farbigen Arabesken und Blumen auf Goldgrund. Oktavband von ca. 120—140 foll. (× 25); ganz unvokalisiertes, aber deutliches Neshî; Text mit roter Tinte. Der Band beginnt mit dem *Hamza* und schliesst mit dem *lâm* als Endreim, ist also unvollständig; glattes, gelblich-weisses Papier; breiter Rand.

18. 1104: *Diwân* des 'Abdel'azîz b. Sarajâ b. 'Alî el-Hillî.¹⁾ Kleinoktavband in teilweise vokalisiertem Ta'liq; ungefähr 140 (× 23) foll. Auf glattem, gelblich-weissem Papier mit etwas breitem Rand. Datiert vom Jahre 1170, geschrieben von einem gewissen Şâlih b. 'Otmân el-Üsküdârî. Der *Diwân* besteht aus 12 Kapiteln: 1. *el-fahr wa 'l-hamâsa wa 'ttehrîd 'alâ 'rriâsa* (in 2 Abschnitten); 2. *el-madh wa 'ttanâ wa 'ššukr wa 'lhanâ* (in 2 Abschnitten); 3. *et-ṭardijât wa anwâ es-šifât* (ebenso); 4. *el-iḥwânijât wa şudûr el-murâsalât* (dto.); 5. *marâtî 'l-âjân wa 'ttâ'âzî 'l-iḥwân* (dto.); 6. *el-gazal wa 'nnasîb wa 'ttarâ'if et-tašbîb*; 7. *el-hamrijât wa 'nnubad ez-zahrîjât* (in 3 Abschnitten); 8. *eš-šakwâ wa 'l-itâb wa taqâdî 'l-wâd wa 'l-ğawâb* (ebenso); 9. *el-hadâja wa 'l-i'tidâr wa 'l-isî'ât wa 'l-istigfâr* (ebenso); 10. *el-'awîš wa 'l-algâz wa 'ttaqjîd lil-iğâz* (ebenso); 11. *el-mulah wa 'l-ahâgi wa 'l-ihmâd fi 'ttanâgi* (ebenso); 12. *el-adab wa 'zzuhdijât wa nawâdir muḥtalifât* (ebenso). — Die Versanfänge in roter Tinte; die Hemistiche durchgängig durch Doppelstriche abgeteilt.

19. 1128: Eine *Risâle* über die Pest. (Zur Literatur:

1) Ein Auszug von ca. 60 foll. in 'Umûm 262.

Ṭašköprüzâde [Druck: Stambul o.J.]; KREMER, *Über die grossen Seuchen des Orients*; Wien 1880.) Länglicher Oktavband mit schwarzbraunem Lederrücken. Titelvignette in farbigen Arabesken auf Goldgrund. Schrift: dem Ta'îq nahekommendes (vokalloses) Neshî des 11.—12. Jahrh.; etwas breiter Rand mit häufigen Notizen; glattes, gelblich-weisses Papier; 60 × 21 foll. Einleitung: قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولينا و على الله فليتوكل المؤمنون * و بعد فهذه الرسالة بل سَمَلَةٌ سَجَالَةٌ من سُلَالَةٍ فاضت من مقاطير أعلام العلماء في احكام علّة تشعبت في إدراكها الازاء و تفرقت في تحقيقها الالهواء و هى الداهية الموسومة بالطاعون و الوباء حيث اشتدت حاجة الورى الى البيان المعرب عنها كالماعون بل و كالغداء هذبناها من الكتب التفسيرية و الحديثية و الفقهية و الطبية و الكلامية * لا من محض السوانح الالهامية * و جعلتها ذريعة الى سُدّة [من] شَيِّدَت سُدُّ الدولة من سداده * و غصت روض الملة من مدد رشحات مداده * و هو التكرير المختص بأخص اسماء الخلدص في عهده * الذى نطق بأسمه المسيح في مهده * علماً متى ان حضرته السامية ضامنة لاسعاف مناخ المستحقين * كافية مصالح المستضعفين * لا يُجْرَم هناك ذو حاجة و ان تراحمت وفود الامال بناديتها * و لا يرد عنها ذو فائقة و ان كانت ألسنة الرجاء من كل وجهة تُناديها * لا زالت رياض المروّة طرية من سحاب كرمه الفصفص¹⁾ * و شنتفت مسامع مستحقيه من صرير قلمه الفيّاض و جعلتها على ثلاث مقالات و خاتمة * المقالة الاولى فيها بابان الباب الاول في بيان حقيقته [و] فيه فصول ثلاثة الاول في

1) Am Rand = الواسع.



اقوال العلماء فيه من الفقهاء و المحمّدثين و الاطباء و الثانى فى كونه و خزا من الجن و الثالث فى كونه غُدَّةً [و] غيبه توفيق بين الاقوال الباب الثانى فيه ايضاً فصول ثلاثة الاول فى سببه و تكوّنه و فية وجوه اربعة و الثانى فى علامات حُدوثه و الثلث فى اوقات نزوله المقالة الثانية فى بيان كونه شهادةً ورحمة لهذه الالة المرحومة و هى على فصلين الاول فى المستدلّ به عليها و دفع ما يستشكل و هو اربعة و الثانى فى الفرار عنه و فيه الكلام ايضاً من اربعة اوجه المقالة الثالثة فى معالجاته بالادوية الطبيعية و الروحانيّة و الاحتماء عنه قبل نزوله بساحة قوم و بعد وقوعه فيه و مداواة المصاب به و فيها بابان فى كلّ منهما فصول و فى كلّ فصل وجوه الخاتمة فى وصايا لا يستغنى عنها فى اوانه.

20. 1200: Die *rasâ'il* des Abû Bekr el-Ḥwârezmî. Oktavband in rotem Lederrücken von 99 × 25 foll. in deutlichem (fast vokallosem) Ta'âlîq; glattes, gelblich-weisses Papier; breiter Rand mit zahlreichen Notizen. Datierung: Samstag, den 8. Ğumâdâ 'l-ûlâ 1161. Erhaltung gut.

21. 1127: Sammelband. 1. Eine *risâle fi 'l-'arûd* des Tebrîzî. Oktavband in braunrotem Lederrücken; 46 × 23 foll. in vokallosem, kleinem, aber immerhin deutlichem, mehrfarbigem Neshî. Zur Illustrierung der Metren finden sich verschiedentlich Zeichnungen (Kreise etc.). Einleitung: قال الشيخ... التبريزى رح اعلم ان العروض ميزان الشعر بها يعرف صيحته من مكسورة وهى مؤنثة و اصل العروض فى اللغة الناحية * من ذلك قولهم انت معى فى عروض لا تلايمنى * اى ناحيته الخ. Nach weiteren Explikationen folgt (fol. 2^b) *bâb et-Tawîl*, dann (fol. 5) *el-Medîd*, dann *el-Basîṭ* etc. Bei den einzelnen

Metren wird der (etymologische) Grund ihrer Benennung, ihre Skandierung (*taqī'*), ihre Unterarten und Modifikationen genau erörtert und durch Beispiele erläutert. Datierung: Mittwoch, den 4. Moḥarrem 1090.

2. Eine kleinere Abhandlung über das *Zağal*¹⁾ (22 × 23 foll.). Papier und Schrift wie in 1. Einleitung: فهذه النبذة

المسمّاة بدفع الشكّ والمين في تحرير الفتيين ❖ الفصل الاول
فيما يتعلّق بفنّ الزجل والمواليبا.

3. [Ḥâlid b. 'Abdallâh al-Azharî]: Ebenfalls eine Ab-

handlung über das *Zağal*: بلوغ الامل في فنّ الزجل²⁾ (25 × 23 foll.);³⁾ Papier und Schrift wie in 1 und 2; Datierung: Freitag, den 27. Moḥarrem des Jahres صغ [1090].

22. 1077: Ibn el-Ğauzî el-Ḥanbalî, *K. el-ḥamqâ wa 'l-muğaffalîn* H. H. (Sambul) II, 27 Mitte; BROCKELM. I, 503 [Index falsch 502]. Oktavband von 218(?) × 21 foll. Unvokalisiertes, aber deutliches Neshî auf glattem, gelblichweißem Papier; etwas breiter Rand. Datierung: Mittwoch, den 9. Ramađân 1129. Erhaltung gut. Einleitung: لَمَّا ...

شرعتُ في اخبار الاذكياء و ذكرت بعض المنقول عنهم ليكون
مثالاً يحتدى لان اخبار الشجعان تُعلم الشجاعة آثرتُ ان اجمع
اخبار الحمقى و المغفلين لثلاثة اشياء الاول ان العاقل اذا
سمع اخبارهم عرف قدر ما وهب له ممّا خرّموه فحتّته ذلك على
الشكر ... الثاني ان ذكر المغفلين يحثّ المستيقظ على اتقاء
اسباب الغفلة اذا كان ذلك داخلاً تحت الكسب و عاملةً فيه
الرياضة و اما اذا كانت الغفلة محبولةً في الطباع فانها لا تكان

1) Der Autor starb (nach der Unterschrift) 791; sein Name (am Ende) ist el-qajjim el-Ḥalaf el-Ğubârî.

2) Titel auf dem letzten Blatt Zeile 1. Autornamen fehlt.

3) Cfr. BROCK. II, 707 (Nachtrag II: ad 27 Nr. 16).



تقبل التغيير... و الثالث ان يروح الانسان قلبه بالنظر في سير هاولاء المخوسين حظوظهم يوم القسمة فان النفس قد تمّ من الدوّب في الحدّ و تترّاح الى بعض المباح من اللهب و قد قال رسول الله صلّعم لحنظلة ساعة و ساعة... الخ. Das Werk ist in 24 Kapp. abgeteilt.

23. 1108: *Dirwân ed-darwâwîn* von 'Abdalġânî an-Nâbulusî (I. Teil; vgl. BROCK. II, 348, Nr. 75). Ziemlich starker Oktavband in braunrotem Lederrücken; glattes, weissliches Papier mit breitem Rand; 25 Zeilen pro Seite; deutliches, aber ganz vokallooses Neshî. Die (ungefähr) 60 letzten foll. nimmt der *dirwân el-medîh fi 'nnabî el-melîh* ein (gleiche Anlage, Schrift etc.). Am Schluss: *tamma dirwân el-medîh* etc. *wa jalîhi fi 'lgild et-tânî dirwân el-ġazal*. Datierung: 1165. Schön ausgeführte Titelvignetten (farbige Arabesken auf Goldgrund) am Kopf der Dîwânanfänge.

24. 1209: *Nadrat al-igrîd fi nuşrat el-ġarîd* von Abû 'Alî al-Muzaffar b. al-Faḡl al-'Alawî al-Ḥusainî. Nicht eben umfangreicher Oktavband; 21 Zeilen; glattes, gelblich-weisses Papier mit breitem Rand; sauberes, aber nur ganz wenig und unregelmässig vokalisiertes Ta'liq; Datierung: 1123. Schöne Titelvignette (Blumen und Arabesken auf Goldgrund). Am Rande des öfteren بلغ.

25. 966: Abû 'Abdallâh el-Buḡârî Maḡmûd b. 'Omar en-Nîsâbûrî: *Basâtîn el-fudalâ' wa rajâhîn el-'uqalâ'*¹⁾ (BROCK. I, 314 Nr. 1 ad 2). Länglich-schmaler, starker Quartband in schwarzem Lederrücken mit Goldpressung; 27 Zeilen; deutliches, vokallooses Ta'liq; Titelvignette in Gold; glattes, weissliches Papier mit etwas breitem Rand; Datierung: 1148. Abgeschrieben nach einem Exemplar des Kommentators von Ḥarîrî's *Maġâmen*, 'Alâ es-Samnânî(?). Erhaltung gut.

1) Titel: fol. 2^b Mitte.

Umajja b. AbiŞalt.

Von Th. Nöldeke.

Umajja b. AbiŞalt¹⁾ ist einer der sogenannten Ḥanife, d. h. der Männer, von denen es heisst, dass sie schon vor Muhammed's Auftreten den Monotheismus und andre Grundlehren des Islams in Arabien verkündet hätten. Zum Zeugnis dafür dient eine Anzahl grösserer und kleinerer Gedichtfragmente, von denen ihm wenigstens einige nicht wohl abgesprochen werden können. Wir sind daher SCHULTHESS, der sich seit längerer Zeit mit diesem Dichter beschäftigt hat,²⁾ schon der Religionsgeschichte wegen sehr dankbar, dass er uns jetzt alles gibt, übersetzt und erklärt, was er mit erstaunlicher Belesenheit aus gedruckten und unge-

1) Umajja ibn Abi Şalt. *Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente gesammelt und übersetzt* von FRIEDRICH SCHULTHESS. Leipzig und Baltimore 1911 (136 S. in gr.-8^o). (*Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft* VIII, 3. Herausgeg. von FRIEDRICH DELITZSCH und PAUL HAUPT.) — J. FRANK-KAMENETZKY, *Untersuchungen über das Verhältnis der dem Umajja b. Abi Şalt zugeschriebenen Gedichte zum Qorān*. Inaugural-Dissertation ... der ... Philos. Fakultät ... der ... Univ. zu Königsberg i. Pr. eingereicht. Kirchhain N.-L. 1911 (59 S. in 8^o). — Ich war eben im Begriff, meinen Artikel über die Ausgabe der Gedichte Umajja's an die Redaktion abzuschicken, als mir SCHULTHESS meldete, dass ich demnächst eine sich auf diese beziehende Dissertation eines seiner Schüler erhalten werde. Ich liess daher meine Arbeit einstweilen liegen. Schon bald darauf bekam ich dann durch die Güte des Herrn FRANK-KAMENETZKY seine von Fleiss und Umsicht zeugende Schrift. Sie hat mich zu einigen wenigen Zusätzen und sonstigen Veränderungen veranlaßt.

2) S. seine Abhandlung in der mir gewidmeten *Orient. Studien* 71 ff.

druckten Quellen an Versen gesammelt hat, die von Umaiija herrühren sollen. Dabei war ihm besonders noch die umfassende Gelehrsamkeit RUD. GEYER's behülflich. Schwerlich wird sich seine Sammlung noch irgend wesentlich vermehren lassen.¹⁾ Mir ist nur ein einziger dem Umaiija, und zwar gewiss mit Unrecht, zugeschriebener Vers begegnet, den SCHULTHESS übersehen hat: Tab. I, 1122, 4.²⁾ Zu jedem Vers bringt er alle ihm bekannt gewordenen Stellen, an denen er vorkommt.³⁾

SCHULTHESS ordnet die Bruchstücke nach dem Inhalt, zerfällt aber das Ganze in drei Abteilungen, indem er der Hauptmasse »Texte« erst »Fragmente, welche sich in die Texte nicht einreihen lassen« und dann noch »Unechtes« folgen lässt. Diese Einteilung ist kaum als zweckmässig anzusehn. So gut er in der ersten Klasse Stücke desselben Metrums und Reims zusammenstellt, die zu demselben Gedichte gehören oder doch gehören können, ohne sie aber direkt zu verbinden und ohne zu behaupten, dass die von ihm gewählte Anordnung wenigstens relativ die ursprüngliche sei, so konnte er auch die einzelnen Verse der zweiten Abteilung in derselben Weise den Stücken lose anreihen, zu denen ihre Kunstform stimmt. Und da auch die Hauptabteilung Verschiedenes enthält, dessen Unechtheit zutage liegt, so war die Überschrift der dritten für einige wenige

1) Ganz ausgeschlossen ist es freilich nicht, dass der vollständige Diwān Umaiija's mit dem alten Kommentar, den noch der Verfasser der *Chizāna* vor sich hatte, einmal wieder zum Vorschein käme.

2) Das erste Wort dieses Verses ist ohne gewaltsame Veränderung  zu lesen. So ohne \int auch Ibn Hish. 44, 11. 660, 2.

3) Dies Zitatensammeln kann leicht zu weit getrieben werden. Was nützt es z. B., für einen von Sibawaih als locus probans gegebenen Vers noch andre Grammatiker anzuführen, die ihn aus jenem entnommen haben und deren Anzahl sich aus — Gott sei Dank — noch ungedruckten Werken leicht vermehren liesse? Höchstens, dass sie den Namen des Dichters bestätigen, der in der Urschrift Sibawaih's vielleicht noch nicht genannt war. Etwas Anderes ist es, wenn auch sekundäre Zitate dazu dienen, den Text eines Verses zu sichern.

Gedichtstücke wohl nicht recht am Platze. Allerdings enthält dies Kapitel fast nur solche Fragmente, für welche in arabischen Quellen auch andere Dichter als Verfasser genannt werden. Aber erstens gilt diese Unterscheidung nicht für das lange erste Gedicht (U 1), das, so sicher seine Unechtheit ist, doch in den Quellen keinem andern Dichter zugeschrieben wird.¹⁾ Ferner hätte SCHULTHESS eigentlich auch das bekannte an Saif b. Dhī Jazan gerichtete Gedicht in diese Abteilung aufnehmen müssen, das Einige ja dem Umajja, Andre mit mehr Recht seinem Vater zueignen. Endlich müsste auch das in der zweiten Abteilung aufgeführte Stück XXXVII in der dritten stehn, da es einem ganz gewöhnlichen Fabrikat angehört, das dem Tubba^c beigelegt wird Tab. 1, 908. Und so werden für LIV verschiedene Dichter genannt, und so bezeichnet Jaq. 3, 495 für die erste Hälfte von IV Abū Ṭālib als Verfasser, worauf wir freilich kein Gewicht legen können.²⁾

Der Herausgeber hätte meines Erachtens gut daran getan, die beiden Gedichte Umajja's auf die bei Bedr Gefallenen noch einmal abzudrucken und zu übersetzen.³⁾ Denn

1) Das Gedicht, dem, wie SCHULTHESS erkennt, die Mo'allaqa des 'Amr zum Modell gedient hat, bezweckt wohl auch, die Thaqif gegen die Angriffe zu verteidigen, die der Verhasstheit des Grössten von ihnen, Ḥaǧǧāǧ, entsprangen. Der Verfasser mag es selbst dem bekannten Dichter des Stammes untergeschoben haben. Besonders interessant ist, dass nach v. 27 die Thaqif den Abū Righāl erschlagen haben. Dieser gilt als Wegweiser der Abessinier nach dem Heiligtum Mekka's; er, dessen Grab man steinigt, wird öfter mit Hohn gerade als Ahnherr der Thaqif bezeichnet (so schon von Ḥassān). »Das ist nicht wahr«, meint nun unser Dichter, »gerade unsre Vorfahren haben diesen bösen Menschen umgebracht.« Über Abū Righāl könnte ich jetzt weit mehr zusammenstellen als was ich in meinem *Tabari* S. 208 gegeben habe.

2) Die Zuweisung an Umajja setzt natürlich die Gleichsetzung von طائف in dem Verse mit الطائف voraus; aber mir ist nicht sicher, ob es nicht einfach appellativ ist.

3) Vielleicht wären bei Heranziehung aller zugänglichen Handschriften des Ibn Hishām noch einige Textverbesserungen herausgekommen. Die Übersetzung ist namentlich wegen der vielen Synonyma nicht leicht; der oberflächliche Kommentar des Abū Dharr hilft so gut wie gar nichts.

bei keinem Gedicht, das seinen Namen führt, ist die Echtheit so sicher wie bei ihnen. Sie, oder wenigstens das grosse, das Ibn Hishām aus religiöser Bedenklichkeit leider etwas verstümmelt hat, zeigt uns so recht Umaiġa's mehr rhetorische als poetische Art, seine Liebhaberei für Wortgeklingel und entlegene Ausdrücke, welche den Sprachgelehrten einiges

Recht gegeben haben, ihn nicht als **كاتب** anzuerkennen. Mit diesen Gedichten schliesst für uns Umaiġa's Dichten und Leben ab. Es ist bedeutsam, dass er so Muhammed, dessen Lehren mit seinen sehr übereinstimmten, doch nicht als Propheten anerkennt, ja denen, welche im Kampf gegen ihn gefallen waren, hohe Anerkennung zollt. Keinem Verdacht unterliegen ferner die Verse, in denen er den seinerzeit angesehensten Mekkaner,¹⁾ den reichen Handelsmann 'Abdallāh b. Ğudʿān, feiert, der ihm seine Schulden bezahlte und mit dem er tüchtig zechte, ehe er, wie es heisst, dem Wein ganz entsagte. Nr. XIII möchte auch ich, wie GEYER und SCHULTHESS, als Elegie auf den Tod dieses Gönners ansehen; allerdings befremdet dabei etwas die Anrede in v. 9. Aus diesem Verhältnis zu Ibn Ğudʿān und aus dem Verschwinden seines Namens bald nach der Schlacht von Bedr dürfen wir übrigens wohl schliessen, dass er einer etwas älteren Generation angehört als der Prophet, und dafür spricht auch die Tradition. — Die meisten sonst im Anfang des Hauptteils gegebenen, sozusagen rein »weltlichen«, Stücke werden wir ebenfalls bis zum Beweis des Gegenteils für echt halten, obgleich besonders bei einzelnen Versen leicht versehenhch ein falscher Autor genannt wird. Recht interessant ist VIII, die Klage über die Pietätlosigkeit eines Sohnes oder eines wie ein Sohn gehaltenen Pflégling's. Aber der oft zitierte Vers VII hätte wegbleiben müssen, denn er gehört dem **العرجي** an, einem namhaften Dichter späterer

1) Er war **شيخ قريش** *Agh.* 16, 70, 7.



Zeit, *Agh.* 1, 165, 2. 166, 20. 15, 21, 2; Gauh. سدس;¹⁾ Ḥarīrī, *Durra* 106 und Chafāğī 151.

Mit XXIII beginnen die Gedichtstücke, die wir wohl a potiori die »religiösen« oder die »frommen« nennen dürfen. Liest man diese rasch durch, so ist man zunächst geneigt, sie allesamt für muslimische Fabrikate zu halten. Aber bei genauerem Studium zeigen einige Stücke doch soviel Eigenartiges oder gar Seltsames, dass man nicht umhin kann, sie einem in seiner Art originellen Dichter zuzuschreiben, und da mehrere von ihnen einander in dieser Weise ähnlich sind, so haben wir genügenden Grund, sie mit der Tradition dem Umaiya zuzuerkennen. Allerdings kann aber eine Anzahl nicht als echt gelten. So klar wie bei XXIII, dem Lobliede auf Muhammed (und zwar nach dessen Tode v. 13), ist freilich die Unechtheit nur selten; hier kann auch kaum von einer Unterschiebung die Rede sein, sondern nur von einem Irrtum. Bei einigen machen aber schon sprachliche Gründe bedenklich.²⁾ Wenn XXVII, 7. XL, 9.³⁾ LV, 30, 38 (mit Fragment 8, wo Sūra 18, 17 benutzt ist) ein indeterminiertes

دُنْيَا vorkommt, so ist das ein Zeichen späteren Ursprungs. Denn الدُّنْيَا, verkürzt aus الحَيَوةُ الدُّنْيَا,⁴⁾ ist erst später zum reinen Substantiv geworden, so dass auch eine indeterminierte Form دُنْيَا »eine Welt« gebraucht werden konnte. Diese hat den Grammatikern auch Not gemacht, die deshalb

1) *Lisān* hat bei dem Vers unzuweckmässig اَفشَدَ für قَالَ.

2) Das gölte auch von تَنْجُونُ für تَنْجُوا XXIII, 8, wenn es nicht, wie wir eben sahen, schon sonst ganz feststände, dass das Gedicht nicht von Umaiya ist.

3) Lies عَالَمُ اللّهِ »eine Welt, welche Gott vertilgt«. Selbst اللّهِ wäre äusserst befremdlich, دُنْيَا اللّهِ »die irdische Welt Gottes« ist unmöglich.

4) Über الدُّنْيَا »die Erde« s. meine Bemerkung zur Moʿallaqa des ʿAmr v. 103.



nicht anerkennen mögen, dass in **الدُّنْيَا** ein regelrechtes Feminin zu **أَدْنَى** vorliegt und es als **دُنْيَا** zu einem **فُعَلٌ** machen, s. *Lisān* 18, 299, 7. In XLI, 13 und LVI finden wir den Ausdruck **سَاهِرَةٌ**, der Sūra 79, 14 etwa »Oberfläche« bedeutet, in der gewiss unrichtigen Bedeutung »Erde, Land« im direkten Gegensatz zum Meer **بَحْرٍ**; also falsche Benutzung des Korāns. Dazu passt, dass in XLI noch eine Reihe korānischer Ausdrücke vorkommt. Noch deutlicher ist, dass XVIII, 1 (das allerdings nicht zu den »frommen« gehört) **فوم** in der Bedeutung »Weizen« oder »Weizenmehl« steht, die man fälschlich dem Worte beilegte, das Sūra 2, 58 »Knoblauch« bedeutet,¹⁾ weil man die Sehnsucht nach Knoblauch so wenig begreiflich fand wie ich. Dieser Vers ist wohl nur fabriziert worden, um eben die falsche Bedeutung zu belegen.²⁾ Und die zwar beliebte, aber doch falsche Erklärung des Sūra 2. 183 vorkommenden weissen und schwarzen Fadens in Fr. 6, 3 weist noch deutlicher auf nachkorānischen Ursprung. XLVI, 3 wird aber geradezu Sūra 19, 83 oder 95 zitiert (**مِثْلَ مَا قَالَ**). Benutzung des Korāns finde ich auch in XXIV. XXXI. XXXVIII (mit Fragm. 12, wo **فَارَضٌ** aus Sūra 2, 63). XLIX. XLII. XLIV. L. LI. LIII, wo Sūra 17, 111 wörtlich wiederholt und dazu Sūra 25, 2 benutzt wird, wie XXXIII Sūra 28, 10.³⁾ Auch XXVIII, 9—13 sind

1) Die Stelle beruht bekanntlich auf Num. 11, 5.

2) Ein Plural **فومان** kommt aber in der Bedeutung »Knoblauch« wirklich vor in XLIII, wo zu übersetzen ist: »worin Schnittlauch, Knoblauch und Zwiebeln waren«. **الفراريس** ist Plural einer Form, die dem **φάραιον** entsprach. Für das unverständene Wort wurde von einem Schreiber das hier gar nicht passende **الفراديس** gesetzt. Der Vers mit den drei Arten von *allium* hat nichts mit der himmlischen Seligkeit zu tun.

3) Ich hatte übersehen, dass schon SCHULTHESS in der Übersetzung die Korānstelle zu diesem Verse XXXIII verzeichnet, und bin erst durch FRANK-KAMENETZKY (S. 17) darauf aufmerksam gemacht worden, dass sie ihm zu

schwerlich vom Korān unabhängig; zu dem Berg الجودي, der auch XXXII, 28 und LVII verdächtig macht, kommt noch مشكونة, s. Sūra 26, 19. 36, 41. Die sehr eigenartigen Verse XXVIII, 1—8 können dagegen einem andern Gedicht angehören und echt sein. Zu beachten ist in den zweifelhaften Gedichten besonders die Übereinstimmung mit dem Korān in ganzen Sätzen oder in mehreren einzelnen Ausdrücken. Das gilt auch wohl von XXXIX, 2, wo neben أركسوا (Sūra 4, 90) noch إفك و زور stehn, wie Sūra 25, 5. Allerdings könnte زور و إفك eine übliche Redensart gewesen sein, wie wir كذباً و زورا 'Urwa I, 11 und زوراً و باطلا Labid (HUBER) XL, 70 finden. — Die Verfasser solcher Sachen suchen den Eindruck der Echtheit gelegentlich gerade dadurch zu verstärken, dass sie nach Umaiya's Art seltsame, wohl selbstgemachte Wörter anbringen wie السلطيط oder السليط XLIX, 16 und in dem dazugehörigen Fr. 3, 1 القساسة (als Pl. von قسيس oder قس).¹⁾

Aber nicht alles, was in diesen Gedichten mehr oder weniger zum Korān stimmt, darf man doch dem Umaiya nehmen. Er kann ja mancherlei von Juden oder Christen

Grunde liegt, er also unecht ist. Ähnlich ging's mir mit den Versen XLII. XLIV. XLV.

1) FRANK-KAMENETZKY hat besonders auf die in diesen Gedichten vorkommenden Fremdwörter geachtet. Aber der Anhang seiner Dissertation, der sie alle aufführen soll, ist verfehlt. Denn abgesehen davon, dass er mehrere Wörter bringt, deren fremder Ursprung unwahrscheinlich ist, hat es auch keinen rechten Sinn, solche Fremdwörter mitaufzuzählen, die längst Bürgerrecht im Arabischen erworben hatten; und das ist gerade die bei weitem überwiegende Masse seiner Liste. Es ist, als ob man bei einem deutschen Dichter Gewicht darauf legen wollte, dass er die Wörter »Mauer, Tisch, Reich« gebraucht, von denen nur Wenige wissen, dass sie fremder Herkunft sind, oder selbst solche wie »Nation, regieren«, von denen das jeder Gebildete weiss. Übrigens wäre der Anhang schon deshalb besser weggeblieben, weil der Verfasser sich hier gar nicht auf eigene Forschung stützt.

gehört haben, was auch Muhammed von solchen erhielt. Allerdings muss ich im Gegensatz zu SCHULTHESS, der vielleicht früher in der Echtheitsfrage etwas zu skeptisch war und es jetzt etwas zu wenig ist, für so gut wie gewiss halten, dass hier nicht von gemeinsamen schriftlichen Quellen der Beiden die Rede sein kann. Dass Muhammed überhaupt Bücher gelesen habe, ist höchst unwahrscheinlich. Seine Gegner warfen ihm, wie er selbst berichtet, nur vor, dass er sich seine Weisheit mündlich vortragen lasse Sūra 25, 6 (تَمَلَّى); seine Lehrer sind Nichtaraber Sūra 16, 105. Und auch bei Umajja ist irgendwelche Bücherkenntnis nicht vorauszusetzen. Beide Männer konnten ihre Sachen leicht durch mündliche Belehrung erlangen. Nun ist in den Versen einiges weitläufiger dargestellt als im Korän. Da fragt es sich, ob wir darin nur Erweiterungen koränischer Stellen zu erblicken haben oder die Wiedergabe genauerer Belehrung.¹⁾ Ich möchte z. B. XXXIV mit Fr. 4 für echt halten, mag auch dies und jenes darin von späterer Abänderung herühren. Ebenso XXIX und XXX mit Fr. 1. Fast sicher ist mir die Echtheit von XXV mit all seinen Seltsamkeiten. Beachte besonders den Schluss, der Gott um Vergebung bittet für das lustige Leben, das der Dichter früher geführt hat und von dem wir ja Kunde haben. Freilich sind muslimische kleine Abänderungen oder gar Interpolationen auch bei diesem wie bei andern Gedichte nicht ausgeschlossen. Auch XLVII macht den Eindruck der Echtheit. Von XXXII können wir die merkwürdige Geschichte vom Hahn und Raben (deren Anfang v. 37 f. leider recht unklar) ohne Bedenken dem Umajja zuschreiben, während andre Bestandteile dieser Nummer später sein werden. Wird doch v. 7—23 bei Ibn Hish. 118 f. dem Zaid b. 'Amr b. Nufail beigelegt

1) Dankenswert ist der Hauptteil von FRANK-KAMENETZKY's Schrift, die Vergleichung von Stellen der Umajja'schen Gedichte mit solchen des Koräns. Übersehen hat er dabei Sūra 21, 78 zu LIX. — In der Scheidung des vermutlich oder wahrscheinlich Echten und Unechten stimmen wir beide in ziemlich weitem Umfange überein. Nur ist mir noch etwas mehr zweifelhaft als ihm.



und v. 5 dem Waraqa Ibn Hish. 149, 11, dem *Agh.* 3, 16, 10 wieder v. 11 zuweist (beide in anderm Zusammenhange).¹⁾ Natürlich ist es namentlich bei Fragmenten, die nur aus einem Verse bestehen, oft ganz unmöglich, sich über ihre Herkunft von Umajja oder einem Andern ein Urteil zu bilden.

— Der Text unsrer Fragmente wie ihr Verständnis ist begreiflicherweise oft unsicher. Bei mancher Stelle weiss ich gar nicht, wie sie zu lesen und wie sie zu verstehen ist. So z. B. Seite 27, 15^b; 33, 2 und 3; 35, 15;²⁾ 39, 25;³⁾ 40, 4^b; 45, 1 und 2; 55, 17^b. Für andre Stellen glaube ich aber mit mehr oder weniger Sicherheit Verbesserungen vorschlagen zu dürfen, von denen einige auch Änderungen der Übersetzung ergeben. Ich halte mich dabei meist eng an die überlieferten Schriftzüge. Seite 17, 3 ist ein Druckfehler **اذا** für **انا**. — 17, 19 wäre das Versmass herzustellen, wenn man **مَالَسِيْنَ = مَنِ السِّيْنِ** für **مِن سِيْنِ** liest; die indeterminierte Form ist hier auch an sich bedenklich. — 19, 24 l. **يَعْتَدِلْ** (Druckfehler). — 19, 26 wohl **تَبَعٌ** für **تَبَجٌ**. — 21, 18 scheint mir Ibn Qotaiba's Lesart **بِالْحَرِصَانِ** besser; das seltna Wort wurde wohl durch das bekannte **بِالْفَرَسَانِ** ersetzt. — 24, 6 **قَبِدْ**. — 24, 15 war **تَقْرَا** ohne **ع** zu schreiben. — 25, 41 wohl **مُلْحِدٌ** »Frevler«. — 26, 2 halte ich das überlieferte **تَنْفَدُ** für richtig. Ein **قَلَدَ** oder **أَقْلَدَ** »verschliessen« (von **إِقْلِيدَ**) ist meines Wissens nicht bekannt. — 26, 7 l. mit der Überlieferung **مِنْ أُمَّةٍ فَجَرِي بِيصَالِحِ حَمَلِهَا وَوَلَدًا وَكَلَّفَ ظَهْرَهُ مَا تَفْقَدُ**

1) Der bequeme Reim *ā-ijā* spielt auch eine Rolle in Fabrikversen, die dem Maḡnūn beigelegt werden.

2) Die ziemlich gewaltsame Verbesserung des Herausgebers befriedigt nicht und stimmt auch nicht zum Metrum.

3) Ich habe alle denkbaren Punctuationen von **حده** ohne Erfolg probiert.

So ist auch metrisch alles in Ordnung. — 27, 15 lieber **والملائك**. — 28, 2 **فَأَصْحَنَ** (vgl. 58, 25). — 28, 8 würde ich **أَسْتَجِدُّوا** »widerspenstig« beibehalten. — 28, 20 wohl **مَصَاعِبًا**. — 29, 5 verlangt das Metrum **كَزَانِ غَانِ** »wie den Vorrat für einen folgenden Tag« (*ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος* Matt. 6, 11?). — 29, 8 verlangen Metrum und Sinn **فِيَهَجَّدُ** »wird aufgeweckt«. — 29, 17 darf man das Versmass durch Streichung des **ب** in **بَانَ** nicht verletzen, wenn **أَسْتَطَاعَ** mit **ب** auch nicht üblich ist. Dann wohl **وَتَشَرَّنُ**. — 30, 7 ist mit **لِسَانَ** **بَدَاحَ** zu lesen, da **بَدَاحَ** gegen das Metrum ist. Recht unklar bleibt allerdings der Vers. — 31, 14 duldet die Reimstelle nur **عَشْمُ**, nicht auch **عَشْمُ**. — 33, 1 **وَالْإِفْضَالَ**. — 33, 12 l. wegen des Metrums **بُنَيْتِي**. — 33, 15 **أَنْ أَحِيدَ** »(um zu vermeiden) dass ich ausweiche«. — 33, 16 möchte ich **أَلَمَ** als Verbalform fassen und **الْحَزَّ** lesen. — 33, 17 wohl **حَنْبِيَّةً** »krumm«. — 34, 25 **حِيلَةَ**. — 37, 30 wohl **يُغَالِي** »er geht zu weit«. — 39, 25 **عَظِيمٍ** (**عَظْفٍ** an **جَوْنٍ**). — 41, 17 ff. **وَلَا غَرَوَ إِلَّا الدِّيكُ**. Die Konstruktion **لَا غَرَوَ إِلَّا** mit folgendem Nominativ so *Tarafa* 10, 5; *Ham.* 603, 1; *Lisān* 19, 358, 3 v. u. (*Hadith*). — 43, 29 **يُسَاقُ**. Im Verse ist **يُشَاقُّ** mit seinem überlangen *āqq* nicht zulässig. — 44, 2 **سَلَبَ**. Der Vers ist eine Variante zu 43, 23. — 44, 9 **بِبُضَيْعٍ**. — 44, 25 wohl **أَقَامَ** für **فَقَامَ** als Regens von **صَعَفَةً**. — 45, 11 **يُسْقُونَ**. — 48, 10 kann nicht zu XXXVII gehören, da der Reim verschieden ist, so wenig wie XXXIX, 2 zu XXXIX, 1 und

Fr. 6, 3 zu Fr. 6, 1 und 2 gehört.¹⁾ — 50, 7 wäre die durch die Verbesserung des Herausgebers nicht erreichte metrische Richtigkeit etwa herzustellen durch **قَدْ أَتَخَلَّتِ النَّارَ**. Wie aber das Mass in 50, 10 zu erreichen, sehe ich nicht. Der Fehler wird in **الصَّبِرِ** stecken. — 50, 13 läse ich lieber **لِلْمَوْتِ**. — 51, 23 **شُبِّتَ**. — 51, 30 doch wohl **وَلِكُلِّ عِرْقٍ** »jeder Ader«. Vorher **فَيَجْرِمَ**. — 52, 12 wäre besser ausdrücklich **أُجْرُوا** vokalisiert worden, da man nun verführt wird, **أَجْرُوا** auszusprechen. — 56, 12 **في الأعداء نافذة** (Pl. von **عِدَى**), und dann **السَّبْرِ**. — 56, 20 **لم** für **ما**. — 56, 25 **المقام** »Aufenthalt« für **المقام** »Standort«. Die Verbesserung des Herausgebers **حَجَّوْا** ist unanfechtbar. — 59, 24 **تَلَدَّدْ**. Der Sprachgebrauch verlangt die 2. Person. — 61, 8 vielleicht **مَعْتَبًا** (Intensiv für **عَاتِبًا**) »sie hat keinen Tadler zufriedengestellt« »ist keinem Mahner gefolgt«. — 61, 21 verlangt das Metrum (*Munsarih*, nicht *Chafīf*) für das Reimwort **لِلرَّكَّوَاتِ**. — 61, 25 ist versehentlich unter die Verse Umaiya's geraten. *Lisān* l. c. sagt: »im Ḥadīth kommt vor, dass ihm (dem Propheten) Gedichte des Umaiya b. AbiṣSalt vorgetragen wurden; da sagte er (der Prophet) bei jedem Verse »ih« d. h. »weiter!, fahrt fort!««. — 63, 18 **والعلم**. — 65, 14 **والحَيْطُ الأَبْيَضُ** und **والحَيْطُ الأَسْوَدُ**. — 67, 4 wohl **تَقَرَّرَ** (mit *Buchalā*); aber was **قرن** hier bedeutet, weiss ich nicht. Man könnte an **قَرْمٌ** »(nach Fleisch)

1) **ذَسَلِ** reimt auf **زَلَالٍ** usw. nicht »unschön«, wie FRANK-KAMENETZKY

S. 11 meint, sondern gar nicht.

lüstern« denken, aber **قرن** scheint gut bezeugt zu sein. — 71, 5 wird **الوضيئا** richtig sein. — 73, 21 **أمم**. — 74, 17 **فيمن** für das durchs Metrum geforderte und sowohl im Labid-Text wie *Hajawān* 5, 73 stehende **فيم** möchte man gern für einen Druckfehler halten.

Aus mehreren dieser Vorschläge ergeben sich, wie gesagt, Änderungen der Übersetzung; in einigen Fällen habe ich solche ja auch bezeichnet. Ich will nun noch einige Stellen aufführen, an denen ich die Übersetzung sonst noch glaube berichtigen zu können, bemerke jedoch, dass ich nicht etwa systematisch durchweg Text und Übersetzung verglichen habe. Ich wiederhole aber, dass ich manche Stelle gar nicht übersetzen kann.

XIII, 8. Warum nicht einfach »die Söhne Fihr's«? Bei den Qoraish gab es ja keine besondere Klasse von Menschen, die *alAbnā* genannt wurden, wie in Jemen. — XXIII, 6 »Gott hatte eine der Nöte beseitigt« (eigentlich »gespalten«); vgl. **رَبُّ بُهْمَةٍ كَشَفَتْ** Amrlq. 63, 4; **عند الروع والبهم** *Agh.* 10, 78, 17. **بُهْمَةٌ** ist zunächst »Dunkel«. — XXV, 23 »widerständige Stoppeln«? In diesem wunderlichen Stücke mag eine solche Wunderlichkeit zulässig sein. — XXV, 25 ist **دون** gewiss nicht »unter«, sondern, wie so oft, die Präposition der Abwehr, Verhinderung: die Flamme verwehrt den Zugang zum Gottesthron. — XXV, 27 etwa: »und ihre Schlaueheit besteht in Ausdauer, wenn sie fortgetrieben werden«. — XXVIII, 9 **ذو قَدَمٍ** ist einfach »einer mit einem Fuss«, d. h. »ein Mensch« und **امير السوء** »der schlechte Gewalthaber«. Oder ist **امير السوء** zu lesen und »der, welcher schlechten Rat gibt« zu übersetzen? — XXIX, 20 »so eilten sie davon mit dem Ruhm edler Taten«. Oder vielleicht ist

طارا hier bildlich »sie erhoben sich hoch«. — XXXI, 2 »wir verbieten dir, dass du für sie Gastfreundschaft aufrichtest«; قراها kann nicht »ihr Gast« heissen. — XXXII, 33 »ich fürchte ihre Pfeile, indem sie« usw. Hier ist keine Schwierigkeit. — XXXIV. 23. Ist die Textlesart richtig, so kann man nur etwa übersetzen: »welche gegen die Religion gewaltsam frevelten«; aber etwas bedenklich ist nicht nur der transitive Gebrauch von تفتك (statt mit ب), sondern auch die Anreihung von أم سقبٍ an das abstrakte الدين. تفتدت ist jedoch meines Erachtens unmöglich. — XXXIV, 25 »wie der Pfeilschütz«. Der »gottlose« legt in das Diminutiv zuviel hinein; die Form klingt höchstens etwas verächtlich. — XXXVIII, 13 wird آوى = آوى sein: »er (der Knabe Jesus) bedauerte sie«. — XL, 10 »ein Knecht, der sich selbst aufruft und ermahnt, weiss«. Das völlig indeterminierte عبد ohne صفة kann nicht gut als مبتدأ dienen. — Fr. 1, 5 (S. 120). Ich denke: »deren Ende die Handhabe bildet«. — Fr. 3, 2 (S. 121). مختلق ist schwerlich einfach = مخلوق; dabei hätte auch die zweite Vershälfte keinen rechten Sinn. Ich nehme es als »Produkt menschlicher Willkür«, den bleibenden Schöpfungen Gottes gegenübergestellt. إلا »aber nicht«. ¹⁾ — Fr. 4, 2 (S. 122). »Das Ei des nächtlichen Überfalls kam über sie, ohne dass sie bei dessen Anmarsch einen Warner davor gemerkt hatten«. — Fr. 11, 4 (S. 126) übersetze ich die zweite Vershälfte »als diese Zeit noch neu (jugendlich) und schneidig

1) Der Nominativ für den hier zu erwartenden Akkusativ wie in den Fällen *Zur Grammatik* S. 42. — الكفر ist hier wahrscheinlich das nabatäische כפרה »Grabhöhle«, aber in der Bedeutung von نساء. Die Unterwelt passt zu Himmel und Erde.

war«;¹⁾ doch ist mir die Bedeutung von حَسوم nicht sicher. Auch mit der ersten Hälfte bin ich nicht ganz im Reinen.

— U. I, 4 ist الحمام «die Tauben», mit denen die drei اثانٍ in einer verlassenen Wohnstätte auch sonst verglichen werden. Die Vögel werden graue oder braune Farbe gehabt haben.

Ich fühle mich berechtigt, zum Schlusse dem schon vielfach verdienten Herausgeber für seine mühevollen Arbeit im Namen aller Arabisten noch einmal ausdrücklich Dank zu sagen.

Strassburg i. E., d. 11. Dez. 1911.

1) Vgl. *Mufadd.* 17, 7. »Diese Zeit« nicht etwa die Gegenwart, sondern die Zeit als ein ewiges Continuum gedacht.

Samau'al.

Von Th. Nöldeke.

Der Dichter A'shā stellt dem Shuraiḥ in Versen, in denen er ihn um Schutz bittet, dessen Vater (oder Grossvater) Samau'al¹⁾ als Vorbild aufopfernder Treue dar: Niftawaiḥ zum Diwān S. 7 und Andere. Es ist die Frage, ob der Name dieses Mannes ohne das ihm da von dem hochberühmten Poeten gespendete Lob auf die Nachwelt gekommen wäre. Ergänzt wird aber das, was sich über das edle Benehmen Samau'al's aus den Worten A'shā's ergibt, durch ein Gedicht, in dem dieser selbst berichtet, er habe seine Treue dadurch bewährt, dass er »die Panzer des Kinditen« nicht ausgeliefert habe (Nr. 6 des Diwāns). Als diesen Kinditen sieht die Überlieferung den Dichter Amraalqais an. Das kann richtig sein; jedenfalls ist ein Mitglied des fürstlichen Geschlechts gemeint, zu dem er gehörte. Aber A'shā spricht von der Beschützung eines Mannes; der Held sagt bei ihm **إِنِّي مَانَعٌ جَارِي**. Das ist doch mehr als die Nichtauslieferung von Panzern, stimmt also nicht besonders zu

1) *Diwan d'as-Samaou'al d'après la récénsion de Niftawaihi, édité pour la première fois d'après un ancien Manuscrit avec des Variantes et des Notes par le P. Louis Cheikho S.J.* Beyrouth. Imprimerie Catholique 1909. (4 und ۳۴ S. in Oktav.) — GEYER's Artikel über Samau'al in der Goldziher Festschrift = ZA 26, 305 ff. habe ich erst gelesen, nachdem mein Aufsatz fast ganz fertig war. Dass ich hier den betreffenden Abschnitt in meinen 1864 erschienenen *Beiträgen zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* nicht berücksichtige, versteht sich von selbst.

dem Gedicht, in dem Samauāl in erster Person redet. Und diese Verse müssten spätestens ganz kurz nach der Mitte des 6. Jahrhunderts gedichtet worden sein, also in einer Zeit, aus der uns bei nur mündlicher Überlieferung von arabischer Poesie nicht allzuviel in leidlich ursprünglicher Form erhalten sein kann. Man darf sie also vielleicht zu den zahlreichen Gedichten rechnen, die zwar nicht authentisch, aber schon ziemlich früh von echten Arabern — nicht etwa erst von muslimischen Rāwīs oder gar Gelehrten — den Helden ihrer Erzählungen in den Mund gelegt worden sind, bei denen aber Abweichungen von dem, was wirklich geschehen, leicht vorkommen konnten.

Die Überlieferung nennt Samauāl meistens einen Juden. So direkt Niftawāih zum Dīwān 6, 9; Ġāhiz, *Bajān* 2, 86, 5 v. u.; Qālī, *Amālī* 1, 272; 'Ainī 2, 76; indirekt die Überschrift von *Aṣma'ijāl* Nr. 19; *Agh.* 19, 98, 2. Dazu stimmen auch die Namen Samauāl und 'Adijā, wie in den eben besprochenen Versen und sonst dessen Vater oder vielmehr Grossvater heisst, d. i. עֲדִיָּה und שְׂמוּאֵל. Und entscheidend ist der Vers A'shā's

أَرَىٰ عَادِيَا لَمْ يَمْنَعِ الْمَوْتَ مَالَهُ وَفَرَدٌ¹ بَتَيْمَاءَ الْيَهُودِيَّ أَبْلَقُ

1) So nach einer gültigen Mitteilung GEYER's die Berliner Handschrift von Tha'ālībī's *Thamār alqulūb*. Freilich macht bedenklich, dass nicht bloss, wie mir GEYER ferner angibt, die A'shā-Handschrift des Escorial وَوَرْدٌ hat, sondern dass auch bei Ġāhiz, *Ḥajarwān* 6, 58 (welche Stelle ich übersehen hatte), sowie bei Bekrī 62; Jaq. 1, 96 وورد steht. Ich möchte glauben, dass wir hier eine glückliche alte Konjekture für eine uralte Korruptel haben. Der, welcher sie machte, erinnerte sich des الأَبْلَقُ الْفَرْدُ s. S. 176. Gewiss nicht den Urtext, wenn auch den Sinn, traf der, welcher für ورد schrieb حِصْنٌ (Ibn Sida, *Muḥaṣṣaṣ* 6, 74 nach GEYER; ich habe das Buch nicht zur Hand). Aber man sieht, dass schon in früherer Zeit ورد hier als unverständlich erschien. Ein Tränkplatz ورد passt gar nicht. — Andre Varianten in dem Verse haben für das, worauf es uns hier ankommt, keine Bedeutung.

Nun nennen jedoch Andere Samau'al einen Ghassānier *Ham.* 54, 14, und das bedeutet auch die Ableitung von 'Amr Mu-zaiqijā, *Agh.* 19, 98, 19. Aber auch von denen, welche ihn als Juden bezeichnen, setzen Einige doch الغسانی dazu; so Niftawaih l. c. und 'Aini l. c. Nur ein Kompromissversuch ist wohl die Angabe, seine Mutter sei eine Ghassānierin gewesen *Agh.* 19, 98, 22. Und ganz so wird es mit der Annahme von zwei Samau'al's stehn, einem von den Ghassān, einem vom jüdischen Stamm Quraiza, GEYER S. 316. Wahrscheinlich gehörte eben Samau'al zu einem arabischen Geschlecht vom Stamme Ghassān, das zum Judentum übergegangen war. Haben wir doch allen Grund, die Mehrzahl der Juden in der Nähe von Jathrib, mit denen Muhammed in Konflikt kam, als solche anzusehn, die von arabischen Proselyten abstammten, wie sie denn ja auch wesentlich Araber geblieben waren. Samau'al's Schloss *al-Ablaq* lag nach A'shā's Zeugnis bei oder in Taimā, also in einer Gegend nicht allzuweit von Jathrib. Bei dem Namen der Ghassān denkt man freilich zunächst an die zu ihnen gehörenden Phylarchen, die mit einem Teil des Stammes im 6. Jahrhundert auf römischem Gebiete sassen und natürlich Christen waren. Aber andre Zweige des Stammes wohnten noch in Arabien selbst; namentlich waren ja die bis zu Muhammed's Auftreten heidnischen Aus und Chazrağ in Jathrib Ghassānier.

Poetische Stücke, die dem Samau'al zugeschrieben werden, lagen uns schon früher vor, aber wir hatten keine ganze Sammlung solcher. So ist es erfreulich, dass uns der vielverdiente CHEIKHÖ nach einer vom Karmeliterpater ANASTASIUS in Bagdad erworbenen Handschrift vom Jahre 649 d. H. den vollständigen Diwān Samau'al's zunächst in der Zeitschrift *al-Mashriq* und dann in der oben bezeichneten Separatausgabe bietet. Diese Sammlung enthält allerdings bloss 9 Stücke, deren längstes aus 21, deren beide kürzesten aus nur 2 Versen bestehen.

An der Spitze finden wir das prächtige Gedicht, das

uns aus *Ham.* 49 ff.; 'Ainī 2, 77 ff. bekannt ist und von dem hie und da sonst noch Verse angeführt werden; so *Amālī* 1, 272 f.; *Iqd* (Ausg. von 1302 d. H.) 1, 192; *Jaq.* 1, 96. Es ist ein Muster von ernster Fachr-Poesie. Die Abkunft von Samauāl wäre sicher, wenn der Vers

هو الأَبْلَقُ الْفَرْدُ الَّذِي سَارَ ذِكْرُهُ يَعْرِ عَلَى مِنْ رَامَهُ وَيَطُولُ

als echt gelten könnte; aber das geht nicht wohl an. Er ist erstlich schlecht bezeugt, denn er findet sich zwar bei Tebrīzī zur *Hamāsa* 51, 6, bei 'Ainī 2, 77, dessen Text sonst bis auf unbedeutende Kleinigkeiten ganz mit dem der *Hamāsa* übereinstimmt, und bei *Jaq.* 1, 96, fehlt aber gerade im *Dīwān* und in der *Hamāsa* selbst. Dazu sieht schon der Wortlaut wie der einer erklärenden Glosse aus; weist doch der Ausdruck

بِالْأَبْلَقِ الْفَرْدِ مِنَ تَيْمَاءِ A'shā's *الابلق الفرد* *مَنْزِلُهُ* *Jaq.* 1, 95, 15 usw. hin. Und schliesslich ist diese Erklärung des »Berges« im vorhergehenden Verse *Dīwān* 9, 2;

Ham. 51, 1 als Burghöhe falsch; denn er ist bildlich zu nehmen, wie auch Tebrīzī an jener Stelle sagt *وقال بعضهم*

الجميل هنا العز والمنعة. — Wenn Einige das ganze Lied dem 'Abdalmalik b. 'Abdarrahīm al-Ḥārithī zuschreiben (*Tebr.* zu *Ham.* 49, 23), so hat das allerdings kaum grosse Bedeutung, denn das ist wohl nur eine Ausdehnung dieser Angabe für den letzten Vers *Ham.* 54 v. 2; 'Ainī 2, 78; er fehlt aber gerade im *Dīwān*. Seine stolzen Worte stören an der Stelle zwar nicht, doch können sie sehr wohl erst später aus Versehen dem Gedichte angefügt worden sein. Wichtiger ist, dass die beiden ersten Verse nach Ibn Qot., *Shi'r* 288 ult. und *Agh.* 8, 155 von Dukain b. Raḡā sind. Vielleicht ist also Samauāl nur durch falsche Auffassung des »Berges« zum Verfasser des Gedichtes geworden. Immerhin ist es jedoch möglich, dass ihm ein Teil des Gedichtes wirklich gehört und dann andres dazugekommen ist. Bei der

Häufigkeit von Gedichten, die, wie dieses, das Metrum *Ṭawīl* und den Reim *ī/n, ū/ū* haben,¹⁾ konnte das leicht geschehen.

Ähnlichen Geist, aber nicht so kräftig, atmet das Gedicht Nr. 7, das immerhin von Samaual sein kann. Jedenfalls ist zu beachten, dass darin ein Kampf mit den als **الكاهنان** bezeichneten jüdischen Stämmen Naḍīr und Quraīza vorkommt.

Auch die beiden Verse Nr. 9 können echt sein. Dagegen sind die beiden Verse Nr. 8 allem Anschein nach dem Samaual nur aus Versehen beigelegt worden; denn sie gehören zu einem Gedichte des Ḥuḡaija b. Muḏarrib, der sich am Schlusse selbst nennt, s. *Ham.* 522 f.

Das 3. Gedicht will von Samaual herrühren, da es 'Ādijā nennt und mit **الابلق الفرد** als (irdischem) Wohnsitz des Dichters beginnt.²⁾ Aber gerade hier haben wir wieder die Benutzung A'shā's! Und der fromme, resignierte Ton passt kaum für den Helden, dessen Andenken jener feiert.

Derselben Art sind die höchst wahrscheinlich zu einem Gedichte gehörenden Stücke 4 und 5, in deren erstem wieder 'Ādijā genannt wird. Beide sind sonst nicht bezeugt, nur findet sich ein Vers von 4 im *Bajān* des Ġāḥiḏ 1, 86 (nicht 82, wie bei CHEIKHO gedruckt ist).

Alle diese Stücke haben schon eine gewisse Ähnlichkeit mit manchen unter dem Namen des Umāija b. AbiṣṢalt überlieferten und dürften erst aus islamischer Zeit herrühren. Ganz besonders gilt das aber vom 2. Gedicht des Dīwāns, obgleich schon Aṣma'ī dieses in seine Sammlung aufgenommen hat (bei AHLWARDT Nr. 20), wie auch Achfash zu Abū Zaid 104 einen Vers davon nach Aṣma'ī anführt.³⁾ Das Ge-

1) Der Index zu den *Agh.* weist über 40 Stücke dieser Art nach.

2) Der Sinn des Verses, der auch *Agh.* 19, 98 vorkommt, wird erst durch den folgenden klar, und aus diesem ergibt sich, dass die Lesart der *Agh.* **النضير** falsch ist.

3) 7 Verse — genauer $6 + \frac{1}{2} + \frac{1}{2}$ — bei 'Ainī 4, 332. — In den *As-Zeitschr. f. Assyriologie.* XXVII.



dicht ist ohne Zweifel von einem Muslim dem Samauäl untergeschoben, wie derartiges ja mehrfach mit Umaiya geschehen ist.¹⁾ Um das Jüdische zu markieren, werden im Reim sogar zwei Formen mit ت statt ث angebracht: **الْحَبِيبُ** und **مَبْعُوثٌ**. Dass der Verfasser den Korān benutzt hat, zeigen schon die Namen **الطالوت** und **الجالوت** wie Sūra 2, 248. 250 und 251;²⁾ beachte namentlich **المَلِكُ الطالوتُ** wie in Korān 2, 248: **بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا**. Auch **الخواری** den »Apostel« wird er aus dem Korān haben und ebenso die Form **يَحْيَى** für Johannes. Er dachte dabei an den Täufer, den ja der Korān so nennt, warf ihn aber mit dem Apostel zusammen, von dem der Korān nichts weiss. Auch **الطورَيْنِ** »die beiden Berge« geht wohl auf das **طور** des Korāns zurück, und ähnlich steht es mit **الأسباط**. Ob **مَنْى يُوْسُفٍ** wirklich der Evangelist Matthäus sein soll, steht dahin.³⁾ Gar nicht weiss ich, wer mit **الافريس** gemeint ist. Auf keinen Fall darf man mit dem Hg. aus den Versen mit **يَجْبَى** und **مَنْى** schliessen, dass der Verfasser, in dem er Samauäl anerkennt, ein Christ gewesen sei. Ich hatte mir seinerzeit schon zu dem Gedicht in AHLWARDT's Ausgabe geschrieben:

ma'ijāt hat das Gedicht nur 17 Verse; davon fehlt einer im Diwān (v. 3), während dieser 4 mehr hat, die gewiss ursprünglich sind.

1) S. oben S. 163 ff. Als ich den Artikel über Umaiya schrieb, hatte ich das Gedicht der *Aṣma'ijāt* nicht im Gedächtnis und kannte unsern Diwān noch nicht.

2) Im Korān sind allerdings beide Namen ohne den Artikel.

3) GEYER's Verbesserung (S. 314) **مَنْى يُوْسُفٍ** »Same Joseph's« kann ich nicht beistimmen; selbst wenn man **مَنْى = مَنْى** lesen wollte, denn dies Wort steht schwerlich je für »Spross« = »Kind, Abkömmling«.



»sicher مصنوع«. Und das ist jetzt durch die Verse, die nur im Dīwān stehn und die Ašma'ī oder sein Gewährsmann vielleicht absichtlich weggelassen hat, noch sicherer.

Völlig ausgeschlossen ist aber der Gedanke an Echtheit bei dem weder durch den Dīwān noch sonst durch eine ältere Quelle bezeugten, freilich recht interessanten Gedichte, das erst in neuester Zeit gefunden worden ist und von dem uns CHEIKHO im Anhang nach mehreren Handschriften einen Text gibt, der dem Urtext gewiss ziemlich nahe kommt.¹⁾ Dies Lied hat sicher ein Jude dem alten jüdischen Heros in den Mund gelegt. Der Dichter tritt als Vertreter des jüdischen Volks auf und zählt die Grosstaten Gottes an diesem her; er sagt dabei immer »wir, uns«. Ein Christ hätte so gar nicht reden können.²⁾ Dass am Ende in einer Handschrift noch steht

وفي آخر الأيام جاء مسيكننا فأهدى بنى الدنيا سلام التكامل

beweist nichts, als dass ein Christ diesen Vers angefügt hat.³⁾

Dabei konstruiert er seltsamerweise »أهدى« mit 2 Akkusativen, als wäre es أعطى.⁴⁾ Stärker ist der Verstoss in dem Verse

1) Die Leugnung der Echtheit, welche D. S. MARGOLIOUTH gleich ausgesprochen, besteht auch dem besseren Text gegenüber, den wir jetzt vor uns haben.

2) Die Neigung einiger unsrer Beiruter Kollegen, auf altarabischem Gebiet fürs Christentum Annexionen zu machen, ist bekannt. In ähnlicher Weise haben ja früher deutsche und slavische Gelehrte allerlei alte Völker mehr oder weniger unbekanntem Stamms je für ihre Nationalität in Anspruch genommen und tun Dilettanten das noch.

3) Dass dieser Vers von einem Christen herrührt, hätte GEYER nicht leugnen sollen. Denn ihm ist der Messias schon gekommen جاء, wird nicht erst erwartet.

4) Die Konstruktion von وهب mit 2 Akkusativen, deren Existenz durch die Missbilligung von Grammatikern bestätigt wird, beruht vermutlich auch auf dem Einfluss von اعطى (eigentlich »herlangen machen«), welches das üblichste Wort für »geben« geworden war.



السنّا بنى السلوى مع المنّ والذى
لهم فآجر الصوان عذب المناهل

und in

السنّا بنى القدس الذى¹⁾ نصبت لهم
غمام يقبهم فى جميع المراحل

Da steht الذى für الذين. Das weist auf eine Zeit hin, wo in der Umgangssprache nur noch die eine Form des Relativums *elli* lebte, die man dann meist الذى schrieb, auch wo die alte Sprache التى oder الدين gefordert hätte.²⁾ Und 31, 7 und 8 scheint gar لنا التى für »wir, um deretwillen« zu stehn! Unter diesen Umständen dürfen wir auch in 31, 7 mit بعشر مناكيل «mit 10 Plagen» 31, 6 eher eine vom Standpunkt der alten Sprache aus falsche Form des Zahlwortes sehn, dergleichen bei Späteren nicht selten vorkommen, als eine weibliche Nebenform منكلة für منكل⁵⁾ annehmen. Das Gedicht ist somit jedenfalls ziemlich spät. Die Nachahmung der muslimischen Formel عبده ورسوله für Muhammed in عبده وكتابه für Moses 22, 6 wäre freilich schon in viel früherer Zeit möglich.

Ein andres im Anhang gegebenes Stück (S. 29) ist von einem Abkömmling Samau'al's (s. *Agh.* 3, 18) und wird nur aus Versehen in einer jüngeren Quelle (Ibn Nubāta zu Ibn Zaidūn's *Risāla*) dem Ahnen zugewiesen. Etwas Ähnliches möchte ich auch für die 3 Verse S. 28 f. vermuten, die nach derselben Quelle Samau'al gedichtet haben soll. Vielleicht findet sich gelegentlich noch einmal deren wahrer Ursprung.

1) So richtig eine Handschrift für نصب.

2) AUG. MÜLLER in den *Sitzungsber. der K. B. Akad.* 1884, 890 in der Aufzählung der grammatischen Eigenheiten der Handschriften des Ibn 'Abi Uṣai-bi'a: »Statt التى, الذين, الذى ein paarmal *elli*.«



Der Kommentar Niftawaih's¹⁾ hält nicht, was man von einem berühmten alten Sprachgelehrten, einem Schüler Mu-barrad's und Tha'lab's, erwarten konnte. Er bietet, wie wir das allerdings bei solchen Kommentaren gewohnt sind, viel Überflüssiges, lässt uns aber bei wirklichen Schwierigkeiten fast immer im Stich. Ich meine Stellen wie z. B. 12, 4. Wo es sich freilich in den Versen um Personen oder Tatsachen handelt, über die der Gelehrte keine Überlieferung hatte, da konnte er uns wirklich keine Aufklärung geben; so z. B. bei 17, 2 oder 19, 2—4.²⁾

Die dem Text folgenden Anmerkungen CHEIKHO's enthalten besonders Verweisungen auf Stellen anderer Werke, in denen die betreffenden Gedichtstücke ganz oder teilweise noch vorkommen, und führen die sich daraus ergebenden Varianten an, also auch die überschüssenden Verse. Seine mit grossem Fleiss zusammengebrachte Variantensammlung wird sich nur noch wenig vermehren lassen. Ausserdem enthält dieser Anhang die dem Samaual zugeschriebenen, aber nicht im Dīwān enthaltenen Gedichte, über die ich oben gehandelt habe.

Der Text ist im allgemeinen gut. Doch sind noch einige Verbesserungen anzubringen, zum Teil allerdings wohl nur von Druckfehlern. 10, 6 lies سَوَاءٌ für سَوَاءَ. — 12, 7 وَيَرًا für وَيَرًا. — 12, 9 الْحَوَارِيَّ für الْحَوَارِيَّ. — Eb. يُوسُفَ für يُوسُفَ (des Metrums wegen). — 14, 3 أَفْنَى für أَفْنَى.³⁾ — 14, 6 wohl

1) Nach den Wörterbüchern ist نَفَطٌ mehr فصیح als نَفَطٌ, und somit soll auch نَفَطَوِيَّةٌ besser sein als نَفَطَوِيَّةٌ Ibn Challikān Nr. 11 (WÜSTENF.). Was daran ist, können wir kaum mit Sicherheit entscheiden.

2) Ich kann somit das günstige Urteil GEYER's S. 306 über den Kommentar nicht teilen. — Literatur über Niftawaih ebenda.

3) افنى عاديا ist Zwischensatz; dessen Subjekt ein ausgelassenes Wort wie الدَّهْرُ. Dem Sinne nach gehören zusammen اصْبَحْتُ . . . وَبَقِيْتُ.

الإحرامِ für عَلَبَ العرا. — Dass 15, 8 der Ortsname richtig sei, ist recht zweifelhaft. Vielleicht الأحرارِ oder الأحرارِ? — 17, 6 يَفْقِصُ für تَقْصِصُ. — 18, 5 etwa نُزْهَى für نُزْهَى. — 18, 6 wohl الدَّرَائِبُ »die scharfen (Schwerter)« für الدَّوَابِّ, das zwar schon Niftawaih zu haben scheint, das aber keinen Sinn gibt. ذَرِيبٌ wäre ja eine durchaus zulässige Nebenform von ذَرِبٌ, das öfter als Attribut von Waffen erscheint. Freilich habe ich für dies ذَرِيبٌ (= حَادٌّ) keine Autorität als Jaq. 2, 718, 19.¹⁾ — 19, 1 wohl عَمْدًا für عَمْرًا. — In den von Niftawaih²⁾ angeführten Versen S. 20 unten lies resp. بَرِيقُ شَمُوسٍ; شُوسٍ; نِهَابِ نَفُوسٍ; بَوَجِّهِ عَبُوسٍ. — S. 27, 4 v. u. مَنَّتَهُ für مَنَّتَهُ.

Ich bin nicht sicher, ob gründliche Fachkenner meiner in diesem Falle etwas negativen Kritik durchweg beistimmen werden.³⁾ Aber wenn das auch geschehen sollte, so hat CHEIKHO's Ausgabe für die Kenntnis der arabischen Poesie doch ihre Bedeutung, und wir müssen ihm aufrichtig dankbar sein.

Nachtrag. — Der Vers im 2. Gedicht (S. 12, 4)

هَلْ أَتَوَلَّنَ إِذْ تَدَارَكَ ذَنْبِي وَتَدَكَّى عَلَيَّ أَنِّي نُهَيْتُ

gibt so schwerlich einen guten Sinn. In den *Aṣmā'ijāt* lautet

1) Auf den Pl. ذَرِيبِي bei Salāma b. Ġandal, *Journ. asiat.* 1910, 1, 80 v. 32 darf man sich nicht berufen; denn ein aktives ذَرِيبٌ könnte keinen Pl.

bilden. Da wird ذَرِيبِي zu lesen sein.

2) Übrigens habe ich den Wortlaut des Kommentars nicht genauer geprüft.

3) Dass GEYER der Überlieferung in bezug auf die Echtheit der Gedichte zu sehr vertraut, dürfte allerdings aus dem Obigen mit Sicherheit hervorgehen.



Die Weisen Narren des Naisābūrī.

Von P. Loosen.

Die arabische Literatur ist reich an Werken, die eine bestimmte Menschenklasse in schöngeistiger Form behandeln. So besitzen wir Abhandlungen über die Geizigen von Ġāhiz,¹⁾ die edlen Gastgeber von 'Askarī,²⁾ die Langlebigen von Si-ğīstānī,³⁾ sowie aus späterer Zeit über berühmte Kinder von Abū Zafar.⁴⁾ In die Reihe dieser Schriften gehören auch die Geschichten Weiser Narren von Abul-Kāsim al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥabīb an-Naisābūrī († 406/1015). Hierauf zum ersten Male hingewiesen zu haben ist das Verdienst JOSEPH HOROWITZ' (*Spuren griechischer Mimen im Orient*, Berlin 1905, S. 51 ff.).

Ein solches Werk durch eine Herausgabe weiteren Kreisen zugänglich zu machen, schien eine lohnende Aufgabe. Eine einzige Handschrift bot sich zunächst, die von AHLWARDT im 7. Bande seines Katalogs p. 316 beschriebene Berliner We 386 (8326). Da diese am Anfang wie am Ende verstümmelt ist, galt es, sich nach weiteren Hilfsmitteln umzusehen. Nun wies AHLWARDT in einer Schlussnote auf einen Escorialkodex hin, der von CASIRI kurz so

1) Ed. VAN VLOTEN, Leiden 1900.

2) Gedruckt Cairo 1326, vgl. BR[OCKELMANN, *Gesch. der arab. Lit.*] I 126 Nr. II.

3) Ed. I. GOLDZIEHER, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* II, Leiden 1899.

4) Gedr. Cairo o. J., vgl. BR. I 352.

beschrieben wird: Cod. 480. Codex nitidis litteris exaratus, anno Egirae 672 Christi 1273, quo continetur Opus Historico-Poeticum inscriptum Stultorum Sapientes (4) auctore Abulazhar Moḥ. Ben Zaid (5) qui anno Egirae 312 quadraginta et unum stultos, vel dementes, partim viros, partim feminas describit, eorumque carmina, apophthegmata, ut et lepidas narrationes in medium profert (6).¹⁾

Dies führte AHLWARDT zu der Meinung, es handle sich um ein vom Berliner gänzlich verschiedenes Werk. Indess stellten schon die Angaben DERENBOURG's diese Annahme in Zweifel. Er sagt: 882 Titre à la tranche inférieure: **اخبار عقلاء الجانين** »Histoires sur les intelligents d'entre les hommes possédés par les Djinns«. D'après Hâdjî Khalifa, no. 207, l'auteur est Aboû-l-Azhar Mohammad ibn Maz-yad, le grammairien (**النكوى**) mort en 325 de l'Hégire (936 ap. J.-Chr.). Le commencement manque. Copie datée de 672 de l'Hégire (1273 ap. J.-Chr.) Voici quelques-uns des sujets traités dans cette monographie sur les lucidités de la folie; fol. 9 v° **اصول الجنون من اللغة**, fol. 11 v° **اسماء الجنون** **ضروب** fol. 17 r° **اسماء جنون الدواب** **في اللغة الجانين** etc. Papier. Ecriture asiatique. 146 feuillets. 16 lignes par page (Casiri 480). — Der Abschnitt fol. 11 v° entspricht nämlich fol. 2a des B[erliner Codex], fol. 17 r° B 7a und fol. 17 v° B 7a.

Ich liess nun ein Blatt zur Probe photographieren und sah, wie zu erwarten war, dass der Text der Photographie — es war die von fol. 90 v° und 91 r° — sich in der Berliner Handschrift wiederfand. Jetzt schien mir jeder Zweifel

1) M. CASIRI, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis* etc. Matriti 1760, Bd. I, p. 140. CASIRI fügt zu den Ziffern folgende Noten: (4) **كتاب عقلاء الجانين**, (5) Autor **الزهري محمد بن زيد** [diese Angabe stammt wahrscheinlich aus D'HERBELOT, *Bibl. Orientale*], (6) **Initium والكبرى**, **Finis** **والكبرى**.



an der Identität des spanischen mit dem Berliner Kodex hinfällig und ich liess nun die ganze Escorialhandschrift photographieren. Da ergab sich Folgendes: Von einem Abu-l-Azhar fand sich in der ganzen Handschrift nichts, wohl aber lautete gleich der erste Isnād: **اخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله الوردشاي¹ في مسجد الحرام قراءة عليه قال حدثنا ابو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب بنيسابور الخ**. Da stand also der Name des Verfassers des Berliner Werkes an zweiter Stelle. Dass dieser auch der Verfasser der Escorialhandschrift ist, zeigten Stellen wie fol. 28 v^o (Beginn des Abschnitts **اخبار عقلاء المجانين و اوصافهم**): **قال الاستاذ ابو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري رحمه قد اتينا على صدر هذا الكتاب الخ** und ferner fol. 145 **قال الاستاذ ابو القاسم رحمه قد ذكرنا في هذا الكتاب الخ**.

Der den Isnād einleitende Abū Muḥammad ibn Aḥmad ist also ein Überlieferer des Naisabūri'schen Werkes. Es muss aber, wie die Angabe »Es erzählte uns« zeigt, noch ein zweiter Überlieferer da sein, der von Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad hörte und als der Endredaktor der Escorialhandschrift anzusehen ist. Der Name dieses Mannes musste am Anfang des Kodex stehen; aber leider fehlt gerade der Beginn des Werkes, etwa 2 Blätter. Aber man darf vermuten, dass dies Abū Bakr Muḥammad ibn Ġafar ibn Aḥmad ibn al-Ḥusain as-Sarrāġ al-Ḳārī al-Baġdādī ist, der in Jahre 500/1106 zu Bagdad starb.²) In seinen *Maṣāriʿ al-ʿuṣṣāk* sagt er nämlich (p. 8 der Cairiner Ausgabe von

1) Hier ist ein Fehler in der Handschrift; durch Vergleich mit den folgenden Isnāden ergibt sich, dass der Name lauten muss: Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad al-Ardistānī (letzteres nach Sarrāġ; mit dem nur an dieser Stelle vorkommenden **الوردشاي** ist nichts anzufangen).

2) Br. I 351.



1325): أخبرنا أبو بكر محمد بن أحمد الأردستاني بقراءتي عليه بمكة في المسجد الحرام بباب الندوة في سنة ست وأربعين وأربعمائة قال أخبرنا أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب الخ قال الخ. Dann folgt die Geschichte fol. 123 b (B) = fol. 134 r (E) mit ihrem Isnād.

Weiterhin stellte sich heraus, dass auch der Anfang von CASIRI nicht richtig angegeben war. Wohl beginnt mit **ولقد سألتني** die eigentliche Vorrede; allein alles, was vorhergeht, vom ersten Blatte an gehört schon zu unserer Schrift. Dann fehlt noch eine wichtige Angabe: Das Manuskript ist falsch gebunden und hat eine Lücke von etwa 20 Bl. Daher zählte auch CASIRI nur »quadraginta et unum stultos«. Die richtige Reihenfolge ist folgende:

2 r[ecto] bis 10 v[erso], 11 v, 11 r, 12 r—21 v, 61 r—70 v, 22 r—40 v, 43 r, 43 v, 71 r—73 v, 84 r—87 v, 78 r—83 v, 74 r—77 v, 88 r—110 v, 44 r—52 v, 41 r—42 v, 53 r—60 v, 111 r—Ende 111 v; darauf die grosse Lücke = B 87 b unten bis 107 a; 112 r—146.

In B ist, wie schon AHLWARDT bemerkt hat, eine Lücke, die E 136 r—141 r entspricht. Auf der ersten Seite des Escorialkodex finden sich noch einige Bemerkungen: Oben am Rande die nicht recht verständliche Eintragung: **طالعت هذ الكتاب المسمى بعقلاء الجانين لعمرى | انى المصنف خاتم** **ولمن شا الله من بعده || الفقير الراحمة ربه المعترف بز لله** **وذنبة ابو بكر || اسمعيل بن ابراهيم بن ذرع الخمي عفا الله** **نسخه لنفسه** in magrebinischer Schrift, dann darunter (wohl von CASIRI's Hand): *Relatio anonyma Variorum Stultorum, Carminibus illustrata, aerae | egir. 650 unde Mahometani magis | stulti ad suam sectam Conprobendam | varia eruerunt argumenta. Pro ebriis.* Ferner frühere Standortsnummern. Der Schluss lautet:



عنه ولطف به || [ولآله ولوالديه وسائر المسلمين انه جوادٌ
كريمٌ || [وكان الف[راغ من نسخته يوم السبت رابع شهر ربيع
الاول ... وسبعين وستمانه احسن الله تعالى عاقبتها || ونفع
تاريخه به وكاتبه والناظر فيه انه وليٌ بحلمك

Die Handschrift ist reichlich, aber nicht zuverlässig vokalisiert. Sehr oft hat der Schreiber seine Vorlage nicht verstanden; z. B. heisst es fol. 80 v: قومٌ ساروا الى الله تعالى سائرٌ من قد نصبَ الحَبَّه بينَ أعينهم وتجرَدَ من أخذتِ صوابه بناصيته: *الربانِيَّة* بقلبه الخ;

B hat das richtige *الربانِيَّة* (fol. 42 b). Unbekannte Namen werden ausgelassen, wie *جبل [شورى]* fol. 136 r gegen B 125 b und Sarrāğ 190, 6. Auch Auslassungen durch Homoioteleuton kommen hin und wieder vor. Eigentümlich für die Escorialhandschrift ist auch das Fehlen aller anstössigen Geschichten. So wird die zweite Geschichte bei Ġu'aifarān durch Auslassen von ein paar Zeilen in E geradezu unverständlich. Ebenso fehlen fol. 65 r einige derbe Hiğāverse (B fol. 13 b). Auch sonst ist die Reihenfolge der einzelnen Geschichten und Gedichte vielfach verschieden von der in B. Ob dies alles auf Rechnung des Abschreibers oder der beiden Überlieferer des Escorialkodex zu setzen ist, lässt sich nicht ausmachen.

Weiterhin sind die Isnāde bei E vollständiger als bei B. Sie beginnen mit Muḥammad (s. oben); dann folgt der Verfasser al-Ḥasan, und von hier ab gehen erst die Isnāde in E mit denen von B zusammen. B hat in vielen Fällen bessere Lesarten und ist somit E vorzuziehen. Andererseits empfiehlt sich E durch den nahezu vollständigen Anfang und vollständigen Schluss. Es blieb daher nichts Anderes übrig, als aus E und B einen Mischtext zu konstruieren. Im grossen und ganzen wurde die Anordnung von E übernommen, in der Herstellung des Wortlautes indess meist B

der Vorzug gegeben. Beibehalten von E wurde besonders der längere Isnād mit Muḥammad und Ḥasan, weil sich dies auch stets so bei Sarrāğ findet. Zur besseren Zitierung wurden die einzelnen Geschichten numeriert.

Hinzufügen möchte ich noch, dass bei der Konstituierung des Textes stets die Photographien des Escorial-MS und das Berliner MS in Abschrift vorlagen. In wichtigeren Fällen wurde auch noch B im Original eingesehen. Für die leihweise Benutzung der Handschriften bin ich der K. Bibliothek zu Berlin zu grossem Danke verpflichtet. Auch Herr Dr. G. WEIL, der mich zuerst auf das Werk des Naisābūrī hinwies, Herr Dr. FR. KERN, Herr Dr. A. WIENER und Herr Prof. V. CHAUVIN haben sich um meine Arbeit verdient gemacht, ganz besonders aber Herr Geheimrat Prof. Dr. E. PRYM. Ihnen allen spreche ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aus.

Der Verfasser.

Wie über so viele arabische Schriftsteller sind wir auch über den Verfasser unseres Werkes nur dürftig unterrichtet. Bei Sujūṭī finden sich zwei Viten, die eine im *Liber de Interpretibus Corani* (ed. A. MEURSINGE, Leiden 1839 p. 11), Nr. 32, die andere in der *Buğjat al-wu'āh* (Cairo 1326 p. 227). Beider Texte stimmen fast wörtlich überein. Bemerkenswert ist indess, dass in der *Buğjat* die Angabe über die عقلاء الجانيين fehlt. Der Verfasser heisst mit vollem Namen al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥasan ibn Ḥabīb ibn Ajjūb abu-l-Ḳāsim an-Naisābūrī. Die *Buğjat* lässt das Ibn Ajjūb weg, das sich auch in den Handschriften nicht findet. Sein Geburtsjahr wird nicht angegeben, lässt sich aber aus den Angaben der Kodd., dass er schon 338 Traditionen hörte, auf etwa 320 ansetzen. 406 starb er in hohem Alter.

Nur ein einziges Werk seiner schriftstellerischen Tätigkeit ist uns erhalten. BROCKELMANN, der in seiner Literaturgeschichte unsern Naisābūrī an drei Stellen (I 131, 156,

191) anführt, will ihm zwar noch einen Korankommentar *ḡarā'ib al-ḡur'ān wa raḡā'ib al-furḡān* zuschreiben; sowie einen *ṣarḡ al-miḡisṡī*; indess beruht dies lediglich auf den falschen Angaben der Konstantinopeler Kataloge. Der Korankommentar ebenso wie der *ṣarḡ al-miḡisṡī* gehören dem Nizām ad-dīn an-Naisābūrī aus Ḳumm an.¹⁾

Es dürfte jetzt angebracht erscheinen, einiges über den Inhalt unseres Werkes zu sagen. Allein, abgesehen davon, dass AHLWARDT eine genaue Übersicht in seinem Katalog gegeben hat, erübrigt sich eine ausführliche Inhaltsangabe auch schon deshalb, weil wir in gedruckten und leicht zugänglichen Büchern hinreichend Auszüge aus unserm Werk besitzen, die ein gutes Bild der Schreibart des Autors geben. Die im Anhang mitgeteilte Übersetzung des Abschnitts über Buhlul dürfte als Probe vorläufig genügen, da sich in der Person dieses Weisen Narren fast alle Züge der übrigen vereinigt finden, Mystizismus so gut wie Stegreifdichtung und schlagfertiger Humor. Dazu ist dieser Narr, wie weiter unten gezeigt wird, für die islamische Volksüberlieferung von hoher Bedeutung.

Hier ist es von grösserer Wichtigkeit, die Glaubwürdigkeit des Naisābūrī und die Art und Weise, wie er sein Werk zusammengestellt hat, genauer zu untersuchen. Dem dient zunächst die Erforschung seiner Quellen.

Die Quellen.

Naisābūrī hat sich in der Einleitung seiner Schrift auch über seine Vorlagen ausgesprochen. Es heisst da: *ولقد سألتني بعض اصحابي عونًا على بدء ان أصتف كتابًا في ذكر عقلاء الجانين واوصافهم واخبارهم وكنت اتعاسم عنه الى ان تمادي*

1) BR. II 211. Eine kurze Notiz über diesen Kommentator findet sich *Buḡjat* p. 230, 8. Der Korankommentar ist gedruckt am Rande des *Tafsīr* von Ṭabarī. Wie mir Herr Dr. FR. KERN mitteilt, ist der *muḡtasar mafā-tih al-ḡaib* BR. I 506 mit dem Korankommentar identisch.



به السؤال فلم أجد بدءاً من اسعافه بطلبته واجابته الى بغيته
 تحرياً لرضاه وتوخيها لهواه وكنت في حدائثة سنى سمعت كُتُباً
 في هذا الباب مثل كتاب الجاحظ وكتاب ابن ابى الدنيا واحمد
 ابن لُقمان وابى على سهل بن على البغدادي رحمهم الله فوقع
 كل كتاب منها في جزء ما يقارب جزءاً فتنبعتها وتعقبتها
 وضمنت اليها قرائنها وعزوتها الى اصحابها وألفت هذا
 الكتاب على غير سمّت تلك الكتب وهو كتاب يكفى الناظر
 فيه الترداد وتصفح الكتب وأرجو أنّي لم أسبق الى مثله والله
 الموفق والمعين.

Hiernach bezeichnet er Ġāḥiẓ, Ibn abi-d-Dunja, Aḥmad ibn Luḡmān und Abū 'Alī Sahl ibn 'Alī aus Bagdad als seine Vorgänger. Die ersten beiden sind bekannte Persönlichkeiten der arabischen Literaturgeschichte, über Abū 'Alī dagegen weiss ich nichts. Betreffs Aḥmad ibn Luḡmān gibt Jākūt, *Geogr. Wörterbuch* IV 25 einige Auskunft. Der genaue Name lautet hiernach: Abū Bakr Aḥmad ibn Luḡmān ibn 'Abd Allāh aus Samarqand, gewöhnlich al Kibābī. Er überlieferte hauptsächlich in Rai und zwar von Abū 'Ubaida 'Abd al Wāriṭ ibn Ibrāhīm ibn Māhān al 'Askari. Dahabī (*Mostabih* ed. DE JONG p. 415) nennt ihn al-Kabbānī und fügt hinzu: Er diktierte in Ġurġān zur Zeit der Ismā'īlije.

Der Anteil dieser vier Schriftsteller an dem Werke des Naisabūrī ist folgender: Ġāḥiẓ¹⁾ und Ibn abi-d-Dunja erscheinen selten, letzterer indess häufiger als der erstere. Abū 'Alī verdankt dagegen Naisabūrī sehr viel:

Einleitung: Arten der Verrückten 45; Buhlul 4—7, 15—19, 34, 47; 'Ulaijān 1—2, 4, 9, 16; Abū Dik 3; Aš'at (ganz); Fulaiṭ 1—3; Ḳudais 1; Abū Sa'id ad-Duba'i 1, 3—4; Ġu'aifarān 11; Sahl ibn abī-Mālik 1, 3, 4—6; Abū Naṣr

1) Über seine schriftstellerische Tätigkeit in bezug auf unser Thema vgl. *Bajūn* II 5 (Cairo 1313).



(ganz); Hammām ibn abī Hammām (ganz); Juḥanna (ganz); 'Alqama (ganz); Numair (ganz); Salama (ganz); Ušra (ganz); Sabiḡ (ganz); Abū 'Alī (ganz); Saḡar 1; Baḡara (ganz); Buḡ-ḡa 1; Namenlose Toren 59, 61—65. Der Isnād lautet: (1) Abū Mūsā 'Imrān ibn Mūsā ibn al-Ḥusain († ?); (2) Abū 'Awāna Jaḡūb ibn Ishāḡ aus Mihrāḡān († 316); (3) Abū 'Alī Sahl ibn 'Alī aus Bagdad. Demnach wird Abū 'Alī wohl zur Zeit des Ibn abi-d-Dunja gelebt haben. — Etwa 50 Jahre später ist Aḡmad ibn Luḡmān anzusetzen. Sein Isnād lautet: (1) Abū 'Abd Allāh Muḡammad ibn 'Abd Allāh ibn Šabiḡ al-Fārisi; (2) Aḡmad ibn Luḡmān. Auch er hat einen grossen Teil zu den »Weisen Narren« beigesteuert: Buhlul 37; Abū Dik (ganz); Aš'at (ganz); Abū Sa'id ad-Duba'i 2; Ğu'aifarān 1—3, 7; Sahl ibn abī Mālik 1, 2, 4—6; Ğifār aus Jamān (ganz); Habannaḡa (ganz); Namenlose Toren 43.

Mit dieser Aufzählung ist indess die Reihe der von Naisābūrī benutzten Schriftsteller keineswegs erschöpft. So geht z. B. die Geschichte von Imrulḡais, dem Beduinen, auf das *كتاب الزهرة* des Abū Bakr Muḡammad ibn Dā'ūd al Iṣfahānī aṡ-Ṭāhirī († 297) zurück.¹⁾ Augenscheinlich ist auch ein Buch von Ibrāhīm ibn al-Ġunaid²⁾ benutzt worden. Die Gewährsmännerkette bis zu ihm lautet nämlich stets: (1) Abū 'Abd Allāh Muḡammad ibn aṡ-Ṭajjib in Bušanḡ; (2) Abū Bakr Ḥafṣ ibn 'Umar ibn Ḥafṣ aus Herāt; (3) 'Alī ibn Muḡammad ibn 'Abd al-Ḥamid; (4) Ibrāhīm ibn al-Ġunaid. Es sind lauter mystische Geschichten, die von ihm stammen:

1) S. Ibn abī Ḥaḡala (BR. II 12 f.) *Diwān aṣ-ṣabāba* (am Rande des Anṡākī, *Tazjīn al-aswāḡ* Cairo 1319 p. 220).

2) Auf ihn bezieht sich wohl die Stelle Ṭabarī III 137A

وفي هذه السنة [٢٣٣] امر المتوكل بابراهيم بن الجنيد النصراني اخی
ايوب كاتب سماعة فضرب له بالاعمدة حتى اقر بسبعين الف دينار
فوجه معه مباركا المغربى الى بغداد حتى استخرجها من منزله
فاجى به فحبس ❖

Sā'dūn 1, 2, 5, 6, 8, 10, 12, 19, 26—37, 39—40; Buhlūl 8, 14, 20, 21, 23—26, 36, 40—43; Taubān (ganz); Dakkār (ganz); Ausaḡa 1, 3—7; Raiḡāna 1—9; Āsija (ganz); Ḥajjuna (ganz). Fast ebenso oft erscheint in den Isnāden mystischer Geschichten Abu-l-Ḥasan Muḡammad ibn al-Ḥusain al-Ḥākim al-Ġurġānī in Būšanġ († wohl 350): Sumnūn 1—7, 9, 11—13, 15, 17—19, 21, 24, 26, 32, 34—35, 44—45; 'Ulaijān 14; Buhḡa 2; Namenlose Toren 6, 49; Sā'dūn 13, 16. Dann ist auch ein Buch von Ġā'far ibn Muḡammad ibn Nuṡair al-Ḥuldī († 348) benutzt worden (كتب الی). Höchstwahrscheinlich finden sich auch Ġawālīḡ 1 Salama, Arfa der Beduine 1 in der *raudat al-'uḡalā'* des Abū Ḥatim Muḡammad ibn Ḥabbān ibn Aḡmad al-Bustī wieder.

Was Naisabūri ausserdem noch benutzt hat, lässt sich entscheiden, wenn wir in der Lage sind, jeden der sehr zahlreichen Isnāde zu verifizieren. Obwohl diese im grossen und ganzen einen vertrauenswürdigen Eindruck machen, hält es doch schwer, einen ganzen Isnād vom ersten bis zum letzten Überlieferer anderswo nachzuweisen. Beispiele sind: Namenlose Toren 12: (1) Ḥasan † 406; (2) Ġā'far ibn Muḡammad ibn Nuṡair al-Ḥuldī † 348; (3) Abu-l-'Abbās Aḡmad ibn Jaḡjā † 296. Aus der Einleitung: (1) Hasan † 406; (2) al-Kārizī (Jāḡūt, *Geogr. Wörterb.* IV 223); (3) Baihaḡī (der Verfasser der *Maḡāsin* † circa 320); (4) Mubarrad † 285. Aber trotz der grossen Menge von Isnāden hat Naisabūri das zu seiner Zeit vorliegende Material bei weitem nicht erschöpft. Es sind uns noch eine Reihe von Schriftstellern bekannt, die über dasselbe Thema geschrieben haben, und die Naisabūri garnicht berücksichtigt zu haben scheint.

Unsere Quellen sind hierfür hauptsächlich der *Fihrist*, Hāġī Ḥalifa und die Angaben bei Ibn Zulaḡ († 387/998, BR. I 149). Letzterer sagt fol. 1 b seiner *Aḡbār Sibawaiḡ*²⁾:

1) Handschriftlich in der Hamburger Stadtbibliothek. Ich habe die Handschrift, die zurzeit verliehen war, nicht einsehen können.

2) Auch diese Stelle verdanke ich der Güte des Herrn Dr. KERN.



قال الحسن بن ابراهيم بن زولانق كان علي بن محمد المدائني قد عمل كتاباً في اخبار عقلاء المجانين وكذلك عمله عبد الله ابن محمد بن ابي الدنيا وكذلك عمله الحسن بن القاسم بن دحيم لجماعة منهم مثل بهلول وماني وخالد الكاتب ومجنون ديز زكي ومجنون بنى عامر وغيرهم وكان هؤولاء كلهم بالعراق فرووا عنهم اخباراً حسناً والفاظاً ملاحاً واشعاراً جيداً ونوادير قال الحسن بن ابراهيم وكان عندنا بمصر; مخحكة; ferner fol. 2a: رجل يعرف بسببويه فوق هؤولاء الذين ذكرهم المدائني وابن ابي الدنيا وابن دحيم لو كان بالعراق لجمع كلامه ونقلت الفاظه ولو عرف المصريون قدره لجمعوا عنه اكثر مما حفظوه *.

Hiernach war der erste Bearbeiter des Stoffes der Historiker Madā'ini, der im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts der Hedschra starb (BR. I 140). In Madā'ini's Schrift fanden sich schon Buhlul, Māni, Ḥālid der Schreiber, der Irre vom Kloster Zakkā, der Verrückte der Banū 'Āmir »und andere«, also der Kern des Naisābūrī'schen Werkes. Vielleicht deckt sich die dem Madā'ini zugeschriebene Schrift mit dem im *Fihrist* p. 104, 11 unter seinen Werken angeführten »Buch der Dummen« (كتاب الحمقاء). — Über den an derselben Stelle des Ibn Zūlāq genannten Ḥasan ibn al-Ḳāsim ibn Duḥaim(?) kann ich nichts Genaueres beibringen. Ebenso unbekannt ist mir **احمد بن محمد بن عمر بن الجراح بن موسى ابو الجندی الحسن المعروف بالجندی** (*Tusy's List of Shia Books* ed. by Dr. A. SPRENGER, Calcutta 1853/5 p. 45 Nr. 79). — Ein hervorragender Literat tritt uns in der Person des Grammatikers Ibn abi-l-Azhar entgegen, der mit seinem vollen Namen heisst: Muḥammad (ibn Aḥmad) ibn Mazjad ibn Maḥmūd ibn Manṣūr ibn Rāšid Abū Bakr al-Ḥuza'ī. Er starb 325/937 im Alter von etwa 90 Jahren.¹⁾ Er war der Diktatschreiber

1) Nach dem *Fihrist* p. 147 fragte 'Abd Allāh ibn 'Alī ibn Muḥammad



des Mubarrad († 285/898 BR. I 108).¹⁾ Ausser von ihm erhielt er auch Traditionen von az-Zubair ibn Bakkār († 256/870 BR. I 141)²⁾ sowie Hammād ibn Iṣḥāq,³⁾ dem Sohne des berühmten Ibrāhīm al-Mauṣilī († 213). Entsprechend diesen bedeutenden Schriftstellern diente er auch Männern wie Abu-l-Farağ al-Iṣfahānī († 356 BR. I 146),⁴⁾ al-Muʿāfa († 370 nach Jaḳūt's Geogr. Wörterb.), Abū Bakr ibn Ṣadān (Chall. 453, Ḥāğī 1897) und Dāraḳutnī († 385 BR. I 165) sowie Ḳālī († 356/967 BR. I 132) als Überlieferer. Der *Fihrist* und nach ihm Sujūṭī sowie Ḥāğī Ḥalifa 207 geben drei Werke von ihm an, meist historischen Inhalts: (1) Der Wirrwar unter den Regierungen Musta'in's (248—252) und Mu'tazz' (252—255); (2) Geschichten Weiser Narren; (3) Geschichten beredter Altvordern. Letzteres Werk war wohl ein Gegenstück zu dem Werk des Ibn abī Ṭāhīr Ṭaifūr († 288/883 BR. I 138) über beredte Frauen (gedr. Cairo 1326/1908). Seine Tätigkeit als Überlieferer von Prophetensprüchen wird indess als unglaubwürdig bezeichnet.⁵⁾

Merkwürdig ist nun, dass Naisabūrī, der doch nur ein Menschenalter später lebte, diesen hervorragenden Schriftsteller garnicht zu kennen scheint. Und doch besitzen wir in der *Nuzhat al-'alubba* des al-'Anbārī († 577/1181)⁶⁾ eine Erzählung, die wohl aus seinem Werke über die Weisen

ibn Dā'ūd ibn al Ġanāḥ, gewöhnlich ibn 'Aramram genannt, den Muḥammad ibn Mazjad im Jahre 313 nach seinem Alter und erhielt zur Antwort: 30 Jahre und 3 Monate. Darnach wäre er im Jahre 283 geboren und hätte ein Alter von 42 Jahren erreicht, was kaum stimmt, da derselbe *Fihrist* sagt, er sei in hohem Alter gestorben.

1) Sujūṭī, *Buğjat* p. 104; vgl. auch FLÜGEL, *Gramm. Schulen* p. 97.

2) Ḳālī III 105 *K. al Ağānī* passim.

3) *Fihrist*. 142, Tanūḥī, *K. al-farağ ba'd as-sidda* II 182 oben, *K. al-Ağānī* öfters, s. auch: Murtaḳā, *Amālī* (Cairo 1325) I 127, 14.

4) Ich greife einige Stellen aus dem IX. Bande heraus: 40, 49, 67, 70. Merkwürdigerweise kommt der Name Ibn abī-l-Azhar nicht bei den Geschichten vor, die das *K. al-Ağānī* mit den *'uḳalā* gemeinsam hat.

5) Dahabī, *Mizān al-i'tidāl* III 133 Cairo.

6) Cairiner Lithographie o. D. p. 282, 8—287, 4.



Narren stammt, und die sich im grossen und ganzen gleichlautend ohne eigentlichen Isnād, nur mit der Bemerkung

ويبلغني عن المبرّد bei Naisābūrī, Namenlose Narren 7 wiederfindet. Ein weiteres Zitat steht bei Sarrāġ p. 32. Dies hat aber in Naisābūrī keine Parallele. Vielleicht bringt uns die Auffindung einer Handschrift des Mazjad'schen Buches darüber Aufklärung. Denn dieses Werk ist noch am Ende des 17. Jahrhunderts von ar-Rūdānī (BR. II 459, † 1683) gelesen worden. Es heisst nämlich in der Berliner Handschrift der *Ṣilat al Ḥalaf*: كتاب عقلاء المجانين لابي بكر محمد بن مزيد بن ابي الازهر... العز بن جماعة عن سليمان بن حمزة عن مكرم بن ابي الصقر عن ابي محمد الخضر بن علي بن الخضر عن احمد بن عبد الله عن احمد بن عبد الله (!) بن طاوس عن علي بن الحسن التنوخي عن احمد بن ابراهيم بن شاذان عنه.¹⁾

Ausserdem schreibt ar-Rūdānī einem mir unbekannt gebliebenen Abū Muḥ. al-ʿAbbās ibn Muḥ. al-Anṣārī ein Buch über unser Thema zu. Endlich gibt auch der *Catalogus librorum* des Spaniers Abū Bakr ibn Ḥair²⁾ einen Verfasser von Geschichten Weiser Narren an: Abū Bišr Muḥammad ibn Aḥmad, gewöhnlich ad-Daulābī genannt († 320/932 BR. I 518). Er führt hierfür eine lange Traditionskette an, die zu identifizieren mir nicht möglich war. Hierzu kommt noch eine Reihe Parallelen in Schriften wie in der Anthologie des Ibn ʿAbd Rabbihi († 328/940) das Kapitel اخبار المبرورين والمجانين. Ein Vergleich dieses Abschnittes, wozu noch einige Stellen aus andern Adabschriften kommen, mit dem Werke des Naisābūrī gewährt einen guten Einblick in die Werkstatt der Schriftsteller aus der ʿAbbāsidenzeit. Wir sehen, wie die einzelnen Geschichten bald diesem, bald jenem zugeschrieben

1) Auch diese Stelle verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Dr. KERN.

2) *Bibl. Arab. Hisp.* IX ed. FR. CODERA et J. RIBERA TARRAGO p. 405, Caesaraugustae 1894.



werden, wie der Schauplatz wechselt, wie die Motive sich häufig wiederholen. Dies Alles legt den Gedanken nahe, dass die Verrücktengeschichten sozusagen herrenloses Gut waren, womit die Laune der Erzähler frei schalten konnte.

Gleich in der ersten Erzählung des Ibn 'Abd Rabbihi findet sich Personen- und Ortswechsel. Es heisst dort (1293 p. 307): قال ابو الحسن كان بالبصرة ممرور يقال له: عَلَيَّان بن ابى مالك وكانت العلماء تستنطقه لتسمع جوابه وكلامه وكان راوية للشعر بصيراً بحيدته فذكر عن عبد الله ابن ادريس صاحب الحديث قال أخرجه الصبيان حتى هجم علينا في الدار فقال لى الخادم هذا عَلَيَّان قد هجم علينا والصبيان في طلبه فقلت أدفع الباب في وجوه الصبيان وأخرج اليه طعاماً وطبقاً عليه رطب مشان وملتفات وارغفة فلما وضعه بين يديه حمد الله واثنى عليه وقال هذا رحمة الله و اشار الى الطعام كما ان اولائك من عذاب الله و اشار الى الصبيان ثم جعل يأكل والصبيان يرحمون الباب وهو يقول فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ قال ادريس فلما اذقضى طعامه قلت له يا عَلَيَّان ما لك تروى الشعر ولا تقوله قال اذنى كللسن اشكذ ولا اقطع وكان بصيراً بالشعر فقلت اى بيت تقوله العرب أشعر قال البيت الذى

لا يحجب عن القلب قلت مثل ماذا قال مثل قول جميل
أَلَا أَيُّهَا النَّوَامُ وَيَحْكُمُ هُبُوبًا ۖ أَسْأَلِكُمْ هَلْ يَنْتَلُ الرَّجُلَ أَحَبُّ

قال فانشد النصف الاول بصوت ضعيف وانشد النصف
الآخر بصوت رفيع ثم قال [p. 308] ألا ترى النصف الاول كيف
استأذن على القلب فلم يأذن له والنصف الثانى استأذن على
القلب فأذن له قلت وماذا قال مثل قول الشاعر



نَدِمْتُ عَلَى مَا كَانَ مِنِّي¹⁾ فَقَدْتُ نَفْسِي ۖ كَمَا نَدِمَ الْمَغْبُونُ حِينَ يَبِيعُ
 ثُمَّ قَالَ اتَّسَطَيْبُ قَوْلُهُ فَقَدْ تَفَى بِاللَّهِ يَا اَدْرِيسُ قُلْتُ بَلَى
 فَضْرَبَ بِيَدِهِ عَلَى فَخْذِي وَقَالَ قُمْ يَثْبُتِ اللّٰهُ قَرْنَكَ وَابْنَ اَدْرِيسَ
 يَوْمَئِذٍ ابْنِ ثَمَانِيْنَ سَنَةٍ ۖ

Dieser Erzählung entspricht bei Naisābūrī, Buhlul, Ge-
 schichte ۳۷: ... اخبرنا ... ابو بكر احمد بن لقمان قال سمآ عبد
 الله بن المُنْدِرِ بن علي السَّيْرَائِيّ قال حمل الصبيان يوما
 على البُهْلُولِ فهرب منهم فدخل داراً لبعض القرشيين مفتوحة
 الباب وردّ الباب وخرج صاحب الدار فرآه فدعا بطبق عليه
 طعام فجعل الصبيان يصيحون على الباب وهو يأكل ويقول
 فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ يَسُورٌ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ
 قِبَلِهِ الْعَذَابُ (Süre 57, 13); Sahl ibn abī Mālik, Gesch. ۲:
 ... اخبرني احمد بن لقمان قال حدثني بكار بن علي قال
 كان ابن ابى مالك عالماً بالشعر فسأله رجل من احبابنا ما
 أجود الشعر قال ما لا يحجبه عن القلب حاجبٌ مثل قول جميل
 إِلَّا أَيُّهَا النَّوَامُ وَحِكْمُ هُبُوبَا ۖ أَسَائِلُكُمْ هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ أَحَبُّ

Das Ende der Erzählung findet sich nicht bei Naisābūrī.
 Dazu heisst der Verrückte im *Ikā* 'Ulaijān ibn abī Mālik
 und der Schauplatz ist Bašra. Naisābūrī kennt zwar auch
 einen Ibn abī Mālik, doch heisst er bei ihm Sahl ibn abī
 Mālik. Da der Name des Erzählers²⁾ sich auch bei Naisā-
 būrī, und zwar in den letzten Geschichten des Sahl ibn abī
 Mālik findet, könnte man an einen lapsus calami denken.
 Allein derlei Abweichungen finden sich zu oft, um eine
 solche Annahme als gerechtfertigt erscheinen zu lassen.

1) Das Metrum ist hier nicht in Ordnung.

2) 'Abd Allāh ibn Idrīs lebte 115–192 (*Ibn Sa'd* VI ed. ZETTERSTÉEN
 p. ۲۷).



So ist in einem Parallelbericht des Ibn 'Abd Rabbihi der *Maḡnān* anonym und die Handlung spielt zu Baṣra, während der Verfasser unseres Werkes den Helden der Anekdote genau bezeichnet und den Schauplatz nach Kūfa verlegt

وكان بالبصرة مجنون يأوى الى دكان خياط ويدهه (p. 308) قصبه قد جعل في رأسها أكرة ولف عليها خرقة لئلا يؤذى بها الناس فكان اذا أحرده الصبيان التفت الى الخياط وقال قد حمى الوطيس وطاب اللقاء فما ترى فيقول شأنك بهم فبشده عليهم ويقول

أشد على الكتيبة لا أبالي : أحتفى كان فيها أم سواها

فاذا ادرك منهم صبياً رمى بنفسه الى الارض وابدى له عورته فيتركه وينصرف ويقول عورة المؤمن حمى ولو لا ذلك لتلقت نفس عمرو بن العاص يوم صقيين ثم يقول وينادى أنا الرجل الضرب الذى يعر فوندى : خشاش كراس الحبة المتوقد

ثم يرجع الى دكان الخياط ويلقى العصا من يده ويقول فألقت عصاها وأستقر بها النوى : كما قر عينا بالاياب المسافر

Diese Geschichte lautet in den *الحجانيين* folgendermassen: ... ما أبو علي قال ما محمد بن (Ulaijān, Gesch. 4) الحسين عن علي بن الحسن الشيباني عن السري مولى ثوبان ابن علي قال ادركت بالكوفة مجنوناً يقال له عليان وكان يأوى الى دكان طحان وكانت معه عصا لا تفارقه وكان الصبيان عرفوا الوقت الذى يصير فيه الى الدكان فيجتمعون ويعبثون به فاذا بلغ اذاهم منه قال للطحان قد حمى الوطيس وطاب اللقاء وانا على تضيق من امرى فما ترى فيقول شأنك فبشده وهو يقول



اذا همَّ الْفَتَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عَزَمَهُ ❖ وَأَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِ الْعَوَائِبِ جَانِبًا

ثم يشدّ مئزره ويقول

قَوْمٌ اِذَا حَارَبُوا شَدُّوا مَآزِرَهُمْ ❖ دُونَ النِّسَاءِ وَلَوْ بَاتَتْ بِأَطْهَارِ

ثم يتناول العصا فيشدّ عليهم ويقول

أَشَدُّ عَلَى الْكَتِيبَةِ لَا أُبَالَى ❖ أَحْتَفَى كَانَ فِيهَا أَمَّ سِوَاهَا

والصبيان يهربون فاذا رهنهم طرح الصبيان انفسهم
وتكشفوا فيعرض بوجهه عنهم ويقول عورة المؤمن حمى لو
لا ذلك لتلّف عمرو بن العاص يوم صقّين والاحد بأدب على
رحه اولى بنا امرنا ان لا ننبع موليّا ولا ندّف على جريح
ثم يرجع ويقول

أَنَا الرَّجُلُ الضَّرْبُ الَّذِي تَعْرِفُونَهُ ❖ خُشَّاشٌ كَرَأْسِ الْحَيَّةِ الْمُتَوَقِّدِ

ثم يعود الى دكان العلكان ويلقى عصاه ويتمثل ويقول

فألقت عصاها واستقرت بها النوى ❖ كما قرّ عيننا بالاياب المسافر

Dieselbe Geschichte findet sich mit nur unwesentlichen Änderungen noch ein zweites Mal bei Naisābūrī. Diesmal ist der Verrückte unter die »Namenlosen« geraten, obwohl er den Namen *عنباوة* trägt. Man sieht hier deutlich, wie wenig diese Erzählungen an einer bestimmten Person haften, trotz allen Aufwands von Isnāden. Namenlose Toren, Gesch.

الحسن قال سمعتُ ابي رحمه يقول سمعتُ احمد بن محمد :
ابن الصلت المعروف بابن شنبون البغدادي يقول سمعتُ ابا
الحسن محمد بن احمد بن البراء يقول سمعتُ ابا عثمان
الجذعاني يقول كان عندنا حنون اذا قيل له يا عنباوة يضمّ



ويصبح فاذا صاحت به الصبيان وهو كالنائم يا عنباوة فبرقع
رأسه وقد اجتمعوا عليه ويقول

فإني وإياهم كمن نبتة القطا ❖ ولو لم تذبَّ باتت الطير لا تسرى

ثم يحمل عليهم بعصاه فيتصدعون عنه فيقف عنهم
فيقول امرنا امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضه ان لا نتبع
مدبراً ولا ندقق على جريح وعند نفسي انه قد هزمهم فيقول
فالقت عصاه واستقر بها النوى ❖ كما قر عينا بالاياب المسافر

Über diesen ¹⁾عنباوة heisst es im *ʿIkḍ* p. 310: (ومن مجازين)

الكوفة عنباوة وطاق البصل قيل لعنباوة من احسن انت
او طاق البصل قال انا شيء وطاق البصل شيء وكان طاق
الح البصل يغنى بغيراط ويسكت بدائق الخ Dies fehlt in den
Weisen Narren; dagegen sagt Ibn Ḳutaiba, *ʿUjūn* IV 439
(und ähnlich in den *Muhāḍarāt* p. 322) كان بهلول الجنون

كان بهلول الجنون. Auch hiervon steht nichts
bei Naisāburī. Ebenso wird im *ʿIkḍ* (p. 308) eine Geschichte
dem Mānī zugeschrieben, während sie nach dem Zeugnisse
des Ibn Zūlāḡ schon bei Madāʿinī dem Irren vom Kloster
Zakka gehörte, wie auch Naisāburī hat. Von Interesse ist
es ferner zu beobachten, welche Wandlungen die Erzählung
von Ḥālid dem Schreiber genommen hat. Sie fand sich nach
Ibn Zūlāḡ schon bei Madāʿinī. Vielleicht geht hierauf in
letzter Linie die Stelle bei Ḍamīrī (I p. 7 unten Ausgabe v.
Bulāḡ) zurück. Diesem Wortlaut kommt am nächsten Ibn
al-Ġauzī in seinem »Buch der Schlaunen« p. 160. Bei Naisā-
burī erscheint die Geschichte sehr verändert: Ḥālid der
Schreiber ist unter die namenlosen Toren geraten, und nur

1) Bei ar-Rāġib al-Iṣfahānī, *Muhāḍarāt al-ʿudabā* (Cairo 1326) II 323 liest
man عنباوة.



die Verse sowie die Angabe, dass der Grammatiker Ta'lab diese Geschichte erzählt (bei Ğauzī ist es ein Schüler des Mubarrad) zeigen die Identität mit den andern Versionen.

Solcher Beispiele liessen sich noch viele anführen. Man sieht also, dass neben der Naisabūrī'schen Rezension noch manche andere Darstellungen gingen. Anklänge und Parallelen in späteren Werken sind daher nicht gleich dem Naisabūrī zuzuschreiben. Nur bei wenigen Schriftstellern lässt sich mit Sicherheit nachweisen, dass sie unser Werk benutzt haben. Diese sind Sarrāġ, Waṭwāṭ und Kutubī.

Sarrāġ († 500/1106 BR. I 351) gibt in seinem Buche *Maṣārī' l-uṣṣāk* (gedr. Cairo 1906; die Konstantinopeler Ausgabe von 1301 war nicht zugänglich) unter genauer Anführung der Gewährsmänner eine Reihe von Geschichten des Naisabūrī. Er hatte das Werk im Jahre 446 von Muḥammad al-Ardistānī in Mekka gehört. Im folgenden gebe ich eine Konkordanz zwischen den *Maṣārī'* und den *Uḫalā'*:

p. 8, 5— 9, 10	=	Namenl. Narren	130, 13—130, 20	=	Narrenarten III, 1
		Nr. 48	141, 2—141, 8	=	Maġnūn banī' Āmir
12, 3— 12, 9)	=	» » 66	19 Gedicht 6		
190, 14—190, 19)	=	» » 66	141, 9—142, 3	=	Sa'dūn 16—17
20 pu— 21, 11	=	» » 86	231, 6—231, 19	=	Ġurak 1
28, 21— 29, 10)	=	» » 52	248, 8—248, 16	=	» 4
190, 2—190, 13)	=	» » 52	248, 17—248 pu	=	Mānī 3
95, 9— 95, 16	=	» » 3			
112, 8—112 u	=	» » 24			

Die nächsten Spuren einer Benutzung finden wir bei Waṭwāṭ († 718/1318 BR. II 54). Er gibt an, das Buch des Naisabūrī benutzt zu haben (p. 128 ed. Bul. 1284/1876 حدث ابن حبيب في كتابه الذي صنّفه في أخبار عقلاء الجائين). Wahrscheinlich kannte er es nur aus zweiter Hand; Vertauschungen und Verschmelzungen sind nämlich überaus zahlreich. Ein Vergleich mit Naisabūrī zeigt folgende Entsprechungen:



- Kap. IV 42 =
- 123, 21—123, 14 = Ğʿaifarān 5
- 123, 24—128, 1 = » 1
- 124, 3—124, 7 = Namenl. Narr. 25
- 10— — 13 = Buhlūl 28
- 13— — 17 = » 13
- 17— — 19 = » 49
- 19— — 23 = » 37
- 23— — 26 = » 29
- 124, 26—125, 1 = » 38
- 125, 2— — 3 = » 47
- 3— — 11 (3 Geschichten) nicht
bei Naisabūri
- 11— — 13 vgl. ʿUlaijān 6
- 15— — 18 = ʿUlaijān
- 18— — 19 = » 9
- 20— — 22 vgl. Buhlūl 18
- 22— — 23 = Namenl. Torens 83
- 23— — 24 = » » 85
- 24— — 25 = » » 88
- 25— — 27 = ʿUlaijān 16
- 125, 27—126, 6 = Buhlūl 22
- 126, 8— — 15 = Namenl. Torens 67
- 15— — 23 vgl. ʿUlaijān 11
- 24— — 27 = Lugdān
- 126, 27—127, 9 (2 Geschichten) fehlen
- 127, 9— — 11 = Sabbāḥ 1
- 11— — 16 fehlt
- 16— — 17 = Abū Saḡar 1
- 17— — 25 fehlt
- 127, 25—128, 1 = Ṭabrūna
- 128, 1— — 5 fehlt
- 6— — 23 = Ğurak 1—3
- Kap. IV § 2 =
- 128, 24—129, 6 = Namenl. Narren 1
- 129, 6— — 10 = » » 3a
- 11— — 17 fehlt
- 17— — 18 fehlt
- 18— — 22 = Mānī 3
- 24—130, 14 = Sarraġ 9, 18—10,
18, vgl. Nais. N.T. 48
- Kap. VIII § 3 Waṭwāṭ p. 230 =
- 230, 14—230, 15 fehlt
- 15— — 18 = ʿUlaijān 2
- 18— — 19 = Sabbāḥ 2
- 20— — 27 = Buhlūl 1
- 230, 27—231, 6 = » 8
- 6— — 9 = ʿUlaijān (Schluss
v.) 18
- 11— — 13 fehlt
- 13— — 27 = aus Buhlūl 2 u. 3
gemischt
- 232, 1—232, 8 = Saʿdūn 20
- 8— — 13 = » 24
- 13— — 18 = » 29
- 18— — 20 = » 5
- 21— — 27 = » 12
- 233, 1—233, 4 = » 23
- 5— — 8 = Sumnūn 27
- 8— — 10 = » 25
- 10— — 13 = » 35
- 14— — 15 = Šukrān 3
- 15— — 17 = Fulaiṭ 5
- 17— — 21 = (Sābiḳ bei Waṭ-
wāṭ) = Baḡara
- 21— — 22 fehlt.

Etwas später als Waṭwāṭ schrieb Kutubī († 764/1364), der Fortsetzer des Ibn Ḥallikan. Er zitiert Naisabūri nicht, sagt einfach bei den einzelnen Geschichten: »Er gehörte zu den Weisen Narren«.

Kutubī I 215—17	Saʿdūn
1. Geschichte (um ein Gedicht verkürzt) = Naisabūri 1	
2. » » » = » 2	
3. » » » = » 3	
4. » » » = » 9	



Kutubī I 104	Buhlūl	Kutubī I 104	Buhlūl
1	= Naisābūrī 1	4	= Naisābūrī 10
2	= » 8	5	= » 29
3	= » 11	6	= » 46

Dann bietet Kutubī auch zu Mānī, Ğu'āifarān, Mağnūn banī 'Āmir manche Parallelen; doch stützt er sich hier auf die entsprechenden Abschnitte im *Kitāb al-Ağānī*.

Die neben Naisābūrī gehende Überlieferung zeigt sich besonders in Jāfi'ī (BR. II 176, † 768/1367) *Rauḍ ar-Rajāhīn*, worin sich eine sehr grosse Zahl Geschichten Weiser Narren findet. Nun ist Jāfi'ī keineswegs selbständig, sondern stützt sich auf eine Reihe früherer Schriftsteller, z. B. Ğazālī und Ğauzī. Bei letzterem steht es durch die Isnāde fest, dass er von Naisābūrī unabhängig ist, während man bei den Parallelen im *Ihǧā 'ulūm ad-dīn* noch im Zweifel darüber sein kann. Das Verhältnis des Ibn al-Ğauzī zu Naisābūrī ist folgendes:

- a) Berliner Hdschr. der صفوة الصفوة 9976 (WE 25) fol. 87 b—92 a = Sa'dūn 16, 9, 1 (mit ziemlich erheblichen Abweichungen), darauf drei bei Naisābūrī fehlende Geschichten; Buhlūl 1, 35, 2 und 3, Abū 'Alī aus Bagdad, dann zwei Geschichten, die in den Weisen Narren nicht stehen, aber sich im كتاب الاذكياء desselben Autors p. 159 unten finden.
- b) *K. al adkijā'* Kap. 30: Über die Weisen Narren. 1 = Naṣr 1; 2 und 3 fehlen bei Naisābūrī; 4 Namenlose Toren 12; 5 = Buhlūl 13; 6 = Buhlūl 28; 7 = Buhlūl 29; 8 = Buhlūl 37; 9 = Buhlūl 49; 10 = 'Ulaijān 16; 11 = Luğdān; 12 = Namenlose Toren 10; 13 = Namenlose Toren 21; 14 fehlt; 15 = 'Alqama 1. Bei diesem letzteren Werke halte ich es aber nicht für ausgeschlossen, dass Ğauzī, wenn auch nur teilweise, Naisābūrī's Werk benutzt hat.

Viele Parallelen zu Naisābūrī finden sich auch in den *Laughable Stories* des Bar Hebraeus (ed. BUDGE, London



1897), z. B. p. 129, no. 623: **בד חל לא יענה אנה**
אנה לא לענה כלשהו. מהו לה נשבע נפש
מהו. ונשבע דאנה אנה מהו. מהו
 .. **מהו מהו מהו מהו מהו**. Diese Anekdote entspricht
 Naisābūrī, Buhlūl 6 (s. unten S. 210).

Überhaupt kehren Geschichten Weiser Narren in fast allen mystischen Werken der arabischen wie persischen Literatur wieder, Erzählungen, die nur zu einem geringen Teile von Naisābūrī stammen können. Einen von den Weisen Narren, den ich sonst nirgends gefunden habe, erwähnt Abū Saʿīd ibn abi-l-Ḥair¹⁾ († 1042 AD) und nach ihm Ġāmī:²⁾
شیخ لقمان سرخسی از عقلاء الجانین بوده است

Die voraufgehenden Untersuchungen dürften wohl gezeigt haben, wie sehr die **عقلاء الجانین** eine Herausgabe verdienen. Vielleicht regen sie zur Suche nach neuen Handschriften unseres Werkes an, wodurch die Lücke am Anfange ausgefüllt würde und die beabsichtigte Edition wesentlich vervollkommnet werden könnte.

Buhlūl.

Buhlūl, dessen Geschichten ich nachstehend in Übersetzung folgen lasse, ist eine der interessantesten Gestalten der islamischen Volksüberlieferung. Gemäss Abu-l-Maḥāsīn (*Annales* p. 511) starb er nach den zuverlässigsten Berichten im Jahre 183. Er war ein im Sinne der Zeit gebildeter Mann. Dahabī berichtet, er habe von ʿAmr ibn Dīnār, ʿĀšim ibn Bahdala und Aiman ibn Nāʿil tradiert. Naisābūrī führt auch zwei Hadīte von ihm an. Aber nicht so sehr seine Tätigkeit als Überlieferer hat seinen Ruhm begründet als vielmehr seine Ermahnungen an Hārūn ar-Rašīd. Diese

1) *Živn' i reči starca Abu Sa'ida*. Mychenejskago 1899; s. Ḥālāt wa-suḥanān-i-šaiḥ Abū-Saʿīd Faḍlallāh Ibn-Abi-l-Ḥair al-Maihanī p. 10.

2) *Nefahāt ul Uns* ed. W. NASSAU LEES, Calcutta 1859 p. 334 (Nr. 361).



wurden der Ausgangspunkt einer reichen Sagenbildung, die schliesslich alles Historische überwucherte. So wird er in den neuarabischen Geschichten aus dem 'Irāk¹⁾ zum Neffen des Herrschers, während er in den neuaramäischen Erzählungen aus dem Tūr 'Abdīn²⁾ als Bruder des Kalifen von Bagdad gilt. Auch in *1001 Nacht* kommt er vor.³⁾ Doch findet sich in den späteren Erzählungen keine von denen des Naisābūrī wieder; höchstens dürfte die Anekdote MEISSNER XLI der Geschichte *Arten der Verrückten* 27 parallel sein. Vgl. dazu auch *Murtaḏā* I 129.

*Abū Wuhaib Buhlūl ibn 'Amr ibn al-Muḡīra, der
Verrückte aus Kūfa.*

Es berichtete uns Muḡammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Ich hörte Abu-l-Faḏl Aḡmad ibn Muḡammad ibn Ḥamdūn, den Rechtsgelehrten aus Baṣra dort sagen: Ich hörte Muḡammad ibn Ismā'īl ibn Sālim aus Kaṣwīn sagen: Ich hörte meinen Vater sagen: Ich hörte Muḡ. 1 ibn Ismā'īl ibn abī Fudaik sagen: Ich sah Buhlūl auf einem Friedhofe, wie er seinen Fuss in ein Grab herabhängen liess und mit Erde spielte. Da fragte ich ihn: Was tust du hier? Er antwortete: Ich sitze bei Leuten, die mich nicht quälen und, wenn ich mich von ihnen entferne, mir nichts Übles nachsagen. Da sagte ich: Die Taxe ist hochgestiegen; willst du nicht Gott bitten, dass er [diese Not] von uns nimmt? Da antwortete er: Bei Gott, mir liegt nichts daran, auch

1) Herausgeg. von BR. MEISSNER, Leipzig 1903.

2) PRYM und SOCIN, *Der neuaramäische Dialekt des Tūr 'Abdīn*, Göttingen 1881, II, S. 387.

3) Vgl. hierzu die vorzügliche Zusammenstellung und Analyse bei V. CHAUVIN, *Bibliographie Arabe* VII p. 126—127. Auch KUKA, *The Wit and Humour of the Persians*, Bombay 1894 gibt einige Buhlūlgeschichten, welche wie die bei

D'HERBELOT und CARDONNE auf einen تاریخ نگارستان zurückgehen — wohl den des Ḡuwainī; denn der des غفاری lith. [Bombay] 1828, enthält nichts Derartiges.

wenn ein Korn einen Dinar kostete. Gott hat uns auferlegt, ihm zu dienen, wie er uns befohlen hat; und Gott liegt es ob, uns unser tägliches Brot zu geben, wie er uns versprochen hat. Dann klatschte er in die Hände und begann zu sagen:

O du, der du die Welt und ihre Zier genieusst, während deine Augen vor Vergnügungen garnicht zum Schlaf kommen, du beschäftigst deine Seele mit dem, was du doch nicht erreichst. Was sagst du zu Gott, wenn du zu ihm kommst?

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Ich hörte Abū 'Alī al-Ḥasan ibn Aḥmad, den Schneider aus Nasā, sagen: Ich hörte 'Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad al-Burzabādī sagen: Ich hörte 'Ammār ibn Hāšim sagen: Ich hörte 'Alī ibn Sa'īd al-Kindī sagen: Es zog Ar-Rašīd zur Pilgerfahrt aus und als er hinter Kūfa war, traf er Buhlūl, den Verrückten, auf einem Rohr [als Steckenpferd], hinterher die Strassenjungen, während jener lief. Da fragte er: Wer ist das? Man antwortete: Buhlūl, der Verrückte. Er entgegnete: Ich wünschte [schon lange] ihn zu sehen, darum ruft ihn, ohne [ihn] zu erschrecken! Sie sagten ihm nun: Willfahre dem Beherrscher der Gläubigen! Und er lief auf seinem Rohr heran. Ar-Rašīd grüßte: Der Friede über dich, Buhlūl! Da antwortete er: Auch über dir sei der Friede, Beherrscher der Gläubigen! Er fuhr fort: Ich hatte Verlangen nach dir. Er entgegnete: Ich aber verlangte nicht nach dir! Er sagte weiter: Ermahne mich, Buhlūl! Er sprach: Und womit soll ich dich ermahnen? Dies sind ihre Schlösser und dies sind ihre Gräber. Er sagte: Gib mehr, du hast es schon gut gemacht. Er entgegnete: Beherrscher der Gläubigen, wem Gott Gut und Schönheit zum Leben angewiesen und der sich enthält in seiner Schönheit und mitteilt von seinem Gut, wird eingetragen in das Buch der Frommen! Da vermutete ar-Rašīd, er wolle etwas, und sagte: Wir befehlen hiermit, dass deine Schuld bezahlt werde. Er erwiderte:

Im Gegenteil, Schuld wird nicht mit Schuld bezahlt. Gib was den Leuten gehört, ihnen zurück und bezahle deine eigene Schuld von dir selbst, du hast ja eine einzige Seele; wenn die untergeht, wird sie nicht ersetzt. Es entgegnete ar-Rašid: Wir befehlen hiermit, dass für deine Bedürfnisse gesorgt werde. Da sagte er: Beherrscher der Gläubigen, Gott wird dir dafür nichts schenken und mich sogar vergessen. Dann entfernte er sich fluchtähnlich.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Ich hörte Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ‘Abd Allāh ibn Mūsā aš-Šāšī, der zu uns als Pilger kam, er sagt: Ich hörte ‘Alī ibn Muḥammad ibn Sa‘īd aus Kūfa sagen: Ich hörte Aḥmad ibn ‘Abd Allāh al-Ḳurašī sagen: 3 Ich hörte al-Faḍl ar-Rabī‘ sagen: Wir machten mit ar-Rašid die Pilgerfahrt und kamen in Kūfa am Gewölbe der Tragkörbe vorüber. Da trafen wir Buhlūl, der da sass und durcheinander schwätzte und zu ar-Rašid sagte: Und wie wäre es, wenn dich Gott vor sich stellte und dich nach den Grübchen am Dattelnern (S. 4, 56. 123) und dem Häutchen eines Dattelnerns (35, 14) und dem Fädchen am Dattelnern (4, 52. 79; 17, 73) [also nach dem aller kleinsten] früge? Da erstickten ihn die Tränen und es zürnte der Kammerherr: Genug, Buhlūl, du hast dem Beherrscher der Gläubigen wehgetan! Ar-Rašid begütigte ihn aber: Lass ihn, und es sagte Buhlūl: Du verdirbst ihn, du und die Leute deines Schlags. Ar-Rašid sprach nun: Ich will dir ein Geschenk machen! Buhlūl erwiderte aber: Gib es dem zurück, dem du es genommen hast! Ar-Rašid fragte: Dein Begehrt? Er antwortete: Dass du mich nicht und dass ich dich nicht sehe. Dann fuhr er fort: Beherrscher der Gläubigen! Es erzählte uns Aimān ibn Nā’il von Ḳudāma ibn ‘Abd Allāh al-Kilābī: Ich sah den Gesandten Gottes beim Steinwerfen von ‘Aḳaba auf einer fuchsroten Kamelin, ohne zu schlagen und ohne zu stossen und ohne ‘Nimm dich in Acht, Nimm dich in Acht!’ [wie die Bedienten ar-Rašid’s]. Dann lief er auf einem Steckenpferd weg, während er vortrug:

»Und rüste dich, schon hast du die ganze Welt beherrscht, und dir sind untertänig die Untertanen; aber was ist geschehen? Wirst du nicht ins Grab ziehen und dein Erbe erst dieser, dann jener antreten?«

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es erzählte uns Abū Mūsā 'Imrān ibn al-Ḥusain, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Awāna Ja'qūb ibn Ishāq in Mihragān, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Alī Sahl ibn 'Alī in Bagdad, er sagt: Es erzählte uns Muḥammad ibn al-Ḥusain von Abū 'Abd ar-Raḥmān al Ašhalī: Es sagte mein Vater: Ich fragte Buhlūl, den Irren: Was 4 ist dir das Wichtigste? Er antwortete: Das gute Werk.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū Mūsā, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Awāna, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Alī, er sagt: Es erzählte uns Muḥammad ibn al-Ḥusain, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Abd ar-Raḥmān: Es sagte mein Vater: Es kam zu uns Hārūn (ar-Rašīd), der Beherrscher 5 der Gläubigen, auf der Pilgerreise, und stieg in al-Ḥīra ab, und ich war auch dort. Als ich nun eines Morgens ausging, sah ich Buhlūl auf dem Friedhofe der Kinda und sagte ihm: Buhlūl, ich habe ein Anliegen. Bitte doch Gott für mich! Da nahm er die Gebetsrichtung an, hob seine Hände und sprach: O du, bei dem die Anliegen keine Abweisung finden, gewähre einem Teuern sein Anliegen in dieser und jener Welt! Es sagt Abū 'Abd ar-Raḥmān: Es fuhr mein Vater fort: Da fühlte ich mein Herz erleichtert und ich knotete ein Taschentuch, das ich bei mir hatte, auf, um zwei Dirhem herauszunehmen, und bot sie ihm an: Nimm sie! Er antwortete aber: Muḥammad, du weißt doch, ich nehme Brot und was ihm ähnlich ist, aber ich nehme keinen Lohn für mein Gebet. Es sagt Abū 'Abd ar-Raḥmān: Es sagte mir mein Vater: Und ich war kaum zurückgekehrt, als schon mein Anliegen erhört war.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū Mūsā, er

sagt: Es erzählte uns Abū 'Awāna, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Alī, er sagt: Es erzählte uns 'Umar ibn Šabba an-Numairī, er sagt: Es erzählte uns al-Faḍl ibn Sulaimān, 6 der Hörige Abū Ġāfar's: Es pflegte Buhlūl zu Sulaimān ibn 'Alī zu gehen, über ihn ein Weilchen zu lachen und wegzugehen. Nun ging er eines Tages zu ihm und als er weggehen wollte, fragte er: Hast du etwas zum Essen da? Da antwortete Sulaimān: Junge, hole ein Brot und einen Käse! Das wurde gebracht, und er ass und ging. Dann kehrte er nach ein paar Tagen zurück und fragte: Hast du etwas zum Essen da? Jener rief: Junge, hole ein Brot und Oliven! Er brachte es, und er ass. Als er nun aufstand, sich zu entfernen, bemerkte er zu Sulaimān: Es scheint, wir finden Fleisch vor, wenn wir am Festtage zu eurem Hause kommen.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū Mūsā, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Awāna, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Alī, er sagt: Es erzählte uns 'Umar ibn Šabba, er sagt: Es erzählte uns ein Kufenser: Ar-Rašīd 7 machte die Pilgerfahrt und erinnerte sich Buhlūl's, als er in Kūfa einzog, und befahl sein Erscheinen. Er hiess ihn schwarz anziehen, eine hohe Mütze auf seinen Kopf setzen und ihn an dem und dem Orte aufstellen. Das tat man mit ihm und bedeutete ihm: Wenn der Beherrscher der Gläubigen naht, so bitte für ihn! Als ar-Rašīd dann ihm gegenüber war, erhob Buhlūl seine Stimme und rief: Beherrscher der Gläubigen! Ich bitte Gott, er möge dir den Lebensunterhalt schenken und reich seine Gnade über dir walten lassen! Da lachte ar-Rašīd und sagte: Amen! Als aber ar-Rašīd an ihm vorüber war, gab ihm der Statthalter von Kūfa einen Stoss in den Nacken und sagte: So bittest du für den Beherrscher der Gläubigen, du Verrückter! Er erwiderte: Wehe dir! Schweig! Auf der Welt ist dem Beherrscher der Gläubigen nichts lieber als die Dirhems! Das wurde ar-Rašīd hinterbracht. Der lachte und gab zu: Bei Gott, er hat nicht gelogen!

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Ich hörte Abū Naṣr Maṣṣūr ibn Muḥammad al-Mutarrifī in Harat sagen: Ich hörte Abū Turāb al-ʿAmašī sagen: Ich hörte Abu-l-Muʿāfā aus Širāz sagen: Ich hörte al-Ḥasan ibn Sahl ibn Maṣṣūr sagen: Ich sah die 8
Strassenjungen Buhlūl mit Kies bewerfen, dass ihn ein Stein blutig machte. Da sprach er:

»Mein Genüge ist Gott, auf den ich vertraue [und] in dessen Hand die Haarlocken der Menschen insgesamt sind. Nur bei ihm wird dem Fliehenden in seiner Flucht jemals Ruhe zuteil. Mag auch mancher mich mit Steinen werfen, die mir wehe tun, ich kann doch nicht anders als mich liebend ihm zuneigen.«

Ich sagte ihm: Du bist diesen geneigt, wo sie dich bewerfen! Da antwortete er: Schweige, vielleicht sieht Gott auf meine Sorge und mein Leid und deren heftige Freude und macht uns untereinander gleich.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad ibn aṭ-Ṭajjib, er sagt: Es erzählte uns Ḥafṣ ibn ʿUmar, er sagt: Es erzählte uns ʿAlī ibn ʿAbd al-Ḥamīd von Ibrāhīm ibn al-Ḡunaid von Šabbāḥ ibn Ḥajjān von al-Ḥasan ibn Sahl ibn Maṣṣūr darüber Gleiches.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū Bakr Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad, er sagt: Ich hörte meinen Grossvater al-ʿAbbās ibn Ḥamza sagen: Ich hörte Aḥmad ibn Abi-l-Ḥawāra sagen: Ich kam auf die Abfalls- 9
stätte von Kūfa und sah einen Verrückten dastehen, wie er die Leute vom Wege abhielt. Als er mich nun sah, rief er: Geh vorüber, Aḥmad, ich bin Buhlūl [und] kenne dich durch [inneres] Wissen. Dann begann er vorzutragen:

»Wer sterben muss, muss demütig sein, und das, womit der Mann von der Welt genug hat, ist Nahrung. Und wozu ist der Mann am Morgen voll Sorge und Beschäftigung, es bleiben ja doch nicht seine Auszeichnungen! Das Werk

unseres Königs ist schön, vollkommen, und seine Lebensmittel gehören nicht zu dem, was vergeht. Und o du der und der, in Kürze wirst du abreisen von deinem Nächsten zu einem Volk, dessen Rede das Schweigen ist.«

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan ibn Sahl an-Nafīs aus Siġistān in Harat, er sagt: Es erzählte uns 'Alī ibn Muḥammad ibn Ajjūb aus Marw, er sagt: Es erzählte
 10 uns Aḥmad ibn abī-l-Ḥawāra, er sagt: Buhlūl hatte Lust auf Honig, ging zu einem der Vornehmen Kūfa's und fragte: Möchtest du wohl, dass ich Honig mit Mist esse? Er antwortete: Ja. Er sprach: So lass beides kommen! Da liess er beides kommen, und er machte sich eifrig daran, den Honig allein zu essen. Da warf der Mann ein: Du erfüllst die Bedingung nicht! Was fällt dir ein? Du issest ja nicht den Mist! Er antwortete: Dieser allein ist angenehmer.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad ibn Zakariġa ibn Dīnār al-Ġallābī, er sagt: Es erzählte uns
 11 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Karīm, er sagt: Buhlūl hatte, bevor er irre wurde, einen Freund; aber als er den Verstand verlor, verliess ihn dieser. Als nun Buhlūl auf einer Strasse Bašra's ging, traf er seinen Bekannten. Aber als sein Freund ihn sah, wich er ihm aus. Da rief Buhlūl:

»Nähere dich mir, fürchte nicht meine Treulosigkeit; fürchtet doch der Freund nicht Treulosigkeit des Freundes. Das Geringste, was du von mir empfängst, ist ein Geheimhalten dessen, vor dem man sich hüten muss, und ein Mitteilen des Guten.«

Es berichtete uns Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Abdān ibn Ḥīla al-Ḳā'inī, er sagt: Es erzählte uns Abū Rabī' Sulaimān ibn ar-Rabī' al-Ḥulwānī, er sagt: Es erzählte mir Abu-l-Ḥazraġ (und die Familie des Abū Dardā'), er
 12 sagt: Es sammelten sich Leute und sagten zu Buhlūl: Möchtest du einen Dirhem? Er antwortete: Ja. Da zogen sie

vor ihm einen weissen Dirhem heraus. Da fragte er: Ist er auch mein? Sie antworteten: Ja, unter der Bedingung, dass du Fāṭīma fluchst. Da erschrak er und fragte: Wer ist Fāṭīma? Sie antworteten: Die Tochter des Gesandten Gottes. Er entgegnete: O ihr Söhne schmutziger Weiber: Ich verfluche Fāṭīma, die Tochter des Gesandten Gottes. Da standen sie auf. Als er sie nun aufstehen sah, geriet er in Furcht, warf den Dirhem fort und sagte: Passt es euch wohl, dass ich 'Ā'īša verfluche? Sie antworteten: Nein. Dann schlug er sich mit der Hand gegen den Kopf und sprach: Ich bitte Gott um Verzeihung: Gott habe 'Ā'īša selig! Ich bekenne, sie ist die Gattin des Gesandten Gottes im Paradiese.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū Mūsā, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Awāna, er sagt: Es erzählte uns Abū Jahjā al-Farḡānī, er sagt: Ich hörte al-Ḥasan ar-Rāzī sagen: Es kam Buhlūl an Leuten vorüber, die am Fusse eines Baumes assen, zehn an der Zahl. Da sagte einer davon zum andern: Komm, wir wollen uns über Buhlūl lustig machen! Aber Buhlūl hörte, was sie sagten, und ging zu ihnen. Sie sprachen nun: Buhlūl, steigst du für uns in den Gipfel dieses Baumes, so bekommst du zehn Dirhem. Er antwortete: Gut!, und sie gaben ihm zehn Dirhem, die er in seinen Ärmel knüpfte. Dann wandte er sich zu ihnen und sagte: Bringt eine Leiter! Da warfen sie ein: Das war nicht in der Bedingung! Er antwortete aber: Es war in meiner Bedingung anders als in eurer Bedingung. 13

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad ibn aṭ-Ṭajjīb, er sagt: Es berichtete uns Ḥaḡṣ ibn 'Umar, er sagt: Es erzählte uns 'Alī ibn 'Abd al-Ḥamīd, er sagt: Es erzählte uns Ismā'īl ibn 'Abd ar-Raḥmān aus Kūfa, er sagt: Es traf mich Buhlūl, der Verrückte, und sagte: Darf ich dich fragen? Ich antwortete: Frage! Er begann: Was ist die Freigebigkeit? Ich erwiderte: Das Hingeben und das Schenken. Er entgegnete: Dies ist die Freigebigkeit in dieser Welt, 14

aber was ist die Freigebigkeit im Glauben? Ich antwortete: Die Bereitwilligkeit zum Gehorsam gegen Gott. Er fragte: Und wollt ihr von ihm Entgelt? Ich antwortete: Ja, zehn für eins! Er entgegnete: Das ist keine Freigebigkeit mehr, das ist Handel und Gewinnsucht! Ich fragte: Und was ist es denn bei dir? Er antwortete: Sie geht deinem Herzen nicht auf, wenn du von ihr etwas als Ersatz wünschest.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū Mūsā, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Awāna, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Alī, er sagt: Es erzählte uns Aḥmad ibn Sahl aus Kūfa, er
 15 sagt: Es erzählte mir 'Alī ibn al-Faḍl al-Waššā, er sagt: Buhlūl pflegte, wenn er auf die kleinen Jungen sah, deren Väter nicht bei ihnen waren, den zu kneifen und den zu ohrfeigen und den zu beissen. Da wurde ihm gesagt: Passt sich das wohl für dich? Du schlägst jene Kleinen! Er antwortete aber: Unter diesen ist keiner, der nicht schlimmer geraten ist als sein Vater, darum schlage ich sie jetzt; denn wenn sie gross werden, schlagen sie mich und rächen sich an mir dafür. Es sagt Aḥmad ibn Sahl mit diesem Isnād: Und es
 16 berichtete mir einer meiner Genossen: Es wurde in der Gesellschaft Šarīk's ein Mann gefragt: Welches saftige Gericht ist dir am liebsten? Er antwortete: Das Fleisch. Dann wurde gefragt: Und welches trockene? Er antwortete: Das Dörrfleisch. Da sagte Buhlūl, der im Bereiche der Moschee war: Du irrst, bei Gott! Da fragte ihn Šarīk: So sage, was du meinst! Er antwortete: Wenn ich es treffe, befehlst du dann deiner Dienerin Mahrak, sie möge mir ein Körbchen Datteln zu essen geben? Er sagte zu. Er entgegnete: Frage, wonach du willst! Er fragte: Welches frische Gericht ist dir am liebsten? Er antwortete: Am Morgen (Hammel?) köpfe und Honigbrei und am Abend Braten und Zuckerreis. Dann wandte er sich an Šarīk: Bei Gott, nun urteile du: Wer ist pfiffiger, ich oder er? Es behauptet jener Erzverrückte: das Fleisch; aber wer bereitet es ihm zu, wer zerlegt ihm, wer kauft ihm die Würze?

Und mit diesem [Isnād]: Es sagt Aḥmad ibn Sahl: Es 17
 sagte ein Mann zu Buhlūl: Schämst du dich nicht, auf der
 Strasse zu essen? Er antwortete: Wehe dir! Du kritisierst
 Gott und zeihst ihn des Irrtums! Er schämte sich nicht, mir
 Hunger zu machen auf der Strasse, soll ich mich da schämen,
 auf ihr zu essen? Und es rief ihm Iṣḥāq ibn aṣ-Ṣāḥ al- 18
 Kindī zu: Gott möge deinesgleichen zahlreich in der Šiāʿ
 machen, Buhlūl! Er antwortete: Im Gegenteil, Gott mache
 meinesgleichen zahlreich unter den Morğiten und mache zahl-
 reich in der Šiāʿ deinesgleichen.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete
 uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū Mūsā, er sagt:
 Es erzählte uns Abū ʿAwāna, er sagt: Es erzählte uns Abū
 ʿAlī, er sagt: Es erzählte uns Muḥammad ibn Aḥmad aus
 Kūfa, er sagt: Es gingen Leute von den Kindern ʿIsā's ibn 19
 Mūsā, dem Ḥāšimiten in Kūfa, heraus, und es traf sie Buhlūl,
 dessen Worte weisheitsvoll waren. Da baten sie: Er-
 mahne uns, Buhlūl! Er antwortete: Womit soll ich euch er-
 mahnen? Dies sind eure Schlösser und dies sind eure Gräber.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete
 uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad ibn aṭ-
 Ṭajjib, er sagt: Es erzählte uns Ḥafṣ ibn ʿUmar, er sagt:
 Es erzählte uns ʿAlī ibn ʿAbd al-Ḥamīd, er sagt: Es er-
 zählte Ibrāhīm ibn al-Ġunaid von ʿAmr ibn Ġābir aus Kūfa:
 Es kam Buhlūl an Schuljungen vorüber, und sie begannen 20
 ihn zu bewerfen. Da näherte ich mich ihm und fragte:
 Warum beklagst du dich nicht über sie bei ihren Vätern?
 Er antwortete mir da: Schweig, vielleicht gedenken sie, wenn
 ich gestorben bin, dieser Freude und sagen: Gott erbarme
 sich seiner: Das war der Verrückte!

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete
 uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad, er sagt:
 Es erzählte uns Ḥafṣ, er sagt: Es erzählte uns ʿAlī, er sagt:
 Es erzählte uns Ibrāhīm, er sagt: Es sagte Ṣabbāḥ, der
 Wiegemeister in Kūfa: Ich traf eines Tages Buhlūl; da sagte 21
 er mir: Du bist der, von dem die Kūfenser behaupten, er



verfluchte Abū Bakr und ʿUmar! Ich erwiderte: Da sei Gott vor, dass ich zu den Unwissenden gehöre! Er sprach: Gib acht, Ṣabbāḥ, denn beide sind Berge des Islām und seine beiden Fluchtstätten und die beiden Leuchten der Ewigkeit und die beiden Lampen und die zwei Freunde Muḥammad's und seine beiden Schlafkameraden und die Alten der Auswanderer und ihre beiden Führer! Dann fuhr er fort: Möge Gott uns zu solchen machen, die auf den Thronesseln [des Paradieses] Gottes Wort hören, wenn die Leute zu ihrem Herrn geführt werden!

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū Mūsā, er sagt: Es erzählte uns Abū ʿAwāna, er sagt: Es erzählte uns Abū ʿAlī, er sagt: Es erzählte uns Zakarijā ibn Jahjā von 22 ʿAlī ibn al-Ḥasan ar-Rāzī: Als der Vater Buhlūl's starb, hinterliess er 600 Dirhem, die der Richter mit Beschlag belegte und ihm vorenthielt. Da ging Buhlūl zu ihm und grüsste: Gott schenke dem Richter Gedeihen! Du hältst mir vor und behauptest, ich hätte den Verstand verloren, aber ich bin hungrig. Gib mir also 200 Dirhem, dass ich mich unter die Kleidertrödler setze, kaufe und verkaufe. Und wenn du an mir rechte Leitung siehst, so gibst du mir dazu, und wenn ich verliere, so ist das, was ich verliere, geringer als das, was bleibt. Da holte jener die Geldbeutel und gab ihm 200 Dirhem. Buhlūl nahm sie und blieb in Ḥīra, bis er sie durchgebracht hatte. Dann ging er zu dem Richter, der im Gerichtssaal sass und fragte: Buhlūl, was hast du angefangen? Er antwortete: Gott stärke den Richter! Ich habe es verausgabt, aber wenn der Richter meint, dass er von seinem Vermögen 200 Dirhem einzahlt und sie wieder in den Geldbeutel tut, dass das Vermögen wieder wird, wie es war? Es entgegnete der Richter: Du leugnest mir also ab, was du von mir genommen hast? Er antwortete: Im Gegenteil, ich will dir vielmehr 2 Zeugen stellen, dass ich es verschwendet habe! Er antwortete: Da hast du Recht, verlangte 200 Dirhem und tat sie in den Geldbeutel.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es erzählte uns Muḥammad ibn at-Ṭajjīb, er sagt: Es erzählte uns Ḥafṣ ibn 'Umar, er sagt: Es erzählte uns 'Alī ibn 'Abd al-Ḥamīd von Ibrāhīm ibn al-Ḡunaid, er sagt: Es erzählte uns al-'Abbās, der Baumeister, er sagt: Buhlūl sah mir zu, als ich ein Haus baute, und fragte: Für wen ist dies? Ich antwortete: Für einen von den Edlen Kūfa's. Er bat: Zeige ihn mir! Ich tat es ihm. Da schrie er ihn an: Du der und der! Du beschleunigst die Sünde vor der Gnade! Höre auf die Beschreibung eines Hauses, das der Mächtige geschaffen hat: Seine Fundamente sind von Moschus und sein Verputz von Ambra. Es hat es gekauft der Diener, der beunruhigt war wegen der Abreise. Er hat auf seine Seele einen Schuldschein ausgestellt und für seinen Vertragschluss zeugen lassen die innersten Gedanken. Das ist, was der ungetreue Knecht von dem getreuen Herrn kauft: Er kauft von ihm dies Haus durch das Herausgehen aus der Niedrigkeit der Gier zur Erhabenheit der [Gottes]furcht; alle Ansprüche, die inbezug auf das gekaufte Objekt an den Käufer gemacht werden können, dafür hat der Herr aufzukommen und zu bürgen. Der Verstand ist hierfür Zeuge gewesen, der ja der Zuverlässige ist, und die Gedanken. Es hat stattgefunden, als die Welt den Rücken kehrte und das Jenseits herankam. Eine seiner Grenzen stösst an die freien Plätze der Reinheit; die zweite stösst an das Aufgeben der Tyrannei, die dritte stösst an das Festhalten der Treue und die vierte stösst an die Ruhe des Zufriedenseins in der Nachbarschaft dessen, der auf dem Throne sitzt. Es hat eine Strasse, die zum Hause des Friedens führt und zu Zelten, die mit den Dienern gefüllt sind, unter Wegnahme der Krankheiten und Aufhören der Not und der Leiden. O welch ein Haus, dessen Wonne nicht aufhört und nicht vergeht! Ein Haus, das festen Grund hat! Und es sind gemacht aus Perlen und Edelgestein die Zinnen dieser Mauern, sein Bewurf ist von Glanz und Licht gemacht und seine Zelte sind erfüllt von Mädchen voll Lust; sie sind die

Vollkommenheit der Freuden und gehören zu den Schwarz-
 äugigen. Sie haben ausser Religion und Gottesfurcht keine
 Mitgift. Der Erzähler fährt fort: Da verliess der Mann sein
 Schloss und stürzte auf sein Angesicht. Und es begann
 Buhlul hinter ihm zu rufen:

»Du, der du das Paradies für dich suchst, fliehe nicht,
 denn er schenkt es dir.«

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete
 uns al-Ḥaṣan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad ibn aṭ-
 Ṭajjib, er sagt: Es erzählte uns Ḥaḥṣ ibn ʿUmar, er sagt: Es
 erzählte uns ʿAlī, er sagt: Es erzählte uns Ibrāhīm von ʿAbd
 24 Allāh ibn Ḥālīd: Es machte Buhlul mit uns einen Sommer-
 feldzug, auf dem Nacken einen Wasserschlauch. Als aber
 der Kampf hitzig wurde, warf er den Schlauch zwischen die
 Reihen, während er scheltend zu ihm sagte: Wehe dir,
 Schlauch, bis wann und wie lange noch verlässest du mich
 nicht und wie oft täuschest du mich mit Wünschen? Dies
 ist der Tag der Trennung von dir, so Gott will! Dann warf
 er einen Blick zum Himmel und sagte: Bei deiner Majestät!
 Mein Kämpfen gegen deine Feinde ist nicht aus Sehnsucht
 nach der Wonne des Paradieses, auch wenn sie bleibend ist,
 noch aus Furcht vor dem Höllenfeuer, auch wenn dessen
 Strafe empfindlich ist, sondern aus Liebe zu dir, o du Ge-
 liebter deiner Heiligen! Dann begann er zu sagen:

»Was ist der Wert meiner Seele im Vergleich zu dem
 Wohlgefallen ihres Herrn? Mag sie nun getötet werden
 oder die Feinde bekämpfen, sie sagt ihrem Herrn — und
 wer ist ihr Herr? doch wer sie ins Paradies leitet! — meine
 Sehnsucht ist nicht, das Paradies zu sehen, noch meine Furcht
 vor der Hölle, ihre Glut ertragen zu müssen, sondern ich
 bin ein Knecht, der Gott liebt.«

Dann kehrte er um und lachte, während er vortrug:

»Was ist dir? Wir sind geschieden. Entferne dich doch
 von mir, nutzlose, zum Hause der Ewigkeit, dem glänzen-
 den! Zu Gott sind wir gekommen, somit entferne dich,
 mangelhafte [Seele]!«

Dann entfernte er sich von mir, und ich stiess zu ihm, als er tiefe Wunden hatte, und sprach: Freu dich, Abū Wuhaib, über das Paradies! Er antwortete: Schweig, deswegen habe ich nicht gefochten, sondern dass ich etwas von dem Preise bezahle!

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es erzählte uns Ḥafṣ, er sagt: Es erzählte uns 'Alī, er sagt: Es erzählte uns Ibrāhīm von Jazīd ibn 'Abd al-Ḥālīq, er sagt: Ich hörte: Mein Vater sagte: Ich hörte Buhlūl, den Ver- 25
rückten sagen: Wem das Jenseits die meisten Sorgen macht, zu dem kommt die Welt widerwillig. Dann trug er vor:

»O du, der die Welt für sich wirbt, gib es auf, um sie zu werben, [dann] bist du sicher. Denn, um die du wirbst, ist treulos, nahe der Hochzeit mit dem Frevel.«

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es erzählte uns Ḥafṣ, er sagt: Es erzählte uns 'Alī, er sagt: Es erzählte uns Ibrāhīm von Ḳaṭīr ibn Rauḥ: Ich sah Buhlūl 26
sich hinstellen und sagen:

»O du, der Lebensunterhalt in den Weltrichtungen mit Anstrengung suchst, du ermüdest dich selbst, bis dich das Suchen abmagert. Du mühest dich wegen des Lebensunterhaltes ab, den Gott dir beschafft; setze dich, denn deinen Lebensunterhalt bringt dir schon das Leben. Und wieviele Verächtliche, Geistesschwache, die du kennst, haben Herrschaft, Lebensmittel und Gold? Und wie mancher Ehrenwerte, den der Verstand schmückt, ist in offener Not und mittellos; aber bitte Gott um Lebensunterhalt von dem, was in seinem Schatze ist, und Gott erhält schon am Leben! Verstand und eigener Wert ist dazu nicht nötig.«

Es berichtet uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū Ibrāhīm Ismā'īl ibn 'Abd Allāh, der Überlieferer aus Baṣra, er sagt: Es berichtete uns Ṣālīḥ ibn 'Abd ar-Raḥīm aus Kūfa von seinem Vater: Es starb uns ein Nachbar, und man war ver- 27

schiedener Meinung über sein Grab. Da schlug einer vor: Wir wollen einen Grabhügel machen, und ein anderer meinte: Wir wollen es flach lassen. Während sie noch darüber verhandelten, kam Buhlūl an ihnen vorüber, und sie machten ihn zum Schiedsrichter. Da verlangte er: Wenn ihr mich zum Richter macht, so setzt euch wie Streitende vor dem Richter. Das taten sie. Nun sprach er: Wenn ihr über ihn das Gebet der Šī'a gebetet habt, so lasst sein Grab flach, aber wenn ihr über ihn das Morġitengebet gesprochen habt, so macht einen Grabhügel.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Šabīb al-Fārisī von Balḥ, der zu uns auf der Pilgerreise kam und eine Menge Überlieferungen wusste: Es berichtete mir Bakkār ibn 'Āmir aus Baṣra: 28 Es berichtete ein Kūfenser: Einem Statthalter von Kūfa wurde eine Tochter geboren. Das ärgerte ihn und er enthielt sich der Speise und verschloss sich vor den Leuten. Da ging Buhlūl zu seinem Torhüter and bat: Lass mich zum Statthalter! Er erwiderte: Weh dir! der Statthalter ist in Trauer. Er fragte: Und was ist der Grund davon? Er antwortete: Es wurde ihm eine Tochter geboren. Er entgegnete: Das ist gerade für mich Zeit, zu ihm hineinzugehen. Da liess er ihn ein. Als er nun vor ihm stand, fragte er: Statthalter, was ist das für eine Trauer? Betrübst du dich über den Besitz eines Geschöpfes, das ebenmässig gebaut und ein Geschenk des Herrn der Welten ist? Würde es dich freuen, wenn an ihrer Stelle ein Sohn wäre wie ich? Er antwortete: Wehe dir! Du hast mir die Sorgen ausgetrieben, verlangte Speise und gab den Leuten Audienz.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Ich hörte Abū Ja'ala Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥumrān, den Rechtsgelehrten aus Nasā, sagen: 29 Ich hörte Ibn al-Anbārī sagen: Mir wurde überliefert: Die Strassenjungen trieben eines Tages mit Buhlūl Mutwillen, sodass er vor ihnen floh und sich in ein Haus flüchtete,

dessen Tor er offen fand. Da trat er ein, obwohl der Besitzer, der zwei Flechten auf dem Kopfe hatte, dastand, und rief: Was treibt dich in mein Haus? Er entgegnete: O du Zweigehörnter (Alexander) siehe, Gog und Magog stiften Verderben auf der Erde (S. 18, 93).

[Der Verfasser] sagt: Und es sagte ihm seine Mutter: 30
Mein Söhnchen, zähle mir die Verrückten auf! Da sagte er:
Schweig, dein Sohn ist ihr erster.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū Saʿīd Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rumaiḥ az-Zaidī, er sagt: Es erzählte uns Muḥammad ibn al-Farruḳānī aus Iṣbahān, er sagt: Es erzählte mir mein Vater, er sagt: Es sagte ʿAbd al-Wāḥid ibn Zaid: Ich kam an Buhlūl, dem Verrückten, vorüber, als 31
er einem Manne gegenüberstand, der zu einer (fremden) Frau sprach. Da trug er vor:

»Sei voll Scham vor einem Hochweisen, Herrlichen, wenn du im Geheimen eine Sünde begehen willst vor dem Herrn des Thrones! Willst du offen Gott verachten und dich verbergen vor den Augen der Menschen? Hast du den Ḳurʿān (S. 50, 15) gelesen oder weisst du nicht, dass der Herr des Thrones in der Nähe der Halsader ist?

Dann lief er weg mit den Worten: Wenn eine ausführliche Rechnung gemacht wird, dem wird verziehen. Ich fragte: Und wem eine ausführliche Rechnung gemacht wird, wer wird bestraft? Er entgegnete: Schweig, Unnützer, der Allgütige verzeiht, wenn er abmisst.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Ich hörte Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥumrān sagen: Ich hörte Ġaʿfar ibn ʿAlī ibn Šaibān, den Müller in Baṣra, sagen: Ich hörte Muḥammad ibn Ġunaid sagen: Es wurde mir überliefert, dass Buhlūl, der Verrückte, 32
auf seinen Ärmel schrieb: O Herr, erfülle meine Hoffnung auf dich! Und auf seinen Rock: Wenn du Diener hast, so sei voll Furcht und wirke für deinen Herrn, was er will!

Es erzählte uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns

33 al-Ḥasan, er sagt: Ich hörte Ibn abī Naṣr sagen: Ich hörte Buhlūl häufig vortragen:

»Wenn betrogen der Statthalter und seine Schreiber und der irdische Richter in seinen Urteilen fälscht, so wehe, wehe, wehe dem irdischen vor dem Himmels-Richter!«

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Ich hörte Abū Mūsā 'Imrān ibn Mūsā ibn al-Ḥusain sagen: Ich hörte Abū 'Alī sagen: Es wurde
34 mir überliefert: Den Buhlūl packte der Hunger drei Tage lang, und der Teufel gab ihm ein: In deiner Nachbarschaft ist ein Mann, der grosses Vermögen besitzt, steig also bei ihm ins Haus und nimm einen Geldsack. Dann bekehre dich zu Gott; meinst du, er verzeihe dir nicht? Da stand er auf, stieg in das Haus ein, trat in sein Schlafgemach, nahm einen Beutel und wollte ihn wegtragen. Da ergriff ihn Reue und er fasste sich beim Bart, rief: Schande über dich! und schrie: Packt den Dieb, ihr Hausbewohner! Da sprangen die Hausbewohner auf und riefen: Wo ist der Dieb? Er antwortete: Hier, ich! Da kamen sie mit der Lampe und fanden Buhlūl. Da forderte er sie auf: Geht mit mir zur Regierung! Doch der Hausherr warf ein: Um Gotteswillen, was hat dich hierzu getrieben?, und drang in ihn. Da sagte er: Hunger seit drei Tagen und Einflüsterung des Satans. Da meinte der Hausherr: Es ist mir peinlich, dass deinesgleichen der Hunger packt, wo du doch mein Nachbar bist, und wies ihm eine Rente an.

35 Und es sagt 'Alī ibn Sa'dān: Ich sah Buhlūl auf einem Kirchhof zu einem Grabe reden und ich fragte ihn: Was tust du hier? Bist du hungrig? Er antwortete: Entferne dich von mir, Unnützer! Dann trug er vor:

»Hungere, denn der Hunger ist ein Zeichen der Gottesfurcht, und wer lange hungert, findet Sättigung.«

Zusammentreffen Buhlūl's und Sa'dān's.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad ibn



aṭ-Ṭajjib, er sagt: Es erzählte uns Ḥafṣ ibn 'Umar, er sagt: Es erzählte uns 'Alī ibn 'Abd al-Ḥamīd, er sagt: Es erzählte uns Ibrāhīm ibn al-Ḡunaid von al-Ḥusain, dem Schwertfeger: Es besuchte Sa'dūn Buhlūl, während ich zusah. Da hörte ich Sa'dūn den Buhlūl bitten: Ermahne mich, oder ich ermahne dich! Da schrie ihm Buhlūl zu: Ermahne mich, Bruder! Da sprach er: Ich ermahne dich, vor dir selbst auf der Hut zu sein und deine Seele aus deinem Gefängnis zu lösen, denn diese Welt ist ihr nicht zum Hause [bestimmt]. Da bot ihm Buhlūl an: Auch ich will dich ermahnen! Er entgegnete: Sag her! Da sagte er: Mache deine Glieder zu deinem Lasttier, lade darauf die Reisekost deiner [Gottes]-kenntnis und reise damit den Weg des zum Leben eben Genügenden; wenn du dich an die Schwere der Last erinnerst, so erinnere es an das Ende des Erreichens [des Zieles]. Und beide hörten nicht auf zu weinen, sodass ich beider Untergang befürchtete. 36

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Šabīb al-Fārisī, er sagt: Es erzählte uns Abū Bakr Aḥmad ibn Luḡmān, er sagt: Es erzählte uns 'Abd Allāh ibn al-Mundir ibn 'Alī aṣ-Širāfī, er sagt: Es griffen die Strassenjungen eines Tages Buhlūl an, und er floh vor ihnen und trat in das Haus eines Ḳoraischiten, dessen Tor offen war, und warf die Tür [hinter sich] zu. Da kam der Hausherr heraus, sah ihn und bestellte eine Schüssel mit Speise. Da begannen die Strassenjungen vor der Tür zu schreien, während er ass, und er sprach: »Und es wird eine Mauer mit einem Tore zwischen ihnen errichtet werden. Innen ist Barmherzigkeit und aussen ist Pein« (Sure 57, 13). 37

Es sagt 'Abd Allāh ibn al-Mundir: Und es griffen ihn die Strassenjungen eines Tages an und trieben ihn in die Enge. Da rückte er mit seinem Stocke auf sie los, während er vortrug: 38

»Wenn etwas immer enger wird, so erwarte eine Er-

leichterung, und wenn es am engsten mit etwas steht, ist die Erleichterung am nächsten.«

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Ich hörte Abū Muḥammad Bakkār ibn ʿAlī ibn Bakkār aus Sāwa, der zu al-Aṣamm aufgebrochen war, sagen: Ich hörte Bišr ibn Mūsā sagen: Ich
39 hörte al-Aṣmaʿī sagen: Ich ging auf den Friedhof zu Bašra und fand Buhlūl dort sitzen, seinen Fuss herabhängend in ein Grab, und ich fragte: Buhlūl, was machst du hier? Er antwortete: Ich sitze bei Leuten, die mir nichts Übles nachsagen, wenn ich aufstehe, und ich werde von ihnen nicht belästigt, wenn ich sitze. Da bemerkte ich ihm: Die Taxe ist plötzlich aufgeschlagen! Er antwortete: Bei Gott, mir liegt nichts daran, selbst wenn man so weit in die Höhe ginge, dass ein Miṭkāl für ein Dirhem gegeben würde. Uns liegt es ob, Gott zu gehorchen, und seine Pflicht ist es, uns am Leben zu erhalten. Dann rief er: Pfui über die Welt und nochmals pfui! Jeder, der in ihr ist, geht zugrunde.

Schreiben Buhlūl's an Kalifen und Statthalter.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn aṭ-Ṭajjib in Būšanġ, er sagt: Es erzählte uns Ḥafṣ ibn ʿUmar, er sagt: Es erzählte mir ʿAlī ibn ʿAbd al-Ḥamīd, er sagt: Es erzählte uns Ibrāhīm ibn al-Ġunaid
40 von Nuʿaim, dem Holzhändler: Es schrieb Buhlūl an al-Wāṭiġ (227—33): Der Zweifel spielt mit deiner Religion, das blosse Meinen umgibt dich, Reden der Häretiker haben dir den Verstand genommen und Ibn Abī Dūʿād, der Unglücksmensch, hat dir das Wort deines Herrn vertauscht. Lies: »Und ziehe deine Schuhe aus, denn du bist im heiligen Tal Ṭūwa« (S. 20, 12) bis zu der Stelle: »Und dienet mir!« (20, 14). Ist etwa dies Wort geschaffen? Und es bewerfe dich Gott »mit Ziegelsteinen hageldicht, die gezeichnet sind von deinem Herrn; und sie [Mekka] ist nicht fern von den Frevlern« (S. 11, 84). Dann schrieb er als Aufschrift: Von



dem Fürchtenden, Demütigen zu dem, der sich in Widerspruch gesetzt hat zu Gottes Wort.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es erzählte uns Ḥafṣ, er sagt: Es erzählte uns 'Alī, er sagt: Es erzählte uns Ibrāhīm von Sālim ibn 'Aṭijja: Es schrieb Buhlūl an Ibn abī Dū'ād: Du unterscheidest Gottes Wort von Gott selbst und behauptest, es sei erschaffen; aber wenn das, was du erwähnst, eitel ist, so schlage dich Gott mit Unglück seinerseits, wehe dir! Warst du wohl bei ihm, als er zu Mose sprach? Und wenn du nicht widerspenstig bist, so lies: »Auf ihnen [den Gesichtern] wird Staub sein, der sie mit Schwärze überzieht; das sind die Ungläubigen, die Frevler« (S. 80, 40—49). Dann schrieb er als Aufschrift: Von dem Aufrichtigen, dem Unterwürfigen an den Lügner, den Hochmütigen.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es erzählte uns Ḥafṣ, er sagt: Es erzählte uns 'Alī, er sagt: Es erzählte uns Ibrāhīm von 'Abd ar-Raḥmān al-Ḥiraḳī al-Hāšimī, er sagt: Als al-Ḥala'ī die Ostgarde in Bagdad befahlte und die Ansicht Ibn Abī Dū'ād's teilte, schrieb Buhlūl an ihn: Der Himmel mit seinen Gegenden und dem Licht seiner Sterne und dem Glanze seiner Sonne und seines Mondes und den Reihen seiner Engel und dem Thron, die Cherubim und¹⁾ die Hölle und ihre Wächter und das Paradies und seine Hüter und die Länder und ihre Berge und die Berge und ihre Höhlen und die Fische in ihren Meeren und die wilden Tiere in ihren Wüsten und die Ginnen in ihren Gegenden und die Vögel in ihren Nestern und die Raubtiere in ihren Höhlen und die Bäume mit ihren Früchten und die Ameisen in ihren Löchern verfluchen dich und verfluchen Ibn abī Dū'ād, weil ihr das Wort eures Schöpfers verdreht habt. Dann schrieb er als Aufschrift: Von dem

1) Text unklar.



Fürchtenden, dem Ängstlichen an den Ungläubigen, den Verdreher.

- Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns Ḥafṣ, er sagt: Es erzählte uns 'Alī, er sagt: Es erzählte uns Ibrāhīm von 'Alqama al-Kilābī:
- 43 Es schrieb Buhlūl an Bišr al-Marīsī: Du verkauftest schon das Viele, das Erhabene um ein Verächtliches, Geringes und verdrehtest Gottes Wort und fälschtest es. Darum verfluche dich Gott für den Rest deiner Lebenszeit und verfluche, wer deinem Worte sich anschliesst, und mache dich wie Asche, womit der Wind herumfährt an einem stürmischen Tage! Dann schrieb er als Aufschrift: Von dem Verrückten, dem Furchtsamen an den Verfluchten, den Teilnahmslosen.

- Es sagt der Meister (Gott habe ihn selig!) Abu-l-Ḳāsim
- 44 ibn Ḥabīb: Und dieser [Verrückte] heisst auch »der Geldwechsler«, von dem Prophetengeschichten überliefert werden. Dazu gehört auch der Ausspruch des Gesandten Gottes: Wenn von der Welt nur ein Tag bliebe, es würde Gott ihn verlängern, bis die Sache meines Volkes ein Mann von den Leuten meines Hauses verwaltet.

- Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Und es erzählte mir 'Alī ibn Muḥammad, er sagt: Es erzählte mir Ibn Bukair, er sagt: Es erzählte mir Muḥammad ibn Aḥmad al-Warrāk von Muḥammad ibn al-Ḥasan von 'Utmān ibn Aḥmad ibn 'Alī al-
- 45 Mubārak al-Ḳušairī von 'Amr ibn al-Anṣārī: Es sprach Buhlūl, als er mich die zwei Rak'as beten sah, während der Gebetsrufer noch zum Gebet rief: Weisst du nicht, dass 'Amr ibn Dinār mir erzählte von 'Aṭa' ibn Jasār von Abū Huraira: Es sprach der Gesandte Gottes: Wenn dem Gebet obgelegen wird, so gibt es kein Gebet, ausser das vorgeschriebene.

- 46 Und er hat einen Vorzug vor den Verrückten seines Schleges wegen seiner schönen Gedichte und feinen Gedanken in jeder Art davon. Und daher ist, was uns Abu-l-



Ḥasan, der 'Alīde in Harāt erzählte, er sagt: Ich hörte al-Ḥusain ibn Aḥmad aus Bagdad sagen: Ich hörte 'Alī ibn 'Abd aṣ-Ṣamad aus Kūfa sagen: Ich diente Buhlūl zehn Jahre, zog mit ihm herum, wo er herumzog, hörte einen geistreichen Ausspruch nach dem andern, schnappte seine Verse auf und stiess von ihm weg, was ihm zuleide tat. Nun vermisste ich ihn einmal für mehrere Tage und sah ihn nicht, trotz angestrebten Suchens nach ihm und obwohl ich seiner Spur nachging, bis ich eines Tages in einer Strasse Kūfa's auf ihn stiess, wie die Strassenjungen um ihn herum ihn mit Steinen bewarfen. Und als ich ihn sah, ging ich auf ihn zu und grüsste ihn. Aber er gab mir keine Antwort, als dass er bat: Treibe die Kinder der schmutzigen Weiber von mir! Das tat ich und begann mich nach seinem Zustande zu erkundigen, bis ich fragte: Was wünschst du zu essen? Er antwortete: Bohnensuppe mit Sesamöl oder Nussöl. Das richtete ich ihm zu, führte ihn in eine Moschee und setzte die Schüssel vor ihn. Da machte er sich daran, in einer Weise zu essen, die zeigte, dass er hungrig war, und ich liess ihn gewähren, bis er etwas von dem, was in der Schüssel war, vertilgt hatte. Da fragte ich ihn: Meister, hast du etwas über Zartheit der Haut geschaffen? Er griff aber nach der Schüssel und machte Miene, mir sie an den Kopf zu werfen, und ich tat, als ob ich mich um nichts kümmerte, bis er sich beruhigte, gesättigt und besänftigt war. Da sagte ich ihm: Meinen Wunsch, Meister! Da sagte er: Schreibe!

»Ich verberge, dass ich ihn heimlich liebe, und er beklagt sich über das Verbergen meiner Heimlichkeit. Er ist zart, sodass, wenn an ihm eine kleine Ameise herabliefe, sie ihn mit herabrieselndem Blute färbte.«

Ich rief: Ich will noch zarteres als das! Da sagte er: Schreibe!

»Ich dachte heimlich daran, den Spiegel zu nehmen, um seine Ähnlichkeit zu sehen, und brachte ihn herbei. Und es griff die Vorstellung seines Innern von ihm über auf seine Wangen im Verlangen und machte sie bluten.«



Da sagte ich: Zarter als das, Meister! Er antwortete, ohne dass ich es von ihm vermutete: Ja, schreibe!

»Ich verglich ihn mit dem Monde, als er lächelnd vorüberging, und der Vergleich war entweder nahe daran, ihn zu verletzen, oder verwundete ihn wirklich. Und es ging mir durch den Sinn das Küssen seiner Pausbacke, und es liess herabfliessen mein [blosser] Gedanke von seinen Wangen Blut.«

Da sprach ich: Zarter als das! Er antwortete aber: Lumpenkerl, zarter als das! Wie kann das! Langsam, ich will doch sehen — aber vielleicht ist im Hause eine Milchsuppe gekocht worden, die zarter ist als das.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Es berichtete uns Abū Mūsā, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Awāna, er sagt: Es erzählte uns Abū 'Alī, er sagt: Es erzählte uns Muḥammad ibn 'Abd Allāh,
47 er sagt: Als ich in der Moschee zu Kūfa war und der Vorbeter am Freitag predigte, stand ein Mann, an dem sich Tollheit und Verrücktheit zeigte, auf, voll weiser Aussprüche. Und er sprach: O ihr Leute, ich bin der Bote Gottes an euch alle! Da stand Buhlūl auf und bemerkte: Schweig! und bringe nicht etwa einen Ḳur'ān, bevor dir seine Offenbarung zuerkannt ist; sondern sage: Herr, gib mir mehr Wissen! (S. 20, 113.)

48 Es sagt 'Alī ibn Ḥālid: Ich verbrachte eine Nacht auf der Mauer von Ṭarasūs, wo Buhlūl war, und er stiess mich mit dem Fusse an. Dann begann er zu sagen:

»O du, der du die Schwarzäugigen erstrebst, schämst du dich nicht, dass dich der Schlaf auf den Wall bringt? Und du, der du um die Schwarzäugigen wirbst unter anhaltendem Weinen, gefesselt an den Gliedern und beengt! Er tut kein Auge zu und er hat keine Körperruhe, es sei denn, er sieht die Schwarzäugigen in einem Garten, den ausgeschmückt hat der Hoheitsvolle und in welchem wohl ist jedem Glücklichen.«

Da wachte ich voller Schrecken auf und schlief nach diesem Vorkommnis nicht mehr auf dem Walle.

Es wurde Buhlūl nach einem Manne gefragt, der bei seinem Tode einen Sohn, eine Tochter und eine Frau, aber nichts von Vermögen hinterlassen hatte. Da sprach er: Dem Sohne Verwaistheit und der Tochter Kinderlosigkeit und der Frau die Trümmer des Hauses, und was übrigbleibt, der entfernteren Verwandtschaft.

Es berichtete uns Muḥammad, er sagt: Es berichtete uns al-Ḥasan, er sagt: Ich hörte Abū 'Imrān Mūsā ibn 'Abd ar-Raḥmān as-Sindi sagen: Ich hörte 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Ġizī sagen: Muḥammad ibn Maḥlad al-Wāsiṭī sagt: Es trug mir Buhlūl, der Verrückte, vor:

49

»Lass die Gier nach der Welt und genieße nicht das Leben! Sammle keine Güter an, du weißt ja nicht, für wen du sammelst. Der Lebensunterhalt ist ja verteilt und das Schlechtdenken nützt nichts. Arm ist jeder Gierige, reich ist jeder, der sich zufrieden gibt.«

Aramäisches.

Von *Friedrich Schulthess.*

IV. 1)

ܐܢܘܢܐ ܐܢܘܢܐ »Zwerge«.

PSM 228, BROCKELM. 182^b, Isaak v. Antiochia ed. BE-DJAN I, 515, 10, Zach. Rhetor, *Anecd. syr.* III, 337, 15, daraus Dionys. v. Telmahre ed. TULLBERG 56, verschrieben in ܐܢܘܢܐ BUDGE, *The history of Alexander the Great* 265, 2 v. u. und ܐܢܘܢܐ BUDGE, *The book of the Bee*, S. ܥܘܨܐ, 7, wird von den Lexx. als Kompositum von ܐܢܘܢܐ »Elle« und ܐܢܘܢܐ »Spanne« verstanden, und darin folgen ihnen G. HOFFMANN bei AHRENS-KRÜGER S. 382 und GRESSMANN, *Studien zu Eusebs Theophanie* S. 71, und MARQUARDT, *Streifzüge* S. 356 f. Aber was soll man sich hierunter denken? Wenn von einer Spanne die Rede ist, dann doch gewiss nicht noch von einem andern Längenmass! Ich habe zwei Erklärungen zur Wahl, bin aber von der Richtigkeit der zweiten für meine Person hinlänglich überzeugt, sodass ich die erste nur nebenher mitteile.

Man könnte an eine lautliche Umbildung von ܣܦܢܐ ܐܢܘܢܐ denken: »Fünfspalten(hoch)«, unter Vergleichung des Verses von Farazdaq ZDMG LX, 17 mit Anm. (*Agānī* XIX, 29, 14, *Mufaṣṣ.* 34, 14, I. Ja^ciš 308, 4):

فَدَنَا فَادَرَكَ خَمْسَةَ الْأَشْبَارِ

1) Vgl. Bd. XXIV, S. 47 ff.; Bd. XXV, S. 287 ff.



Dann würde das Wort, wenigstens in dieser Form, aus einem (östlichen?) Dialekt stammen, der das *š* dem folgenden *s* dissimilierte (vgl. חמיסר¹) »15« Ex. 12, 8 Jer. 1) und das *h* als ' sprach. Aber das wird schon durch den Vokalismus unwahrscheinlich.

Viel besser scheint mir die Annahme, dass das 'a eine Sprossilbe und das Wort = ܠܫܘܢ² ist, d. h. ein substantiviertes Part. pass. »spanngleich«, also ein Denominativ, ähnlich wie unser »Däumling«. Die Sprossilbe vor dem Sonor²) erklärt sich um so leichter, als das Derivat, wie ja auch sein Stammwort ܠܫܢ (NÖLDEKE, *Neue Beiträge* S. 165 f.) als isoliert gelten musste, da sein Ursprung jedenfalls früh vergessen und es ausserdem sehr selten war. Die Vokalisation im Bienenbuch hat vielleicht mit dem *l* Recht.

Aram.-hebr. ܠܫܘܢ, ܠܫܢ »Zeit«.

Eine nicht leichtere crux als das christl.-palästin. ܠܫܢ »Zeit« bzw. »Gelegenheit« (*Lex. syropal.* 19^a) war bisher ܠܫܢ (ebenda 20^a), das indessen wenigstens, in Verbindung mit dem ܠܫܢ, ܠܫܢ der jerusal. Targume, zum richtigen Verständnis des biblischen ܠܫܢ Prov. 20, 2 Q., ܠܫܢ Kt., ܠܫܢ 7, 9 geführt hat. Wenn die alte Meinung, das Wort bezeichne »eigentliche, wirkliche Zeit« (als ob es noch etwas anderes gäbe!), auch seither wieder verlautet ist, so spukt da nur LEVY's »Kern der Zeit« (*Tg.-Wb.* I, 72^b). In Wirklichkeit ist es einerseits = hebr. ܠܫܢ, anderseits, im Christl.-Paläst., *χρόνος, καιρός, προθεσμία*, aber ebenso gut *βίος* (*Lex.* 225^b), vgl. noch ܠܫܢ ܠܫܢ »den Rest ihrer Zeit, ihres Lebens« = τοῦ λοιποῦ DUENSING's Texte 30, III, 23 und ܠܫܢ ܠܫܢ »etwas später« *Lex.* 169^b, ܠܫܢ ܠܫܢ = πόσος χρόνος

1) Das kann aber auch nach ארביסר »14« gebildet sein.

2) Vgl. ܠܫܢܢܢܢܢ PSM 239, אַמְנִיִּרְתִּיהָ DALMAN, *Gramm.*² S. 94 g. u., neusyr. *amāna* = ܠܫܢ^ܐ BROCKELMANN, *Grundr.* I, S. 217, usw.

ebenda 94^a. Die alten Übersetzer des ATs haben ܫܫܘܢ bereits nicht mehr verstanden.

Da das Wort isoliert ist, hat man die Möglichkeit fremder Herkunft in Betracht zu ziehen, und wenn meine Vermutung das Richtige trifft, so hat das assyrische *simānu* »Zeit« ein interessantes Schicksal gehabt.

simānu gehört zu *usm*, und, wie dieses, zu *šumu*, *sim* (ܫܫܘܢ, ܫܫܘܢ¹), lautete also ursprünglich **šimānu*. Es hat bekanntlich als *zmn*²) eine weite Reise bis nach Arabien und Abessinien angetreten. Weniger weit, nämlich (soviel wir bisher sehen können) nur gerade bis nach Palästina, ist es mit seinem *š* und mit postvokalischem *u* (< *m*) gelangt: eben als unser ܫܫܘܢ, ܫܫܘܢ.

Wir haben hier also eine Doublette, die die Verschiedenheit der assyrischen Aussprache widerspiegelt.

Im Aramäischen war das *i* natürlich zu Murmelvokal reduziert, wodurch die Entstehung des prothetischen Vokals, wenn auch nicht erst ermöglicht, so doch befördert wurde.

Die aramäische Aussprache ist demnach 'ešūān, und wenn die christl.-palästin. Orthographie gerade bei diesem Wort die Laune hatte, die sonst so beliebte Pleneschreibung ܫܫܘܢ zu unterlassen, so findet sich doch wenigstens im Jerus. Targ. I Gen. 35, 16 ܫܫܘܢ, das GINSBURGER, *Pseudo-Jonathan* 1903, S. 65 mit Unrecht durch ܫܫܘܢ ersetzt hat. Möglich, dass daraus dialektisch 'ešūōn geworden ist, aber die Orthographie beweist es nicht. ܫܫܘܢ und ܫܫܘܢ gehören zu den zahllosen Verschreibungen der Evangeliarien; der Vokalpunkt von ܫܫܘܢ ist nach ܫܫܘܢ = ܫܫܘܢ (Lex. 103^a) u. dgl. zu beurteilen.

1) ܫܫܘܢ ist »benamen«, daher »bezeichnen, auszeichnen« usw. Vgl. dialektisch *wāsmak* »dein Name« NÖLDEKE, *Neue Beiträge* S. 142, und zum Verhältnis von Wurzeln I *u* zu einsilbigen Wörtern: »Zurufe an Tiere im Arabischen« § 6, 2, 2.

2) Nicht nur ܫܫܘܢ, sondern auch ܫܫܘܢ »vorbereiten, bestellen, einladen« gehört hieher (s. NÖLDEKE, a. a. O. S. 44).



Im biblischen Kanon aber haben wir das Wort zweifellos als Entlehnung aus dem Aramäischen anzusehen.

سُفَا

Während zu **سُفَا** = **حبس** »binden« das schon von PSM 1188 erkannte **سُفَا** »Haft« OVERB. 10, 8 gehört, und gewiss auch das von den Lexx. noch nicht gebuchte Wort in dem Ausdruck **ספא ספא ספא** SACHAU, *Inedita* 40, 24: »sie schloss die Stadt ein«, wofür das (verlorene) Original wohl *πολιορκεῖν* hatte, bereitet **سُفَا** bei Isaak von Antiochien ed. BEDJAN I, 516, 16. 517, 2 Schwierigkeiten. Es heisst da¹⁾: »Wie du deine hohlen Hände (**سُفَا**) mit **سُفَا** füllst und eine Kohle hineinlegst und das Feuer von einem *ἀγρός* zu einem andern fortschaffen willst« usw., und nachher: »den **سُفَا** gleicht dein Leib, und dem Feuer die Begierde in ihm; ein kleiner Windstoss belebt sie, wenn man sie nicht recht behütet«. Ich war früher der Ansicht BROCKELMANN's, *Grundr.* I, S. 277 und verstand das Wort, wenn auch nicht als »Bauholz«, so doch irgendwie als »Holz«. NÖLDEKE nun weist mit Recht darauf hin, dass der Ausdruck »hohle Hände« und das langsame Angefachtwerden durch den Wind etwas verlangt, was wie Torf oder Zunder zu gebrauchen sei, und erinnert an die **جَلَّة**, den trockenen Kamelmist.

Sowohl die Etymologie (s. u.) als diese sachlichen Postulate dürften zu ihrem Rechte kommen, wenn wir **سُفَا** als *fu'āl* im Sinne von »Holzabfälle« verstehen nach Art der von NÖLDEKE, *Beitr.* S. 30 f. (vgl. BROCKELMANN S. 352) behandelten Nomina, die ja zum Teil auch nicht aktive Verba neben sich haben, sondern direkt von einem andern Nomen abgeleitet sind.

1) E. LITTMANN hatte die Güte, mir den Zusammenhang noch einmal mitzuteilen, da mir der Text dieses Torsos, den ich seinerzeit gelesen habe, hier nicht zur Verfügung steht. Durch ihn erfuhr ich dann auch NÖLDEKE's Ansicht.



Bezüglich der Etymologie wird BROCKELMANN darin beizustimmen sein, dass er es mit *hašab* (Metathesis) zusammenstellt; da aber dieses in der Tat »Bauholz« bedeutet, hat es seinen guten Grund, wenn bei Isaak *سَصَابًا* (und nicht **سَقَابًا* »Hölzer«) steht. Aber woher dann *ص* = *ش*? Hat etwa das holzarme Arabien den Namen für das Bauholz wie dieses selbst aus dem Norden bezogen und ist *خَشَب* das assyrische *hibištu* (MUSS-ARNOLT 303^b),¹⁾ aus **habaštu* durch *habištu*? Dann hat das Syrische die ursprüngliche Radikalfolge bewahrt — und neben der *fu'āl*-Form wohl auch ein **سَقَابًا* »Hölzer« oder eine Femininform besessen, die aber, wie gesagt, bei Isaak nicht in Frage kommt.

سَصَابًا.

Es ist ein Irrtum, wenn man dieses Wort nach BUDGE, *Thomas v. Marga* II, 368, N. 2 als »Tasche, Sack« versteht: FRÄNKEL in dieser *Zeitschr.* XVII, 87 (BROCKELMANN, *Lex.* 110^a; PSM scheint es übersehen zu haben). Bei *Thomas* 186, 18 bedeuten die Worte *لَحْف سَصَابًا وَفَدْلَسَمَا*, *سَصَابًا وَفَدْلَسَمَا* natürlich: »sammelt Lebensmittel für ihren Unterhalt und ihre Unterstützung«. In SACHAU's *Inedita syr.* 41, 3 heisst es ebenso klar: »was man tun solle, *سَصَابًا لَّا زَسَمَا* d. h. »damit die Lebensmittel nicht ausgehen«; nachher, Z. 12, steht dafür *سَصَابًا*. Dazu kommen noch drei Stellen bei Ps.-Dionysius ed. CHABOT: 94 ult.: *سَصَابًا وَفَدْلَسَمَا* (l. *سَصَابًا*) »sie waren nahe daran, zu Grunde zu gehen vor Nahrungsmangel«; 191, 17: *سَصَابًا وَفَدْلَسَمَا* »Futternot des Stallviehs«; 193, 5: *سَصَابًا وَفَدْلَسَمَا* »Mangel an Nahrungsfutter für das Vieh«. CHABOT, *Texte syr.*, p. XVII hat nach allerlei Digressionen den ungefähren

1) Zur Bedeutung von *hibištu* vgl. auch KÜCHLER, *Medizin* S. 79 (»harziges oder wohlriechendes Holz, . . . vielleicht aber auch das aus solchem harzigem Holz gewonnene Harz«), ev. auch die von SCHORR, *Rechtsurkunden* III, S. 84 o. zitierten Stellen VS VII, 111, 6. 9. — *Red.*



Sinn erkannt, doch handelt es sich nicht, wie er meint, um eine Pluralform ܣܩܬܐ »ce qui fait vivre«, sondern um eine singularische Abstraktform nach Art von ܥܙܘܦܐ , vorausgesetzt, dass die Vokalisation bei Thomas richtig ist. (Der Herausgeber sagt nicht ausdrücklich, ob er sie aus einer der Hss. hat.)

Den Anlass zu dem Missverständnis hat das von BUDGE herangezogene jüd.-aram. ܣܩܬܐ gegeben. An den paar wenigen Stellen, wo es vorkommt (s. BUXTORF 748, LEVY, *Neuhebr. Wörterb.* II, 43, vgl. *Tg.-Wb.* II, 357 oben), stimmt zwar die Orthographie überein, aber die Aussprache ist unsicher. DALMAN, *Lex.* 163^b ܣܩܬܐ . Trotz des doppelten ܣ würde man es am liebsten mit syr. ܣܩܬܐ , ܣܩܬܐ (PSM 1408, dazu ܣܩܬܐ Barhebr., *Laughable histories* Nr. 405, Isaak ed. BEDJAN I, 37, 4 v. u., Antonius Rhetor cod. Gotting. 26^r) identifizieren; *Hullin* 45^a ist neben ܕܝܗ (»darin«) auch ܕܗ bezeugt.

Das angeblich aus edessenischer Quelle von B. Ali mitgeteilte ܣܩܬܐ PSM 1168 = $\text{ܣܩܬܐ ܕܗܝܘܢܐ ܕܗܝܘܢܐ}$ ist nach BBahlul ed. DUVAL 709 ܣܩܬܐ zu vokalisieren.

Dass dieses Wort aus ܣܩܬܐ entstanden sei, nimmt man zwar an, aber lieber hätte man ein fertiges assyrisches Original, wie man es für ܣܩܬܐ »Balken« hat.

$\text{ܣܩܬܐ ܕܗܝܘܢܐ ܕܗܝܘܢܐ}$

PSM 1505, BROCKELM. 139^a, BEDJAN VI, 560, 9. Es ist mir nicht bekannt, dass schon einmal darauf hingewiesen worden wäre, dass das Übersetzung von $\xi\xi \acute{\alpha}\pi\alpha\lambda\acute{\omega}\nu \delta\nu\acute{o}\chi\omega\nu$ ist. Man hat also nicht, wie man wohl meinte, den Singular herzustellen.

$\text{ܣܩܬܐ ܕܗܝܘܢܐ ܕܗܝܘܢܐ}$

»undankbar sein«. Bei der schwankenden Lesart in Kalila & Dimna, s. Bd. II, 215, N. 424 meiner Ausgabe, ist gewiss zu Gunsten dieser Form zu entscheiden, sodass nur das ܣܩܬܐ



bei Efraim Syrus und das jüdische כפוי bleibt, wofür leicht genug כפוי und כפוי gelesen werden kann. Je häufiger sich der Ausdruck mit כפוי ohne Variante nachweisen lässt, desto unwahrscheinlicher wird die andere Form. Zu den Stellen bei PSM 1798. 1800, Luc. 6, 35 Sin. kann ich jetzt wenigstens hinzufügen: **כפוי** **כפוי** »Undankbarkeit« = ἀχαριστία Themistius ed. Petavius (Paris. 1684) S. 268, Gegens. **כפוי** **כפוי** *Inedita syr.* 53, 2 und **כפוי** **כפוי** »er ist undankbar gegen Gott« LAGARDE, *Analecta* 18, 26. Und dazu stellt sich das synonyme **כפוי** **כפוי** *Inedita syr.* 52, 17 = ἀφορος ἐνχαριστίας Themistius S. 268, eigentl. »die Wohltat zudecken«, da nicht nur **כפוי** mit **כפוי** nahe verwandt ist, sondern allem Anscheine nach an mehreren Stellen, und wohl gerade hier, **כפוי** gemeint und event. darnach zu vokalisieren ist, s. PSM 1699 g. u.

כפוי.

Stud. Sinait. I, 28 (sic), Z. 20 heisst es: »Besser ist (dem Faulen) ein Trank, der ihn wahnsinnig macht, als alle Weisheiten Homer's, und besser ist ihm (l. **כפוי** **כפוי**), als alle Lobeshymnen des **כפוי**«. Der Spruch findet sich auch in SACHAU's *Inedita syr.* S. V (mit **כפוי** **כפוי**). Die griechische Quelle ist meines Wissens nicht bekannt, aber ich bezweifle, dass dort vom »Abnagen« der Zähne die Rede war. **כפוי** wird, wie **כפוי**, nur vom Abnagen von Knochen gebraucht (in den Glossaren mit **כפוי** erklärt), sodass es hier zu den Zähnen gar nicht passt. Es ist **כפוי** zu lesen, wie es bei BENSLEY, *The fourth book of Maccabees* 127, Z. 24 f. steht; vgl. **כפוי** ASSEMANI, *Act. Mart.* II, 223, **כפוי** **כפוי** »Zahn- ausreisser« (nicht »impostor«!) Barhebr., *Laughable histories* Nr. 476, usw. Die Zahnextraktionen waren damals nicht immer eine Kleinigkeit, sie werden öfter in Märtyrergeschichten unter den greulichsten Foltern aufgeführt.

(in der Art von طَيَّار الشَّقَفِ »Vogel der Abendröte« SOCIN, *Diwan Gloss.* 288^b, vgl. »vespertilio«, pers. شب پَر = شب پَر, FLEISCHER, *Kl. Schr.* III, 571 f.¹⁾) ist wohl überhaupt nicht zu denken. Das zweite Element erinnert zwar an فَعْفَعٌ, aber dieses ganz etwas Anderes bezeichnende Wort ist weder etymologisch klar, noch auch wirklich belegt.²⁾ فَعْفَعٌ dürfte demnach eine der nicht seltenen und auch im Arabischen üblichen Nominalformen mit wiederholtem 3. Radikal sein. Im Arabischen heisst »Fledermaus« unter Anderem خُفْدُود (< **ḫafḏūd*) und خُفْدُ. Ich möchte annehmen, dass auch die Syrer ein **ḫafḏūd* gehabt, es aber in sehr alter Zeit zu **ḫafḏūd* metathesiert haben. Da sie, wieder wie die Araber (NÖLDEKE, *Beiträge z. semit. Sprachw.* 110), die Fledermaus für einen Vogel gehalten haben werden, so konnte leicht eine volksetymologische Umbildung in فَعْفَعٌ stattfinden, vielleicht noch unter klanglicher Einwirkung von فَعْفَعٌ »Funke« (von $\sqrt{\text{فَعْفَع}}$). Die Umbildung war um so leichter möglich, als die Stammform **ḫafḏūd* obsolet war. Sie bedeutete ursprünglich wohl »unruhig hin- und herschwirren« und war mit hebr. פָּרַח verwandt und mit *ḫafḏ* und *ḫafḏ*, die nebeneinander vorkommen, identisch. Man könnte einwenden, im Syrischen heisse Vogel فَعْفَعٌ, aber es wäre merkwürdig, wenn hier neben diesem substantivierten Partizip und فَعْفَعٌ nicht auch das Nomen = jüd., christl.-aram. פָּרַח, פָּרַח existiert hätte, und sodann musste doch der Gleichklang mit dem ursprünglichen فَعْفَعٌ gewahrt werden.

1) Vgl. auch amh. **ḫafḏūd**. GUIDI, *Vocab.* col. 32. — *Red.*

2) Ganz unklar ist auch das hebräisch-phönizische Wort für »Fledermaus« **פָּרַח**. Das jüd.-aram. **פָּרַח, חַרְפְּרָא, חַרְפְּרָא, עַרְפְּרָא, עַרְפְּרָא** ist natürlich vielmehr das bibl. **חַרְפְּרָא** Jes. 2, 20 (bekanntlich als Ein Wort zu lesen); vielleicht aber steckt in dieser oder jener Korruption noch unser richtiges Wort.

ܒܝܢܐ ܦܘܬܝܪܝܘܢ

PSM 3337, BROCKELM. 296^b ist zu streichen. Es heisst an der betreffenden Stelle bei Ps.-Josua Styl. 66, 12, die griechischen Schriftzeichen auf dem Ei seien hoch und erhaben gewesen wie die, welche die Mönche auf die ܒܝܢܐܘܢܐ ܒܝܢܐܘܢܐ schreiben. Aber WRIGHT bemerkt zur Übersetzung S. 57, das erste Wort sei schwer lesbar und sehe am ehesten wie ܒܝܢܐ aus. Man wird nicht fehlgehen, wenn man ܒܝܢܐܘܢܐ herstellt, und zwar nicht in der gewöhnlichen Bedeutung »Tisch(platten)«, sondern »Hostienteller«, die es auch sonst wohl hat, s. *Rev. Or. chrét.* III, 459 und N. 1. (Bekanntlich bedeutet auch assyr. *paššūru* manchmal »Schüssel«, und vgl. »Tisch« = engl. *dish*, lat. *discus*, BA I, 161).

ܒܝܢܐܘܢܐ.

»Lerche« (neusyr. »quail« MACLEAN s. v.), bei PSM 3555 schwach belegt, ist bestätigt durch ܒܝܢܐܘܢܐ ܒܝܢܐܘܢܐ *Aḥiqār* ۲۷, 4. 6 = *κορυδός* »Haubenlerche« bei Äsop (SMEND, *Alter und Herkunft des Achikar-Romans* 81). Vorher hat aber die Hs. nach Angabe von Mrs. LEWIS zweimal ܒܝܢܐܘܢܐ: ۲۶ ult., ۲۷, 1, und diese Form hätte beibehalten werden sollen,¹⁾ da sie durch das alger. ܒܝܢܐܘܢܐ repräsentiert wird: »alerte nocturne« BEAUSS. 556^a.

Formell scheint dazu zu gehören ܒܝܢܐܘܢܐ »Turteltauben« *Hullin* 62^b, wofür Arüch ܒܝܢܐܘܢܐ hat. Das ist wohl eine Verwechslung mit ܒܝܢܐܘܢܐ (= ܒܝܢܐܘܢܐ), aber immerhin ein indirektes Zeugnis für unser Wort.

Die in den Glossaren vorkommende andere Erklärung von ܒܝܢܐܘܢܐ mit »Igel«, ܒܝܢܐܘܢܐ, beruht auf graphischer Verwechslung mit ܒܝܢܐܘܢܐ (BA, PSM 3688, 15), l. ܒܝܢܐܘܢܐ; sie be-

1) Das gilt auch von den vulgären Formen ܒܝܢܐܘܢܐ »sich wälzen« ۲۷, 19, ۲۹, 13, vgl. ܒܝܢܐܘܢܐ *Socin, Mogador* 36 und N. 68, und ܒܝܢܐܘܢܐ »komm!« ۲۰, 5, vgl. *Zurufe an Tiere im Arabischen* § 20, N. 1.

stätigt aber wiederum indirekt ein ***محص**. Wenn dagegen in WRIGHT's *Kalīla & Dimna*, einem bekanntlich sehr schadhafte Text, innerhalb weniger Seiten **محص** und **محص** »Eule« wechseln (*Gloss.* S. LII, PSM 3553. 3688), so muss eines von beiden oder beide falsch sein; ich vermute, dass es Entstellungen von **محص** sind (NÖLDEKE, *Beiträge* S. 116), wozu das weibliche Genus jener Formen stimmt. Mit neusyr. **ܡܚܨܐ**, das WRIGHT LII und PSM 3553 verglichen haben, hat es gewiss nichts zu tun. (**محص** »Eule« PSM 3685, **ܡܚܨܐ** ist vielleicht mit **ܡܚܨܐ** PSM 3710 *κοινοφρος* identisch, das als »noctua«, allerdings auch als »upupa«, erklärt wird: Stephanus, *Theo.* s. v.)

قُرص

»Brotlaib«. Dieses in der älteren Literatur nicht seltene Wort (*Prov.* II, 353, Nr. 109, Zağğāğī, *Amālī* 95, 2, Mas'ūdī V, 76, 9, DOZY II, 328) hat FRÄNKEL, *Fremdw.* 35 für echt arabisch halten zu sollen geglaubt, weil das entsprechende aramäische sein ursprüngliches **ק** schon in **ܩ** verwandelt habe: **ܩܘܪܨܐ**, während noch das Mischna-hebräische das **ק** habe: **קָרֶץ** Kēlīm 8, 6 (vgl. jetzt S. KRAUSS, *Talmud. Archäologie* I, 101. 463). Ich finde nicht, dass hierin irgend ein Beweis liegt, denn **קָרֶץ** kann sehr wohl durchs Aramäische ins Arabische gewandert sein, ja sogar zu dem grossen aramäischen Wortschatz der Mischna gehören.

Dass **قُرص** aber aramäischen Ursprungs ist, gleich **رغيف** (s. Bd. XXV, 358 f.) und andere, bereits von FRÄNKEL erkannte Wörter für »Brot«, möchte ich aus dem Verse des Ḥakīm b. Qabiṣa, *Ḥamāsa* 793 schliessen, wo seine Zubereitung einer Nabatäerin zugeschrieben wird:

أَفْرُصٌ نَصَلَتْ ظَهْرَهُ نَبْطِيَّةٌ بَتُّورِهَا حَتَّى يَطِيرَ لَهُ قِشْرٌ



ܩܥܐ

PSM 3965 »forte cibi vel supellex« ist natürlich ܩܥܐ = *δαπαρά* zu lesen. Die beiden Zitate sind identisch mit BEDJAN V, 288, 1. 3, wo das Richtige steht.

ܥܢܡܥܢܐ

soll bei den Nisibenern eine Art Lagerstatt sein, welche gegen die Reptilien schützt: PSM 4334, BBahlul 1176 unten, BROCKELM. 389^b. Da es aber keine Etymologie hat und die auf Realien bezüglichen Angaben der Lexx. oft genug nur halb oder gar nicht zutreffen, so kann man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass ܥܢܡܥܢܐ herzustellen ist in der Bedeutung »Fliegen-, Insektennetz«. Es ist also kein

syrisches, sondern ein arabisches Wort: *كحرمة* »mouchoir« usw. bei DOZY I, 279^b, STUMME, *Tunis. Märchen* 13, 11, DELPHIN, *Recueil* 279, 5 v. u., FISCHER, *Marokk. Sprichw.* S. 9.



Sprechsaal.

Bemerkungen zur neuesten Königsliste.

Von *F. X. Kugler.*

SCHEIL's Veröffentlichung einer Liste von fünf sumero-akkadischen Dynastien war für uns eine bedeutungsvolle Überraschung; sie hat uns aber auch vor neue Rätsel gestellt. Auf einige derselben soll hier hingewiesen werden.

1. Sehr auffallend ist das häufige Vorkommen der durch **3** teilbaren Zahlen: bei den 25 Herrschern, deren Regierungsdauer angegeben ist, sind es 18 Fälle, also 72 %! Noch merkwürdiger ist die relative Häufigkeit der Zahl **6** und der einfachen, ganzen Multipla derselben (I. Dyn. 30, 12, 6, 24; II. Dyn. 6, 30, 6; V. Dyn. 6, 6, 6). Das sind gewiss keine zufälligen Erscheinungen. Die historische Sicherheit der Zahlen vorausgesetzt, sind sie ein deutliches Anzeichen eines Wahlkönigtums auf beschränkte Zeit in dem Sinne, dass die Wahl bzw. Wiederwahl auf drei oder sechs Jahre erfolgte. Natürlich konnte es zuweilen vorkommen, dass der Gewählte vor Ablauf seiner Amtszeit starb oder durch politische Wirren seiner Herrschaft verlustig ging: So erklären sich die andern Zahlen. Damit soll aber nicht die Möglichkeit bestritten werden, dass die Regel zuweilen Ausnahmen erlitt. Eine Bestätigung dieser Einrichtung bietet

1) *Les plus anciennes Dynasties connues de Sumer-Accad: Comptes rendus de séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1911, p. 606.



anscheinend die Staatsverfassung in *Lagaš* zur Zeit von *Enlitarzi*, *Lugalanda* und *Urukagina*, von welchen wenigstens die beiden ersten nur eine bestimmte Zeit ihr Amt verwalteten. Was insbesondere *Lugalanda* betrifft, so hat er nicht weniger und schwerlich mehr als sechs Jahre regiert (vgl. *Sternkunde* II, 226).

2. Merkwürdig ist ferner, dass *Šu-dEn-zu* (sem. *Gimil-dSin*) 7 Jahre, also genau so lang wie nach HILPRECHT's¹⁾ Liste der gleichnamige König der viel späteren Dynastie von *Ur* regiert haben soll. Tatsächlich kommen letzterem nach den Kontrakten neun Jahre zu;²⁾ aber das Kuriosum wird dadurch nur noch auffallender. Ist etwa die Regierungszeit des 4. Königs von *Ur* in HILPRECHT's Liste dessen viel früherem Namensvetter entlehnt oder umgekehrt?

3. Besondere Schwierigkeiten bereiten die Zahlenwerte der (II.) Dynastie. Die 100 Jahre der *Azag-Bau* sind natürlich nicht zulässig; noch weniger ist es die Summe $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶} = 9 \cdot 60 + 46 = 586$. PEISER, OLZ XV Sp. 112 setzt dafür vermutungsweise $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶} = 106$ ein; aber seine Begründung ist verfehlt. PEISER meint, der babylonische Schreiber habe irrtümlich zuerst $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$ geschrieben und dann diese Zahl durch eine »schwach darüber gedrückte« 𐎶 verbessert; so sei daraus $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$ entstanden. Das wäre eine wunderbare Metamorphose. Auch ist von einem Zerdrücktsein des Zahlzeichens nicht mehr zu bemerken als bei einer Reihe von andern Zeichen (speziell Ziffern) derselben Tafel. Die $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$ steht ganz deutlich da; von einer Korrektur ist nichts zu sehen. Vor allem bleibt es aber rätselhaft, wie ein babylonischer Schreiber, der doch das Sexagesimalsystem im Kopf hatte, dazu kam, die Ziffer 9 in die Summenzahl zu setzen. Bei einem modernen Schreiber, der mit dem Dezimalsystem rechnet, wäre dies leichter verständlich, da die Summe ohne

1) *The Babyl. Expedition*, Ser. A, vol. XX, part 1, p. 46; Pl. 30 No. 47.

2) Vgl. zuletzt m. *Sternkunde* II, 152 f.

die mysteriöse 100 der *Azag-Bau* 92 und mit ihr 192 be-
trägt.

4. In der (IV.) Dynastie sind zwischen dem I. König (*Šarru-kīn*) und dem VI. (*Abaia-ilu*) sonderbarerweise sechs Quadrierungen¹⁾ verzeichnet. Diese sind an sich richtig; aber was sollen sie hier? Will der Verfasser der Tafel die ihm fehlenden Regierungszahlen durch Zahlenspekulation ersetzen oder andere zu mystischem Grübeln veranlassen? Auch Berossos hat ja seine Chronologie mit Zahlensymbolik verquickt. Ich sehe indess nicht den geringsten arithmetischen Zusammenhang zwischen der Zahl 149 (der Regierungsdauer der sechs ersten Könige) und den Zahlen der eingeschobenen Rechnung.

5. Die Liste ist vom letzten Tag des III. Monats datiert. Der Zweck eines solchen Datums (zumal da die Jahresangabe fehlt) ist hier nicht recht ersichtlich. Man datierte zur Zeit Hammurapi's wohl Kontrakte und einzelne Himmelsbeobachtungen; aber nicht einmal Briefe, geschweige denn chronologische Listen, die sich auf eine längst vergangene Zeit beziehen.²⁾

1) $38 \cdot 24 \dot{E} 48^{a-an}$ (ÍB.DI) = $38 \cdot 60 + 24$ (= 2304) = »über 48 (das Quadrat)«. Diese Auffassung liegt meines Erachtens viel näher als $\sqrt{38 \cdot 60 + 24} = 48$. Vgl. auch OPPERT, ZA XVII, 61. Das anderwärts (IV R² 37) beigefügte ÍB.DI fehlt im vorliegenden Text. In Rs. Z. 3 ist gewiss $\left[\begin{array}{c} \text{X} \\ \text{X} \\ \text{X} \\ \text{X} \\ \text{X} \\ \text{X} \end{array} \right]$ zu ergänzen. (So nach K 3168 (IV R² 37) und auch ohne dies).

Die zyklische Wiederkehr der zu der ganzen Anzahl (A) von Sossen (Sechzigern) zu addierenden Grössen (B) ist wohl auch schon den Babyloniern aufgefallen und hat ihnen dann zur Kontrolle ihrer Rechnung gedient. Der Zyklus der Zahlen B ist:

→

1. 4. 9. 16. 25. 36. 49. 4. 21. 40. 1. 24. 49. 16. ↘⁴⁵

↙¹ 1. 4. 9. 16. 25. 36. 49. 4. 21. 40. 1. 24. 49. 16. ↗⁴⁵

↙⁰ 1. 4. 9. etc. ←

Der Zyklus umfasst also 30 Glieder. Hiernach fordert z. B. das Quadrat von 125 den Addend $B = 25$; denn $125 = 30 \cdot 4 + 5$; das 5. Glied des Zyklus ist aber 25. In der Tat ist $260 \cdot 60 + 25 = 125^2$.

2) Man könnte fast geneigt sein, in dem Datum ein Anzeichen zu er-

Bezüglich des Fundorts der Tafel teilt P. SCHEIL mit, dass der Text von Kiš (dem heutigen El-Ohêmir) zu stammen scheine. Es ist wirklich schade, dass wir über die moderne Geschichte des Dokuments nicht besser unterrichtet sind. Aber vielleicht gelingt es dem hochverdienten Herausgeber doch noch, den wahren Fundort — sei es direkt oder durch Auffindung verwandter Inschriften — zu ermitteln.

Miszellen.

Von F. Steinmetzer.

1. Der *kallû*.

Dieser Beamtenname, der von dem *kallû* der Sargonidenzeit wohl zu unterscheiden ist, findet sich besonders häufig in den Inschriften der Grenzsteine. Nach den Angaben, die wir hier erhalten, ist es vielleicht möglich, Bedeutung und Etymologie des Wortes mit annähernder Sicherheit zu bestimmen.

Bereits HINKE¹⁾ hat auf V R 51 f. aufmerksam gemacht, wo es heisst: *kal-li-e šarri u ša-kin (mātu) Na-mar (amêlu) nâgîru a-na mahâzi la e-ri-bi*. Die Nebeneinanderstellung von *kallû*, *šaknu* und *nâgîru* zeigt deutlich, dass wir es mit einem Berufs-, genauer Beamtennamen zu tun haben. Dies wird bestätigt durch eine ähnliche Gleichsetzung des *kallû* mit andern Beamten (CT IX 5 Rev. 33 f.).

Die stehende Formel, mit welcher der *kallû* fast regelmässig eingeführt wird, ist *kal-li-e nâri u ta-ba-li* Neb.

blicken, dass es sich um eine Schülerübung handelt, zumal dadurch auch die arithmetische Unordnung in der (II.) Dynastie und der unpassende mathematische Einschub in der (IV.) Dynastie eher erklärt werden könnten. Vielleicht ist aber die Lösung aller dieser Schwierigkeiten auf einem ganz andern Gebiete zu suchen. Dies diem docet.

1) *A new Boundary Stone* 177 f.; vgl. auch KLAUBER, *Assyr. Beamtentum* 85 A. 3.

Nipp.¹⁾ III 26; *kal-li nâri kal-li ta-ba-li* CT IX 5 Rev. 33; *kal-li-e nâri kal-li-e ta-ba-li* I R 66, I 6 f.; *ka-al-li-e nâri ka-al-li-e ta-ba-li* III R 45, Nr. 2, 2. Wir ersehen daraus, dass es zwei Arten von *kallû*-Beamten gab, solche zu Wasser und solche zu Land. Denn die etymologische Verwandtschaft von *tabalu* mit *חבל* steht wohl trotz des Vorschlags DAICHES',²⁾ das Wort mit *יבול* = Kanal Jer. 17, 8 und mit *יבל* = Strom Jes. 30, 25; 44, 4 zusammenzustellen, ausser Zweifel.

Auch die Beschäftigung des *kallû* ist in den Inschriften angegeben. Die Empfänger des Freibriefs des Marduk-nâdin-aḫê erhalten die Vergünstigung³⁾: *kal-li-e nâri kal-li-e ta-ba-li lâ na-še-šû-nu*; weder »die Fluss-*kallû* noch die Land-*kallû* sollen sie ausheben dürfen«. Ähnlich wird III R 45, Nr. 2, 2—3 bestimmt: *ka-al-li-e nâri ka-al-li-e ta-ba-li a-na la na-še-e ša (mâtu) Al-ni-ri-e-a*; die Fluss- und Land-*kallû* sollen seitens Alnirea keine Aushebung vornehmen. Ebenso wird MDP X 89, I 24 die Befreiung von *ša-bat (amêlu) kal-li-e nâri*, »der Ergreifung durch den Fluss-*kallû*« ausgesprochen. Die Tätigkeit der *kallû* bestand somit in der Aushebung bestimmter Personen.

Zu welchem Zweck wurden aber diese Aushebungen von ihnen vorgenommen? Die Antwort gibt Neb. Nipp. III 25—27: *ina il-ki di-ku-ti ša-bat amêli ḫi-ri-e nâri ba-ka-an šam-mi kal-li-e nâri u ta-ba-li uš-aš-šû-ú*; wer »mittels pflichtgemässen Aufgebots der Ergreifung von Soldaten, des Grabens des Flusses, des Mähens der Kräuter die Fluss- und Land-*kallû* Aushebung vornehmen lässt«. Ich glaube so übersetzen zu müssen im Gegensatz zu HINKE, der bietet: »under the obligation of a levy permits a canal or land-officer to seize a canal digger or to cut down plants«. Denn *šabât amêli*, *ḫirê nâri* und *baḫân šammî* sind parallele Ausdrücke und es ist kein Grund vorhanden, *ḫirê* als Partizip anzusehen. Freier gefasst lautet somit die Stelle: wer mittels

1) HINKE, l. c. 142 ff.

2) JRAS 1908, 875.

3) I R 66, I 6—8.



pflichtmäßigen Aufgebots zur Heeresfolge, Kanalarbeit und Grasmahd einen Fluss- und Land-*kallû* Aushebung vornehmen lässt. Daraus ergibt sich, dass die Aushebung, welche die *kallû* vornahmen, zu einem dreifachen Zweck geschehen konnte. Entweder assentierten sie Soldaten, oder sie bestimmten die Arbeiter für die Instandhaltung der Kanäle, oder sie sorgten für Mäher der Wiesen. Dass auch andere Leistungen durch sie vermittelt wurden, z. B. Spanndienste, Fuhrwerke u. a., ist uns durch mehrere Stellen der Grenzsteine überliefert. Vgl. MDP II 102, II 48 ff.; X 88, I 20 ff. u. ö. Die *kallû* waren somit Beamte — wie sich aus V R 55, 51 ergibt, königliche Beamte —, welche die Aushebung der geeigneten Leute zu den verschiedenen Frohndienstleistungen zu besorgen hatten. Da diese in Arbeiten in den Kanälen und auf trockenem Lande bestanden, unterschied man mit Recht Aushebungsbeamte für Fluss- und Landarbeiten.

Ist so die Beschäftigung der *kallû* festgestellt, so darf man auch nach der Etymologie des Namens fragen. Es bietet sich ganz ungezwungen der Stamm **كَلَّل** dar. Nach der gewöhnlichen Art der Berufsnamen **فَعَّل** (vgl. DEL., *Gr.*² 175 Nr. 24; arab. **فَعَّال**) gebildet heisst somit *kallû*: einer, dessen Beruf es ist, anzuhalten, zurückzuhalten, auszuheben.

2. Der *ḵattinu* (*ḵatinnu*).

Für dieses Wort hat sich mir BA VIII 2, 21 bereits die Bedeutung »Beisass« herausgestellt. Dies wird durch die Angaben des Obelisks des Maništusu MDP II 1 ff. bestätigt. Die Inschrift beurkundet bekanntlich den Ankauf grosser Ländereien und gibt gleichzeitig die auf denselben wohnhaften Menschen an. Sie werden in drei Klassen geschieden: 1. *TIL.LU.GAN*; 2. *ah TIL.LU.GAN*; 3. *AB + AŠ ali*. Die erste Gattung erklärt SCHEIL mit Rücksicht auf *TIL* = *ašâbu* (BR. 1492) und *TIL* = *gamâru* (BR. 1499) als »serfs, celui qui est attaché a la glèbe, celui qui la prépare pour

la culture«. Wir dürfen also *TIL.LU.GAN* semitischem *âšib ekli* gleichsetzen. Gemeint sind die an die Scholle gebundenen Bauern. Den zweiten Ausdruck *ab TIL.LU.GAN* übersetzt SCHEIL mit »associés aux serfs«. Es sind also auch Bauern, wir könnten sagen »Mitbauern«, die aber eine andere Stellung zu den verkauften Ländereien einnehmen müssen, weil sie in der Verkaufsurkunde eigens angeführt werden. Damit kann kaum etwas anderes gemeint sein als die zugewanderte Bevölkerung, die sich auf den verkauften Grundstücken niedergelassen hat, hauptsächlich Ackerbau betreibt, aber nicht in dem Mass wie die einheimische Bevölkerung vom Gutsherrn abhängig ist. Es sind also die Beisassen. Die dritte Klasse der *AB + AŠ âli* bezeichnet SCHEIL mit »ancien«. Dies ist wohl auch der Sinn des Zeichens *AB + AŠ* (vgl. auch THUREAU-DANGIN, *Recherches* Nr. 348). Wir haben uns darunter die Honorationen zu denken, wie das auch die Aufzählung der einzelnen *AB + AŠ* lehrt, wo es im Gegensatz zu den *TIL.LU.GAN* und *ab TIL.LU.GAN* nur so von hohen Herren wimmelt. Vgl. besonders A XI 1—XVI 19.

Vergleichen wir nun dazu die Stelle MDP II 102, II 34—42 (= BA VIII 2, 4): *ir-ri-si ša âli-(ki)-šû lu-ú ka-at-ti-ni lu-ú a-šib âli-(ki) lu-ú amêlûti ša tē-mi-šû ki-pu a-a-um-ma ša Bît-(m)Piri'-(ilu)Amurru ul-tu âli-(ki)-šû la šu-ši-im-ma*; dass die Bauern seiner Ortschaft, seien es Beisassen oder Ortsansässige oder seine Beauftragten, kein Stadtherr von Bît-Piri'-Amurru aus seiner Stadt wegführe. Auch hier werden drei Klassen von Bewohnern der verschenkten Ländereien angeführt: *ḫattinu*, *âšib âli*, *amêlûti ša tēmišu*. Alle drei sind *irrišê* d. h. Bauern.

Beide eben besprochenen Stellen bieten somit eine Dreiteilung der Bevölkerung rücksichtlich ihres Verhältnisses zu Grund und Boden. Beachten wir nun weiter, dass die grundbesitzlichen Zustände sowohl zur Zeit des Manišusu wie auch zu der des Melišipak genau dieselben gewesen sind, nämlich die der Sippenwirtschaft. Beide Ur-

kunden lassen darüber nicht den geringsten Zweifel. Der Einteilungsgrund muss in beiden angeführten Fällen ebenfalls derselbe sein. Denn in dem einen Falle handelt es sich darum, das Verhältnis der Bewohnerschaft zu den käuflich erworbenen Ländereien anzugeben; im zweiten Falle ist die Beziehung der Bauernschaft zu den verschenkten Grundstücken massgebend. Die Aufzählung muss auch vollständig sein. Dafür bürgt uns der juristische Charakter der Urkunden und die hinlänglich bekannte Pünktlichkeit der babylonischen Rechtsgelehrten. Somit muss jeder der drei Klassen von Bauern auf dem Urkundenstein des Melišipak eine der drei Gattungen von Bewohnern auf dem Obelisk des Manišusu entsprechen. Die Verteilung macht keine Schwierigkeit. *TIL.LU.GAN* (*âšib eḫli*) = *âšib âli*; *AB + AŠ âli* (oder *AB + AŠ.GAN*) = *amêlûti ša tēmīsu*; *aḫ TIL.LU.GAN* (*aḫ âšib eḫli*) = *ḫattinu*. Die erste Gleichung ist selbstverständlich. Die zweite zeigt, dass, wie übrigens ebenso selbstverständlich, die Leitung der Bewirtschaftung der Ländereien in der Hand der »Besseren« gelegen ist. Die Gleichsetzung von *ḫattinu* mit *aḫ âšib âli*, wofür wir die Bedeutung von Beisass annehmen durften, bestätigt somit die Richtigkeit derselben Bedeutung auch für *ḫattinu*.

Soll noch die Etymologie von *ḫattinu* bestimmt werden, so möchte ich den Stamm קתן heranziehen. *ḫattinu* heisst dann soviel wie »Kleinbauer«, ein Name, der mit Rücksicht auf die ganze Sippe, die ihre Felder auf eigene Faust bewirtschaftet und so den Grossgrundbesitzer darstellt, wohl zutrifft. Ob *ḫattinu* oder *ḫatinnu* das Richtige ist, lässt sich auch jetzt noch nicht entscheiden.

3. *šadâdu eḫlam ana pî šulbišu.*

Diese bekannte Redensart besteht aus zwei Teilen, die gesondert betrachtet werden müssen. Was heisst zunächst *eḫlam šadâdu*? D. H. MÜLLER hat *šadâdu* mit hebr. שדר zusammengestellt (*Ges. Hamm.* 158 A. 4), und dies ist etymologisch zweifellos richtig. Auch liegt die Bedeutung

»ziehen« von *šadâdu* ebenfalls dem hebr. שרר = »eggen, pflügen« zugrunde. Keinen rechten Sinn will es aber geben, auch die Bedeutung »eggen« in der Redensart *eklam šadâdu* zu finden. Denn obwohl man ein Feld sehr wohl eggen kann, so spricht doch der regelmässig wiederkehrende Zusammenhang gegen diese von SCHORR angenommene Bedeutung. Denn *eklam šadâdu* findet sich jedesmal dann, wenn von der Ernte die Rede ist. *warah šaddûtum* heisst geradezu der Erntemonat (*ana ûm ebûrim warah šandûtim* RANKE 45, 8 f.). Deshalb kann auch der allgemeine, der Phrase untergelegte Sinn: das Feld in Ordnung bringen (SCHORR, *Alt. Rechtsurk.* I 123) nicht befriedigen.

Einen bessern Vorschlag macht HAZUKA (*Beiträge aus d. altbab. Rechtsurkunden* 1907, 8 f.), der die Bedeutung »abernten« vorschlägt. Jedoch ist sie nur aus dem Zusammenhang zu erraten. Lässt sie sich aber auch erklären?

Licht wirft auf unsere Phrase der Kontrakt RANKE 112 = BE VI 1, pl. 67; vgl. p. 23. Da heisst es Z. 12: *a-na ûmi ebûrim* 13 *eklam i-iš-ši-du* 14 *i-di-iš-šû û i-za-ar-ru-ma*. RANKE übersetzt: "At harvest time they shall harvest the field, trash the grain, and sow anew(?)". Da aber die neue Aussaat nicht gut zur Erntezeit passen will, fassen wir *iza-rûma* besser als »worfeln« (hebr. זרה) auf und erhalten den Sinn: »Zur Erntezeit werden sie das Feld abmähen, dreschen und worfeln«. Nun kann man zwar ein Feld abmähen, aber niemals dreschen und worfeln. *eclu* muss somit hier die Bedeutung von »Feldertrag, Fechsung« haben. Somit soll »der Feldertrag abgemäht, gedroschen und geworfelt werden«.

Die Bedeutung *eclu* = Feldertrag lässt sich nun sehr wohl in der analogen Phrase *eklam šadâdu* verwerten. Für *šadâdu* ist die Bedeutung ziehen, auf dem Wagen führen bekannt. Somit ergibt sich für *eklam šadâdu* der Sinn: Den Feldertrag fortführen, einheimsen.

Betreffs des zweiten Teiles der Redensart kann ich mich wiederum weder FRIEDRICH (»gemäss seines Vertrages«), noch

SCHORR («nach Massgabe seines unbebauten Teiles»), noch HINKE (*pi šulpi* = "uncultivated or pasture land", *A new Boundary Stone* 312), sondern nur HAZUKA anschliessen, der »gemäss seinem Umkreise« übersetzt (a. a. O. 9). Der nähere Sinn dieser Worte im Zusammenhang der Urkunden ist aber noch zu bestimmen. Ich möchte deshalb auf jene zahllosen Rechtsurkunden verweisen, in denen gesagt wird, dass zur Erntezeit ein bestimmter Betrag aus irgendeiner Rechtsverpflichtung an eine oder mehrere Personen abzuzahlen ist. So muss der Pächter gelegentlich seinen Pacht, der Käufer seinen Teil des Kaufschillings, der Schuldner seine ausgeliehene Geldsumme in Getreide abzahlen. Damit nun der zur Zahlung Verpflichtete nicht vielleicht bei der Ernte seinen Teil sich heimhole, den für den Gläubiger bestimmten Anteil dagegen auf dem Felde stehen lasse, sodass dieser ihn selbst abmähen, dreschen und worfeln muss, bestimmt der Vertrag im vorhinein, dass das Abernten, und somit natürlich auch das Dreschen und Worfeln Sache des Schuldners ist. Mit andern Worten: Die Zahlung der Schuld hat in fertigem Getreide zu geschehen. So versteht es sich auch, dass Br. M. 90829 (früher 101) = BA II 165 ff. ein eigener *sâdid ekli* genannt ist (I 16 f.). Damit ist durchaus nicht gemeint »the one who drew the line i. e. measured the field« (HINKE, a. a. O. 309); denn die Amtspersonen, welche das Feld abzumessen hatten, werden eigens Z. 18—21 angeführt.¹⁾ Der *sâdid ekli* ist vielmehr jener, welcher die Aufgabe hatte, die Aberntung des Feldes zu besorgen und den Erlös in reinem Getreide dem Ḥasardu auszuzahlen, dem das Feld von Melišipak geschenkt worden war. Die der Schenkungsurkunde beigefügte Klausel sorgt also dafür, dass der Beschenkte den Ertrag seiner Güter ohne weitere Mühewaltung einstreichen konnte.

1) Korrekturvermerk. KING, *Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum* (London 1912), p. 20 n. 8, p. 77 n. 6 fasst *sâdâdu* als "to mark out, to delimit", ohne es mit *mašâḫu* zu identifizieren.

šadâdu eklam ana pî šulbîšu heisst somit: das Feld seinem (ganzen) Umfange nach abernten.

4. *šarâdu*.

In dem äusserst schlecht erhaltenen und deshalb recht schwierigen Texte IV R 38 findet sich die Redewendung: *ûmi-(mi) ša na-ka-da ar-ki ša ši-da-ru-da* (I 20 f.). PEISER transskribiert *ši-ṭa-ru-da* und übersetzt: Tage die folgen(?), Monde die sich drängen(?) (KB IV 63). Er leitet also *šida-ruda* offenbar vom Stamme טרר ab. Dasselbe tut auch HINKE (a. a. O. 274), der die Form unter I, 2 von טרר einreihet und übersetzt: »days that pass quickly(?), months that hurry on(?)«. ¹⁾ Es fragt sich nur, mit welchem Rechte *šida-ruda* bzw. *šitaruda* als die Form I, 2 angesehen werden kann. Dies ist doch schlechthin unmöglich, solange der Stamm טרר zugrunde gelegt wird. Der Stamm kann nur שרר sein. Es gibt also ein in den Wörterbüchern nicht verzeichnetes Verbum *šarâdu*. Im Hebräischen entspricht ihm שרר Jos. 10, 20 = entfliehen, entkommen; im Syrischen ܫܪܝܢ = sich fürchten, fliehen, umherirren; im Arabischen شرس = fliehen. Zur Erweichung des infigierten ܪ vgl. den Eigennamen A-da-na-aḥ (Manistušu C IV 6) = I, 2 von אנה. Für *nakâdu* vgl. JENSEN, KB VI 1, 339 und MEISSNER, *Supplement* s. v. Die Stelle ist demnach zu übersetzen: »Tage, die entweichen, Monde, die entfliehen«.

5. Zur bildlichen Darstellung der Tiamat.²⁾

Die Gestalt des Chaosungeheuers ist uns bekanntlich durch die Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft bekannt geworden. Dieses Fabelwesen hat »den Kopf einer Schlange, Vorderfüsse eines Panthers, Hinterfüsse eines Ad-

1) Korrekturvermerk. KING, a. a. O. p. 27 liest ebenfalls *ši-ṭa-ru-da*, ohne es zu übersetzen.

2) Über dieses Thema habe ich in meiner *Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe*, Münster 1910 169 ff. ausführlich gesprochen. Hier folgt ein Auszug daraus.

lers, den Körper bedeckt mit Schuppen und am Schwanzende einen Skorpionstachel« (KAT³ 504). Es ist die Gestalt des *širuššu*.

An der eben zitierten Stelle gibt nun ZIMMERN seiner Ansicht Raum, das Chaosungetüm sei gelegentlich auch 7-köpfig dargestellt worden. Er beruft sich dabei auf die bekannte Stelle aus dem NIN-IB-Hymnus II R 10, Nr. 2, »wo die Waffe Ninib's, mit Namen *abûb taḫâzi* ‚Flut der Schlacht‘, verglichen wird zuerst mit dem *mušmahḫu*, der ‚grossen Schlange‘, mit ‚sieben Köpfen‘, und sodann mit dem *muš-ruššû tâmtim*, der ‚wütenden‘ oder ‚rotglänzenden Schlange des Meeres‘. Aller Wahrscheinlichkeit nach«, sagt ZIMMERN weiter, »ist doch mit diesen beiden Schlangen- oder Drachenbezeichnungen, die beide wohl nur verschiedene Namen für ein und dasselbe mythologische Wesen sind, das Chaosungetüm gemeint, das demnach wenigstens in einer Variante der babylonischen Tradition auch als 7-köpfig vorgestellt wurde.«

Wir sehen, der Beweis, dass das babylonische Chaosungetüm auch als siebenköpfig gedacht wurde, beruht auf der Voraussetzung, dass *širruššu* und *širmahḫu* nur zwei verschiedene Namen für dasselbe Wesen sind. Ist das nun richtig?

Zunächst könnte man als Beweis für diese Annahme vorbringen, dass beide Namen den Bestandteil *šir* = Schlange enthalten. Wenn wir aber das Bild des *širruššu* betrachten, erinnern nur der Schlangenkopf und die gespaltene Zunge an eine Schlange. So können beim *širmahḫu* in ähnlicher Weise gewisse Körperteile den Namen Schlange rechtfertigen, während die übrige Gestalt gänzlich verschieden ist.

Was beweist dann weiter die angezogene Stelle aus dem NIN-IB-Hymnus? Sie lautet: »Die Sturmflut der Schlacht, den *Kusagninnu*, trage ich, dessen sieben Häupter gleich dem *širmahḫu* den Tod bringen, den *Gišgasagimina*, trage ich; vor dem wie vor dem *širruššu* des Meeres der Feind entflieht, den Niederwerfer der furchtbaren Schlacht,

den Mächtigen des Himmels und der Erde, den *Kusagia*, trage ich.« NIN-IB trägt also drei Waffen mit je fünfzig, sieben und fünf Köpfen. Diese werden hier verglichen mit einzelnen Gegenständen, die geeignet sind, dem Feinde Furcht einzuflößen. So erhält der *Kusagninnu* den Beinamen »Sturmflut der Schlacht«. Der *Gišgasagimina* wird dem *širmahhu*, der *Kusagia* dem *širruššu* gleichgestellt. Unter dem letztern Tier, das hier genauer als »*širruššu* des Meeres« bezeichnet wird, will ZIMMERN das Chaosungetüm verstehen. Allein wohl nicht mit Recht. Denn *širruššu* ist an sich kein Eigen-, sondern ein Gattungsname. Das ergibt sich schon aus jenen bekannten Stellen des Welterschöpfungsepos, wo erzählt wird, dass Tiamat *širruššu*-Ungeheuer zum Kampfe gegen die Götter geschaffen habe. Ebenso aus der Aufstellung solcher Ungetüme aus Bronze durch Nebukadnezar und Neriglissar. Der letztere liess an den vier Toren von Esagila je zwei bronzene *širruššu* als Schreckbilder für den Feind anbringen. Dies setzt voraus, dass *širruššu* ein Gattungsbegriff ist. Der Beisatz ‚des Meeres‘ beweist keinesfalls, daß mit dem *širruššu* ein bestimmtes Wesen, etwa das Chaosungeheuer, gemeint ist. Die Worte können vielmehr als ein epitheton ornans angesehen werden; die Schuppen des *širruššu* zeigen ja, dass er ein Wassertier ist. Aber gesetzt auch den Fall, dass unter dem ‚*širruššu* des Meeres‘ tatsächlich Tiāmat zu verstehen wäre, so folgt doch aus der angezogenen Stelle des NIN-IB-Hymnus noch keineswegs, dass der *širmahhu* und der *širruššu* dasselbe Wesen seien. Denn es wird ja nicht dieselbe Waffe, wie ZIMMERN meint, sondern es werden zwei verschiedene Waffen — *Gišgasagimina* und *Kusagia* —, die eine mit dem *širmahhu*, die andere mit dem *širruššu* verglichen. Und wäre es selbst dieselbe Waffe, so wäre die Frage immer noch die, ob die Zahl der Köpfe oder sonst ein anderes Moment das tertium comparationis ist. Wollte man unter der Voraussetzung ZIMMERN's, dass der *širmahhu* und *širruššu* identisch seien, aus unserer Stelle schliessen, dass der *širmahhu*

siebenköpfig sei, dann würde für den *širruššu* ohne weiters die Fünfköpfigkeit folgen. Damit wäre aber dieselbe Eigenschaft auch für Tiâmat anzunehmen, was ZIMMERN selbst nicht behaupten will. In Wirklichkeit sind also weder die sieben noch die fünf Häupter der beiden Waffen der Vergleichungspunkt hinsichtlich des *širmahhu* und des *širruššu*, sondern einzig die Furchtbarkeit der Waffen. Der Schluss auf eine bestimmte Anzahl von Köpfen der beiden Ungeheuer ist ungerechtfertigt.

Aber auch die weitere Annahme ZIMMERN's, dass der *širruššu* mit dem *širmahhu* im Grunde ein Fabeltier seien, ist unhaltbar. Denn nicht nur, dass sich nichts Stichhaltiges für die Identität der beiden Tiere vorbringen lässt, es muss sogar dagegen geltend gemacht werden, dass im Welterschöpfungsepos ausdrücklich elf Geschöpfe angeführt werden, die Tiâmat zur Bekämpfung der Götter ins Leben gerufen hat. Unter diesen werden die *širmahhu* und *širruššu* getrennt genannt und gezählt; es waren also tatsächlich verschiedene Tiergestalten. Und noch ein Argument. Nach der Darstellung des *širruššu* und seinem Beinamen im NIN-IB-Hymnus zu schliessen ist er ein Wassertier. Der *širmahhu* dagegen wird »Geschöpf der Berge« genannt;¹⁾ er ist also ein Landtier.

Es ist somit schlechthin nicht erweislich — wenigstens soweit der genannte NIN-IB-Hymnus in Betracht kommt —, dass Tiâmat, wenn auch nur in einer Nebentradition, als siebenköpfig vorgestellt worden sei.

1) Gudea Zyl. A XXII 1 (THUREAU-DANGIN, *Königsinschriften* 113).



Zum Syllabar 3495I.

Von V. Christian.

Das von KING in Bd. XXV, S. 298 dieser *Zeitschrift* veröffentlichte Syllabar 3495I ermöglicht es uns, die grosse Lücke, die in K. 4174 (CT XI 45 f.) ungefähr das letzte Drittel der zweiten und das erste Drittel der dritten Kolonne umfasst, zum Teil zu ergänzen. Hinsichtlich K. 8302 (CT XI 39; neu veröffentlicht von KING a. a. O.), das einem Duplikat zu 3495I angehört, habe ich schon ZA XXV, S. 370 die Vermutung ausgesprochen, dass es inhaltlich in die vorerwähnte Lücke einzureihen sein dürfte. Diese Annahme gewinnt nun einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit durch 3495I; denn Z. 9—13 lauten seine sumerischen Werte: *gi-it-lam*, *gi-it-lam*, *ni-it-lam*, *mu-us-sa*, *[m]u-ru*. Dazu bietet CT XI 49, 82-8-16, 1 II, das Duplikat zu K. 4174, am Beginne der Lautwertspalte: \blacktriangleright [], \blacktriangleright [[[], *ni*-[], *mu*(!)¹-[], *mu*(!)¹-[], *ka*-[a(?) . . .], d. i. *g[i-it-lam]*, *g[i-it-lam]*, *ni[it-lam]*, *mu-[us-sa]*, *mu-[ru]*, *ka-[a(?) oder al?)-la*(s. u.). Zur Ergänzung der auf 3495I nicht erhaltenen semitischen Werte dient CT XVIII 21, DT 105, das in seiner Eigenschaft als Fragment eines vierspaltigen Syllabars bisher verkannt wurde.² — Zu den drei Syllabarbruchstücken K. 8302, 3495I, DT 105 wäre noch zu bemerken:

K. 8302, 1: KING's Kopie macht es wahrscheinlich, dass der Name *[i]m-[t]a-k[a-ku]* zu lesen sei; demnach war das erklärte Zeichen dasselbe wie in Z. 5, nämlich IM.TAK. Z. 4 wird daher der Sinnwert *ka-[ra-šu]* lauten (vgl. SAI 831), Z. 5 dito (d. i. *ka-[ra-šu]*) ζ *k[i-ir-šu]*. Eine andere Fassung (ein Einschub?) scheint 3495I, 2 vorzuliegen.

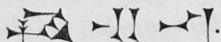
9: Als Ideogramm kann nach dem Namen nur [NITA. K]U in Betracht kommen (so schon MEISSNER, MVAG XV

1) So bei S. A. SMITH, *Misc. Assy. texts* p. 14.

2) S. zuletzt HOLMA, *Körperteile* S. 101 und die Anm. 1, die darnach zu verbessern ist.

dito (d. i. *a-la-nu*). Zur Ergänzung vgl. CT XII 31, 38177, 7 und WZKM XXV, S. 138.

7 ff.: [] | [SALLAGAR] | [dito (d. i. *mu-nu-uš*) *la-ga-ra-k*]u | *e-nu(!) ša úÊ(!)-[a]*. (8): dito. (9): [dito \int] *pi-in-g[u]*. Ergänzt nach CT XIX 17, K. 4386 I 4, 5, dessen semitischer Wert hinwiederum nach unserer Stelle wiederherzustellen ist; vgl. SAI 8408, zu *pingu* SAI 8409. Als sumerische Glossen sind nach K. 4386 wohl *mu-ru-ub*, *e-meš* und *ú-su-ub* einzusetzen ¹⁾



By J. Dyneley Prince.

In ZA XXV, pp. 110—113, Mr. J. GALGÓCZY endeavours to prove that there is a connection between \triangle $\text{—}|\text{—}$ $\text{—}|\text{—}$, which he reads *tig-in-na*, and the Turkish *tigin*, *tegin*, which occurs as a component element of a number of old Turkish proper names, such as *Sevük-tigin*; *Alp-tigin*; *Kör-tigin* and *Kül-tegin*, all cited by him (*l. cit.*, p. 111).

Mr. GALGÓCZY implies a *tig(k)*-value for the first sign of \triangle $\text{—}|\text{—}$ $\text{—}|\text{—}$, because this combination is preceded by $\text{—}|\text{—}$ $\text{—}|\text{—}$ $\text{—}|\text{—}$, in *Bab. Tablets*, Vol. I, p. 20, 23 a. He reads here *tag-na* (= *abnu elû* 'high stone'; really 'rock'), but $\text{—}|\text{—}$ $\text{—}|\text{—}$ 'stone' does not have the Sumerian value *tag*, but rather *i*, *sa* or *na*, which are the Sumerian words for 'stone', *na* and *sa* being probably etymologically connected (cf. *n* = *z* in my *Materials for a Sumerian Lexicon*, p. 249). It is probable that the $\text{—}|\text{—}$, in $\text{—}|\text{—}$ $\text{—}|\text{—}$ $\text{—}|\text{—}$, is merely a gloss to indicate in this case the *na*-pronunciation of $\text{—}|\text{—}$. The

¹⁾ Es folgen DT 105, 10—13 noch Reste semitischer Werte, die ich jedoch nicht zu ergänzen vermag.

combination  means simply 'heavy stone' and may have been applied to any stone of great weight. There is certainly nothing here to indicate a Sumerian *tig(k)*-value for . GALGÓCZY's most important passage, by which he emphasizes the association of his *tig-in-na* with Turkish *tigin*, *tegin*, is the occurrence of --, preceded by the man-sign = *amêlu*. He states correctly that this combination means 'chief, sheikh, prince'. This is undoubtedly true, because  can only mean 'weighty (important) person'. The *na*-ending here is possibly only a phonetic complement, but in one passage which he cites, this *-na* may be the sign of the *status obliquus*. Thus, in THUREAU-DANGIN, *Gudea Cylinder* B XVI, 17: *gu-za Tig-en-na gub-ba-bi* really means 'the throne of the prince (or: 'the important throne') is established', and not with THUREAU-DANGIN: 'the throne is established in Guenna'.

I cannot agree with GALGÓCZY that *tig-in-na* is a correct reading of this combination, because  has no *tig(k)*-value in Sumerian. When the Sumerian writers wished to indicate a value of this sort, they spelled it out: *dî-ig*; cf. BR. 1878: *i-dî-ig-na*, *i-dî-ig-nu* (also BR. 1165). The *tig*-value for  in the Assyro-Babylonian literature is purely Semitic; cf. MS.² 280 and LOTZ, *Tigl.* 58. This sign has a value *tik* also in the Achaemenian inscriptions of the second sort; thus, *tik-ra* 'Tigris', Beh. I, 67 bis; 70 and II, 29; also in NR. 20—21: *tik-ra-ka-u-ta-ap* 'those who wear pointed hats' (WEISSBACH, *Achämenideninschriften zweiter Art*, p. 104).¹) There is nothing which I can find which indicates a *tig*, *tik*-value in Sumerian, as no -complement appears for . This sign generally has the value *gun*, *gu*, *guda* and means primarily 'neck' = *kašâdu*, *passim*, probably from the

1) Cf. now WEISSBACH, *Die Keilinschr. d. Achäm.* p. 88. — *Red.*

idea 'turn', seen also in  = *daltu* 'door', BR. 3234.  is, moreover, very commonly associated with the other *gu*-word meaning 'heavy, important, mighty', which may be etymologically connected with *gu(d)* 'bull', the mighty animal, which plays so large a part in the ancient mythology of the Euphrates Valley (cf. my *Materials*, p. 153). This seems demonstrated by the occurrence of the equation: *guda* = *kišâdu* 'neck' in REISNER, *Hymnen*, 13, 2—4. Here is a plain indication that the primary *gu* 'neck' had the *d*-ending and that it was, therefore, probably associated paronomastically with *gu(d)* 'bull' = mighty beast, with which latter word *gu(n)* 'heavy', etc. was also radically connected.

The sign  = *gun*, *gu* 'heavy, important', and not *tig(k)*, was, therefore, logically given the meanings: *emûqu* 'power', FOSSEY, 1569; *ašâridu* 'leader', F. 1573; *naḫxaru* 'entirety', F. 1582; MEISSNER, 2033, and even *rišân* 'top, summit', F. 1584; cf. also M. 2034: *rêšu*, *rêšân*, a meaning which is deducible from the idea 'leader'.

It is true that *en-na* alone can mean *bêlu* 'lord', F. 1471, which idea came from *en* = *bêlu* 'lord', *passim*, but it is not necessary to see this word in *Tig-en-na* = *gu-en-na*. The diphthong *u-e* in Sumerian can represent the long *û*, so that *gu-en-na* was probably pronounced *gûn(a)*. On *u-e* = *û*, see my review of LANGDON'S *Sumerian Grammar* in AJSL XXVIII, p. 69.

If, then,  is not to be read *tig-en-na*, but *gu-en-na* = *gûn(a)*, this eliminates Mr. GALGÓCZY'S identification of this combination with Turkish *tigin*, *tegin* 'prince'. Whether Sumerian *gu-en-na* = *gûn(a)* is to be connected with the *gin*-element of the Turkish *ti-gin*, *te-gin*, I cannot enter into at present, but it seems at least a very remote possibility.

Recensionen.

Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collections of the British Museum by Robert Francis Harper, Ph.D., Professor of the Semitic languages and literatures in the University of Chicago. Part X, 1061—1180, XVI p.; Part XI, 1181—1300, XVI p. The University of Chicago press, Chicago, Illinois.

HARPER'S Sammlung assyrischer Briefe neigt sich allmählig wohl dem Ende zu. Die gut erhaltenen Stücke werden immer seltener, die Namen der Schreiber sind immer häufiger abgebrochen, und eine Reihe von Fragmenten, z. B. die Nummern 982; 983; 995; 1036; 1053; 1054; 1062; 1100; 1152 bieten fast nichts als ein paar Zeilenreste. Trotzdem müssen wir H. dankbar sein für die Mühe, die er auf diese schlecht erhaltenen, schwer zu lesenden Texte verwendet hat; denn auch in dieser Gestalt bereichern sie unsere Kenntnisse des assyrischen Altertums in sachlicher wie sprachlicher Hinsicht nicht unbedeutend. Der Spezialist wird zudem aus Parallelbriefen mancherlei ergänzen können und vielfach in der Lage sein, auch Briefe, deren Absendername abgebrochen ist, bestimmten Verfassern zuzuweisen.¹⁾

Dass H. die Briefe, die seinerzeit WINCKLER in seiner *Sammlung von Keilschrifttexten* II herausgegeben hatte, noch

1) Zu diesem Behufe wäre es sehr erwünscht, wenn ein Verzeichnis der Personennamen publiziert und die Ortsnamenlisten von TOFFTEEN und STRECK vervollständigt würden. Auch ein genaues Studium der Einleitungen der Briefe wird öfters zu schönen Resultaten führen.



einmal wiedergibt,¹⁾ ist ganz in der Ordnung; warum er aber einige astronomische Berichte, die THOMPSON schon in seinen *Reports* veröffentlicht hatte,²⁾ hier von neuem ediert, ist mir unverständlich. Natürlich gehören die astronomischen Reports mit den Briefen eng zusammen, aber hier innerhalb derselben eine Trennung vorzunehmen, wird nicht angehen. Entweder müssten sie allesamt von H. noch einmal ediert werden (und das wäre überflüssig und würde die Briefsammlung unnötig verteuern), oder er sollte alle von THOMPSON herausgegebenen Inschriften aus seiner Publikation ausschliessen.

Die Edition macht einen sehr gewissenhaften Eindruck; Verbesserungen kann ich nur äusserst selten vorschlagen. Immerhin wäre es wünschenswert, dass alle Briefe doch noch an der Hand der Originale nachgeprüft würden; denn die Liste der Verbesserungen, die YLVISAKER, *Zur bab. u. assyr. Gram.* S. 75 ff. gibt, ist gewiss noch lange nicht vollständig.

Nr. 976. Zu dem Namen (*m*)*Arad-(il)* | vgl. Nr. 24 Rs. 20.

Nr. 977. Der Inhalt des Briefes berührt sich nahe mit dem von Nr. 450, dessen Schreibname aber auch weggebrochen ist. In beiden wird der Prinz Ašur-mukîn-palêja, Asarhad-don's Sohn (vgl. auch Nrr. 636; 652), erwähnt, und beide handeln von Zaubereien zur Verhütung von Krankheiten. Nach Z. 14: *murûš ti² ana bît amêli lâ teḫ-e* erwartet man auch Z. 12: *šib-tu mu-ta-nu ana bît am[êli(!) lâ teḫ-e]*; aber H.'s Spuren passen zu dieser Ergänzung schlecht. — Rs. 3 ff. werden tönernerne Bilder angefertigt. — Rs. 14 ist nach Z. 13 zu ergänzen [(*dikâr*) *la*(!)-*ḫa-an šizbê*.³⁾ Was bedeutet *ib. (dikâr) [la]-ḫa-an ID?*

1) Es sind das in Bd. X, XI folgende Nummern: K. 1335; 1541; 1550; 1880; 4303; 4682; 4779; 4785; 4787; 5333 b; 5425; 5461; 5550 + 5641; 5594.

2) Es sind die Tafeln: K. 1335 + 80, 7—19, 335; 2085; 83, 1—18, 47.

3) Die Form des Zeichens *GA* ist die babylonische, während sonst der Brief in assyrischen Charakteren geschrieben ist.

Nr. 984 Rs. 10 lies   für  .

Nr. 990, der Brief eines *Ina-šâr-bêli-allak*, stammt gewiss aus Sargon's Zeit.

Nr. 992, die jedenfalls mit Nr. 1110 zusammenzustellen ist (s. S. 267), enthält u. a. die Beschwerde über einen gewissen Ikkilû, der die Schifffahrt hindert. — Z. 5 beachte die Schreibung (*il*)*Ištar ša Bit-Kid*()-*mur-ra*. — Z. 12 *šapal* für *šapal*; ebenso Nr. 1110, 18. — Rs. 11 *tak-ku-lak* = ich vertraue. — Rs. 16 wird die Lücke ein wenig grösser sein; denn man wird ergänzen müssen: *ub-tal-[lit-an]-ni* = er hat mich zum Leben erweckt; vgl. auch Nr. 1124, 10.

Zu Nr. 998 beachte auch WINCKLER's Ausgabe a. a. O. S. 23. Der Brief behandelt politische Ereignisse in Elam; auch Nabû-bêl-šumâti wird erwähnt. Die Autorschaft Bêl-ibni's ist nicht unwahrscheinlich, trotzdem FIGULLA das Schreiben nicht in seine Sammlung aufgenommen hat. Ein Bruder des Schreibers scheint (*m*)*Bêl-lê'u* (Z. 3) zu heissen; der ältere Bruder Bêl-ibni's hiess, wie wir aus HARPER, *Letters* Nr. 460 Rs. 3 wissen, *Bêlšunu*. Kudurru kommt jedenfalls wegen Rs. 9 f. als Verfasser nicht in Betracht. — Z. 4 möchte ich doch mit WINCKLER lesen: *3-šu(?) ša(!)-lam-da. salamdu, šalandu* ist die Urform von aram. .

Nr. 1000 ist auch von WINCKLER, a. a. O. S. 30 publiziert; FIGULLA hat die Neuedition für seine Bearbeitung leider nicht benutzt.¹⁾ — Z. 8 ist also (*šam*)*lu(!)-un-gi-ir-ti* gegenüber WINCKLER's (*šam*)*su-un-gi-ir-ti* zu lesen.²⁾ — Z. 9 fehlt hinter *purimê* das  bei WINCKLER jedenfalls mit Recht. — Rs. 5. Bedeuten die letzten Zeichen (*iš*)*kašti*, also (400) Bogner? WINCKLER's  ist wohl unmöglich. Vgl. auch z. B. Nr. 1007 Rs. 24; 1129 Rs. 15. Ähnlich Nr. 1009, 15: (*am*)*a-rit* = Schildträger.

1) Daher ist seine Behauptung S. 1, Bd. X, XI enthielten keine Briefe von Bêl-ibni, nicht ganz richtig; vgl. auch die Bemerkungen zu Nr. 1010; 1024.

2) Vgl. aber II R 69, 49a: *su-un-gi-ra* und .

Nr. 1005. Zu Υ = *tukḫunu*(?) in Eigennamen s. SAI no. 7610. Einen ähnlichen Namen s. Nr. 1008 Rs. 10: (*m. il*) *Nabû- Υ -an-ni*.

Nr. 1010 behandelt ebenfalls kriegerische Unternehmungen in Elam. Der Verfasser könnte wieder Bêl-ibni sein; vgl. z. B. die merkwürdige Redensart HARPER Nr. 460 Rs. 7: *iklêti sa mâtâti gabbi uktallimsu* = die Finsternisse sämtlicher Länder hat er ihm gezeigt mit unserem Rs. 2 gebrauchten Ausdruck: *ik-li-e-ti sa mâtâti gab-bi ni-ma*(?)-[*ra*] = die Finsternisse sämtlicher Länder se[hen] wir, d. h. es geht uns schlecht; denn es folgt Z. 3: *bitât-i-ni ni-iḫ-te-pu û akâl-[a-ni] taḫ-tal-liḫ-a-na-šu* = unsere Häuser haben wir zerstört, und unsere Esswaren sind uns zu Grunde gerichtet.

Nr. 1014 Rs. 9 beachte das Gentilicium: (*am.*) *Dûr-Šarru-ka-ai*. Nr. 1024 Rs. 10 wird die Stadt auch (*al*) *Dûr-Šarr-uk-ki* geschrieben. Vgl. BEZOLD, *Cat.* p. 2009 a. Der König Sargon wird Rs. 12 mit Namen genannt.

Nr. 1015 lässt sich mancherlei ergänzen. Z. 6 wird nach Z. 8 [*arib*]ê, Z. 11 nach Rs. 7 [*k*]a-di-ru, Rs. 4 wieder [*ari*]bê und Rs. 9 nach Z. 13 *nu-u-ša-bal-[ku-t]u*(!)-*šu* zu ergänzen sein.

Nr. 1016 wird Z. 1, 3 Sargon mit dem Titel »König von Babylon« bezeichnet, was er niemals war.

Nr. 1022 ist zweifellos ein Brief Asurbanipal's an den Elamiterkönig Tammarit. Die Schreibung mit Υ \boxtimes = *id* kommt häufig vor; z. B. Nr. 1040, 3. Vom Zeichen *mar* ist in WINCKLER's Edition a. a. O. S. 68 noch mehr zu sehen als bei HARPER.

Bei Nr. 1024 ist vielleicht doch Vs. und Rückseite verwechselt; auch WINCKLER, a. a. O. S. 52 gibt HARPER's Vs. als Rückseite und umgekehrt.

Nr. 1028 (auch bei WINCKLER, a. a. O. S. 51) möchte ich wieder Bêl-ibni zuweisen, trotzdem FIGULLA den Brief

nicht in seine Sammlung aufgenommen hat. Dafür spricht die Situation: Uruk, das von den Puḫdäern bedrängt wird, die Erwähnung der Gurasimmu, dann aber auch die Anwendung seltener Worte wie *hiālu* (Z. 7; vgl. HARPER Nr. 520, 7) und *kādu* (Rs. 9; vgl. HARPER Nr. 280, 8, Rs. 2, 12; 1114 Rs. 5¹⁾), die gerade in Bêl-ibni-Briefen vorkommen. Auch die Diktion scheint mir ebenso anschaulich wie in manchen bekannten Schreiben. Man vgl. z. B. Z. 1 ff.: (am.)*Pu-ḫu-du [ana tamirti(?)] ša Uruk(KI) ki-i il-li-[ku-ni] šabê 10 ul-tu ta-mir-[ti] iḫ-tab-tu a-na muḫ-ḫi-šu-nu ki-i ū-šu-ū di-ik-ti ina lib-bi-šu-nu ad-du-uk ū (am.)rab ḫi-ia-a-li-šu-nu ki-i aš-ba-tu a-ša-al-šu um-ma man-nu iš-pu-ru-ku-nu-šu i-ḫab-ba² um-ma (m) Sa-aḫ-du aḫu-šu ša (m. il) Nabû-ū-še-zib il-tap-ra-an-na-šu um-ma al-ka-ma išt-en amêlu ul-tu ta-mir-ti ša Uruk(KI) šab-ta-nim-ma lu-uš-al-šu mi-nam-ma e-mu-ḫu ma-a-du [ša] mât Aššur(KI) a-na Uruk(KI) ip-ḫu-ru-ni ū a-na e-ka-nu ḫarrân-šu-nu* = Die Puḫdäer sind [in die Gegend] von Uruk gekommen und haben 10 Leute aus der Umgegend geraubt. Ich machte dann einen Ausfall gegen sie, richtete unter ihnen ein Blutbad an und nahm ihren Truppenführer gefangen. Den fragte ich: Wer hat euch geschickt? Er antwortet: Saḫdu, der Bruder des Nabû-uše-zib, hat uns ausgesandt mit folgendem Auftrag: Gehet und nehmt einen Mann aus der Umgegend von Uruk gefangen, damit ich ihn ausfragen kann, wie gross die Streitkräfte sind, die Assur um Uruk gesammelt hat, und wohin ihr Weg geht. — Rs. 11 lies: *ni-ru-bu-šu-nu-tu(!)*.

In Nr. 1029 (vgl. WINCKLER, a. a. O. S. 75) wird der König Sargon neben *Adad-šum-ušur* erwähnt, was dazu passt, dass A. zu Asarhaddon's Zeit ein Greis ist; vgl. BEHRENS, *Briefe* S. 25 f. und S. 262. Unklar ist mir noch die Rolle, die *Marduk-apal-iddina* in Z. 13 spielt. Augenscheinlich derselbe Mann tritt auch Nr. 1030, 5; 1095, 8, Rs. 4;

1) Dieser Brief ist allerdings Bêl-ibni jedenfalls nicht zuzuweisen; vgl. u. S. 267.

1114, 9; 1131, 5 (an den beiden letzten Stellen ein Sohn von ihm) auf. Auch der HARPER Nr. 521, 11 erwähnte König Marduk-apal-iddin lässt sich nicht sicher bestimmen; vgl. FIGULLA, a. a. O. S. 26. Ein anderer Mann gleichen Namens (geschr.                   

E(!)-kur ù Nippur(KI) ma²-diš dan-na-at. Der Brief stammt offenbar aus Nippur her.

In Nr. 1078 wird des öfteren der auch sonst bekannte jüngere Sohn Sanherib's *Ašur-ilu-muballitsu* erwähnt. — Rs. 3 möchte ich lieber:  d. i. *kap-pa-a-ni erê* lesen.

Nr. 1083 Rs. 4 möchte ich: *(am.)da-ai-li(!)* lesen.

Nr. 1090 Rs. 2 wird doch wohl *um-[ma]* gelesen werden müssen.

Nr. 1092 betrifft die Frage, welche Tage für die Einweihung einer Kapelle günstig sind. — Rs. 13 wird *li-li-su-um(!)* zu lesen sein.

Nr. 1093, 7 beachte die assyrische Form des Aḫiqar-namens: *(m)Aḫ-ia-ḫar.*

Nr. 1105, 16 ist  im Namen Asurbanipal's Druckfehler für .

Nr. 1106. Der Schreiber scheint der Bruder eines gewissen *Sin-êpuš* (Z. 19) zu sein; seine Mutter war eine Babylonierin (Z. 20). — Rs. 10 beachte die Form *ra-man-gu-nu* für *ramankunu*. Ähnlich *têngunu* für *tênkunu* (Nr. 1112 Rs. 7); *dîngunu* für *dînkunu* (Nr. 1114 Rs. 10). — Ist Rs. 13 hinter dem  noch ein  ausgefallen? Der Name lautet jedenfalls *(m. il)Nabû-kudurri-ušur* (Rs. 14; 17).

Nr. 1110. Ein Vergleich mit der völlig gleichlautenden Einleitung von Nr. 992 lehrt, dass der Schreiber unseres Briefes wahrscheinlich *(m)Itti-(il)Šamaš-balātu* ist. Beachte auch in beiden Briefen die Form *sapal* für *sapal*. S. o. S. 263.

Nr. 1113 gehört, wie schon HARPER gesehen hat, vielleicht mit Nr. 1134 näher zusammen.

Nr. 1114 behandelt wieder elamitische Verhältnisse und scheint mir wegen der Erwähnung von Nabû-ušallim, des Sohnes von Marduk-apal-iddin, und anderer Übereinstimmungen mit Nr. 1131 zusammenzugehören. Der Schreiber war daher vielleicht auch Šillâ. Targibâti, das in dem Bêlibni-Briefe HARPER no. 282 Rs. 3 als Stadt erscheint, kommt

hier zweimal (Z. 11; Rs. 3) mit dem *amêlu*-Determinativ vor. — Z. 27 ist vielleicht *ú-rab(?)-bi* zu lesen. — Rs. 5 ergänze wohl: *ist-en lib-bu-ú sabê-i-ni sa ka-a-du¹⁾ i-na (am.)Na-ḫal i-nam(!)-ša-ru* = einen von unsern Soldaten, der den Militärposten unter den Naḫal-Leuten bewacht. — Rs. 10 lies: *di-in(!)-gu-nu ša šarri [mât] Aššur(KI) ia-a-nu* = euer Recht beim Assyrerkönig gibt es nicht.

Nr. 1124 wird, wie ich glaube, eng mit Nr. 1135 zusammenhängen; daher wird auch Z. 1 zu ergänzen resp. zu verbessern sein: *[ûmussu (il)Istar Ur]uk(!)(KI(!)) [û] (il)Na-n[a-a] [ana balât napšâti] šarri be-lî-ia ú-šal-lu*. — Rs. 11 lies: *(imêr) ú-ra(!)-a-tu*.

Nr. 1131 hängt wohl, wie S. 267 gezeigt wurde, enger mit Nr. 1114 zusammen.

Nr. 1132 Rs. 18 lies: *i-nir-ru-tu(!)*.

Nr. 1135 ist unter Nr. 1124 behandelt.

Nr. 1136 erwähnt Bêl-ibni (Rs. 6); vgl. BEZOLD, *Cat.* p. 1989 a.

Nr. 1138 stammt wohl von einem Neffen des Bêl-[ibni].

Bei Nr. 1147 verweist schon HARPER auf die ganz gleiche Einleitung von Nr. 427, dessen Schreiber *Arad-(il)Nabû* ist.

Nr. 1148 Rs. 5. Zu dem Namen *Kili-Gugu* vgl. den hettitischen Namen *Kili-(il)Tešub* (I Tigl. II, 25). Ob *Gugu* (= Gyges?) danach als Gottesname anzusehen ist?

Nr. 1151 ist ein Brief des Asurbanipal an den König Indabigaš aus dem Eponymat des (*m*)*Aḫu-lî'*. Hiernach wird das Eponymat des *Aḫu-lî'* etwa in die Jahre 648, 647 zu setzen sein; vgl. PEISER, *Studien z. orient. Altert.* IV, 37, der *Aḫû-lî'* ins Jahr 650 setzt.

Nr. 1170. Das königliche Handschreiben wird wohl an den aus den Bêl-ibni-Briefen her bekannten (HARPER Nr. 280, 11; 460, 3; 792, 5) *Umman-šibar* oder *Umman-šibir*

1) Beachte, dass auch hier das aus den Bêl-ibni-Briefen bekannte Wort *kâdu* vorkommt; vgl. o. S. 265.

gerichtet sein; vgl. BEZOLD, *Cat.* p. 2206 a. — Z. 9 wird auch Bêl-ibni erwähnt (vgl. *Cat.* p. 1931). Datiert ist das Schreiben aus dem Eponymat des (*m*)Bêlšunu, das PEISER, a. a. O. 37 ins Jahr 649 setzt. Vielleicht ist es aber noch etwas später anzusetzen.

Breslau.

Bruno Meissner.

Assyrische Lesestücke mit den Elementen der Grammatik und vollständigem Glossar. Einführung in die assyrische und semitisch-babylonische Keilschriftliteratur für akademischen Gebrauch und Selbstunterricht von Friedrich Delitzsch. Fünfte neu bearbeitete Auflage. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1912. XII, 183 S. 4°.

DELITZSCH'S AL, die schon so vielen Jüngern der Assyriologie als treuer Führer in den verworrenen Gebieten der Keilschriftforschung gedient haben, sind in fünfter Auflage erschienen. Die neue Auflage schliesst sich ziemlich eng an die vierte an, im einzelnen aber sind trotzdem eine Reihe Veränderungen vorgenommen, die das Studium erleichtern und fördern sollen.

Die Elemente der assyrischen Grammatik sind hier wie in den früheren Auflagen so kurz gefasst, dass sie besonders dem sich selbst Unterrichtenden wohl kaum genügen werden. Immerhin ist es als Fortschritt zu begrüßen, dass der Verfasser die wichtigsten älteren Formen der Hammurapi-Periode erwähnt.

Um so reichhaltiger ist die Schrifttafel, die dem Studenten ein gutes Hilfsmittel auch über die ersten Studien hinaus sein wird, ja nach meinem Geschmack sogar des Guten etwas zu viel gibt; z. B. würde man meines Erachtens auf die Namen der Zeichen verzichten können, und auch Werte wie $\leftarrow \text{𐎶 𐎶} = \text{apsasû}$ kommen in der Literatur so selten vor, dass man sie jedenfalls nicht in einem Anfängerbuch sucht. — (*am.*)NI-GAB (Nr. 120) wird wohl *âtû*

zu lesen sein. — Die Lesung *rab šakê* ohne Fragezeichen für (*am.*)*rab BI-LUB* ist wohl zu kühn; allerdings fing das Äquivalent ja mit *ša an*; vgl. SAI 3503; KLAUBER, *Beamt.* S. 70 ff. — *PUL-PUL* wird doch wohl *annanna* zu lesen sein.

In den assyrischen Texten ist vieles beim alten geblieben; den Grundstock bildet das Sanherib-Prisma, bei dessen Edition kleine Fehler der 4. Auflage wie V, 12 *û-ri-du-ni*(!); V, 60: *at-muḫ*(!) verbessert sind. Im einzelnen ist manches weggelassen und manches hinzugekommen, z. B. die Inschrift Adad-nirari's I., Teile aus dem neuen Sanherib-Prisma, mehrere Gebete, Beschwörungen und Kontrakte. Die grossen Vokabulare S^a und S^b hat D. auch in der neuen Auflage beibehalten, ja ihrer Veröffentlichung einen noch grösseren Umfang eingeräumt wie früher. So sehr ich derartige philologische und lexikalische Studien schätze, so gehören sie in dieser Form meines Erachtens doch nicht in ein Anfängerbuch. Wie vieles hier trotz der grossen neuen Ergänzungsduplikate noch unsicher ist, zeigen schon die vielen von D. in Klammern gesetzten Ergänzungen, die keineswegs alle über jeden Zweifel erhaben sind. Auch der Aufsatz über die Schriftzeichenfolge in den babylonischen Schulen S. 114 f. hätte besser in eine wissenschaftliche Zeitschrift gehört. Ich hätte an Stelle davon lieber die zweisprachigen Texte aus der 4. Auflage S. 112 ff., die sich recht gut als Einleitung in das Sumerische eignen, auch in der 5. erhalten gesehen.

Die babylonische Zeichenliste ist nach ihrem Schluss noch um eine Reihe seltener Zeichen vermehrt; da diese aber nicht nach den gewohnten Prinzipien geordnet sind, wird es dem Anfänger schwer werden, sich hier zurechtzufinden, und man sieht den Grund nicht ein, warum diese Zeichen nicht in der gewöhnlichen Reihenfolge untergebracht sind.

Man wird sich wundern, bei den babylonischen Texten auch je eine Inschrift der assyrischen Herrscher Ašir-rîm-nišêšu und Salmanassar I. anzutreffen. Wenn sich auch die

altassyrische Schrift nicht wesentlich von der altbabylonischen unterscheidet, werden unerfahrene Gemüter hierdurch doch verwirrt werden. Viel praktischer wäre es gewesen, wenn an ihrer Stelle als altbabylonische Spezimina Auszüge aus Hammurapi's Gesetz gegeben worden wären. Im übrigen sind im babylonischen Teil einige Kontrakte und Briefe hinzugekommen.

Im Glossar ist D. teilweise zu seinem alten, in den »Prolegomena« eingenommenen Standpunkt der Konstruktion von Stämmen und ihrer Grundbedeutung zurückgekehrt. So erscheint wieder der Stamm אבה = für etwas sich entscheiden; אבן = spitz sein; אול = vorn sein; *kasâpu* = brechen; כשה = dicht sein; שוף = treten. Im ganzen genommen steht das Glossar nicht durchwegs auf der Höhe. Zwar wird das zuerst von HAUPT vor fast 30 Jahren zu *šalamtu* gestellte aram. *ܫܠܡܬܘ* diesem namentlich zugeschrieben, und das unmögliche *šarîtu* der vorigen Auflage wird richtig *šubtulu* gelesen und diese Lesung ZIMMERN vindiziert, auch BARTH's Zusammenstellung von *râmu* mit arab. رَمَى wird erwähnt; aber sonst hat D. die neueren lexikographischen Arbeiten fast gar nicht benutzt. Einige Beispiele mögen mein Urteil begründen. S. 151 b. *agâlu* = Farre ist doch recht unsicher. Jedenfalls handelt es sich, wie JENSEN, *Kosm.* 110 gezeigt hat, um ein schnellaufendes Zugtier, das gewöhnlich neben dem Maultier erwähnt wird. — ib. Ist die Form *egêru* nachzuweisen? — S. 152 b. Die Grundbedeutung von *ahû* ist jedenfalls, wie MARTIN, *ZA* XVIII, 97; HOLMA, *Körpert.* 112 nachgewiesen haben, »Arm, Hand«, nicht »Seite«. — S. 153 a. *akû* bedeutet »die Waise«; vgl. *Cod. Hamm.* XXIV, 61. — S. 154 a. Die Bedeutung von *elpitu* »Verschmachtung« dürfte kaum richtig sein; vielmehr scheint *elpitu* ein Pflanzennamen zu sein. — ib. IV, 1 von *emêdu* bedeutet, soweit ich sehe, niemals »sich stellen, einhertreten«, sondern »zusammenkommen, sich vereinigen« von zwei bisher getrennten Dingen; vgl. *MVAG* 1907, 156. — S. 155 b. *asu* wird an der betreffenden Vokabularstelle wohl nicht ein Tiername sein, wenigstens bedeutet

es auch CT XIX, 42, 12 b sicher die Myrthe (aram. ܡܝܪܬܐ). Auch in den Amarnatafeln kommt es mit dem Determinativ $\check{S}IM$ vor. Allerdings erscheint BOISSIER, DA 134, 17 AS zweifellos als Tier. — ib. *us(s)u* wird doch wohl trotz des nicht genau stimmenden Zischlautes richtig mit aram. ܘܫܘ , arab. وَسُو = Gans zusammengestellt sein. — S. 157 a. Die Lesung *es(⟨⟨⟨)-gur-ru* ist unsicher. Da sich auch die Schreibung *zi(!)-in-gur-ru* findet (41499, 13 a in CT XII, 23), scheint diese Lesung vorzuziehen zu sein. — ib. *aslu*, ein Pflanzenname, wohl = ܐܫܠܐ = Tamariske. — ib. *aslaku* ist der »Walker« und »Wäscher«, der die Gewänder (ܐܫܠܐ) weiss (ܐܫܠܐ) macht; vgl. JENSEN, KB VI, 1, 494; MVAG 1904, 232. — S. 157 b. *utlu* ist »Schoss, Hüfte«; vgl. HOLMA, a. a. O. S. 64. — S. 158 a. *balaggu* bedeutet nicht »Wehgeschrei«, sondern ein Musikinstrument; vgl. JENSEN, KB VI, 1, 493; THUREAU-DANGIN, ZA XVIII, 139. — S. 158 b. *baltu* steht gewiss für *bâstu* von ܒܘܫ ; vgl. z. B. JENSEN, KB VI, 1, 398; HOLMA, a. a. O. S. 95. — ib. *burku* ist gewiss nur eine Nebenform von *birku*; s. HOLMA, a. a. O. S. 133. Was *lintuḫu* anbelangt, für das D. »einstweilen noch keine Erklärung wagt«, so ist zu bemerken, dass BEHRENS, *Briefe* S. 3; 82; 109 *matâḫu* als Synonymum von *našû* nachgewiesen hat. — S. 159 a. *guhlu* ist seit langer Zeit von ZIMMERN (s. z. B. GESENIUS, *Hebr. Wörterb.* 12. Aufl., 345) mit aram. ܥܫܠܐ = Stibium zusammengestellt worden. — S. 159 b. Da *da'tu* in der Hammurapi-Zeit (KING, *Hamm.* 8, 8) in der Schreibung *ta-a-tum* vorkommt, wird es wohl mit pr. t anzusetzen sein. — S. 160 a. Zu *dakû* = stürzen vgl. die Schreibung PSBA 11, 198: *ša . . . i-di-ik-ku-u*. — ib. *daltu* wird schon von POGNON, *Bav.* 121 nicht unwahrscheinlich zur Wurzel *edêlu* = verschliessen gestellt, die dann prim. d (wie *ešêpu* — *šiptu*); vgl. auch NÖLDEKE, ZDMG 40, 723: ܕܠܬܐܢܐ = Türflügel.¹⁾ — S. 160 b. *durgu* ist gewiss zu ܕܘܪܓܐ zu stellen, da sich Tukulti-Ninib

1) S. aber jetzt NÖLDEKE, *Neue Beiträge* S. 124. — Red.

(ed. SCHEIL) Rs. 39 auch die Schreibung *du-ru-ku* findet. — S. 161 a. *akîtu* wird mit \bar{p} anzusetzen sein wegen JOHNS, *Deeds* no. 865 Rs. 6. — S. 162 a. Eine Form *zibbu* = Schwanz gibt es meines Wissens nicht; der Dual *zibbâ* ist zu beurteilen wie *dimâ* von *dintu*; vgl. HOLMA, a. a. O. S. 142. — ib. Ob *zikkurratu* wirklich mit \bar{t} anzusetzen sei, wird mir immer unsicherer. Nicht nur I Tigl. VII, 87 wird *si- \bar{k} ur-ra-te* geschrieben, sondern auch MESSERSCHMIDT, *Assur* I, 31, 9; 33, 3. — S. 162 b. *habû* = schöpfen scheint sicher zu sein. — S. 163 a. Für *halhallatu* vgl. ZA 17, 241. — ib. *hammâ'u* bedeutet, wie ZIMMERN, ZA 25, 199 ff. nachgewiesen hat, den »Rebellen, Aufrührer«. — S. 164 a. *idu* bedeutet in erster Linie »Hand«; vgl. HOLMA, a. a. O. S. 110. — ib. Ist die Form *asâru* nachzuweisen? Sonst lauten die Verba pr. \bar{e} *ešêru*, *ešêpu*. — S. 164 b. Für *kabalîtu* = Leber s. HOLMA, a. a. O. S. 75. — ib. *kâru* bedeutet die »Ufermauer«, ist also mit *kâru* S. 165 b zusammenzustellen. — S. 165 a. Unter 𐎠𐎢𐎩 füge hinzu: I, 2 dass. (S. 85, 2, 1). — ib. *kilallân* = zwei ist gewiss vom Stamme 𐎠𐎢𐎩 zu trennen. — S. 165 b. *k|kin-natu* bedeutet einen Körperteil, vermutlich den Anus; vgl. MVAG 1907, 153; SAI no. 8517; FRANK, OLZ 1910, 7 ff. und jetzt auch HOLMA, a. a. O. S. 65 ff.; 172 (!). — S. 166 a. *ki|urbannu* bedeutet nicht »Darbringung«, sondern nach JENSEN bei KÜCHLER, *Med.* S. 125 vielleicht »Klumpen«. — ib. *kitû* ist mit JENSEN bei BROCKELMANN, *Lex.* 317 b und KÜCHLER, a. a. O. S. 131 doch wohl = aram. ܩܝܬܘ = Lein zu fassen. — S. 166 b möchte ich *kuttinnu* von 𐎠𐎢𐎩 lesen. — ib. Für *la'âtu*, *la'âtu* s. MVAG 1910, 515 f. — ib. *lillu* ist nicht »Krüppel«, sondern nach BOISSIER, DA II, 52 = 𐎠𐎢𐎩 = Dummkopf. — S. 168 b. YLVISAKER hat a. a. O. 21 wahrscheinlich gemacht, dass *minu* gar nicht die Bedeutung »wie?« hat, sondern nur »was?« bedeute. — S. 169 a. *manzû* bedeutet ein Musikinstrument; vgl. BA V, 641, 11 = REISNER, *Hymn.* 47 Rs. 16. — ib. Statt *munnê* wollen JENSEN, KB VI, 1, 375; HOLMA, a. a. O. S. 8 *umunnê* lesen. — ib. Der Baum aus Makkan, nach dem der *musukkânu*-Baum ge-



nannt ist, heisst nicht *mez*, sondern *mêsu*; s. SAI no. 4272. — ib. Ist *mirânu* = Nacktheit sicher? — S. 170a. Wie vereint D. Stellen wie I Tigl. VI, 28: *na-pa-li* mit seiner Ansetzung des Stammes als נבל? — ib. *nabâlu* = trockenes Land möchte ich als مَعَل-Form von der Wurzel *abâlu* = trocken sein auffassen. Daher käme dann auch *tâbalu* (תבל) in derselben Bedeutung. — S. 171a. Stimmt die Bedeutung »wohlriechendes Holz« für *niknakku*? — S. 172a. Für die Bedeutung von *sûnu* s. HOLMA, a. a. O. S. 62. — S. 172b. Die von D. angenommene Bedeutung von *sîmanê* wird sich kaum halten lassen; s. HOLMA, a. a. O. S. 43 Anm. 4. — ib. *sîlîtu*, *sîlîtu* bedeutet wie שְׁלִיָּה, מְבִיָּא ursprünglich, wie wohl zuerst ZIMMERN nachgewiesen hat, die »Nachgeburt«; vgl. HOLMA, a. a. O. S. 106. — S. 173a. Für *sapsapâti* vgl. jetzt WEIDNER, OLZ 1912, 209. — ib. Für *suptu* vgl. PSBA XXXI, 58 Anm., wo das Ideogramm  und das Äquivalent *sû-ub-tum* lautet. — ib. Die Lesung und Ableitung von *tapdû* wird sehr unsicher durch die von KING, *Chron.* II, 33, 32 nachgewiesene Schreibung: *da-ap-da*. — S. 174b. *pâšu* bedeutet, wie zuerst JENSEN nachgewiesen hat, die »Axt« = arab. فأس. — ib. Statt *patû* = leichtsinnig ist mit WINCKLER, *Forsch.* I, 548 *hattû* = Hethiter d. i. Barbar (wie *kutû* = Mann aus Gutium in derselben Bedeutung) zu lesen. — S. 176a. *kinnazu* bedeutet, wie JENSEN, KB VI, 1, 450 gezeigt hat, »Geißel, Karbatsch« = aram. קִנְזָא. — S. 176b. Lies *kîtu* für *kîtu* (zweimal). — ib. *rûbâtu* bedeutet ebenso wie *elpîtu* (s. o. S. 271) jedenfalls nicht »Hunger«. — S. 177a. *ridû* bedeutet S^b 228 nicht »männliches Glied«; s. HOLMA, a. a. O. S. 96. — S. 177b. Die beiden Stämme רמה werden zusammengehören. — S. 178b. Beachte die Variante *si-pi-ra* bei MESSERSCHMIDT, *Assur* I, 19, 25. Dadurch scheint die Lesung *sibirru* unsicher. — S. 179a. Ein Verbum *šadâru* = gebieten gibt es nicht; Nebk. Bors. II, 25 steht *šudur* für *šutur* = schreib. — ib.

Für *masâru* = Rad ist vielmehr *magarru* (von *garâru*) zu lesen; vgl. HUNGER, *Tierom.* 57; SAI no. 10363. — ib. An der von JENSEN nachgewiesenen Bedeutung »Wildschwein« für *saḥû*, *saḥîtu* dürfte doch wohl nicht zu zweifeln sein. — S. 179 b. Ist das *š* in *mušlatu* sicher? Beachte jedenfalls die Schreibungen *mu-us/š/z-la-lu* II R 47, 29 c; Vok. MARTIN, II, 29; CT XII, 6, 35 a; K. 2505, 4 (unpubl.; s. SAI no. 9949). — S. 180 a. *šallaru* = Lehmwand erscheint mir immer noch sehr unsicher. — ib. Der zweite Stamm שמר wird = aram. ܫܡܪ sein. — S. 181 a. *šurinnu* bedeutet, wie THUREAU-DANGIN, ISA 39 Anm. 5; 254 Anm. 6 gezeigt hat, »Emblem«. — ib. *šurru* = Anfang wird wohl trotz der defektiven Schreibung zu aram. ܫܘܪܝܐ = anfangen zu stellen sein. Auch *šurrû* S^b 69 wird dasselbe bedeuten. — S. 181 b. *tibû* bedeutet nicht »kommen«, sondern, wie JENSEN, KB VI, 1, 306 bewiesen hat, »aufstehen« = ܩܒܥ. — ib. Ob *tikkatu* überhaupt »Strick« bedeutet, ist nicht sicher; jedenfalls kommt man auch an der Sanheribstelle mit der von JENSEN, KB VI, 1, 454 eruierten Bedeutung »Hals, Nacken« aus. — S. 182 a. Die *Anunnakû* werden immer doch gerade mit der Erde, nicht mit dem Himmel zusammengebracht. — S. 183 a. Wie BEZOLD, *Catal.* V, p. 1994 b und UNGNAD, OLZ 1906, 224 gezeigt haben, bedeutet *mâr Humri* nicht »Sohn des Omri«, sondern nur »Israelit« (statt *mâr Bit-Humri*).

Ich bin bei meinen Ausstellungen zum Glossar vielleicht ausführlicher gewesen als nötig war; denn die meisten meiner Verbesserungen bringen nichts Neues, sondern sind seit lange Gemeingut der Wissenschaft. Aber einmal wollte ich die hauptsächlichsten der mir verdächtigen Stellen hervorheben, damit sie bei der gewiss in nicht allzu ferner Zeit nötig werdenden Neuauflage vom Verfasser noch einmal erwogen werden können. Sodann aber hat uns D. in der Einleitung das seit 15 Jahren angekündigte Supplement zu seinem assyrischen Handwörterbuch in nahe Aussicht gestellt. Nach den Proben in den Lesestücken möchte ich deshalb an den Altmeister die ergebene Bitte richten, doch bei der Aus-



arbeitung seiner Arbeit auch die Studien seiner Fachgenossen nicht zu übergehen. Das würde seinem Werke gewiss nur zum Nutzen gereichen.

Breslau.

Bruno Meissner.

Die Aramäer, historisch-geographische Untersuchungen von Sina Schiffer jun., Leipzig (Hinrichs), 1911; XII, 207 S. mit einer Karte.

Ein Kompendium, das über unsere gegenwärtige Kenntnis der Geschichte, Sprache und Literatur des aramäischen Volkes in knapper, übersichtlicher Form zuverlässig und allseitig orientieren würde, ist bis jetzt ein Desideratum. Eine derartige Gabe könnte gewiss nicht nur bei den eigentlichen Fachgenossen, sondern auch in weiteren Kreisen (vor allem bei Bibelforschern und Althistorikern) auf dankbare Anerkennung rechnen. SCH. hatte nicht die Absicht, eine umfassende Monographie in besagtem Sinne zu liefern, sondern beschränkte sein Thema, wie schon der Untertitel lehrt, in der Weise, dass historisch-geographische Untersuchungen den Schwerpunkt seiner Arbeit ausmachen. »In ihr ist«, wie es im Vorwort (S. III) heisst, »das gesamte historische und geographische Material über die Aramäer zum erstenmal gesammelt und behandelt.« »Zwar sind«, bemerkt der Verfasser weiter, »in den Jahren 1902 und 1906 Abhandlungen über die Aramäer erschienen.¹⁾ Während aber die erstere lediglich eine populäre Zusammenfassung des bereits Bekannten ist, geht die letztere zwar näher auf den Gegenstand ein, aber auch hier vermisst man den Ansatz zu

1) Nämlich ŠANDA's Skizze *Die Aramäer* (= *Der alte Orient* IV, Nr. 3) und meine Abhandlung *Über die älteste Geschichte der Aramäer mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Babylonien und Assyrien* (*Klio* VI, 185—225).

einer systematischen Lösung der Kernfrage, welche Gebiete nach den vorhandenen Quellennachrichten mit einiger Sicherheit als von Aramäern bevölkert zu fixieren seien.«¹⁾

Durch diese, scheinbar von hoher Warte aus gefällte Kritik der früheren Bearbeitungen des gleichen Themas will SCH. das entsprechende Relief für die Beurteilung der grossen, von ihm übernommenen und bewältigten Aufgabe gewinnen. Mit gespannten Erwartungen wird man daher dem Inhalte und den Ergebnissen seines Buches nahetreten, um aber leider bei genauer Durchsicht bald arg enttäuscht zu sein. SCH. steht vollkommen auf den Schultern seiner Vorgänger; er hat lediglich das schon vor ihm von anderen gesammelte, gesichtete und in verschiedenen Publikationen verstreute Material zusammengetragen und unter nicht besonders glücklicher Gruppierung in einem einzigen Bande vereinigt. Irgendeinen neuen Gesichtspunkt, eine erwägenswerte Kombination, eine ansprechende Identifikation oder Detaillklärung hat er nicht in die Debatte eingeführt, dafür aber mancherlei vage oder undiskutierbare Behauptungen aufgestellt.

Es entspricht auch keineswegs dem Tatbestand, dass

1) Zur Begründung seiner Ausstellungen an meiner Abhandlung fügt SCH. folgende Bemerkung hinzu: »STRECK erklärt im Gegenteil z. B. die nordsemischen Landschaften Kirhu und Nirdun, die syrischen Staaten Hamat und Patin für aramäisch, Marschanai für einen aramäischen Stamm, wofür ich auch den geringsten Beleg nicht beizubringen wüsste.« Was Hamat und Patin anlangt, so lese man nur *Klio* VI, 201, wo ich ausdrücklich die allmähliche Aramaisierung dieser ursprünglich hethitischen Fürstentümer betonte! An dem aramäischen Charakter der uns in den assyrischen Inschriften als Kirhu und Nirdun begegnenden mesopotamischen Landschaften ist jedenfalls ebenso gut festzuhalten wie an dem auch von SCH. nicht bezweifelte aramäischen Typus der ihnen benachbarten Staaten Bit-Zamāni und Šupria; vgl. übrigens SCH., S. 147⁸! Die Maršanai (Martenai) werden zusammen mit anderen, uns sonst wohlbekannten aramäischen Stämmen (Hindaru, Rapiḫu, Puḫudu) erwähnt; der Rückschluss auf ein aramäisches Nationale derselben liegt daher gewiss am nächsten. Ich muss SCH.'s oben mitgeteiltes Urteil über meine Abhandlung als unzutreffend entschieden zurückweisen; ein aufmerksamer Leser derselben wird mir hierin gewiss zustimmen. Über die Kaldu s. u. S. 280, N. 2 (am Schlusse).



SCH. in seinem Werke das gesamte historische und geographische Material über die Aramäer verwertet hat, wie er sich rühmt. Seine Hauptquelle bilden die Keilinschriften; daneben sind die biblischen Nachrichten berücksichtigt. Von den aramäischen Inschriften wurden eigentlich nur die Zengirli-Texte und die Legenden auf assyrisch-babylonischen Kontrakten und Gewichten¹⁾ herangezogen. Von einer erschöpfenden Ausbeutung des vorhandenen Quellenstoffes also keine Rede! Aber auch was die Keilinschriften betrifft, so kann man nicht behaupten, dass SCH. über seine Vorgänger hinausgehend auch von diesen noch nicht benützte Texte für seine Zwecke (mit einer unten S. 279, N. 1 konstatierten Ausnahme) entsprechend herangezogen hätte. Und doch liesse sich nicht nur in den schon seit längerer Zeit be-

1) Über die neuere und neueste Literatur zeigt sich SCH. nicht immer genügend informiert. So wäre speziell auch zu seinen Bemerkungen über die aramäischen Legenden auf assyrisch-babylonischen Geschäftsurkunden (S. 39—52, 177—185) einiges Wichtige nachzutragen. Ganz abgesehen von STEVENSON'S Monographie, die SCH., wie er im Vorwort (S. VIII) schreibt, unzugänglich war, sind hier zu nennen: LIDZBARSKI'S 1906 erschienener Aufsatz: *Aram. Texte auf Stein, Ton und Papyrus* (*Ephemeris für semit. Epigraphik* II, 200—210), A. T. CLAY'S wichtige Abhandlung *Aramaic Indorsements on the Documents of the Murāšū Sons in Old Testam. and Semit. Stud. in memory of W. R. Harper* (1908), I, 285—322. 15 neue aramäische Legenden edierte CLAY ausserdem 1908 in HILPRECHT'S *Babylon. Exped.* vol. VIII, pt. I (s. dazu S. 14—16). Wenn SCH. übrigens (S. 39) zum ersten Male den wahren Charakter dieser aramäischen Legenden richtig erkannt haben will und die vermeintlich landläufige Ansicht, dass es sich bei ihnen um Randnotizen für Zwecke der Registratur handle (was übrigens für die ganz späten Dokumente, speziell solche der Perserzeit bis zu einem gewissen Grade zutreffen dürfte!), so muss denn doch ganz entschieden darauf hingewiesen werden, dass die ganz gleiche Beurteilung der aramäischen Legenden, die SCH. hier als eigene Entdeckung ausgibt, sich z. B. schon in den von ihm benutzten Arbeiten von ŠANDA (a. a. O. S. 25) und von mir (*Klio* VI, 219 ff.) findet. Als Kronzeuge für die angeblich bisher allgemein irrige Auffassung der Assyriologen fungieren lediglich die 1889 geschriebenen Angaben des *Corp. Inscr. Semit.* II, S. 13; eine ähnliche Auffassung (wie im CIS) ferner bei JOHNS, *Deeds* II, 22. — Bei der Besprechung der assyrischen Löwengewichte wäre eine Bezugnahme auf WEISSBACH'S Zusammenstellung (ZDMG 62, 1907, S. 400—402) erwünscht gewesen.

kannten Inschriften noch eine kleine Nachlese halten, sondern vor allem könnte aus den erst während des letzten Dezenniums publizierten Texten mancherlei neues und interessantes Material hervorgeholt werden.¹⁾ Also auch nach SCH.'s Arbeit ist hier keineswegs alles schon unter Dach und Fach. Berücksichtigt hat SCH. so gut wie ausschliesslich eben nur solche edierte Keilinschriften, die schon von irgendeiner anderen Seite eine vollständige oder teilweise Behandlung oder wenigstens eine kurze Würdigung erfahren.

Fernerstehende müssen allerdings bei der Lektüre des SCH.'schen Buches vielfach den Eindruck bekommen, dass der Verf. in der Einzelerklärung des öfteren einen glücklichen Wurf getan und sich insbesondere verdient gemacht hat durch die möglichst vollständige Sammlung der keilschriftlichen Belegstellen für die in Betracht kommenden geographischen Namen. Eine solche, wie gleich betont sei, irrige Vorstellung kann nur durch die von SCH. beliebte Verschleierung des wirklichen Sachverhaltes erzeugt werden.²⁾

1) Ich erinnere hier nur an die Angaben zweier neuer von KING veröffentlichter babylonischer Chroniken, Br. M. 27859, Rs. 10 ff. und 35968, col. III, 7 ff.; s. KING, *Studies in Eastern History* III (1907), S. 67, 71, bzw. II, 206 ff., 226—7 und an die von SCH. in seinem Artikel Sūhu (S. 100 ff.) gänzlich übersehene wichtige Inschrift des Šamaš-rēš-ušur, des Statthalters von Sūhu und Maer, ediert in WEISSBACH's *Babyl. Miscellen* (1903). Der einzige bedeutendere neuere Text, den SCH. entsprechend verwertet hat, sind die 1909 von SCHEIL publizierten und trefflich kommentierten *Annales de Tukulti Ninip II.*

2) So wird z. B. aus SCH.'s Darstellung (S. 68², 92—93) ein nicht näher Eingeweihter kaum den Eindruck gewinnen, dass die Gleichsetzung des keilschriftlichen Marḳasi = Marfaš (nebst den griechischen Zitaten), die Feststellung der richtigen Lesart Gurgum und dessen Identifizierung mit den Gurgūmāern der syrischen und arabischen Quellen nicht eine Frucht SCH.'scher Erkenntnis ist, sondern SACHAU (SBBA 1902, S. 318, 320 ff.) verdankt wird, da des Letzteren Name zwar von SCH. genannt ist, aber in einem Zusammenhange, der das Abhängigkeitsverhältnis SCH.'s von SACHAU nicht zum richtigen Ausdrucke bringt. Die Vermutung über die Bedeutung von *ekēmu* in den Stellen Tiglathpil. III., *Annal.* III, 131 hat nicht SCH. (S. 96²), sondern ROST, *Die Inschr. Tiglathpil. III.* S. 23, 89 zum Urheber.

Denn SCH. hat es nicht für nötig befunden, einleitend, wie das sonst literarischer Brauch ist, wenigstens kurz auf die Quellen hinzuweisen, auf die er sich bei seiner Zusammenstellung hauptsächlich stützte. Was die Keilinschriften anlangt, so hätte er — von den beiden schon oben erwähnten Studien von Šanda und von mir abgesehen — vor allem hervorheben müssen: E. SCHRADER, *Keilinschr. u. Geschichtsforschung* (1878), FR. DELITZSCH, *Wo lag das Paradies?* (1881) und meine Abhandlung *Keilinschr. Beitr. z. Geographie Vorderasiens I* (= *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellsch.* XI, 1906, Nr. 3). In dieser letzteren gab ich auf Grund des damals zugänglichen keilinschriftlichen Materials einen Überblick über die nomadischen Völkerschaften Babyloniens und des angrenzenden Elam, speziell zum ersten Male ein Verzeichnis der hier einzubeziehenden geographischen Namen mit genauer Angabe sämtlicher mir bekannter Belegstellen und, soweit dies für die Zwecke von Identifizierungen dienlich erschien, unter Konsultation der alten, mittelalterlichen und modernen Nomenklatur.¹⁾ Was in dieser meiner Schrift auf die babylonischen Aramäerstämme Bezug hat, wurde von SCH. (s. besonders S. 2—6, 15—18, 116—135) in weitgehendem Masse benutzt, namentlich meine Zitatensammlung weidlich ausgeschrieben, wobei mein Name als der des Gewährsmannes entweder gar nicht figuriert oder nur an einer Stelle und in einem Zusammenhange auftaucht, aus dem der Leser nicht klar ersehen kann, was bei mir zu finden ist bzw. in wessen Fusstapfen SCH. wandelt.²⁾

1) Manches hier Einschlägige findet sich auch in meinen zwei eingehenden Rezensionen TOFTEEN'scher Arbeiten (AJSL XXII 207—23, *Babyloniaca* II, 243—256).

2) So beruhen, um nur Einiges zu nennen, SCH.'s Notizen über die Itu' (S. 2, 120), Puḫudu-Piḫudu (S. 4⁴, 126 ff., 129 ff.), Ḫalatu (S. 132), Riḫiḫu-Rahiḫa-Ruḫaḫa (S. 132, 122) ganz auf meinen Materialien in MVAG XI. Eine Verschreibung von Ruḫaḫa für Ruḫaḫa ist übrigens (gegen SCH., 122) ausgeschlossen; denn auch auf den in Aššur ausgegrabenen Statthalterstelen begegnet Rukahu (zusammen mit Itu³); s. MDOG Nr. 42, S. 51; Nr. 43, S. 36. Die Vermutung, dass Ḫagarānu = tahnud. אַגְרָנַיִא, stammt von mir (s. *Klio* VI,

Man könnte schliesslich auch über eine solche Ignorierung der Prioritätsrechte Anderer noch hinwegsehen, wenn nun wenigstens die Summe des bisher erreichten Wissens in SCH.'s Handbuche in bequemer, gediegener und zuverlässiger Verarbeitung niedergelegt wäre. Das ist aber leider auch nicht der Fall. Denn es wimmelt in ihm geradezu von Fehlern, Irrtümern, Versehen, Ungenauigkeiten, von den massenhaften Druckfehlern ganz zu schweigen. So ist die ganze Art und Weise, wie SCH. sich der von ihm übernommenen Aufgabe entledigt, nicht gerade sehr dazu angehtan, von seiner Akribie, philologischen Durchbildung und dem Grade seiner Vertrautheit mit den hier in Frage stehenden Realien (in erster Linie historisch-geographischen Problemen) eine besonders günstige Vorstellung zu erwecken.

SCH. zerlegt den Stoff in sechs Kapitel.¹⁾ Die beiden ersten (A, B) behandeln die Aramäer in den Keilinschriften (S. 1—18) und die Aramäer im AT (19—20); der dritte Abschnitt (C), betitelt: »Das Emporkommen und die Entwicklung des Aramäertums« (S. 21—52), zerfällt in zwei sehr ungleiche Unterabteilungen: 1. »Die Verbreitung der aramäischen Sprache seit dem Beginn der persischen Epoche«

205²; MVAG XI, 225); SCH. (126) schreibt hierzu den von mir kurz zitierten BERLINER (*Beitr. z. Geogr. u. Ethnogr. Babyloniens*, S. 31) noch genauer aus, ohne auch diesen, ebenso wenig wie mich, zu erwähnen. Für Hinžānu = Hindaṅu (SCH. 86/7) s. schon meine Bemerkungen in ZA XIX, 236; OLZ 1906, S. 261¹; AJSL XXII, 220, note 42. Was SCH. (S. 136¹) über Šup(b)ite bietet, wurde schon von mir in AJSL XXII, 219 zusammengestellt. Die mögliche Gleichung Mehrānu = Mahirānu (SCH. S. 70) wurde schon wiederholt (so z. B. von ROST, MVAG II, 142) ausgesprochen; zu diesem Namen waren auch JENSEN's Bemerkungen in ZA VI, 58, 61 zu verwerfen. — Ich möchte hier auch noch im Anschlusse an SCH. (S. VII) betonen, dass ich meine Ansicht, dass die Kaldu ein aramäischer Stamm waren, lediglich als Vermutung ausgesprochen habe, für die sich mancherlei geltend machen lässt. Die Stellen II Kön. 24, 2 und Jer. 25, 11, die für SCH.'s ablehnende Haltung massgebend sind, beweisen gar nichts dagegen. Kürzlich hat sich z. B. auch P. DHORME, *Le pays bibliques et l'Assyrie* (1911), S. 58 ganz in meinem Sinne geäußert.

1) Die ersten vier Kapitel (S. 1—55) sind schon 1910 als Züricher Doktor-dissertation erschienen.

(S. 22—25), ein sehr dürftiger Überblick über die aramäischen Sprachen und Literaturen, und 2. »Die ältesten Spuren der Aramäer« (S. 25—52). Nach einem kurzen, die Ergebnisse der drei ersten Hauptstücke zusammenfassenden Résumé (D, S. 53—55) folgt das umfangreichste Kapitel, welches in alphabetischer Anordnung die einzelnen »Staaten und Siedelungen der Aramäer« (E, S. 56—152) bespricht. Den Abschluss bildet ein Anhang, der »Glossen und Materialien« (F, S. 154—190) bringt, worunter Anmerkungen zu verschiedenen, in den vorausgehenden Abschnitten¹⁾ nur kurz berührten Punkten zu verstehen sind.

Man wird die ganze Disposition nicht sehr glücklich nennen können. Sie lässt ein historisches Prinzip vermissen. An die Spitze der ganzen Arbeit hätte Kap. C, 2 gehört, in dem auch die ohne jeden triftigen Grund separierten und an den Anfang gestellten Kap. A und B unterzubringen waren. Der Abschnitt C, 1 würde am rationellsten an den Schluss des Ganzen, also hinter E, seinen Platz gefunden haben.

Wie die Einteilung des Buches, so lässt auch die Durchführung der Arbeit manches zu wünschen übrig. Der Stoff ist nicht immer übersichtlich und wirkungsvoll gruppiert. Man bekommt aus SCH.'s, der straffen Gliederung entbehrenden Darstellung kein scharf umrissenes Bild von dem Aufkommen und der Geschichte des Aramäertums, weil gerade auf eine energische Zeichnung der Grundlinien der Entwicklung und der für sie massgebenden Faktoren zu wenig Gewicht gelegt wurde und der Zusammenhang da und dort durch die Einschlebung von Details gelockert erscheint.

Im folgenden soll das hier über SCH.'s Werk gefällte Urteil noch im einzelnen näher begründet werden. Was zunächst den zu Tage tretenden Mangel an philologischer Exaktheit anlangt, so sei hiefür nur an die von SCH. ge-

1) Bei den 34 Rubriken der »Glossen und Materialien« fehlt befremdenderweise jeder Hinweis auf die betreffenden Seiten des Haupttextes, welche jene näher kommentieren sollen. Es ist daher ein zeitraubendes Feststellen ihrer Zugehörigkeit erforderlich.

gebenen Erklärungen der Namen Ḥazre, Ṭāi, Termanin (S. 60), Burmar'na (S. 64), Gardikanni (S. 102¹) hingewiesen. Der Einfluss des Labials soll die Entstehung der Form Aramu aus Arumu bewirkt haben (S. 14!¹) Das *a* in der alt-aramäischen, maskulinen Pluralendung *ina* wird als sekundäre Lokativendung gedeutet (S. 133). Auch die merkwürdige Erklärung von הלככה der Zengirli-Inschrift (SCH. S. 98) sei hier gebucht.²)

Unter den semitistischen Disziplinen hat sich der Verf. offenbar am eingehendsten mit der Assyriologie befasst. Aber auch hier gibt er sich nicht nur mancherlei Blößen in sprachlichen Dingen, sondern man gewahrt auch auf Schritt und Tritt, dass sein Wissen nicht vollkommen mit dem derzeitigen Stande der Keilschriftforschung in Einklang steht. So wird z. B. (S. 73¹) TIELE's Vorschlag, den Namen *Til-ša-Tur-a-ḫi* unter ideographischer Fassung von *Tur* als *aplu Til-ša-Bal-a-ḫi* («Hügel am Belih») zu lesen, noch ernsthaft erwogen, während er doch nur Übergang zur Tagesordnung verdient.³) Für den Stammnamen Ḥalatu steuert SCH. S. 5¹⁰

1) Die Behauptung SCH.'s (S. 14), dass der Name der Aramäer in den Keilschriften am häufigsten in der Form **فعل**, also als Arumu, auftrete, kann ich an der Hand einer auf ziemlich breitem Quellenmaterial beruhenden Statistik nicht bestätigen, vielmehr begegnet die Form Aramu weit öfter. Wenn SCH. (l. c.) es weiter für notwendig erachtet, zu betonen, dass der erste Vokal in Aramu keineswegs ein prosthetischer sei, so stösst er damit nur offene Türen ein; denn wohl kein Fachmann hat etwas derartiges ernstlich erwogen oder ausgesprochen. Gänzlich zu streichen ist das von SCH. (S. 6, 14², 135) herangezogene altpersische Aremu der grossen Bisutün-Inschrift des Darius I. (III R 39, Z. 6). Der Vergleich der einzelnen Versionen wie der ganze Zusammenhang lehren evident, dass an der betreffenden Stelle nicht ein aramäisches Gebiet, sondern nur die Landschaft Areia (die heutige Provinz Herāt) gemeint sein kann. Vgl. z. B. auch WEISSBACH, *Achämeniden-Inschr.* = VAB III, S. 13, 138 (s. v. Areia).

2) Vgl. zu letzterer BROCKELMANN in *Lit. Zentralbl.* 1911, Sp. 1461; 1912, Sp. 80.

3) Eine Kurzform *ḫ(p)al* für *ab(p)lu* lässt sich bisher nicht nachweisen; übrigens lautet der stat. constr. nur *apil*, nicht *apal* (gegen SCH., l. c.).

einen neuen Beleg aus dem Briefe 83, 1—18, 122, Rs. 18 (HARP. Nr. 755), nämlich *Ḫal-u-tu*, bei. Sieht man aber den fraglichen Text genauer an, so stellt sich heraus, dass in ihm gar nicht von einem Aramäerstamme die Rede ist, sondern von »Wahrsagepriestern« (*amēluḪAL-u-tu = bārūtu*).¹⁾

Wenn SCH., wie das mehrfach der Fall ist, längere oder kürzere Stücke von historischen Inschriften in Umschrift und Übersetzung mitteilt, reproduziert er zumeist die älteren Bearbeitungen (in *Keilinschriftl. Bibl.* Bd. I; ROST, *Inschriften Tiglathpileser's III.* etc.), ohne an diesen immer die jetzt da und dort nötigen Korrekturen vorzunehmen. Veraltete Lesungen werden so wieder von neuem fortgeschleppt. So wäre das GAR-RA-MEŠ von Assurn. Annal. III, 62, 67 (s. SCH. S. 63, 63²⁾ durch *uḫḫuzūti*,²⁾ KI-NE³⁾: l. c. III, 66 (S. 63²⁾ mit *kinānu* wiederzugeben gewesen. Unter *gāgē* (S. 63) sind höchst wahrscheinlich »Halsketten« zu verstehen; s. dazu meine Bemerkung in ZA XIX, 255. *abnuGIŠ-ŠIR-GAL* (S. 86) ist = *parūtu*.⁴⁾ S. 154—5 wird noch die frühere (aus ROST übernommene) Erklärung von GAL-BI-LUB (*Tig.* III, Ann. 17) als »Oberkapellmeister« beibehalten, während doch seit Jahren die richtigere als »Mundschenk, spez. Oberbierschenk« von ZIMMERN (ZDMG 53, 117) festgestellt ist.⁵⁾

1) BEHRENS, *Assyrisch-babylonische Briefe* S. 42 meint, dass der ziemlich verstümmelte Brief HARP. Nr. 755 von den Zeremonien bei der Thronbesteigung eines Königs zu handeln scheine. Nebenbei bemerkt wurde in DELITZSCH, HW 183b *amēluḪAL-(u)-ti = bārūti* irrtümlich als Abstraktum, statt als maskuliner Plural gefasst; zum substantivischen Plural *ūtu (ūtū)*, der sich besonders bei Berufsnamen findet (vgl. z. B. *agrūtu, kēpūtu, nāsikūti, rabūtu, tuṣarrūtu*), vgl. DELITZSCH, *Assyr. Grammatik*² S. 193; MEISSNER, *Assyr. Gramm.* S. 28.

2) Für GAR bzw. GAR.RA = *iḫzu, uḫḫuzu* s. DELITZSCH, HW 42a, BR. 11953, SAI 9201 (und vgl. 9228); KNUDTZON, VAB II, 985.

3) SCH. bietet »kupferne *kiḫē*«, wie in KB I, 106. Das Richtige schon in BUDGE-KING, *Annals of the kings of Assyria* I, S. 366.

4) Über die Bedeutung von *parūtu*, wohl = »Alabaster« und »Marmor« s. zuletzt THUREAU-DANGIN, VAB I, 145, Anm. g und MEISSNER, OLZ XI, 184; XV, 147², 148.

5) S. jetzt über diesen Beamtentitel besonders E. KLAUBER, *Assyrisches Beamtentum* (1910), S. 70 ff.



Die Übersetzung von Assurn., *Annal.* III, 29 und 37 (S. 104—105) ist unhaltbar; *ana rēš* kann nicht »vorwärts« bedeuten. Wie *a-na SAG = rēšu, pātu, pānu* etc. hier zu fassen ist, erscheint noch unklar.¹⁾ In Z. 37 kann *ina šumē* unmöglich Subjekt sein; es ist vielmehr zu übersetzen: »Ihren Rest verzehrte ich durch Durst in der Steppe des Euphrat« d. h. »ich liess den Rest durch Verdürsten in der Wüste umkommen«.²⁾ Die bekannte Phrase *ana šūzub napšāti-šu* d. h. »um sein Leben zu retten« gibt SCH. (S. 111) durch: »um seine(!) Leute zu retten« wieder! Falls er wirklich einmal einen, soviel ich sehe, bisher noch nicht näher behandelten Text zu Rate zieht, verschliesst er sich durch arge Versehen selbst den eigentlichen Inhalt. So umschreibt und übersetzt er (S. 179—80) die in dem Briefe Bu 89, 4—26, 16 (HARP. Nr. 872) begegnende Zeichengruppe EN-ĪI-ID-DI mit *en-īi-it-ti = »Verfall«*³⁾ und konstatiert auf Grund dieser Erkenntnis, dass in diesem Schreiben von »einer Wiederherstellung des baufällig gewordenen Palastes Ašurdāninpal's, des Sohnes Salmanassar's II.« die Rede sei. Natürlich darf aber besagte Zeichengruppe nur als *bēl īi-it-ti = »Bösewicht, Rebell od. ähnl.«* gefasst werden, so dass sich dann als Sinn von Rs. 1 ff. ergibt: »In Betreff des Bösewichts, von dem ich meinem Herrn König berichtet habe, ist Fol-

1) Der Sinn dieses Satzes ist jedenfalls: Ich benützte die in Sūru gebauten Schiffe für die Fahrt auf dem Euphrat bis zu den *hinki* d. h. zu den Engpässen (in Z. 37 und 44 gewiss die gleichen gemeint!, gegen SCH. S. 105⁴⁾; vgl. OLZ 1906, Sp. 95 ff.). *šapaš* ist hier, wie auch sonst fast immer, Präteritum, nicht Präsens, was bei *ašbat* (gegen SCH.) überhaupt ausgeschlossen ist.

2) Also *ēkul* hier, gleich *adūk, abni* etc., genauer = ich liess verzehren, töten, bauen. Über die Verwendung von *akālu* in der Bildersprache s. meine Bemerkungen in ZA XIX, 237—8 und vgl. vielleicht auch Eannatum, Geierstele 6, 15 (VAB I, 12).

3) Die Ableitung eines Nomens *enĥittu* von einer Wurzel *anĥu = verfallen* unterliegt auch schwerwiegenden formellen Bedenken; das Zeichen DI hat so gut wie nie den Wert *ti*!

4) Ob der *Ašsur-da-in(!)-aplu* des Briefes wirklich mit dem *Ašsur-danin-aplu*, dem Sohne Salmanassar's II., identifiziert werden darf, möchte ich mit BEHRENS, *Briefe* S. 59 stark bezweifeln.

gendes (zu melden): dessen Sohn geht im Palaste ein (und) aus.«¹⁾

An veralteten Lesungen mache ich namhaft: *Tum-ri* (S. 6⁴⁾ statt *Nam-ri* (s. dazu ZA XV, 303), *Mušis-Nindar* (S. 102²⁾ statt *Mušis-Ninib*, *Šulman-ḫa-man-ilāni* (S. 102¹⁾ statt *Šulmānu-nānu-šar-ilāni* (s. meine Bemerkung in ZA XIX, 239), *Guru(!)nammu* (S. 123²⁾ statt *Gura(!)simmu* (vgl. MVAG XI, 223).²⁾

Ich schliesse noch eine Reihe teils berichtigender, teils ergänzender Einzelbemerkungen, zumeist historisch-geographischer Natur an. Was SCH. (S. 15—18) über die *Aḫlamū* zu sagen weiss, basiert in der Hauptsache auf dem von mir in MVAG XI, 13—14, 41 gesammelten Quellenmateriale und meinen Ausführungen in *Klio* VI, 193—194. Neues hat er nicht beizusteuern vermocht. Auch die von ihm (S. 84—85) als eigener Fund vorgetragene, in mehrfacher Hinsicht bedenkliche Kombination von bibl. חֵילָם (II Sam. 16, 16) bzw. אלהם (Parallelstelle I Chron. 19, 17) kann man schon in HOMMEL's *Altisrael. Ueberlief.* (1897), S. 206 lesen, worauf ich übrigens auch in *Klio* VI, 193² aufmerksam machte.³⁾

1) Ich notiere ferner (SCH. S. 67) die Übersetzung der Stelle Salm. Monol. Rs. 71: *ḫarradu šadū^ū i-ḫi-ta(!)* mit »überwältigte der Held zu Berge (übrigens auch undeutsch!)«. Zur Bedeutung von *ḫātu* und für die Erklärung dieses Passus s. meine Bemerkung in *Babyloniaca* II, 47.

2) Ein eventueller Zusammenhang mit den Gurumu (SCH. S. 123²⁾ erledigt sich dadurch.

3) Zu den von mir in *Klio*, l. c. 193² registrierten bisherigen Erklärungen und Identifikationen des Namens *Aḫlamū* sei, lediglich der Vollständigkeit wegen, noch GLASER's *Geogr. u. Gesch. Arabiens* II (1890), S. 282 erwähnt, wo eine (wohl sicher ausgeschlossene) Gleichsetzung der A. mit den in Arabia felix wohnenden *Ἀλομεῶται* des Ptolem. (VI, 7, 24) als möglich erwogen wird. Gegen STRASSMAIER's und meine vermutungsweise geäußerte Etymologisierung von *Aḫlamū* nach arab. *ḫilm* (Plur. *aḫlām*) wäre, wie mir Prof. J. BARTH seinerzeit schrieb, einzuwenden, dass letzteres Wort im Arabischen nur selten (so *Dirwān der Hudail* 200, 3; das Verbum: *Mufaḏḏalijāt* 16, 7) zu belegen sei. Die gleiche Wurzel wie in *Aḫlamū* dürfte aber vielleicht in dem aramäischen Volksnamen *Ḫilimmu* (auch *Aḫilimmu* und *Ḫilim*; s. MVAG XI, 226) vorliegen. HERZFELD in HERZFELD-SARRE, *Archäologische Reise im Euphrat-*

Zusätzlich sei noch auf einige neue, von mir noch nicht gebuchte Belege hingewiesen. WINCKLER hat in seinem vorläufigen Berichte über den Fund von Boghazköi (MDOG Nr. 35, S. 22) erwähnt, dass in einem Briefe des Hethiterfürsten Ḫattusil an den Babylonierkönig (vermutlich Kadašman-Ḫarbe III.) auch von einem *aḫlamū nakru* d. h. einem feindlichen *aḫl.* die Rede sei. Wiederholt begegnen die *amēlu aḫ-la-mu* in THOMPSON's *Reports of Magicians*, so Nr. 62, 64, 69 a, 75 etc. (in THOMPSON's Index fehlen die Zitate!); vgl. ferner K 2608 etc. = CRAIG, *Relig. Texts* pl. 81, Vs. 5: *aḫ-la-me-i*. — Bei der Identifizierung keilinschriftlicher Ortsnamen mit heutigen, deren Alter nicht annähernd zu fixieren ist, erscheint jedenfalls grosse Vorsicht geboten. So hege ich auch gegen die Gleichsetzung der keilinschriftlichen Ortsnamen Ḫuzarra, Tae, Tarmanazi mit den heutigen, westlich von Aleppo liegenden Dörfern Ḫazre (wohl genauer Ḫazre!), Turmānīn, Kefr Ṭāi (SCH. S. 60) einiges Bedenken.¹⁾ Südwestlich von Turmānīn existiert noch heute eine schon von den arabischen Geographen des Mittelalters erwähnte²⁾ Ortschaft Armanāz (unter 36° 8' n. Br.), deren Name dem keilinschriftlichen Tarmanazi (Abwerfung des T?) jedenfalls weit näher steht als das aramäisch aussehende Turmānīn. — Im Abschnitte Bit-Adini (S. 61 ff.) sind, ebenso wie in DELITZSCH, *Paradies* (S. 263), die Stellen der Annalen Assurnasirpal's, col. I, 76, 82 ganz übersehen.³⁾ — Caeciliana (S. 69¹⁾ wird südlich, nicht nördlich von Sāgūr zu lokalisieren sein; s. REG-

und *Tigrisgebiet* I (1910), S. 159⁹ erinnert ferner an das mesopotamische Almatha des Ptolem. (V, 15, 25).

1) Diese drei Kombinationen stammen übrigens gar nicht von SCH., wie man nach seiner Art der Darstellung annehmen müsste, sondern von TOMKINS *Babyl. and Orient. Record* III, 6: Ḫuzara, Tae) und SAYCE (PSBA 27, 45: Tarmanazi). SACHAU (*Reise* S. 459) schreibt zwar Kefr Ṭāi, doch darf die literarische Schreibweise vielleicht als Ṭaj (Ṭajj) angesetzt werden. Dann wohl gewiss eine von dem berühmten arabischen Stamme dieses Namens ins Leben gerufene Niederlassung. Siedlungsspuren dieser in späterer Zeit von Arabern nach Mesopotamien ausgewanderten Tribus sind da und dort zu konstatieren.

2) Vgl. G. LE STRANGE, *Palestine under the Moslems* (1890), S. 399.

3) S. aber schon BEZOLD, *Catal.* p. 1993 a. — *Red.*

LING in *Klio* I, 472 ff. und meinen Artikel bei PAULY-WIS-SOWA, RE, Suppl. I, 266.¹⁾ — In einer von Tiglathpileser III. herrührenden Städteliste der nordsyrischen Landschaft Bit-Adini begegnet neben Ḥazāzu, in dem man schon längst das 'Azāz (südlich von Killiz) erkannt hat, auch *Ni-ra-bu* (s. SCH. S. 71). Hierin ist gewiss das *Nḥραβος* des Stephanus Byzantinus, das Nērba der syrischen Schriftsteller, das Nairab (auch Nirab) der arabischen Autoren und das heutige Nērab Ḥaleb, der Fundort der bekannten altaramäischen Inschriften, zu erblicken.²⁾ — Für Bit-Zamāni (SCH. S. 76 ff.) wäre auch auf meine Bemerkung in OLZ 1906, Sp. 345 ff., *Klio* VI, I, 196^t und *Babyloniaca* II, 246 zu verweisen. Die Zahl der inschriftlichen Belege für diesen Landschaftsnamen liesse sich seit meiner Zusammenstellung in ZA XIII, 71, XIV, 166 noch vermehren. Ausser den zwei schon von SCH. (S. 77) nachgetragenen Stellen K 5457 und K 423³⁾ notiere ich noch: Rm 75 (JOHNS, *Deeds* Nr. 652), Rm 464 (l. c. Nr. 1119) und K 13199 (l. c. Nr. 863), ferner die von SCH. ganz überschenen Stellen der Annalen Tukulti-Ninib's II. (Vs. 15, 23, 28). — SCH.'s Erklärung des Namens *Ša(Gar)-dikanni* (S. 102¹⁾ ist unhaltbar. Die Schreibungen der Annalen Tukulti-Ninib's II. (Rs. 31, 32) lehren, dass *Dikanni* ein Wort für sich bildet;⁴⁾ dann kann aber das erste Zeichen

1) S. jetzt auch H. und R. KIEPERT's *Formae orbis antiqui* Bl. V (1910).

2) Wegen der Zugehörigkeit zu Bit-Adini kann hier nur dieses nordsyrische Nērab gemeint sein. Sonst trifft man ja Nērab wiederholt nicht nur in Syrien, sondern auch anderwärts auf aramäischem Sprachboden als Ortsname an; vgl. dafür besonders NÜLDEKE, *Mand. Gramm.* 135² und in ZA XIV, 169 (Note zu ZA XIII, 87: assyr. *Nirbu*), LE STRANGE, *Palestine under the Moslems* S. 235, 272, 514 (arabische Nachrichten) und G. HOFFMANN, ZA XI, 210—211. Bemerkt sei noch, dass ein syrisches Nērab wohl in den Karnaklisten des ägyptischen Königs Thutmosis III. (s. W. M. MÜLLER, *Asien und Europa* S. 68, 289) begegnet, aber nicht in den Amarnabriefen, wie R. KIEPERT (in H. und R. KIEPERT, *Formae orbis antiqui* V, S. 3a) auf Grund einer irrtümlichen Auffassung CLERMONT-GANNEAU's annimmt.

3) Beide Inschriften wurden erst nach Erscheinen meiner Abhandlung in ZA XIII—XIV ediert.

4) Vgl. eine Stadt *atu Di-ka-na-a* in Rm 171, Rs. 10 (JOHNS, *Deeds*



nur *Ša* gelesen werden und wir erhalten eben einen jener gar nicht selten assyrischen Ortsnamen, deren erstes Element das Pronomen *ša* (hier im Sinne von Herr, Inhaber) und deren zweites gewöhnlich einen Personennamen enthält. Die Identifikation von *Ša-Dikanni* mit der Ruinenstätte 'Arbān¹⁾ (genauer 'Arabān) halte ich nach wie vor für sehr erwägenswert. — Das syrische *Bēth Ga(!)rbējā* kann die Lesung des keilinschriftlichen *Bīt-ŠA-ba-ia* als *Bīt-Gar-ba-ia* (SCH. S. 103⁶⁾ nicht entscheiden. Jene syrische Ortschaft, deren Name wohl »Haus des Nordens« bedeutet, darf auf keinen Fall dem am Euphrat gelegenen südmesopotamischen *Bīt-ŠA-ba-ia* gleichgesetzt werden. Ephrām der Syrer zieht sich, nachdem Nisibis persisch geworden, auf römischen Boden zurück, zunächst nach *Bēth-Garbējā*, später nach Amid und Edessa. — Die von SCHEIL²⁾ als Vermutung geäußerte, von SCH. (S. 109) als zweifellos hingestellte Zurückführung des Namens der Stadt Circesium auf das keilinschriftliche *Sirki* (*Sirku*), das in den Annalen Tukulti-Ninib's II. wie in den Inschriften Assurnasirpal's erscheint, möchte ich nicht akzeptieren. Wie NÖLDEKE in den *Nachr. d. Götting. Ges. d. Wiss.* 1876, S. 1 ff. (bes. 3) zeigt, kam der Name Circesium oder Castrum Circesium erst in der römischen Zeit auf und bedeutet »Kastell mit dem Circus«. ³⁾ Gewiss war ein durch

Nr. 472 [und deren Bewohner *mātu Di-kan-na-ai*, BEZ., *Cat.* p. 2006 b — *Red.*]; 80, 7—19, 301, Vs. 2 (l. c. Nr. 499) begegnet gleichfalls *alu Ša Di-kan-ni*. Ist zum Namen etwa auch der des wohl aramäischen Nomadenstammes Daikanē (s. MVAG XI, 218) zu vergleichen?

1) Das daneben als Name dieses Platzes in der europäischen Literatur auch figurierende Tell 'Agābe (so noch in meinem Artikel 'Arbān, *Enzyklop. d. Islām* I, 438) dürfte auf einem Irrtum beruhen und in Tell 'Agāga zu verbessern sein; vgl. HERZFELD in HERZFELD-SARRE, *Archäol. Reise* I, S. 185 (wo auch eingehende Beschreibung der Ruinen).

2) *Annal. de Tukulti-Ninip* II, S. 48. Vorher hatte schon SAYCE (PSBA XVIII, 174) das *Sirku* der Assurnasirpaltex-te mit Circesium kombiniert.

3) Auch MORITZ's sonst ansprechende Ableitung des Namens Circesium von dem aramäischen Appellativum *karkhā* = »Stadt« (s. dessen *Palmyrene* S. 37, 38⁴, 39³ = *Abhandl. d. Berl. Akad.* 1899) kann dem gegenüber nicht aufrecht erhalten werden.



so eminente Gunst der natürlichen Lage ausgezeichneten Punkt wie die Einmündungsstelle des Hābūr in den Euphrat schon im grauen Altertume bewohnt. Aber die Namen der dortigen Siedelungen haben, wie das auch sonst im Orient häufig bei Neugründungen der Fall ist, offenbar im Laufe der Zeit wiederholt gewechselt.¹⁾ Sirḫu kann ausserdem nach dem Wortlaute der Tukulti-Ninib-Annalen nicht an der Hābūr-Mündung selbst, sondern nur in grösserer oder geringerer Entfernung davon lokalisiert werden. — Die erste richtige Lesung von *Il-at* (Assurn., Annal. III, 16) als *An-at* und dessen Identifizierung mit der bekannten mesopotamischen Euphratstadt 'Āna stammt von mir,²⁾ was ich gegenüber SCHEIL (*Annal. de Tukulti-Ninip* II, S. 42)³⁾ und SCH. (S. 104, 109—10) betonen möchte. Das gilt auch von der Gleichung Hānat (Bu 88, 5—12, 5) = Anat, die SCH. gleichsam als von ihm selbst herrührende Ergänzung zu SCHEIL darbietet.⁴⁾ — *al kab(p)-ra-ni* in den Annalen Tukulti-Ninib's II., Vs. 49 kann, gegen SCH. (S. 121: Itu'ate mit der Hauptstadt K.), kaum als nom. propr. gefasst werden; denn dagegen spricht das angehängte Pronominalsuffix *šunu*. SCHEIL übersetzt »la villes de leurs tombes« (dazu seine Bemerkung S. 36). Ich halte es für wahrscheinlicher, dass man hier nicht an eine Nekropole, sondern an eine Höhlen- oder Felsenstadt zu denken hat, dergleichen man in Vorderasien, speziell auch in Mesopotamien und den anstossenden Ge-

1) Der alte einheimische Name war vielleicht Nabagath (s. HERZFELD bei HERZFELD-SARRE, *Archäol. Reise* I, 174), ein weiterer vermutlich Chabora d. h. die Stadt am Hābūr (s. HERZFELD, l. c. 174² und meinen Artikel bei PAULY-WISSOWA, RE, Suppl. I, 280).

2) S. ZA XIX, 252; *Klio* VI, 196².

3) Ich gebe gern zu, dass SCHEIL unabhängig von mir die richtige Lesung und Gleichung gefunden hat. [Wie ich inzwischen zufällig bemerkte, las schon HINCKS *An-at* und identifizierte diesen Ort mit dem heutigen 'Āna; s. LAVARD, *Niniveh und Babylon* S. 270 (bzw. 355 der engl. Ausgabe). Freilich ist die richtige Lesung von HINCKS allen späteren Bearbeitern der betreffenden Inschrift unbekannt geblieben.]

4) So auch schon in seiner Anzeige in den *Götting. Gel. Anz.* 1911, Bd. I, S. 20.

birgslandschaften häufig antreffen kann. Verschiedene Ortsnamen bedeuten auch geradezu »Höhlen« (assyrl. Ḫalūle, aram. Ḫorrin, Me'āre, arab. Maghāra).¹⁾ — Nicht mehr verteidigen möchte ich jetzt (zu SCH. S. 121) meine frühere Vermutung (*Klio* VI, 205; MVAG XI, 225),²⁾ dass sich der Name des Aramäerstammes der Ḫamrānu in jenem des Gebel Ḫamrīn konserviert habe. Wie HERZFELD (*Memnon* I, 90) mit Recht betont, bevorzugt die moderne arabische Sprache von Farbnamen abgeleitete Orts(und Berg-)Namen, und zu dieser Kategorie gehört gewiss auch die Benennung Gebel Ḫamrīn = »das rötliche Gebirge«. ³⁾ — Der Stadtname *aluḪa-ri-lum(hum)-ba* des Briefes K 185 = HARP. Nr. 74, Vs. 14 hat kaum mit dem Stamme Ḫa-ri-lu (nicht *lum*, wie SCH. 121 schreibt!)⁴⁾ etwas zu tun; die von SCH. (l. c.) vorgeschlagene Emendation zu Ḫa-ri-lum-ma erscheint unnötig. Wahrscheinlich ist Ḫari-Ḫumba = »Kanal des (Gottes) Ḫumba« zu lesen⁵⁾ und mithin eine Ortschaft an diesem Wasserlaufe gemeint. Kanäle benannte man in Babylonien und Assyrien häufig nach Göttern. — An der alten

1) Vgl. meine Bemerkung in ZA XIX, 247 ff., OLZ X, 489² und meinen Artikel *Horren* bei PAULY-WISSOWA, RE s. v. Eingehender habe ich über das Vorkommen von Höhlen- und Felsenwohnungen in meiner ausführlichen Besprechung von C. F. LEHMANN-HAUPT'S *Armenien, Einst und Jetzt* Bd. I (in ZDMG 1912, S. 310 f.) gehandelt.

2) Ihr will unter anderen auch P. DHORME in seinem vortrefflichen Überblick *Le pays bibliques et l'Assyrie (Extrait de la Rev. Bibl. 1910—11, Paris 1911)*, S. 33 beipflichten.

3) Vgl. für diese Vorliebe für Farbenbezeichnungen in der modernen Nomenklatur des vorderen Orients auch HERZFELD in HERZFELD-SARRE, *Archäol. Reise* I, S. 179², 240 (Uḫaimir).

4) Die von mir (in MVAG XI, 225) empfohlene Lesung Ḫatallu verdient übrigens meines Erachtens weitaus den Vorzug. HÜSING denkt (s. OLZ X, 428) an die Attali latrones, Arabum gens des Plinius (VI, 26).

5) *hari* dann Defektivschreibung für *harru* (= Graben, Kanal), analog *nāruḪa-ri-ma-lik* (s. RANKE, *Babyl. Exped.* vol. VI, 1, S. 62). Das Fehlen des Determinativs *ilu* vor Ḫumba darf nicht befremden; ganz ebenso begegnet *Til-Ḫu-um(un)-ba* (V R 7, 68) neben *Til-iluḪu-um-bi* bzw. *Ḫum-ba* (Sanh., *Prisma* IV, 60; Sarg., *Ann.* 285).



Gleichung Arrapha = Ἀραραχίτις (Ptolem.) möchte ich, trotz dem Einspruche von ANDREAS, dem SCH. (S. 127¹) zustimmt, festhalten. Über Arrapha s. zuletzt S. LANDERSDORFER, *Altbabylonische Privatbriefe* (1908), S. 62 ff., 66 und beachte auch SCHEIL, *Text. Élam.-Anzan*. IV (= DE MORGAN, *Délég.* vol. XI), S. 45. — In den Annalen Tiglathpileser's III. Z. 13 und 14 (s. SCH. S. 154) werden die Zeilenanfänge doch wohl mit ROST zu [Ki]-is-sikki und [A-di]-li-e ergänzt werden dürfen. Für letztere Restitution vgl. Tigl. Tontafel-Inschr. Vs. 6.¹) — SCH.'s verfehlten und etwas sonderbaren Entzifferungsversuch (S. 182—3 zu S. 47⁶) der aramäischen Legende des babylonischen Kontrakts in CLAY, *Babyl. Exped.* IX, Nr. 71 mag man jetzt nach der passenden Deutung CLAY's (*Aramaic Indorsements etc.* = *Old Testam. and Semit. Stud. in memory of W. R. Harper* I, S. 302, Nr. 8) selbst rektifizieren.

Ganz verkehrte Kombinationen vererben sich oft von einem Werke ins andere. NEUBAUER²) hatte seinerzeit die im Talmud vorkommende babylonische, an einem Kanale gelegene Ortschaft נרש (Neresch) mit dem in RITTER's *Erdkunde* (X, 191) erwähnten arabischen Kanalnamen Nahras identifiziert; BERLINER³) und jetzt auch wieder SCH. (S. 130) tradieren NEUBAUER's Gleichsetzung ohne irgendeine nähere Prüfung weiter. RITTER teilte nämlich a. a. O. eine Stelle aus Ma'sūdi's *Murūg al-dahab* (einen Passus über den Lauf des Tigris) mit, konnte sich aber damals nur auf eine sehr trübe Quelle, die von Missverständnissen und Verlesungen strotzende englische Ausgabe und Übersetzung Ma'sūdi's von A. SCHERER stützen. Nach dieser soll Ma'sūdi unter anderen folgende Tigriskanäle namhaft machen: »den Badnal und Nahras (Nahr Sar oder Shir), den

1) Der südbabylonische Stadtname Kisik wird gewöhnlich *Ki-sik* geschrieben; gelegentlich (so K 1030 = HARP. 736, Vs. 8) jedoch auch *Ki-is-sik*. Sollte vor *IS(GIS)* jedoch (gegen ROST's Ausgabe) tatsächlich nichts mehr zu ergänzen sein, dann würde sich allerdings die Lesung *gišsikki* = Wohnstätten (s. DELITZSCH, HW 345) empfehlen.

2) In *La Géographie du Talmud* (1868), S. 365.

3) *Beitr. z. Geogr. u. Ethnogr. Babyloniens* (1883), S. 54.

Nahr Wan etc.« In der Pariser Ausgabe lautet aber der fragliche Text also (s. Bd. I, S. 228): **النهر المعروف بديالته** (!) **ونهر بين ونهروان** d. h. »der Dijāla genannte Kanal, der Nahr Bin und Nahrawān«. Der angebliche Nahras ist aus Nahr Bin entstellt!

An sonstigen Flüchtigkeiten, Ungenauigkeiten und kleineren Irrtümern enthält SCH.'s Buch ein wohlgerütteltes Mass. Im nachstehenden soll nur auf einiges der Art aufmerksam gemacht werden. So taucht bei ihm (S. 13) ein bisher ganz unbekannter König Tuklat-Adad (ca. 1290 v. Chr.) auf; schlägt man seine Quelle (WINCKLER, *Forsch.* III, 574) nach, so entpuppt er sich als Tukulti-Ninib I.!²⁾ — Den Gambuläer *Bēl-ikīša* lässt SCH. (S. 186) durch den Biss eines Wildochsen, statt eines Wildschweines (s. Asurb. Cyl. B, IV, 58) sterben. — Wo findet sich die von SCH. (S. 76) statuierte Schreibung *Za-me-ni* statt *Zamāni*? — Im Briefe 81, 2—4, 96 (= HARP. Nr. 685, Vs. 16 ist *Ha-la-me-a*, nicht *Ha-la-me* zu lesen (gegen SCH. S. 185). — Auf S. 147 trägt SCH. drei Zitate zu meiner Belegsammlung in ZA XIII, 76 nach, die dort in Wirklichkeit gar nicht fehlen.³⁾ — Die Ruinenstätte Niffer (Nippur) wird bald ans südwestliche (S. 47⁶⁾, bald ans östliche (S. 133) Ufer des Schatt el-Nil versetzt! Nach HILPRECHT teilt vielmehr das jetzt trockene Bett dieses Kanales die Stadtruine in zwei,

1) Hingegen darf man das talmud. נרש (zu lesen Ners, Nars?) ohne Bedenken mit dem Namen des Kanales Nars der arabischen Autoren zusammenstellen; vgl. dazu mein *Babylonien nach den arabischen Geographen* I (1900), S. 30, 32; HOMMEL, *Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. alt. Orients* S. 287.

2) Im übrigen steht WINCKLER's Annahme (a. a. O.), dass der Brief K 4525 (jetzt ediert in HARPER vol. X, Nr. 1013) Ereignisse aus der Zeit dieses Königs berichte, auf äusserst schwachen Füßen.

3) Zwei weitere Nachträge sind, wie SCH. S. 147⁷ selbst bemerkt, gleichfalls schon von mir in ZA XX, 456² gebucht. Es bleiben also noch K 506 und K 525, wo, was SCH. hätte hervorheben müssen, *mātuŠu-pur-ai* geschrieben ist. Ich trug seinerzeit Bedenken gegen die Gleichsetzung dieses Gebietes mit Šupria und bin auch jetzt noch nicht ganz von ihrer Richtigkeit überzeugt. WINCKLER's Bemerkungen über die Suri-Frage in OLZ X, 281 ff. (bes. Sp. 356 ff.: Šubria = Šubarū?) hätte SCH. nicht übersehen sollen.



fast gleiche Hälften. — Der heutige Nahr Melik (ungenau für Nahr al-Malik!) soll nicht nur dem *nār šarri*, sondern gleichzeitig auch dem Patti-Bel der Keilinschriften (vgl. SCH. S. 112 mit 129) entsprechen! — Im Briefe K 650 (HARP. Nr. 128) finde ich (gegen SCH. S. 120) keine Erwähnung eines Landes *Tu-u*; 83, 1—18, 39 (HARP. Nr. 345) ist zum mindesten sehr unsicher; ist etwa Z. 9—10 dieses Briefes zu lesen: *isukaranu ta-šat-tu-ú* und dann vom Trinken des Traubenweines die Rede? — S. 17, 193 verbessere *Arik-deni-ilu* in *Arik-dēn-ili*. — S. 102² lies *kurkê*-Vögel (wohl: Hühner) statt »*kurukû*(?)-Vögel«; an der hier zitierten Stelle der Tukulti-Ninib (II.)-Annalen (Rs. 29) steht *kur-ki-e*. — Notiert seien ferner unter anderen folgende Berichtigungen: Hazrak für Hasrak (S. IV, 197), Odenathus für Adenathus (S. 23, 192), Dijār Rabi'a für D. rabiāt (S. 56¹, 195), Sybel für Siebel (S. 69²), Gurasimmu für Gurusimmu (nammu, S. 123¹, 196), Spasinu Charax für Spasisu Charax (S. 125, 204), Eponimie für Eponymie (S. 160), Soldüz für Solbuz (S. 171, 204). Statt Sakir (Name des Stifters der von POGNON entdeckten altaramäischen Stele) ist überall Zakir (Zkr), statt Ma'alula Ma'lulā zu lesen. Das Jahr 1853 (S. 36, Z. 11 v. u.) verbessere in 1846; s. dazu WEISSBACH, ZDMG 61, 400¹. Ich möchte hier auch die Bemerkung anfügen, dass der Name des vielfach (so auch SCH. 101, 113, 147⁸) Djağdjağa (ج.ا.ج) geschriebenen Nebenflusses des Hābūr nach den Feststellungen neuerer Reisender genauer als Djağdjağ (Maskul.) zu lauten scheint.¹⁾

Auch an eigentlichen Druckfehlern, die sich ja gewiss nie ganz vermeiden lassen, herrscht bei SCH. kein Mangel.²⁾

1) Vgl. Frhr. v. OPPENHEIM, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf* II, 26, 422; P. ROHRBACH, *Um Bagdad und Babylon* (1909), S. 14, 36; HERZFELD in SARRE-HERZFELD, a. a. O. I, 190, 190³. Nach SACHAU, *Reise in Syrien und Mesopotamien* S. 390 wären allerdings beide Formen im Gebrauch.

2) Hier nur eine kleine Liste derselben! S. 8, Z. 5 (des assyr. Textes) lies *in-di-šu* (statt *su-la*; S. 9 und 10, Z. 14 (l. c.) l. *Ši* (statt *Si*)-na-mu; S. 10, Z. 4 (l. c.): *Mu* (statt *Mi*)-uš-ri; S. 35 l. JOHNS st. JONS; S. 62, Z. 3 v. u. l. *Gargamiš* f. *Gergamiš*; S. 88, Z. 4 v. o. l. V R 69, 8 statt 698; S. 101² l.

Die in syrischen Originaltypen gegebenen Wörter sind wohl zur Hälfte fehlerhaft, besonders steht häufig das Vokalzeichen *u* statt *a* (s. S. 34, 124, 161¹); ob hier alles lediglich dem Setzer in die Schuhe geschoben werden darf, sei dahingestellt.

In der Umschrift der semitischen und keilinschriftlichen Wörter lässt sich bei SCH. mehrfache Inkonsequenz konstatieren. Das gequetschte *g* des Arabischen (ج) wird bald durch *g*, *dj*, hie und da auch nach englischer Manier durch *j*¹) wiedergegeben; vgl. z. B. Ġirbās, Biregík (S. 67² etc.) gegenüber Djebel, Djezire etc. Der velare Explosivlaut پ (پ) ist gewöhnlich mit *k* umschrieben, gelegentlich jedoch auch mit *q* (z. B. Jāqut: S. 70) oder gar *qu* (z. B. Quossin, S. 131 statt Kussin; Quachānis, S. 171, ungenau für Kūkhānis). Eine nicht zu billigende Neuerung bedeutet es, wenn SCH. das assyrische Silbenzeichen  (ah, ih, uh) durch 'h ausdrückt und dann selbst in zusammenhängender Transkription Di'hunu, Pa'haz (statt Dihunu, Pahaz) schreibt, wodurch er, wenigstens bei Nichtassyriologen, die falsche Ansicht von einem in diesen Wörtern vorhandenen Kehlkopfverschlusslaut wachrufen muss. Während sich der Verf. auf der einen Seite in der Umschrift hebräischer Wörter einer etwas übertrieben peinlichen Anlehnung an die masorethische Schreibweise befleissigt und Namen wie Babel, Moab, Absalom in der etwas fremdartig anmutenden Form Babel, Mo'abh, Abšalom bringt (s. S. 57, 75, 140 etc.), begnügt er sich in anderen Fällen mit ungenauen Wieder-

ZDMG 1879, 33, S. 328 statt 238; S. 133, 197 l. *Ĥarsagkalama* statt *Ĥarsakalama*; S. 147⁷ l. ABL VII statt VI; S. 147⁸ l. *Bit-Bahian* statt *Behian*; S. 186³, 197 l. *Harwisch* (genauer *Ĥawiza*) statt *Hawisch*; S. 188, 194 l. *el-Atharib* statt *el-Atharib*.

1) So z. B. Kouyunjik (S. 129, sonst immer Koyunġik), Jilu (S. 171) für Ġilū. Gegen die leider noch immer stark verbreitete Unsitte, orientalische Wörter mit *g* (*dj*) in deutsch geschriebenen Arbeiten in der englischen Umschrift mit *j* zu übernehmen, muss entschieden protestiert werden. Verwechslungen und Irrtümer sind da unvermeidlich; auf ein Missverständnis der Art habe ich in meinem Artikel *Hileia* bei PAULY-WISSOWA, RE s. v. aufmerksam gemacht.

gaben, wie Korsabad (S. 43) statt Khorsābādh. In der Bezeichnung der Vokallängen verfährt SCH. ganz willkürlich, wovon man sich bei einer Durchsicht des Registers überzeugen kann; vgl. z. B. nur Ḥabur (so S. 196), Chabūr (S. 113) statt Ḥ(Ch)ābūr. Auf welche Schreibungen gründet sich die konsequente Ansetzung von Ḥindar und Ḥindān mit langem \bar{r} ?

Endlich darf auch nicht verschwiegen werden, dass da und dort SCH.'s Darstellung nicht nur die feinere stilistische Politur, sondern auch Korrektheit in der sprachlichen Ausdrucksweise vermissen lässt.¹⁾

Gewiss wird SCH.'s Buch trotz aller ihm anhaftenden Mängel infolge des reichen in ihm aufgespeicherten Stoffes manchen Kreisen, besonders Nichtassyriologen, willkommen sein. Aber es muss zum Schlusse noch einmal ausdrücklich betont werden, dass von SCH. selbst auch nicht die allergeringste neue Tatsache und Beobachtung für die Geschichte und Geographie der aramäischen Völker und Staaten beigesteuert wurde.²⁾

1) Ich verweise nur auf Sätze wie S. 11 Mitte (In einer an das hier etc.), S. 51, Z. 6 v. o. (Dass es etc.), S. 102³ (*Dür-K.* war *mātLaḫzē*), auf ungeschickte oder deplazierte Redensarten wie »sich(!) jemanden aufpfropfen« (S. 30, Z. 4 v. u.) und jemanden »den Prozess machen« (S. 96, 187) oder an gelegentliche ungebräuchliche Wortbildungen wie »der Chroniker« (S. 85) statt der Chronist, »Dorfflecken« (S. 92, 137⁹).

2) Ich kann BROCKELMANN's Kritik über SCH.'s Arbeit (in *Lit. Zentralbl.* 1911, Nr. 46, Sp. 1461) nur für vollkommen berechtigt halten und möchte sie insbesondere auch auf das spezifisch assyriologische Material ausdehnen, bezüglich dessen sich BROCKELMANN noch etwas reserviert ausdrückt. SCH.'s Replik (a. a. O. 1912, Nr. 6, Sp. 79) wäre besser unterblieben, da sie auch nicht das geringste neue Moment für eine ungünstige bzw. ungerechte Beurteilung seines Buches ins Feld führt; vgl. dazu auch die Duplik BROCKELMANN's (a. a. O., Sp. 80). Meine Besprechung erbringt, wie ich glaube, auch den Beweis dafür, dass PEISER (s. OLZ 1912, Sp. 186, 229; dazu die Erwiderung BROCKELMANN's Sp. 228) in nicht besonders glücklicher Weise für SCH. eine Lanze gebrochen hat.

Würzburg, Mai 1912.

M. Streck.

The Cornell Expedition to Asia Minor and the Assyro-Babylonian Orient; organized by F. R. S. Sterrett. Travels and Studies in the Nearer East, by A. T. Olmstead, B. B. Charles, F. E. Wrench. — Volume I, Part II, Hittite Inscriptions. — Ithaca, New York, 1911. — 49 Ss. in 4° (mit 27 Zinkotypen und 45 Autotypen, sämtlich im Text).

Mit dieser, hauptsächlich von CHARLES besorgten Veröffentlichung der von ihm und den übrigen Mitgliedern der CORNELL-Expedition im Jahre 1907 aufgenommenen hittitischen Inschriften ist endlich der Anfang gemacht worden, die reichen Ergebnisse jener Forschungsreise der Wissenschaft zur Verfügung zu stellen. Obwohl das vorliegende Heft in dem Gesamtwerke erst an zweiter Stelle zu stehen kommt, ist es, wie in einem ihm beigefügten Zirkular mitgeteilt wird, zuerst herausgegeben worden, einmal um dem Wunsche mehrerer Fachleute zu entsprechen, die in das Material Einsicht genommen and seine Bedeutung erkannt hatten, und zweitens, weil eine längere Verzögerung die Gefahr mit sich brachte, dass ein guter Teil der Arbeit von Anderen überholt werden könnte. Ferner wird in dem Zirkular hervorgehoben, dass das verspätete Erscheinen des Werkes eine Folge der in Amerika herrschenden leidigen Gewohnheit sei, den Urlaub der sich auf Forschungsreisen begebenden Universitätslehrer auf die Dauer der Reise selbst zu beschränken, wodurch eine rasche Herausgabe der Resultate unmöglich gemacht wird. Wir dürfen somit die Verfasser dazu beglückwünschen, dass es ihnen nun doch endlich gelungen ist, wenigstens einen Teil ihrer Funde zu veröffentlichen; das Erscheinen des ganzen ersten Bandes wird noch im Laufe dieses Jahres in Aussicht gestellt.

Die Mitglieder der Expedition hatten es sich zur Aufgabe gemacht, alle bisher bekannten Inschriften, die sich noch an Ort und Stelle befinden, aufzusuchen und mit peinlicher Genauigkeit aufzunehmen, bzw. zu kollationieren, wobei eine Anzahl neuer entdeckt wurde. Die Hauptarbeit

hat dabei wieder CHARLES geleistet. Die beschriebenen Flächen wurden zunächst sorgfältig gereinigt und abgeklatscht; während das alle Vertiefungen und Erhöhungen der Fläche auf das Schärfste wiedergebende nasse Papier noch auf dem Felsen lag, wurden Handkopien und photographische Aufnahmen davon gemacht. Die Abschriften des *Corpus inscriptionum Hettiticarum* wurden regelmässig mit den Originalen verglichen, und alle Abweichungen ihres Textes von dem dort gegebenen wollen die Herausgeber als vorsätzliche Verbesserungen angesehen wissen.

Die 27 hier veröffentlichten Inschriften — eine davon, Nr. 27 auf S. 49, befindet sich gegenwärtig im Metropolitan Museum in New York — sind nach den auf Grund der Kopien, Abklatsche und Photographien entworfenen Zeichnungen von CHARLES in Zinkotypie wiedergegeben, während die Photographien der Abklatsche sowie auch sonstige Photographien der Monumente und deren Umgebung in Autotypie erscheinen. Leider ist eine Anzahl Photographien auf der Heimreise infolge einer fehlerhaften, von den Lieferanten der Films verschuldeten Verpackungsweise zu Grunde gegangen, so dass wir für einige Inschriften auf die Zeichnungen allein angewiesen sind. Das ist in hohem Grade zu bedauern, da die letzteren in den Fällen, in denen wir sie mit den Photographien vergleichen können, einzelne kleine Abweichungen aufweisen, also nicht unbedingt zuverlässig zu sein scheinen. Der beigegebene Text bringt eine genaue Beschreibung der einzelnen Inschriften und ihrer Fundorte, soweit sie zur Ergänzung des bereits Bekannten nötig war.

Wir dürfen wohl die Erwartung aussprechen, dass die Erklärung der hittitischen Inschriften durch diese schöne und gediegene Arbeit wesentlich gefördert werden wird.

Princeton, N.J., Juni 1912.

R. E. Brünnow.

Bibliographie.

- Andrae, W.** — Aus den Berichten aus Assur. Mai bis November 1911: Mitt. d. D. Orientges., Dezember 1911, No. 47, S. 33—46.
 — Aus den Grabungsberichten aus Assur. November 1911 bis April 1912: ebd., Juni 1912, No. 48, S. 19—25.
- Bagel, F.** — Vorarmenische Keilinschriften: Der Zeitgeist, 8. April 1912, No. 15.
- Ball, C. J.** — On the compound heart ideogram (LID + ŠAG, Br. 8890): Journal of the Manchester Oriental Society 1911 (Manchester: at the University Press), p. 123—7.
- Bartels, W. von** — Die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihren Beziehungen zu den acht kwa der Chinesen. Mit drei Abbildungen. Berlin (Springer) 1912. IV, 274 Ss. in gr.-8⁰.
- Bates, W. N.** — Archaeological Discussions (January-June, 1911). Babylonia, Assyria, and Persia: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XV, 1911, p. 537—40.
 — Archaeological News (July-December, 1911). Babylonia and Assyria: ibid. Vol. XVI, 1912, p. 115.
 — Archaeological Discussions (July-December, 1911). Babylonia, Assyria, and Persia: ibid. p. 258—61.
- Baudissin, W. W. von** — Tammūz bei den Ḥarrānern: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVI, S. 171—88.
- Beecher, W. J.** — Did Hammurabi help Moses make Israel's Law?: The Sunday School Times 1912 (Vol. LIV), No. 20, p. 312.
- Bezold, C.** — Babylonisch-assyrische Religion: Arch. f. Religionswiss. XV, S. 203—41.
- Bissing, Fr.-W. v.** — Beiträge zur Geschichte der assyrischen Skulptur. Mit 6 Tafeln: Abhandll. d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-philol. u. hist. Kl., XXVI. Bd., 2. Abh. 17 Ss. in 4⁰.
 — Die Bedeutung der geographischen Termini Mušur und Mišraim: Tirage à part du Rec. de Travaux rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr., Vol. XXXIV. Paris (Champion) 1912. 28 pp. in 8⁰.
- Böhl, Fr.** — Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, hggb. von Rud. Kittel, 9. Heft. Leipzig (Hinrichs) 1911. 118 Ss. in 8⁰.



- Boissier, A.** — Les *Éléments* babyloniens de la Légende de Caïn et Abel. Genève (Kündig) 1909. 9 pp. in 8^o.
 — Notice sur quelques Monuments assyriens à l'Université de Zurich. Genève (Atar) 1912. 49 pp. in gr.-8^o.
 — Nouveaux documents de Boghaz-köi, note additionnelle: *Babyloniaca* VI, p. 109—11.
- Boll, Fr.** — Artikel »Hebdomas«: Sonderabdruck aus Pauly's Real-Encyclopädie. Stuttgart (Metzler) 1912. 16 Ss. in gr.-8^o.
- Brockelmann, C.** — Zu den Inschriften des Königs Kalumu: Sitzber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. 1911, LIII, S. 1142—6.
 — Kritik über Caetani's »Studi di Storia orientale«: Lit. Ztbl. 1912, Nr. 11, Sp. 351—3.
- Buddensieg, G., Reuther, O., Koldewey, R. und Müller, K.** — Aus den Berichten aus Babylon. Mai bis November 1911: Mitt. d. D. Orientges., Dezember 1911, No. 47, S. 5—33.
- Buddensieg, G.** — Aus den Berichten aus Babylon. Dezember 1911 bis April 1912. Berichte über die Grabungen am *Kasr* Nordost: ebd., Juni 1912, No. 48, S. 4—13.
- Caetani, L.** — Studi di Storia orientale. Vol. I. Milano (Hoepli) 1911. XV, 419 pp. in gr.-8^o.
- Chapman, W. J.** — Das Land Nu-si-si: Or. Lit.-Ztg. XV, Sp. 59—60.
- Christian, V.** — Zum Meissner'schen Vokabular in OLZ. 1911, S. 385: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. XXV, S. 423—5.
- Condamin, A.** — Bulletin des religions babylonienne et assyrienne: Recherches de Science Religieuse III, No. 3 (Mai-Juin 1912), p. 273—96.
- Cumont, Fr.** — Astrology and Religion among the Greeks and Romans: American Lectures on the History of Religions, Series of 1911—12. New York and London (Putnam's Sons) 1912. XXVII, 208 pp. in 8^o.
- Cuneiform** texts from Babylonian tablets, &c., in the British Museum. Part XXX (50 Plates). Part XXXI (50 Plates). Part XXXII (50 Plates). Printed by Order of the Trustees. London (British Museum, etc.) 1911—1912. 6, 5, 8 pp. und 150 Taff. in 4^o.
- Daiches, S.** — Der Schmuck der Töchter Zions und die Tracht Ištar: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 390—1.
 — Das Gilgames-Epos und das Hohelied: ebd. XV, Sp. 60—2.
- Deimel, A.** — Veteris Testamenti Chronologia monumentis Babylónico-Assyrii illustrata: Scripta Pontificii Instituti Biblici. Romae 1912. VIII, 124 pp. und VII Taff. in gr.-8^o.
- Delaporte, L.** — Da-da, patési de Nippour, contemporain d'Ibi-Sin roi d'Our: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 154—5.
- Delitzsch, Frdr.** — Assyrische Lesestücke mit den Elementen der Grammatik und vollständigem Glossar. Einführung in die assyrische und semitisch-



- babylonische Keilschriftliteratur für akademischen Gebrauch und Selbstunterricht. Fünfte neu bearbeitete Auflage. Leipzig (Hinrichs) 1912. XII, 183 Ss. in 4⁰. (»Assyriologische Bibliothek«, XVI.)
- Delitzsch**, Frdr. — Warka: Mitt. d. D. Orientges., Dezember 1911, No. 47, S. 46—54.
- Dhorme**, P. — Les pays bibliques et l'Assyrie: Extrait de la »Revue Biblique«. Paris (Lecoffre) 1911. III, 127 pp. in gr-8⁰.
- Tablettes de Dréhem à Jérusalem: Rev. d'Assyriol. IX (1912), p. 39—63.
- Dittrich**, E. — Zu »Platons Zahlenrätsel und die Präcession«: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 148.
- Ebeling**, E. — Das Verbum der El-Amarna-Briefe: Beitr. z. Assyriol. VIII, Heft 2, S. 39—79.
- Erbt**, W. — Ausführliche Besprechung von Jensen's »Moses Jesus Paulus«, 2. und 3. Aufl.: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 212—7.
- Besprechung von Schneider's »Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens«: ebd. Sp. 296—9.
- Ausführliche Besprechung von Gressmann's »Altorientalische Texte und Bilder«: ebd. Sp. 441—9.
- Farnell**, L. R. — Greece and Babylon. A comparative sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic Religions. Edinburgh (T. & T. Clark) 1911. XII, 311 pp. in 8⁰. Vgl. Frdr. Maurer, Lit. Ztbl. 1912, No. 18, Sp. 562—3.
- Figulla**, H. H. — Der Briefwechsel Bélibni's. Historische Urkunden aus der Zeit Asurbânipals: Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1912, 1. Leipzig (Hinrichs) 1912. IV, 104 Ss. in gr-8⁰.
- Fossey**, Ch. — Présages assyriens tirés des naissances. Transcription, traduction, tables et commentaire. Fasc. I. Paris (Geuthner) 1912. 64 pp. in gr-8⁰.
- Genouillac**, H. de — Anzeige von Koschaker's »Babylonisch-assyrisches Bürgerschaftsrecht«, Ogden's »The origin of the gunu-signs«, Sarsowsky's »Keilschriftliches Urkundenbuch«, Myhrman's »Babylonian hymns and prayers« und Langdon's »Tablets from the archives of Drehem«: Rev. d'Assyriol. IX (1912), p. 30—2.
- Gry**, L. — Notes d'assyriologie: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 293—4.
- Gustavs**, A. — *Abd-hiba = Put-i-Heba*: ebd. Sp. 341—3.
- Halévy**, Jos. — Précis d'allographie assyro-babylonienne: Rev. sém. 1911, p. 419—51.
- Bibliographie: ibid. p. 497—8; 1912, pp. 83—95, 97—101.
- Handcock**, P. S. P. — Mesopotamian Archaeology. An introduction to the archaeology of Babylonia and Assyria. With illustrations. London 1912.
- Herzfeld**, E. — Artikel »birs« und »Bisutūn« in: Enzyklopädie des Islām, Ss. 756—7, 764—5.

- In re resignation of Dr. Herman V. **Hilprecht**. Report of the Committee of three to whom were referred by the Trustees of the University of Pennsylvania certain communications respecting the alleged injuries done to scientific material in the University Museum. Philadelphia 1911. 36 pp. in 8^o.
- Copies of letters addressed, at the direction of the Trustees of the University of Pennsylvania, by the Provost of the University to various correspondents and inquirers. Pennsylvania 1911. 7 pp. in 8^o.
- Radau flies to **Hilprecht's** support; charges vandalism: The Evening Times, Saturday, December 16, 1911.
- Die University of Pennsylvania und **Hilprecht**: Or. Lit.-Ztg. XV, Spp. 86—7, 140—1.
- Hogg**, H. W. — Survey of recent Assyriology. Second Period 1908—1909. Edinburgh (Schulze) 1910. 70 pp. in 8^o.
- Inscribed nail of Ellil-bani, twelfth King of the Babylonian Dynasty of Isin: Journ. of the Manchester Or. Soc. 1911, p. 10.
- Clay »nail« of Ellil-bani. Notes on the text: ib. p. 11—20.
- Relative chronology of first Dynasties of Isin and Babylon: ib. p. 21—39.
- »Heart and Reins« in the ancient literatures of the Nearer East: ib. p. 49—91.
- Two cuneiform heart symbols.  and : ib. p. 109—21.
- Progress of research: ib. p. 153—8.
- Holma**, H. — Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie: Annales Academiae scientiarum Fennicae, Ser. B, tom. VII, 1. Helsinki 1911. XIX, 183 Ss. in gr-8^o.
- Hrozný**, Fr. — *KU.KAR*, *iskaru* und אִשְׁכַּר: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. XXV, S. 318—25.
- Die ältesten Dynastien Babyloniens: Separat-Abdruck aus Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. XXVI. 20 Ss. in gr-8^o.
- Hunger**, J. — Heerwesen und Kriegführung der Assyrer auf der Höhe ihrer Macht: Der alte Orient XII, Heft 4. Leipzig (Hinrichs) 1911. 40 Ss. in 8^o.
- Jastrow**, M. jr. — Kritik über Frank's »Studien zur babylonischen Religion«: Amer. Journ. of Sem. lang. XXVIII, p. 146—52.
- Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. 18. Lieferung. Giessen (Töpelmann) 1912. 80 Ss. in gr-8^o.
- Jensen**, P. — Gilgamesch und Engidu am Himmel. Gilgamesch und Engidu im Gilgamesch-Epos. — Gilgamesch-Epos. Jakob-Sage. — Jakob-Sage. Moses-Sage. — Gilgamesch und Engidu. Saul und Samuel. — Gilgamesch und Engidu. Elisa und Elias. — Moses und Aaron. Jesus und Johannes der Täufer. — Saul und Samuel. Jesus und Johannes der Täufer. Als Manuskript gedruckt. S. l. et a. 15 Ss. in 8^o.



- Jensen, P.** — Hittitisch-armenisches: Huschardzan, Festschrift aus Anlass des 100jährigen Bestandes der Mechitaristen-Kongregation in Wien (Wien 1911), S. 331—5.
- Jirku, A.** — Das ה in אִמְרַפֶּל Gn. 14: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 204—5.
- Jolles, A.** — Etana oder Gilgames?: ebd. Sp. 389—90.
- Jordan, J.** — Aus den Grabungsberichten aus Assur. November 1911 bis April 1912: Mitt. d. D. Orientges., Juni 1912, No. 48, S. 25—8.
- Jouön, P.** — Besprechung von Bezold's »Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre« und Bezold und Boll's »Reflexe astrologischer Keilinschriften«: Ai-Machriq 1911, No. 12, p. 972—3.
- King, L. W.** — Babylonian boundary-stones and memorial-tablets in the British Museum. With an atlas of plates. Printed by Order of the Trustees. London (British Museum, etc.) 1912. XVII, 136 pp.; IV pp., CVII und 26 Taff. in 4^o.
- »Heart and Reins« in relation to Babylonian Liver Divination: Journ. of the Manchester Or. Soc. 1911, p. 95—8.
- Klüger, H.** — Friedrich Delitzsch der Apostel der Neubabylonischen Religion. Ein Mahnruf an das deutsche Volk. Leipzig (Krüger) 1912. 180 Ss. in 8^o.
- König, Ed.** — Zur Verbalflexion im Semitischen: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVI, S. 261—6.
- Koschaker, P.** — Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht. Kritik darüber: Lit. Ztrbl. 1912, No. 29, Sp. 932.
- Krauss, S.** — Anzeige von Böhl's »Kanaanäer und Hebräer«: ebd. No. 25, Sp. 791—2.
- Kugler, Fr. X.** — Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen. II. Buch: Natur, Mythos und Geschichte als Grundlagen babylonischer Zeitordnung nebst eingehenden Untersuchungen der älteren Sternkunde und Meteorologie. II. Teil. I. Heft. Münster i. W. (Aschendorff) 1912. 122 Ss. in gr.-8^o.
- Der Ursprung der Zahlensymbole  (15) = imnu ‚rechts‘ und  (150) = sumēlu ‚links‘ in pythagoräischer Beleuchtung: Klio XI, S. 481—496.
- Landsberger, B.** — Ipte-bit(am): Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 247.
- Babylonisch-assyrische Texte: Textbuch zur Religionsgeschichte hsgg. von Ed. Lehmann (Leipzig, Deichert, 1912), S. 73—134.
- Langdon, St.** — A Sumerian Grammar and Chrestomathy with a Vocabulary of the principal roots in Sumerian and a List of the most important syllabic and vowel transcriptions. Paris (Geuthner) 1911. VII, 310 pp. in gr.-8^o.
- Note concerning EIH. III 46: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 517—8.
- The Sumerian expression *si-ni-tum* capital, balance carried forward: Babyloniaca VI, p. 41—53.



- Langdon, St.** — Kritik über Böhl's »Kanaanäer und Hebräer«: *Babyloniaca* VI, p. 54—6.
 — An ancient magical text: *ib.* p. 106—8.
 — The Assyrian root *rašānu*, Hebrew רָשָׁן : *Amer. Journ. of Sem. lang.* XXVIII, p. 144—5.
 — A tablet of prayers from the Nippur Library: *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol.* 1912, p. 75—9.
 — A classical liturgy to Innini: *Rev. d'Assyriol.* IX (1912), p. 5—11.
 — Die neubabylonischen Königsinschriften. Aus dem Englischen übersetzt von R. Zehnpfund: *Vorderasiatische Bibliothek*, 4. Stück. Leipzig (Hinrichs) 1912. VI, 376 Ss. in 8⁰.
- Legrain, L.** — Catalogue des cylindres orientaux de la Collection Louis Cugnin. Ouvrage accompagné de six planches hors texte. Paris (Champion) 1911. II, 54 pp. in 4⁰.
- Lehmann-Haupt, C. F.** — Artikel »Gyges« in Pauly-Wissowa-Kroll's *Real-Encyclopädie* VII, Sp. 1956—66.
- Levi Della Vida, G.** — Gerardo Meloni: *Rivista degli Studi Orientali* IV, p. 553—8.
- Lidzbarski, M.** — Kritik über Littmann's »Die Inschriften des Königs Kalumu«: *Deutsche Lit.-Ztg.* 1912, No. 2, Sp. 92—6.
- Littmann, E.** — Die Inschriften des Königs Kalumu: *Sitzber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1911, XLV, S. 976—85.
- Luckenbill, D. D.** — Inscriptions of early Assyrian rulers: *Amer. Journ. of Sem. lang.* XXVIII, p. 153—203.
- Mann, O.** — Anzeige von Weissbach's »Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis«: *Lit. Ztbl.* 1912, No. 26, Sp. 831.
- Martin, Fr.** — Les fonctions de l'uku-uš: *Or. Lit.-Ztg.* XIV, Sp. 101—6.
 — Encore un mot à propos de V R 47 r 30—31: *ibid.* XV, Sp. 84—5.
 — La porte de Nin-lil à Ninive: *Rev. d'Assyriol.* IX (1912), p. 71—2.
- Maurer, Frdr.** — Anzeige von Langdon's »Die neubabylonischen Königsinschriften«: *Lit. Ztbl.* 1912, No. 20, Sp. 638—9.
- Meinhold, Joh.** — 1 Mose 14. Eine historisch-kritische Untersuchung: Programm hrsggb. von Rektor und Senat der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Bonn (Georgi) 1911. 34 Ss. in 4⁰.
- Meissner, Br.** — Ausführliche Besprechung von Thureau-Dangin's »Lettres et contrats«: *Or. Lit.-Ztg.* XIV, Sp. 21—4.
 — Das Ende Šūzubs: *ibid.* Sp. 62—3.
 — Schafschur in Babylonien: *ibid.* Sp. 97—101.
 — aškapu: *ibid.* Sp. 385—7.
 — Bemerkungen zu den Asarhaddoninschriften: *ibid.* Sp. 474—7.



- Meissner**, Br. — Zu Hammurapis Gesetz XIX 1, 93: Or. Lit.-Ztg. XV, Sp. 58—9.
— Ausführliche Kritik über Langdon's »Neubabylonische Königsinschriften«: Deutsche Lit.-Ztg. 1912, No. 27, Sp. 1694—7.
- Meloni**, G. — Bollettino. II. Lingue e letterature semitiche. Assiro-babylonese e studi affini: Rivista degli Studi Orientali IV, p. 352—74.
— Testi assiri del British Museum: ib. p. 559—98 und Tav. I—X.
- Neugebauer**, P. V. — Sterntafeln von 4000 vor Chr. bis zur Gegenwart nebst Hilfsmitteln zur Berechnung von Sternpositionen zwischen 4000 vor Chr. und 3000 nach Chr. Zum Gebrauch für Historiker, Philologen und Astronomen: Tafeln zur astronomischen Chronologie I. Leipzig (Hinrichs) 1912. 85 Ss. in gr.-8⁰.
- Nilsson**, N. — Etudes sur le culte d'Ichtar: Archives d'études orientales, publiées par J.-A. Lundell, Vol. 2. Upsal 1910. 20 pp. in gr.-8⁰.
- Olmstead**, A. T. — Western Asia in the Reign of Sennacherib of Assyria (705—681, B.C.): Annual Report of the American Historical Association for 1909 (Washington 1911), p. 91—101.
- , **Charles**, B. B. und **Wrench**, J. E. — Travels and Studies in the Nearer East: The Cornell Expedition to Asia Minor and the Assyro-Babylonian Orient, Vol. I, Part II. Hittite Inscriptions. Ithaca, New York 1911. 49 pp. in gr.-4⁰.
- Pancritius**, M. — Ausführliche Besprechung von Dhorme's »La religion assyro-babylonienne«: Or. Lit.-Ztg. XIV, Spp. 110—5, 171—4.
— Besprechung von Zimmern's »Zum Streit um die »Christusmythe««: ebd. Sp. 301—3.
- Peake**, A. S. — Professor Hope W. Hogg. An appreciation: Journ. of the Manchester Or. Soc. 1911, p. 159—62.
- Peiser**, F. E. — Zu den Schutzbügeln aus Babylon: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 291—2.
— Zum Ordal der Babylonier: ebd. Sp. 477—9.
— ברתליא: ebd. Sp. 503—5.
- Perles**, F. — Splitter: ebd. Sp. 545.
- Pick**, H. — Ausführliche Kritik über Radau's »Letters to Kassite Kings«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXV, S. 815—25.
— Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien im Jahre 1911. Assyriologie (1909, 1910, 1911): ebd. LXVI, S. 341—5.
- Poebel**, A. — Zur Geierstele: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 198—200.
— Zur Aussprache der sumerischen Phrasen in den altbabylonischen Rechtsurkunden: ebd. Sp. 241—7.
— Zu Ungnads Berichtigung, betreffend die Aussprache sumerischer Phrasen in altbabylonischen Rechtsurkunden: ebd. Sp. 559—61.



- Pognon, H.** — Chronologie des papyrus araméens d'Éléphantine: Journ. asiat. X^{me} Série, t. XVIII (1911), p. 337—65.
- Pottier, E.** — Le jubilé de M. Léon Heuzey: Extrait de la Revue de Paris du 15 novembre 1911. 20 pp. in gr.-8^o.
- Prince, J. D.** — A divine lament (CT. XV. Plates 24—25): Journ. of the Amer. Or. Soc., Vol. XXXI, 1911, p. 395—402.
- Ausführliche Kritik über Langdon's »A Sumerian Grammar and Chrestomathy«: Amer. Journ. of Sem. lang. XXVIII, p. 66—77.
- Reuther, O.** — Aus den Berichten aus Babylon. Dezember 1911 bis April 1912. Berichte über die Grabungen im *Merkes*: Mitt. d. D. Orientges., Juni 1912, No. 48, S. 13—7.
- Rogers, R. W.** — Cuneiform Parallels to the Old Testament. Translated and edited. New York (Eaton & Mains) 1912. XXII, 567 pp. in gr.-8^o.
- Růžicka, R.** — Zur Frage der Existenz des *g* im Ursemitischen: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. XXVI, S. 1—11.
- Sarauw, Chr.** — Das altsemitische Tempussystem: Festschrift Vilhelm Thomsen zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 25. Januar 1912 dargebracht von Freunden und Schülern (Leipzig, Harrassowitz 1912), S. 59—69.
- Sarsowsky, A.** — Notizen zu einigen biblischen geographischen und ethnographischen Namen: Zeitschr. f. d. Alt. Wiss. XXXII, S. 146—51.
- Zu OLZ 1911 Sp. 390: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 561.
- Saxl, Fr.** — Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und im Okzident: Der Islam III, S. 151—77.
- Scheil, V.** — Les plus anciennes dynasties connues de Sumer-Accad: Comptes rendus de l'Acad. d. inscr. et belles-lettres, 1911, p. 606—20.
- Une nouvelle dynastie suméro-accadienne. Les rois »Guti«: Extrait des Comptes rendus de l'Acad. d. inscr. et belles-lettres, 1911. 10 pp. in 8^o.
- Nouvelles notes d'épigraphe et d'archéologie assyriennes: Tirage à part du Rec. de travaux rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr., Vol. XXXIII. Paris (Champion) 1911. 10 pp. in 4^o.
- Encore un Job babylonien: Rev. d'Assyriol. IX (1912), p. 65—8.
- Narâm-Sin — Šargani Šarri: ib. p. 69.
- Schiffer, S.** — Entgegnung: Lit. Ztrbl. 1912, No. 2, Sp. 79—80. — Vgl. C. Brockelmann ebd. Sp. 80.
- Schnabel, P.** — Der Name der I. Dynastie von Babel bei Berossos: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 19—21.
- Schollmeyer, Fr. (A.)** — Sumerisch-Babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš. (Teildruck, Breslauer Diss.). Paderborn (Schöningh) 1912. 51 Ss. in gr.-8^o.
- Neuveröffentlichte altbabylonische Briefe und ihre Bedeutung für die Kultur des Orients: Sechs Vorträge von der Hildesheimer Generalversammlung (Köln, Bachem, 1911), S. 74—83.
- Altbabylonische Privatbriefe: Babyloniaca VI, p. 57—64.



- Schroeder**, O. — Adad-nirāri IV., der »Helfer für Israel«: Or. Lit.-Ztg. XV, Sp. 63.
- Steinmetzer**, F. — Eine Schenkungsurkunde des Königs Melišichu: Beitr. z. Assyriol. VIII, Heft 2, S. 1—38.
- Streck**, M. — Artikel »Hatra« in Pauly-Wissowa-Kroll's Real-Encyclopädie VII, Sp. 2516—23.
- Artikel »Bādjarmā«, »Baghdād«, »Bākusāyā«, »Balāwāt«, »al-Baŕiḥa« und »Bīredjik« in: Enzyklopädie des Islām, Ss. 580, 585—9, 635, 641, 703—7 und 754—6.
- Ausführliche Kritik über Lehmann-Haupt's »Armenien Einst und Jetzt«, I. Bd.: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVI, S. 300—13.
- Tallqvist**, K. — Das Datum des Feldzuges Sanheribs gegen Hīlaku und des Eponymates Šulmu-bēls: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 344—5.
- Thureau-Dangin**, Fr. — Encore la Stèle des Vautours: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 387—8.
- Tablette de Samarra: Rev. d'Assyriol. IX (1912), p. 1—4.
- Notes assyriologiques: ib. p. 21—5.
- Rois de Kiš et rois d'Agadé: ib. p. 33—7.
- Notes assyriologiques: ib. p. 73—80.
- Encore la Dynastie d'Agadé: ib. p. 81—3.
- Anzeige von Langdon's »Die neubabylonischen Königsinschriften«: ib. p. 84.
- Tisserant**, E. — Kritik über Radau's »Sumerian hymns and prayers to god NIN-IB«, Langdon's »A Sumerian grammar«, Thureau-Dangin's »Lettres et contrats« und Janneau's »Une dynastie chaldéenne«: Rivista degli Studi Orientali IV, p. 333—41.
- Tolman**, H. C. — Identification of the ancient Persian Month Garmapada in the light of the recently found Aramaic papyrus fragments: Amer. Journ. of Philol. XXXII, p. 444—5.
- Toscane**, P. — Notes sur quelques figurations d'animaux en Chaldée-Susiane: Rev. d'Assyriol. IX (1912), p. 13—9.
- Ungnad**, A. — Besprechung von Poebel's »Die sumerischen Personennamen«: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 24—6.
- Aus der altbabylonischen Kontraktliteratur: ebd. Sp. 106—8.
- Zu den assyrischen Götterlisten: ebd. Sp. 151—4.
- Besprechung von King's »A history of Sumer and Akkad«: ebd. Sp. 223—6.
- Zu den Funden aus Babylon: ebd. Sp. 289—91.
- Noch einmal die Partikel -ma: ebd. S. 343—4.
- Zur Aussprache der sumerischen Phrasen in den altbabylonischen Rechtsurkunden. Eine Berichtigung: ebd. Sp. 373—4.
- Zur Semiramis-Frage: ebd. Sp. 388—9.
- Kritik über Janneau's »Une dynastie chaldéenne«: ebd. XV, Sp. 70—1.

- Ungnad, A.** — Anzeige von Langdon's »A Sumerian Grammar«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVI, S. 317—9.
- Ungnad, A.** und **Halévy, Jos.** — Correspondance sumérologique: Rev. sémi. 1912, p. 81—2.
- Virolleaud, Ch.** — L'Astrologie chaldéenne. Le livre intitulé »enuma (Anu ilBél« publié, transcrit, traduit et commenté. Fasc. 13. Second Supplément, Transcription: 1^{ère} partie (Sin, Šamaš). Paris (Geuthner) 1911. Fasc. 14. Second Supplément, Transcription: 2^{me} partie (Ištār, Adad). Paris 1912. 129 pp. in 4^o.
- Besprechung von Hunger's »Babylonische Tieromina«: Babyloniaca VI, p. 112—4.
- Etudes astrologiques: ib. p. 115—28.
- Waterman, L.** — Textual notes on the letters of the Sargon period: Amer. Journ. of Sem. lang. XXVIII, p. 134—43.
- Weber, O.** — Anzeige von Ungnad-Gressmann's »Das Gilgamesch-Epos«: Lit. Ztbl. 1912, No. 4, Sp. 125—6.
- Anzeige von Clay's »Amurru«: ebd. No. 9, Sp. 287—8.
- Anzeige von Lehmann-Haupt's »Die historische Semiramis«: ebd. No. 15/16, Sp. 488—9.
- Weidner, E.** — Beiträge zur babylonischen Astronomie. Mit einer Sternkarte und 6 Abbildungen im Text: Beitr. z. Assyriol. VIII, Heft 4. III, 101 Ss. in gr.-8^o.
- Babylonische Messung von Fixsterndistanzen: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 345—7.
- Besprechung von Bezold's »Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre«: ebd. XV, Sp. 318—20.
- Die Schaltungs-Praxis im alten Babylonien: Memnon VI, S. 65—75.
- Zur babylonischen Astronomie. II—VII: Babyloniaca VI, pp. 1—40, 65—105.
- Weissbach, F. H.** — Zur keilinschriftlichen Gewichtkunde: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXV, S. 625—96.
- Ausführliche Kritik über Kugler's »Sternkunde und Sterndienst in Babel«, II. Buch, I. Teil und »Im Bannkreis Babels«: Hist. Vierteljahrschrift 1912, S. 58—65.
- Wethel, F.** und **Koldewey, R.** — Aus den Berichten aus Babylon. Dezember 1911 bis April 1912. Berichte über die Grabungen westlich von der Südburg: Mitt. d. D. Orientges., Juni 1912, No. 48, S. 17—9.
- Witzel, M.** — Nochmals Zur Geierstele: Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 337—41.
- Wolff, K. F.** — Die Germanen als Begründer der europäischen Kultur. Mit einem Vorwort von Gustaf Kossinna und Anmerkungen von Fritz Hommel. Erste Auflage. 1911. Selbstverlag. 24 Ss. in 8^o. Vgl. G. Hüsing, Or. Lit.-Ztg. XIV, Sp. 559.

Abgeschlossen am 1. August 1912.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Soeben erschien:

Der Alexandersarkophag aus Sidon.

Von

Franz Winter

ord. Professor an der Universität Straßburg.

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, Heft 15.)

Format 57×50 cm. 18 Seiten Text und 18 Tafeln in Faksimile-Farben-Lichtdruck.
In Mappe *M.* 120.—.

Der Alexander-Sarkophag ist eines der herrlichsten Denkmäler antiker Kunst, die uns erhalten sind. Professor Winter konnte die photographischen Aufnahmen des Sarkophags in Konstantinopel, dem jetzigen Aufbewahrungsort des Kunstwerkes, aufs sorgfältigste herstellen und überwachen. Der Faksimile-Farben-Lichtdruck, durch die Firma Albert Frisch in Berlin ausgeführt, gibt die herrliche Harmonie des Ganzen aufs getreueste wieder.

Früher erschien:

Das Alexandermosaik aus Pompeji.

Von

Franz Winter

ord. Professor an der Universität Straßburg.

Format: 57×50 cm. 9 Seiten Text, 1 Doppeltafel und 2 Tafeln in Faksimile-Farben-Lichtdruck. 1909. In Leinwandband *M.* 48.—.

Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna

übersetzt und erläutert

von

Theodor Nöldeke

Lex. 8^o. V, 27 S. 1912 *M.* 1.50.

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Heft 12.)



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

ZEITSCHRIFT FÜR ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

Band XVI—XXVII. 1902—1912.

(Die Bände I—XV sind im Verlag von Emil Felber in Berlin erschienen.)

Die „Zeitschrift für Assyriologie“ erscheint in Vierteljahresheften von je mindestens 5 Bog. 8⁰ 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.



Zur Etymologie von עָרַר — غدر.

Von *Rudolf Růžička*.

In der Abhandlung *Elul und Adar* in ZDMG 64, 703 sqq. hat P. HAUPT auch das hebräische עָרַר *Herde* angeführt und nimmt von neuem die von LAGARDE, *Übersicht* 76***) auf Grund der Transkription der LXX γαδερ, die HAUPT in Klammern anführt, aufgestellte Verknüpfung von עָרַר mit غدر auf.

Über den Wert der Transkription der LXX in Bezug auf die Frage der Existenz des *g* im Ursemitischen habe ich in meinem Artikel *Über die Existenz des g im Hebräischen* in dieser *Zeitschrift* 21, 293 sqq. gehandelt. Welche Behandlung den in dieser Arbeit enthaltenen Tatsachen von einigen Seiten zu Teil geworden ist, habe ich in WZKM 26, 1 sqq. gezeigt. Um nicht unnötigerweise meine Ausführungen wiederholen zu müssen, verweise ich auf diese beiden Abhandlungen, deren Bekanntschaft ich für das hier Folgende voraussetze.

Wenn also im oben erwähnten Artikel HAUPT's einfach (γαδερ) angeführt wird, so ist dem gegenüber zu konstatieren, dass diese Angabe den Tatsachen nicht entspricht, weil עָרַר auch ohne *γ* transkribiert wird (ZA 21, 296, WZKM 26, 5). Will man trotz der Tatsache, dass bei einer Reihe von Wörtern das hebräische *y* promiscue von den LXX mit und ohne *γ* transkribiert wird, dass ferner Wörter, in welchen *y* dem arabischen *g* entspricht, mit *γ* und umgekehrt solche, in welchen *y* dem arabischen *g* entspricht, mit blossem



Spiritus transkribiert werden, an der These LAGARDE's, dass das γ der LXX dem arabischen غ entspricht, festhalten, die, wie ich in meinen Abhandlungen gezeigt habe, auf ganz falschen Voraussetzungen beruht, so muss man doch zu diesen, für die Verteidigung der These LAGARDE's allerdings höchst unbequemen Tatsachen Stellung nehmen. Ich habe in WZKM 26, p. 1 sqq. Dokumente zur Illustration dieser sonderbaren Methode, über die sich bekanntlich schon LAGARDE bei anderen Anlässen beklagt hatte, beigebracht.

HAUPT akzeptiert auch die Etymologie LAGARDE's, der auf Grund der Transkription der LXX עֵרָר mit غدر verknüpft hat; cf. ZDMG 64, 704: »Im Arabischen hat غدير die privative (AJSL 26, 1) Bedeutung שֶׁה אֲבָר (Ps. 119, 176), eigentlich *entherdet, von der Herde getrennt* (vgl. die Variante ערורה in Bab. kam. 11^a). Dies ist auch die Grundbedeutung des heb. נעדר *vermisst werden*.« — HAUPT begründet also diese Etymologie durch privative Bedeutung, ohne näher anzugeben, welche inneren Gründe die Annahme der privativen Bedeutung in diesem Falle, zu dem man schwerlich eine Analogie in der semitischen Bedeutungsentwicklung finden würde, rechtfertigen. Man müsste also annehmen, dass sowohl hebr. נעדר als auch arab. غدر denominativen Ursprungs sind, obgleich im Arabischen eine Ableitung von غدر in der Bedeutung *Herde* gar nicht existiert.

Nun fragt es sich aber, ob es so ganz sicher ist, dass עֵרָר in der Verbindung מְנַבֵּל עֵרָר wirklich *Herde* bedeutet. Die LXX übersetzen es allerdings in Mi. 4, 8 durch *πόγος ποιμνίου*; in Gn. 35, 21 (LXX v. 16) wird diese Verbindung aber durch *τοῦ πόγου Γαδέε* wiedergegeben. An beiden Stellen handelt es sich um Ortsnamen; in Gn. 35, 21 handelt es sich um eine Ortschaft wahrscheinlich in der Nähe von Jerusalem, bei welcher Jakob sein Lager aufschlug. Nun kommt מְנַבֵּל in Ortsnamen ausschliesslich nur in Verbindung mit Eigennamen vor: מְנַבֵּל-יָדָר Ort im Stamme Juda Jos. 15, 37, מְנַבֵּל-אֵל Stadt im Stamme Naphtali Jos. 19, 38. Es liegt

also die Vermutung nahe, dass auch in מִגְדַּל עָרַר der zweite Teil ein Eigennamen ist und zwar das aus עֲרִיאֵל (1 S. 18, 19, 2 S. 21, 8) als einer Nebenform zu עֲרִיאֵל abgekürzte עָרַר, das auch sonst vorkommt (1 Ch. 23, 23, 24, 30), auch in der Form עָרַר (1 Ch. 8, 19), wie auch עֲרִיאֵל zu עָרַר (1 Ch. 4, 4, 12, 9, Neh. 3, 19), עָרַר (Neh. 12, 42, 1 Ch. 7, 21) abgekürzt wird. Diese Annahme wird bestätigt: 1. durch den Umstand, dass מִגְדַּל עָרַר keinen Artikel aufweist, der, wäre עָרַר ein Appellativum, vor das zweite Glied der Verbindung hätte treten müssen, um aus der ganzen Verbindung einen Eigennamen, folglich die Bezeichnung eines konkreten Gegenstandes zu machen. 2. Durch die Transkription der LXX selbst. Denn wenn bei den LXX in Gn. 35, 16 מִגְדַּל עָרַר durch τοῦ πύργου Γαδέρ widergegeben wird, so geht daraus hervor, dass der Übersetzer dieser Stelle in עָרַר im Gegensatz zum Übersetzer von Mi. 4, 8 einen Eigennamen, nicht aber ein einfaches Appellativum erblickte. Der bei der Hürde errichtete Turm heisst auch sonst einfach מִגְדַּל, nicht aber מִגְדַּל עָרַר; cf. 2 Ch. 26, 10.

Wie man sieht, geht die im vorstehenden charakterisierte Untersuchung über das Verhältnis von עָרַר — גָּדַר, גָּדַר von unrichtigen, zumindest höchst unsicheren Voraussetzungen aus. Dass die Transkription der LXX kein Beweis der Existenz des *g* im Hebräischen ist, das steht meines Erachtens fest; wenigstens müsste man zur Verteidigung des Gegenteiles ganz andere Wege einschlagen als die in WZKM 26, 1 sqq. charakterisierten.

Lassen wir nun die Transkription der LXX bei Seite und betrachten das hebräische נָעַר im Zusammenhang mit verwandten, aus der Wurzel *ʿ* hervorgegangenen Stämmen.

Ich will hier zuerst die Stellen, wo das Verbum עָרַר vorkommt, anführen:

1 S. 30, 19: וְלֹא נִגְעַבְר־לָהֶם מִן־הַמָּטָן וְעַד־הַגְּדוֹל וְעַד־בְּנִים וְיִבְנֹת וּמִיִּשְׁלָל וְעַד כָּל־אֲשֶׁר לָקָחוּ לָהֶם הַכֹּל הַשֵּׁבִיב דָּוָר.

2 S. 17, 22: וַיִּקָּם דָּוָד וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וַיַּעֲבְרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן. עַד־אֹדֶר הַבְּקָר שַׂר־אֲחֵר לֹא נִגְעַבְר אֲשֶׁר לֹא עָבַר אֶת הַיַּרְדֵּן.

Jes. 34, 16: דְּרִישׁוּ מֵעַל־סֶפֶר יְהוָה וּקְרְאוּ אִמַּת מַהֲנֶה לֹא נִגְעַבְרָה לֹא אִשָּׁה רְעוּתָהּ לֹא בָּקְרוּ בִּירְפֵי הוּ צָנֶה וְרוּחוֹ הוּ קִבְּצָן.

ibid. 40, 26: שְׂאוּ־מְרוֹם עֵינֵיכֶם וְרֹאוּ מִי־בָרָא אֱלֹהֵי הַמּוֹצִיא בְּמִסְפָּר צְבָאָם לְכֹלָם בְּשֵׁם וּקְרָא מְרַב אֲוִנִים וְאַמִּיץ כַּח אִישׁ לֹא נִגְעַבְר.

ibid. 59, 15: וְנִחִי הַקְּאִמַּת נִגְעַבְרַת וְסָר מִרְעַ מִשְׁתוֹלֵל וְנִרְאָ וְהִנֵּה וְנִוְבַע בְּעֵינָיו בִּירְאִין מִשְׁפָּט.

Zeph. 3, 5: לֹא נִגְעַבְר *unausbleiblich*.

Pi. *Etwas vermissen lassen*; 1 K. 5, 7: לֹא יַעֲדְרוּ דְבָר.

An allen diesen Stellen finden wir keinen Anhalt für die Ableitung des Verbalstammes aus עָבַר *Herde*. Das Verbum bedeutet *sich von einem grösseren Ganzen entfernen, zurückbleiben*, dann überhaupt *ausbleiben, sich vermissen lassen, vermisst werden, fehlen*. Ziehen wir nun verwandte Stämme in Betrachtung.

Im Biblischhebräischen bedeutet עָרָה in Hiph. *entfernen, ein Kleid ausziehen* (Tr. 25, 20), im Neuhebräischen *entfernen, wegnehmen*, Hoph. *weggenommen werden*. Im Aramäischen עָרָא *sich entfernen, weichen, vorübergehen, hindurchgehen*, transitiv *wegnehmen, erbeuten, plündern*, Pa. *entfernen, erbeuten*, Aph. *entfernen, wegnehmen, aufheben*, Ittaph. *entfernt werden*. Syr. حَرَى *sich entfernen, vorübergehen*, transitiv *abhalten, zurückhalten*, Aph. *ablenken, wegnehmen, entreissen*, حَرَى Entfernung. Äth. ሰደወ *sich entfernen, wegziehen, übergehen*, ተሰደወ dass., *vorübergehen*. Arab. عدا I, II *Einen von Etwas entfernen, abwenden und ihn sonst beschäftigen, verhindern*; cf. L 19, 260: وعداه عن الأمر... وعداه كلاهما صرفه وشغله والعداء والعدواء والعداية كله الشغل يعدوك عن

misst werden; L 15, 286: **العَدَمُ والعُدْمُ والعُدْمُ** فقدان الشيء; وذهابه وغلِب على فقد المال وتلته عِدْمه.... وأعدمه غيره
 ibid.: **عاد** — **أعدمه** منعها; **أعدمني** شيء لم أجده; **عادني** أن أجيتك أي صرفني مقلوب من **عادني**.
 als eine Nebenform zu **عاد** *entfernen, ablenken, abwenden*;
 L 4, 317: **وعادني** أن أجيتك أي صرفني مقلوب من **عادني**.
 — **عدَل** *sich vom Wege entfernen, abweichen*; L 13, 461: **عدَل**
العَدْلُ أن **تعَدل**; **عدلتك** إلى كذا و**صرفتك** إلى كذا; 460: **عدَلت** الشيء عن وجهه تقول **عدلت** فلانا عن طريقه و**عدلت** الدابة
 إلى موضع كذا; *sich einer Sache enthalten, nicht mehr tun, sich einer anderen Sache zuwenden*; 462: **عدَل** عنه.... إذا
عدَلت الفحل عن الضراب فان**عدَلت** تحاه فتتقى.... و**عدَل** الفحل عن
 الضراب **عدَس** *sich entfernen, weggehen, verreisen*; L 8, 6: **عدَس** الرجل.... و**عدَس** في الأرض.... ذهب في الأرض
 mit **ب** *rauben (Tod)*; ibid.: **يقال** **عدست** به المنية. — Im Äthiopischen finden wir den Stamm **ḏḏḏ** in der Bedeutung
entfernt sein; DILLM. L 1013: **ḥḏḏ** *removit, dispulit*, **ḏḏḏ** *depulsio, abiectio, reprobatio*.

Als eine Nebenform zu 'dr ist der gemeinsemitische Stamm 'dr zu betrachten. Wir können beim arabischen **عَدِر** dieselbe Bedeutungsentwicklung konstatieren wie bei den oben angeführten Stämmen der Wurzel 'd. **عَدِر** bedeutet in der II., IV. und V. Form *sich entfernen, zurückbleiben* genau so wie **עָדַר**, *hinter der vollen Leistung zurückbleiben*,



verlassen, im übertragenen Sinne *im Stich lassen, verraten*,
 غَدَرَ، غُدْرَةٌ، غُدْرَةٌ *Alles, was man zurücklässt oder verlässt*,
 غَدِيرَةٌ *zurückbleibendes, verlassenes Schaf, Kamel*. L 6, 312:
 غَدِرَ فُلَانٌ بَعْدَ اخْوَتِهِ أَيْ مَاتُوا وَبَقِيَ هُوَ وَغَدِرَ عَنْ أَصْحَابِهِ
 تَخَلَّفَ وَغَدِرَتْ النَّاقَةُ عَنِ الْإِبِلِ وَالشَّاةُ عَنِ الْغَنَمِ غَدْرًا تَخَلَّفَتْ
 عَنْهَا فَإِنَّ تَرْكَهَا الرَّاعِيَ فَهِيَ غَدِيرَةٌ وَقَدْ أَغْدَرَهَا وَقَالَ
 الْحَيَّانِيُّ نَائِقَةٌ غَدِيرَةٌ غَيْرَةٌ غَيْرَةٌ إِذَا كَانَتْ تَخَلَّفَ عَنِ الْإِبِلِ فِي
 السُّوقِ وَالْغَدُورُ مِنَ الدَّوَابِّ وَغَيْرِهَا الْمُتَخَلَّفُ الَّذِي لَمْ يَلْحَقْ
 الْمَغَادِرَةَ التَّرِكَ وَأَغْدَرَ الشَّيْءُ تَرَكَهُ وَبَقِيَ حَكِي الْحَيَّانِيُّ: 311:
 أَعَاذَنِي فُلَانٌ فَأَغْدَرَ لِي ذَلِكَ فِي قَلْبِي مَوَدَّةً أَيْ أَبْقَاهَا وَالْغُدْرَةُ
 الْغُدْرَةُ *Im Algerischen bedeutet* غَدِرَ *fehlen, ausgehen (Wasser) genau so wie* غَدِرَ; cf.
 BEAUSSIER, *Dict. ar.-fr.* 468: *tarir, puits, source.*

Man sieht, wie genau sich die Bedeutungen dieses Stammes mit denjenigen der oben angeführten Stämme der Wurzel 'd und deren Nebenform 'd mit der Grundbedeutung (*sich*) *entfernen* decken. Die lautliche Entwicklung war folgende: In dem dem hebräischen גדר entsprechenden Stamme *عَدِر* ist 'ع zu 'غ geworden und das ursprüngliche *عَدِر* ist von dem auf diese Weise entstandenen *غَدِر* gänzlich verdrängt worden. Erhalten hat sich das ursprüngliche 'ع in der Nebenform *عَدِر*. Diese Erklärung der Bedeutung von *غَدِر* aus der Grundbedeutung der Wurzel 'd hat meines Erachtens wenigstens den Vorzug einer festeren Basis als die Erklärung durch eine privative Bedeutung aus einem nicht existierenden *غَدِر* in der Bedeutung *Herde* auf Grund einer einzigen Transkription der LXX, wobei man noch in dieser Beziehung eine Reihe von wichtigen Tatsachen ganz ausser Acht lässt.

والرجل يجيد عن الشيء إذا صد عنه خوفاً وأنفة
 III *Einem aus dem Wege gehen, seine Begegnung vermeiden*; *ibid.*: حَايِدَةٌ
 حَايِدَةٌ جانِبٌ؛ حَايِدِي حَايِدٌ *zurück! nimm dich in Acht!*
Achtung!; *ibid.*: حَايِدِي حَايِدٌ هُوَ كَقَوْلِهِمْ فَيَكِي فَيَا ح
 وَفِي خُطْبَةٍ عَلَى كَرَمِ اللَّهِ وَجْهَهُ فَإِذَا جَاءَ الْقِتَالُ فَلْتَمَّ حَايِدِي
 حَايِدٌ حَايِدِي أَي مِيْلِي وَحَايِدٌ بَوْرُنٌ قِطَامٌ هُوَ مِنْ ذَلِكَ مِثْلُ
 فَيَكِي فَيَا ح أَي اتَّسَعِي.

Dieselbe Bedeutungsentwicklung wie bei حَاد finden wir bei حَذِر، das eine Nebenform zu عَذِر ist. Aus der Bedeutung *sich entfernen, weichen, fliehen* (cf. oben عَذِر) hat sich die Bedeutung *Etwas fliehen, meiden, sich vor Etwas in Acht nehmen, auf seiner Hut sein*, III *Einen oder Etwas meiden, fürchten, auf seiner Hut sein, besorgen* entwickelt. Dieselbe Bedeutung hat die V. und VIII. Form; cf. ḥaḍram. اعْتَذِر *s'abstenir, s'empêcher de* (LANDBERG, *Etudes* 1, 653). حَذَارٌ bedeutet dann dasselbe wie حَايِدٌ *nimm dich in Acht!*; cf. L 5, 248: تَقُولُ حَذَارِ يَا فُلَانُ أَي احْذِر. — Ebenso bedeutet حَانٌ (و) ursprünglich *sich entfernen, meiden*, dann *sich in Acht nehmen, besorgen, sorgfältig bewahren, hüten, bewachen*; L 5, 19: حَاوِيٌّ اِمْتِنَاعٌ فِي نَفْسِهِ وَفِي حَدِيثِ الصَّلَاةِ فَمَنْ فَرَّغَ 19: لَهَا قَلْبَهُ وَحَانَ عَلَيْهَا فَهُوَ مُؤْمِنٌ أَي حَافِظٌ عَلَيْهَا. Die ursprüngliche Bedeutung finden wir noch in حَوَانٌ *Entfernung*; cf. FREYTAG 1, 439: حَوَانٌ *remotio, longinquitas*.

Aus حَذِر als einer Nebenform zu عَذِر hat sich parallel mit der Entwicklung des letzteren Stammes zu عَذِر der Stamm حَذِر entwickelt mit der Bedeutung *zurückbleiben (Tier von der Herde)*, so dass dieser Stamm als eine Neben-

form von غدر erscheint. Cf. L 5, 314: والحادر والحُدور من الدواب وغيرها المتخلف الذى لم يلحق وقد خدر وخذرت الطيبة خَدراً تخلفت عن القطيع مثل خذلت والحُدور من الطياء والابل المتخلفة عن القطيع والحُدور من الابل التى تكون فى آخر الابل الح. Ebenso wie عدر von غدر ist حدر in dieser Bedeutung von خدر verdrängt worden.

Aus خاذ hat sich خاذ entwickelt mit derselben Bedeutung: خاذ (و) III *sich entfernen, sich trennen*; L 5, 24: الخاونة والحوان الفراق وخاونه اذا تنحى حذر hat sich خذر entwickelt; خاذر *der sich entfernt, flieht, meidet (den Fürsten oder seinen Gläubiger)*; L 5, 315: الحاذر الحَذْرُوف = خُدْرَة (ibid.) *das vom Ganzen Entfernte, Zurückgebliebene*; FREYTAG 1, 468: خُدْرُوفٌ *Omnis res ab altera separata*; ibid.: *A grege separatus camelus, splendens fulmen et a nube separatum*. — Dieselbe Bedeutung hat خذل *von der Herde zurückbleiben (Schaf, Gazelle), Einen im Stich lassen, III Einen hilflos verlassen, VII sich verlassen, ohne Hilfe finden und fliehen*; L 13, 214: الحاذل ضد الناصر خذله وخذل عنه ترك نصرته وعونه الاصمعي اذا تخلف الظبي عن القطيع قيل خذل ابن الاعرابى الحاذل المنهزم وتخاذل القوم تدابروا وخذلت الطيبة والبقرة وغيرهما من الدواب وهى خاذل وخذول تخلفت عن صواحبها وانفردت وقيل تخلفت فلم تلحق وخذلت الطيبة وأخذلت وهى خاذل ومُخْذِل أقامت على ولدها الحاذل والحُدُول من الطياء والبقرة التى تخذل صواحباتها وتنفرد مع ولدها وأخذلها ولدها الح.



Wie aus dem angeführten Material hervorgeht, ist die in עָדָר, גָּדָר enthaltene Bedeutung (*sich*) *entfernen* innerhalb der Stämme der Wurzel 'd und deren Nebenformen äusserst lebendig und als deren Grundbedeutung anzusehen. In den Stämmen עָדָר, גָּדָר, חָדָר und חָדָל finden wir genaue Parallelen zu עָדָר, גָּדָר. Die gemeinsemitische Grundlage aller dieser Stämme ist die Wurzel 'd(d), ḥd(d). Aus den Laryngalen ist erst im Sonderleben der arabischen Sprache ḡ und ḥ geworden. Bei der Annahme dieser These braucht man nicht zum Kunstmittel einer Ableitung von עָדָר, גָּדָר aus עָדָר durch unbegründete Heranziehung einer privativen Bedeutung zu greifen. Man müsste konsequenterweise auch bei עָדָר, גָּדָר, חָדָר und חָדָל dieselbe Methode anwenden; diese Tatsache stellt ein argumentum ad absurdum dar. Unser Fall zeigt also, wie verhängnisvoll für die semitische Etymologie und wie irreführend der unglückliche und übereilte Einfall LAGARDE's, auf Grund einiger Transkriptionen der LXX die These von einem ursemitischen ḡ aufzustellen, werden konnte. Was mir in der Behandlung der Frage des ursemitischen ḡ zu fehlen scheint, ist der Mut zur Tatsache. Mein Artikel in WZKM 26, 1 sqq. überhebt mich der Pflicht, diese Worte weiter zu begründen.

Es bleibt nun übrig, die Stellung von עָדָר *Herde* innerhalb der Stämme der Wurzel 'd zu untersuchen. Wir haben bei den oben angeführten Stämmen vielfach die Bedeutung *von einem grösseren Ganzen entfernt, getrennt sein*, in nominalen Bildungen *das vom grösseren Ganzen Getrennte* konstatiert. Der Begriff *des von einem Ganzen abgetrennten Teiles* liegt auch anderen nominalen Bildungen der Stämme der Wurzel 'd und deren Nebenformen zu Grunde.

So bedeutet im Aramäischen עָדָרָא, עָדָרָא *Teil, Anteil, Los*. — Dieselbe Bedeutung hat im Arabischen عَدِيدَة; cf. L 4, 273: والعَدَائِدُ المَالِ المَقْتَسَمِ والمِيراثِ ابْنِ الاعْرَابِي العَدِيدَة

الحصّة والعداد الحصص فقال العدائد المال والمببرات
والعدّة أيضا: Zahl, Menge, Schar; 272; والاشراك الشركة
الجماعة قلّت أو كثرت تقول رأيت عدّة رجال وعدّة نساء
أبو زيد يقال يقال انقضت عدّة الرجل اذا انقضى 275; *bestimmte Anzahl von*
Fahren; 275; ويقال وما أكثر عديد بنى فلان Menge; 272; عديد; أجله
وبنو فلان عديد الحصى والثرى اذا كانوا لا يحصون كثرة كما
لا يحصى الحصى والثرى. Im späteren Arabisch *troupes,*
soldats (DOZY 2, 101). So ist auch die ursprüngliche Bedeu-
tung von عدّ *von einem Ganzen die Teile einen nach dem*
andern absondern; L 4, 272: وحكى الكبيانى أيضا عن العرب
عددت الدراهم أفرادا ووحدت الدراهم أفرادا ووحداد
Cf. hebr. ספדן zählen, rechnen (Ex. 12, 4), eig. in Teile zer-
legen; arab. كسّ klein zerstoßen, zerstampfen, assyr. ספדן zer-
schneiden, zerhauen, zermalmen (DEL., HW 344 a), hebr. ספדן
abschneiden (Jes. 33, 12, Ps. 80, 17), ספדן abscheren, stutzen (Ez.
44, 20). — عدفة Teil, Portion; L 11, 140: يقال عدف له عدفة
من مال أى قطع له قطعة منه وأعطاه عدفة من مال أى
والعدفة ما Schar von 10—50, Versammlung; ibid.: ما
بين العشرة الى الخمسين وخصمه الازهرى فقال العدفة من
الرجال ما بين العشرة الى الخمسين قال ابن سيده وحكاه
كراع فى المشيئة ولا أحقها والعدفة التجمع والجمع عدف بالكسر
والعدف نول قليل من إصابة والعدف اليسير; وعدف الح
والعدف نول قليل من إصابة والعدف اليسير; وعدف الح
Ein Stück Speise; عداف, عدوثة, عدوف, عدف; من العلف



وما ذاق عَدْنَا ولا عَدُونَا ولا عَدَانَا أَي شَيْئاً... والشيباني 139: عَدْوَةٌ *Teil, Portion, Stück*; يقول ما ذقت عَدُونَا ولا عَدْوَةً FREYTAG 3, 119: عَدَيْتُ *Pars rei. Kam.*; عَدْفٌ *ein Teil der Nacht*; L a. a. O. 140: والعَدْفُ القطعة من الليل — *Schar*; L 17, 152: قال أبو عمرو العَدَانَةُ الجماعة من الناس وجمعه عَدَانَاتٌ — *Schar*; L 19, 258: قال أبو عبيد العَدَيْتُ جماعة القوم بلغة هذيل. Hierher gehört wohl auch das äthiopische ሰዶ collect. *viri* (DILLM. L 1010). — Cf. zur Bedeutungsentwicklung aller dieser Wörter auch قَطِيعٌ.

Und hierher ist zu stellen auch das hebr. עֶבֶר, aram. ܥܒܪܐ *Schar, Herde*. Im Biblischhebräischen wird עֶבֶר gebraucht von Menschen: עֶבֶר יִשְׂרָאֵל vom Volke Israel z. B. Jer. 13, 17, Sach. 10, 3, von Tieren Gn. 29, 2, 3, 8, von Rindern Jo. 1, 18, von Ziegen Ct. 4, 1.

Eine Nebenform zu عَدْنَا ist das daraus durch Übergang von ع in غ entwickelte غَدْفَةٌ *Teil, Stück, Schar*; L 11, 262: والهِدْفَةُ الجماعة من الناس والبيوت قال عقبه رأيت هدفة: من الناس أي فرقة الاصمعي غَدْفَةٌ وَغَدْفٌ وَهِدْفَةٌ وَهِدْفٌ بمعنى قَطِيعَةٌ... — Aus غَدْفَةٌ hat sich auf dieselbe Weise in der Bedeutung *ein Teil der Herde, der vom übrigen abgesondert ist*, entwickelt; L 4, 320: وعليه غُدَّةٌ من مال أي قَطِيعَةٌ والجمع غَدَائِدٌ *Anteil, Portion*; FREYTAG 3, 260: غُدَّةٌ *Portio. Kam.*; davon غَدٌّ II *seinen Anteil erhalten*; ibid. 259: *Accepit portionem suam*.

Nebenform *gd*: غُدْمَةٌ *ein Teil der Herde, der vom üb-*

rigen abgesondert ist; FREYTAG 3, 263: Agmen pecorum separatum. Kam.

Die Nebenform حِدْفَة zu عِدْفَة, die die Voraussetzung von خِدْفَة (s. u.) ist, hat sich nicht erhalten, dafür aber die abgeschwächte Nebenform هِدْفَة (cf. oben bei عِدْفَة). — Eine Nebenform zu عِدْفَة ist حُدَّة *Trupp, Schar; L 4, 119: ابو عمرو الحُدَّة العصبية*. Im Algerischen bedeutet حَدَّ *Anteil, Portion; BEAUSSIER, Dict. ar.-fr. 107: هذا حدِّي c'est mon lot.* — حُدْرَة, حُدْرَة Menge, Haufen, Schar, Herde (Kamele), حُدْوَرَة *grosse Menge; L 5, 246: والحُدْرَة من الابل من بين العشرة الى الاربعين وحى نو حُدْوَرَة: 247: وعليه حُدْرَة من غنم وحُدْرَة اى قطعة اى نو اجتماع وكثرة*. Dieser Stamm ist dem hebr.-aram. לַחַדָּה, לַחַדָּה lautlich am nächsten.

Aus dem vorausgesetzten حِدْفَة als einer Nebenform zu عِدْفَة (cf. oben) hat sich خِدْفَة entwickelt; es bedeutet *Teil der Nacht; al-Ubāb: خِدْفَة من الليل اى ساعة منه; Schar; Tāg s. v.: كُنَّا في خدفة من الناس بالكسر اى جماعة* — خَدْمَة *Teil des Tages oder der Nacht; FREYTAG 1, 467: خَدْمَة Hora noctis vel diei.* — خَدَّ *Schar, Trupp, Herde; L 4, 140: الجمع من الناس ومضى خد من الناس اى قرن ورأيت خدًا من الناس اى طبقة وطائفة وقتلهم خدًا فخدًا اى طبقة بعد ويقال تخدد القوم اذا خد V; ibid.: صاروا فرقا*.



Beiträge zur Fabelliteratur nach zwei Karschuni- Handschriften.

Von *F. Salomon.*

Übersetzung.¹⁾

Fabel 1.

[Text ZA XXII, S. 251] Erstes Gleichnis. Das erste, was er dem Könige vortrug, war folgendes: Josephus²⁾ sprach: »O König, die Weisen sagen, ein verständiger Mensch soll nicht erstreben, was zu seiner Natur nicht passt, nicht verlangen, was unmöglich ist, und nicht ein Ding begehren, das er sieht und das ihn mit Bewunderung erfüllt, über das er aber keine Macht hat; und er soll nicht Lust haben zu dem, wozu er nicht gelangen wird. Vielleicht geht er, wenn er solches verlangt, zu Grunde; es geht ihm, wie es dem Esel erging, als er die Stimme der Nachtigall hörte, deren Stimme sowie deren Eigenschaften ihn in Bewunderung versetzten.« Da fragte der König: »Wie war denn ihre Geschichte, o Weiser?« Josephus sprach: »Die Weisen erzählen: Ein Esel hörte die Stimme einer Lerche, [252] die auf dem Baume zwitscherte; ihre Stimme erfüllte ihn mit Bewunderung, und er fragte sie also: »Ich wünsche, dass du mir mitteilst, o meine Schwester, was denn deine Speise

1) S. Bd. XXII, S. 237 ff.; Bd. XXIII, S. 328 ff. — Die Übersetzung ist möglichst wortgetreu und schliesst sich eng an den Text an.

2) Hiermit ist Äsop gemeint.

und dein Trank ist?« Da sprach sie zu ihm: »O mein Bruder, am häufigsten genieße ich den Tau, welcher sich auf die Pflanzen niederlässt, und die feuchte Luft.« Als der Esel dies hörte, wünschte er, ihr ähnlich zu sein in dem Begehren, dass seine Stimme wie die der Nachtigall werde. Er liess seine Gräser, hielt sich davon zurück, Stroh und Pflanzen zu essen, öffnete seinen Mund der Luft und begann einige Tage hindurch, den Tau zu lecken, bis er [253] hinfiel und sich nicht mehr zu erheben vermochte; aber seine Stimme und seine Natur hatte sich nicht in die Stimme der Nachtigall verwandelt.« Ebenso, o König, passt nicht eine Natur zu einer anderen Natur.«

Fabel 2.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Das Woltun, schlechten Menschen erwiesen, schädigt die Woltäter, sodass es ihnen so ergeht wie dem Manne, welcher sich der Schlange erbarmte.« Da fragte der König: »Wie [war es]?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Es ging ein Mann, in Gedanken einherschreitend, seines Wegs; es war ein Wintertag von grosser Kälte und Frost. Da stiess er plötzlich auf eine Schlange, die auf dem vielbetretenen Wege lag, vor Kälte bereits verdorrt und dem Tode nahe war. Als der Mann sie erblickte, erbarmte er sich ihrer, nahm sie und legte sie in seinen Bausch, damit sie sich erwärme. Als sie sich erwärmt hatte und ihr Körper warm war, kehrte sie zu ihrer Schlechtigkeit zurück, biss [254] den Mann und verwundete ihn tödlich. Da begann er, sich zu beweinen und zu sprechen: »Dies ist die Vergeltung desjenigen, welcher den Schlechten Gutes erweist.««

Fabel 3.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Das Leben dieser Welt ist Mühsal, und trotzdem wird es begehrt und geliebt. Beim Streben danach verlangt der Mensch Befreiung von ihm, und beim Sterben empfindet er Schmerz darüber, wie



es jenem Holzsammler erging, als er von seiner Last ermattet war.« Da fragte der König: »Wie war dies?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Es war ein schwacher, alter und armer Mann, der pflegte auszugehen, um Holz zu sammeln und seine Familie von dem Erlös des Holzes zu ernähren. Eines Tages ging er [wieder] aus und sammelte Holz. Als er zurückgehen wollte, bedrängte ihn die Hitze, drückte ihn die Last, und quälte ihn der Durst. Da wurde er seines Lebens überdrüssig, legte sein Bündel nieder, um sich auszuruhen, und wünschte sich den Tod und [dadurch] Befreiung aus seiner [255] Lage. Und fürwahr, sogleich kam der Todesengel in der Gestalt eines Menschen und sprach zu ihm: »Was willst du, o Greis?« Da fragte der Holzsammler: »Wer bist du, o Mann?« Nun antwortete er: »Ich bin der Todesengel, den du verlangt und jetzt eben gewünscht hast. Was ist dein Begehrt?« Da antwortete der Holzsammler: »Ja, mein Herr, ich habe nach dir verlangt, damit du dieses Bündel auf meine Schulter hebest, weil ich bereits ermattet bin.« Da lud er dem greisen Holzsammler die Last auf, und dieser ging in Furcht vor ihm hinweg; und angenehm war in seinem Auge seine List.«

Fabel 4.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Es ziemt sich nicht, dass man den Sünder hart behandle bei seinem Sturze ins Unglück, vielmehr soll ihm zu seiner Befreiung geholfen werden, und nachher mag man ihm Vorwürfe machen wegen seines Vergehens; aber man soll nicht den tadeln, der ein Verbrechen begangen hat, und den Unwissenden nicht schulmeistern bei seinem Straucheln, bevor man ihn aus seinem Verderben befreit hat, wie der Knabe zum Manne sagte, als er beinahe untergegangen war.« Da fragte der König: [256] »Wie ist es ihnen ergangen, o Weiser?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Knabe ging einst in den Fluss, um zu schwimmen. Als er in die Tiefe des Wassers gelangt war, versank er plötzlich und bat einen

Mann, der in seiner Nähe war, um Hilfe. Als der Mann sich ihm genähert hatte, begann er, ihn zu tadeln und zu schelten und ihm zu sagen: »Da du nicht gut schwimmen kannst, warum bist du hinabgestiegen und hast dich an diesen tiefen Ort begeben?« Da antwortete der Knabe: »O Oheim, hier ist nicht der Ort, Vorwürfe zu machen, und jetzt ist nicht die Zeit zu tadeln. Ich, ich bin in Nöten, und du hast bereits das Mass in Tadelsworten überschritten. Rette mich von hier und nachher tue, was du willst.«

Fabel 5.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Dem Menschen geziemt es, dass er Wegzeichen an ihrer Stelle aufrichte, sich der Gegenstände zu ihrer Zeit bemächtige, die Dinge in ihren Zeiten eiligst tue und nicht zulasse, dass ihm etwas entgehe, so dass er es wieder suchen müsste, und dass er sich nicht beschäftige mit der Schönheit seines Antlitzes und der Annehmlichkeit seines Lebens, [257] ohne zu sammeln, was er nötig hat. Vielleicht entgeht ihm die Sache, ihre Zeit geht vorüber, er sucht sie und findet sie nicht, und es geht ihm, wie es der Lerche mit der Ameise erging.« Da fragte der König: »Wie war es?« und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Eine Lerche bewunderte die Lieblichkeit des Sommers und seine Pracht und begann, auf den Zweigen zu singen und sich der Schönheit und Herrlichkeit der Früchte zuzuwenden. Sie blickte auf alles, was sie nötig hatte — es war rings um sie —, ohne etwas für sich zu sammeln. Und sie glaubte, dass dies andauern würde; doch als der Winter plötzlich hereinbrach, Schnee kam, das Laub der Zweige abfiel, die Witterung sich änderte, der Schnee kam und die Erde bedeckte, da suchte sie etwas, um zu essen, aber sie fand nichts, da wurde der Hunger drückend; und während sie umherging, kam sie an einer Ameise vorüber, die ein Weizenkorn herausgetragen hatte, [258] um es in der Sonne zu trocknen. Sie bat sie, ihr dies zu essen zu geben; da sagte die Ameise zu ihr: »Wo warst

du zur Zeit der Tennen¹⁾ und der reichlichen Nahrung; warum hast du dir nichts gesammelt, um in der Zeit des Mangels zu essen?« Da antwortete die Lerche: »Ich will dir gestehen, mich erfüllte die milde Witterung und das schöne Verhältnis der Zweige mit Bewunderung, ich flog immer von Garten zu Garten und besang seine Schönheit und seine Pracht.« Da sprach zu ihr die Ameise: »Jetzt tanze nach diesem Gesange, von mir wirst du nichts erreichen. Dies ist die Vergeltung desjenigen, der die Vorsicht ausser acht lässt und nichts zu seiner Zeit tut.« Und sie trug das Körnchen in ihr Loch und sprach nicht mehr mit ihr.«

Fabel 6.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Dem Manne geziemt es nicht, dass er den Reicheren beneide und sein eigenes Leben für nichtig halte; [259] und er soll nicht den Rang eines anderen begehren und nicht nach der Stellung eines anderen streben. Vielleicht ist seine Lage besser als das, was er wünscht, wie es dem Esel erging, als er das Pferd beneidete.« Da fragte der König: »Wie war das?« und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Mann hatte einen Esel und ein Pferd; sie waren in einem Stalle, und der Esel pflegte das Pferd zu beneiden wegen seiner Ruhe und der Sorge des Herrn um sein Futter trotz seines geringen Nutzens. Und der Besitzer liess das Pferd nur die notwendigen Arbeiten verrichten, während der Esel infolge der Ermattung elend war. Und der Esel pflegte zu sagen: »Ich arbeite und mühe mich ab in allen seinen Dingen, Angelegenheiten und Aufgaben, ich verrichte seine Aufträge, während dieses Pferd in Ruhe und bei Futter lebt. O wäre ich doch in [260] seiner Lage, und wäre es in meiner Lage!« Er blieb sein Leben lang betrübt und verachtet. Das Leben erfreute ihn nicht, die Speise mundete ihm nicht, und der Trank schmeckte ihm nicht. Als eines Tages Kriegs-

1) D. h. da die Tennen voll waren.

lärm in dieser und in einer anderen Stadt ausbrach, da kam der Mann eilig und sattelte das Pferd. Der Herr legte seine Waffen an, während der Esel beobachtete, was geschehen würde. Da bestieg jener das Pferd und zog in die Schlacht. Als der Kampf ruhig geworden war, kehrte der Mann zurück, doch das Pferd war bereits durch einen Stoss durchbohrt, der die Eingeweide herausgetrieben hatte, und das Pferd war tot. Als der Esel es in einem solchen Zustande sah, da wünschte er sich selbst Glück und sprach: »Ich bin doch besser und sicherer als das, was ich immer gewünscht habe.« Darauf war er mit seinem Leben zufrieden und sprach nicht mehr [davon].«

Fabel 7.

[261] Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Dem Menschen geziemt es nicht, dass er, wenn er Diener bei einem Herrscher oder einem anderen ist, und einen anderen Diener sieht, der mehr geehrt und geliebt und mit Ehren mehr überhäuft wird als er, ihn dann beneidet, während er selbst unwürdig ist. Bisweilen ist dies wunderbar, weil die Absichten der Könige nicht einem Jeden offenbar sind und der Mensch nicht den Wunsch des Herrschers kennt. Vielmehr ist es nötig, dass jeder Diener mit dem zufrieden ist, was ihm zugeteilt ist, ebenso wie alle Menschen. Dem Verständigen geziemt es nicht, dass er sich ein Leben des Wett-eifers, Ansehens und Besitzes auswähle, und er darf nicht begehren, aussergewöhnlich geehrt und geliebt zu werden; denn vielleicht könnte es ihm gehen, wie es dem Schweine erging, als es das Junge der Kamelin beneidete.« Da fragte der König: »Wie [war das]?« und der Weise antwortete: [262] »Die Weisen erzählen: Ein Mann hatte eine Kamelin, welche ein Junges hatte, aber er besass auch ein Schwein. Und das Junge pflegte die Kamelin zu betrachten, wie sie ermattet war durch die Arbeit, die Mühsal und das geringe Futter; dagegen war das Schwein in einem Hause, dessen Boden mit Wasser besprengt war, während sein Futter rein und



sein Trank klar war. Dieses Junge war dann stets erzürnt und erbittert, beneidete [das Schwein] und pflegte dann zur Kamelin zu gehen und ihr zu sagen: »Siehst du nicht, was unser Herr uns tut, während wir doch seinen Haushalt versorgen, und gehst du nicht zu Grunde infolge der Last und der Arbeit; auch haben sie mit dir ein Kompagniegeschäft in betreff des Häcksels abgeschlossen, sodass sie sogar den Mist als Brennmaterial nehmen, ohne dass er dir erlaubt, dich auszuruhen, während dieses Schwein ihm nichts nützt, nicht arbeitet und nichts leistet, dagegen in höchstem Masse Ehre, Essen und Trinken besitzt?« Darauf antwortete die Kamelin: »Mein Sohn, zürne nicht und ärgere dich nicht über das, was du siehst, nämlich was er betreffs der reichlichen Nahrung an ihm tut; denn wenig im Verein [263] mit Sicherheit ist besser als viel im Unglück, und glaube nicht, dass diese Handlungsweise Glück und Vorteil bedeutet, bisweilen folgt ihr eine List; deine gegenwärtige Lage ist besser, und in kurzer Zeit wird dir dies offenbar werden.« Das Junge war damit nicht zufrieden, vielmehr pflegte es täglich mit ihr zu streiten, doch sie gab ihm keine andere Antwort. Als nach einigen Tagen das Schwein feist und gut geworden war, holte es sein Herr, schlachtete es, zog ihm die Haut ab, zerschnitt es und hing seine Stücke auf. Als das Junge sah, was mit dem Schwein geschehen war, ging es von ihm weg, kehrte zur Kamelin zurück, teilte ihr alles mit, was es gesehen hatte, und erzählte ihr alles, was mit dem Schwein geschehen war. Während es aufblickte, sprach die Kamelin zu ihm: »Das ist es, was ich dir bereits kund getan habe; denn jene Ehre führte dazu. Dem Schwein aber hat sein Essen und seine Ehre nicht genützt, vielmehr war es die Ursache seines Todes.« Da wünschte sich das Junge Glück und sprach nicht mehr [davon].«

Fabel 8.

[264] Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Dem Manne geziemt es nicht, den Unwürdigen Hilfe zu erweisen, und etwas gutes wegzuwerfen an den, der es nicht verdient, und dem eine Wohltat zu erweisen, für den es nicht nötig ist; er könnte zu Grunde gehen, weil Schlechtes in seiner Natur ist. Vielleicht könnte ihm das zustossen, was dem Gärtner mit dem Hunde zugestossen ist.« Da fragte der König: »Wie [war dies]?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Es war ein Gärtner, der einen Hund grossgezogen hatte und um ihn besorgt war; dieser Mann besass auch einen Brunnen. Als eines Tages der Hund in den Brunnen stürzte und dem Ertrinken nahe war, erblickte ihn der Gärtner. Da er ihm leid tat, stieg er in den Brunnen hinab, um ihn vom Ertrinken zu retten. Als er zu ihm gelangt war, glaubte der Hund, dass der Mann heruntergestiegen wäre, um ihn zu ertränken, biss ihn und verursachte ihm Schmerz. Da stieg der Mann hinauf, verliess ihn und sprach: [265] »Mit Recht trifft mich dies, da ich hinabgestiegen bin zu einem, der das Gute nicht anerkennt«, und ging von ihm weg.«

Fabel 9.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Dem Manne geziemt es nicht, dem Richter, der Bestechungsgeschenke verlangt, zu Willen zu sein; denn er nimmt die Bestechungsgabe und vernichtet die Streitenden. Demgemäss sind auch sonst die brutalen Menschen. Auch begeben sich niemand in den Schutz dessen, der schlecht von Charakter ist, mache ihn nicht zum Vermittler im Volke und übergebe ihm nicht die Entscheidung über Befehl und Verbot. Wer dies tut, dem geschieht, was den beiden Hähnen widerfahren ist, als sie miteinander kämpften.« Da fragte der König: »Wie war ihre Geschichte, o Weiser?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Zwei Hähne kämpften beim Morgengrauen



heftig miteinander. Während sie dies taten, kam gerade ein Fuchs vorbei; da gingen sie, um sich bei ihm über ihre Lage zu beklagen. Als sie sich ihm näherten, [266] ergriff er sie, riss ihnen die Köpfe ab, indem er zu ihnen sprach: »Wenn ich hier nicht zugegen gewesen wäre, dann wäre unter euch ein furchtbarer Kampf und eine schreckliche Schlacht entstanden.« Und er verliess sie und ging fort.«

Fabel 10.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Dem Menschen geziemt es nicht, dass er sich brüste mit seiner Schönheit, seiner Pracht und der Sorge um seine Kleidung; vielleicht kommt er zu Schaden. Vielmehr ist es nötig, dass er stolz ist auf die Kraft, die Güte der Verwaltung, den Eifer in der Leitung, auf die Bekanntschaft mit den Aufgaben, die Beharrlichkeit in den Dingen und auf die Kenntnis, dass aus dem Unglück keine Befreiung mehr zu erhoffen ist. Fürwahr, Klugheit ist besser als Kraft und Vermögen, sowie sich der Wasservogel vor dem Fuchs rettete, als dieser ihn ergriffen hatte.« Da fragte der König: »Wie [267] war das?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Fuchs hatte einmal Hunger, zog aus, um Beute zu suchen und ging bis an den Rand des Flusses. Dort war ein Wasservogel, der — an der Seite des Flusses auf einem Fusse stehend — Fische als Beute suchte. Da dachte der Fuchs bei sich: »Bisweilen nützen einmal List und Trug, ich will mich diesem Vogel nähern, indem ich gegen ihn eine List anwende, vielleicht lässt er sich täuschen, und ich fasse ihn.« Da näherte sich der Fuchs, begrüßte jenen, und der Wasservogel erwiderte seinen Gruss. Der Fuchs fragte: »Wie geht es dir, teurer Bruder, der du dein Leben lang auf einem Fusse stehst?« Der Wasservogel antwortete: »Ich tue es, um den Lebensunterhalt zu suchen.« Der Fuchs sprach: [268] »Leidest du nicht dadurch, dass du auf einem Fusse hoch aufgerichtet stehst? Und wenn deine Augen sich schlossen und du ins Wasser untertauchtest wie die übrigen Vögel,

wäre dir das nicht angenehmer als dein gegenwärtiger Zustand der Arbeit?» Der Wasservogel erwiderte: »Es ist mir nichts zum Untertauchen erschaffen worden, sondern ich pflege es auf folgende Weise zu machen. Ich stelle mich auf, wie du siehst, und bewege mich nicht, und sobald die Fische mich sehen, glauben sie, ich wäre tot, und wollen mich fressen, da erbeute ich einen guten Teil von ihnen ohne Mühe.« Der Fuchs sprach: »Deine Klugheit bei deiner Jagd, o Bruder, ist hervorragend, und du weißt, dass der Schäden der Zeit viele sind, und dass die Unglücksfälle dieser Welt und die Zufälle der Ereignisse unbeständig sind an Ursachen und Arten. Jedoch, vielleicht schläfst du, und es trifft dich im Wasser ein Stück Holz oder irgend etwas anderes, das deinen Fuss bricht; du würdest dann die Beute entbehren und Hungers sterben.« Der Vogel antwortete: »So oft der Schlaf über mich kommt, dehne ich meinen Flügel über meinen Fuss und bedecke ihn damit, und dann habe ich keine Furcht.« Darauf dehnte der Wasservogel seinen Flügel aus und bedeckte seinen Fuss. Da sprach der Fuchs zu ihm: [269] »Gut ist, was du tust. Jedoch die Spitze des Körpers ist der Kopf, und seine Pflege ist notwendiger als die der anderen [Glieder]. Vielleicht befällt dich der Schlaf, dein Hals wird schlaff und dein Kopf gleitet bis zur Nähe des Wassers. Kommt dann zufällig ein Fisch oder irgend etwas aus dem Wasser und erblickt dich in dieser Gestalt, so wird er dich verderben und dein Leben verüchten infolge deiner geringen Sorge um deinen Kopf.« Der Vogel antwortete: »Ich weiss dies und doch fürchte ich mich nicht vor einem Feinde, ich habe vor nichts Angst und besorge nichts. Fürwahr, wenn ich zu schlafen wünsche, dehne ich meinen anderen Flügel über meinen Hals und meinen Kopf aus, und was könnte mich dann noch besorgt machen!« Darauf dehnte der Wasservogel seinen Flügel aus, bedeckte seinen Kopf und seinen Hals und sprach: »So mache ich es, o Seher, und kein Weg führt gegen mich.« Als der Fuchs sah, wie jener seinen Kopf unter seinen Flügel ver-

steckt hatte, sprang er auf ihn zu, ergriff ihn und ging aus dem Wasser. Als sich der Vogel im Maule des Fuchses befand, tadelte er sich selbst wegen des Unglücks, [das ihm] durch seinen Feind [widerfahren war], und sprach: »Wer der Einsicht und dem festen Willen zuwiderhandelt, den trifft die Reue. Jedoch Geduld in dem, was bereits geschehen ist, ist geeigneter und nützlicher als Ungeduld, und List und Klugheit bei der Rettung sind geeigneter und besser als Trauer und Verzweiflung.« Während der Vogel dies erwog und an die List dachte, die er [270] gegen den Fuchs fertigbringen und wie seine Rettung erfolgen könnte, hatte ihn der Fuchs bereits in seinem Maule weggetragen und ihn fortgeführt, um ihn in seinen Bau zu bringen. Während er dabei war, befand er sich gerade in der Nähe einer Stadt, die auf seinem Wege war. Als die Hunde ihn sahen, eilten sie auf seinen Weg, um ihn zu fassen, und der Fuchs begann, einen Weg zu suchen, auf dem er gehen könnte, aber er fand keinen. Da kam er in die Klemme, geriet in Angst, und sein Denken wurde davon eingenommen. Da sprach der Wasservogel zu ihm: »Wisse, o Bruder, dass die Männer von Einsicht, Vertrauen und Religion ihre Sicherheit sehen, aber ihr Charakter ermöglicht es ihnen nicht, dem Rat und Hilfe vorzuenthalten, welcher ins Unglück geraten ist und auf Rettung hofft. Durch die Absicht, ihm einen Rat zu geben oder ihn dahin zu führen, suchen sie im Diesseits die Annehmlichkeit der reichlichen Vergeltung und die Belohnung im Jenseits. Und wenn der, der sich auf Feinde stürzt, ihr Feind ist, dann fürwahr verzweifeln sie an ihrem Leben, an ihrer Existenz und an den Dingen dieser Welt und sind dem Jenseits nahe. Und ich, mein Bruder, habe jetzt schon an meinem Leben verzweifelt und hoffe auf die Belohnung von Gott für deine Rettung, weil wir bereits zusammen in die Gewalt der Hunde geraten und dem Tode verfallen sind, ich und du. Und wenn du das tust, wozu ich dir rate, so bist du gerettet, du und ich, und wir gehen zu [271] deiner Familie und deinen Kindern.«

Als der Fuchs dies hörte, sprach er: »Wirklich, mein Bruder, du hast Richtiges gesprochen, ja bei dir ist Rat und Plan, denn wir sind bereits [ins Verderben] geraten. Sage es mir, und du wirst grossen Lohn haben.« Der Vogel erwiderte: »Nicht dir allein erweise ich die Wohltat, sondern den übrigen Vögeln und den anderen. Wenn sich die Hunde dir nähern, setze mich nieder aus deinem Maule und sprich zu ihnen: »Was ist eure Absicht, dass ihr gegen mich den Weg besetzt, habt? Dieser, den ihr bei mir seht, ist mein Vater, er ist schwach, und das Alter hat ihn sehr mitgenommen, und ich will ihn an einen Ort bringen, den er ausgewählt hat, weil sein Platz ihm bereits unangenehm ist.« Und wenn du dies sagen wirst, werden sie dir Glauben schenken und von dir weggehen, und du wirst gerettet sein.« Als der Fuchs dies hörte, freute er sich und ging, indem er seinen Gang beschleunigte, und sobald die Hunde sich ihm genähert hatten, setzte er jenen auf die Erde nieder und öffnete seinen Mund, um mit ihnen zu sprechen, wie es der Vogel ihm aufgetragen hatte. Und als der Vogel in der Luft kreiste, stürzten sich die Hunde auf jenen, um ihn zu fassen, und da wusste nun der Fuchs, dass List und Schlaueit dies fertiggebracht hatten. Er wich fliehend zurück, während die Hunde ihn hetzten, [272] und der Wasservogel über ihm ihn verlachte. Als er ihn sah, empfand er Reue, und er begann zu sich selbst zu sprechen: »Mit Recht trifft mich dies, und fürwahr, wann war ich mit dem Vogel verwandt, sodass ich den Wasservogel meinen Vater nennen konnte!« So wurde der Wasservogel vor dem Fuchs durch seine Schlaueit gerettet.«

Fabel 11.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Die Gesundheit ist der vornehmste Besitz und die vorzüglichste Gefährtin, und es geziemt dem Menschen, dass er nach dem Besitz der Gesundheit mehr strebe als nach Vermögen, Schmuck und Glanz; denn Vermögen und Schmuck nützen nur in den

Zeiten der Unglücksfälle, die Gesundheit aber nützt zu jeder Zeit. Oft ist einer am Körper krank und es trifft ihn ein Schaden, aber das Vermögen nützt nichts, wenn der Körper Heilung und auch Gesundheit braucht. Wer sie besitzt, hört nicht auf aus Bewunderung über sich selbst, sich wenig oder viel zu rühmen, so wie [273] die Bärin zur Schwalbe sprach. « Da fragte der König: »Wie war das?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Eine Schwalbe und eine Bärin prahlten, und die Schwalbe sprach: »Mir gehören die Schönheit der Farben, die milde Luft und mein Ortswechsel im Nisan; denn wenn die milde Luft im Winter aufhört, fliehe ich an einen Ort, an dem ich vor Kälte sicher bin.« Die Bärin erwiderte: »Wozu sagst du, was ich schon weiss; ich jedoch kümmere mich nicht im Winter und in rauhen Wassern um die Kälte und bin dicker als du und besser an Körper, kräftiger und stärker.« Die Schwalbe schämte sich und ging fort.«

Fabel 12.

[274] Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Die Schlechten gesellen sich zu einander und halten einander, und es geziemt dem Verständigen, dass er sich von den Schlechten fernhalte, sich unter die Edlen mische, den Unedlen meide, mit dem Edelgesinnten sich unterhalte, nur mit dem gehe, welcher zu ihm passt, und nur dem sich als Genossen anschliesse, der rechtschaffen ist; denn bisweilen ist dies zu seinem Guten, und wer sich mit einem Schlechten unterhält, wird für seinesgleichen gehalten, wie es dem weisen Manne erging, als er sich aufmachte, um zwischen zwei Schlangen Frieden zu stiften.« Da fragte der König: »Und wie war dies?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Mann ging eines Tages seines Wegs, und während er wanderte, waren vor ihm zwei Schlangen, [275] die miteinander kämpften und sich gegenseitig bissen. Da begann er nachzudenken, aber es gab keine Möglichkeit, sie zu befreien. Und während er hinblickte, sich ihnen aber

nicht näherte, aus Furcht vor ihrer Schlechtigkeit, da war bereits eine andere Schlange gekommen, ging zu ihnen und wünschte ihre Befreiung. Da sprach der Mann: »Wenn du nicht schlechter wärest als sie beide, wärest du nicht unter sie gegangen, denn du bist ihresgleichen.« Und er verliess sie und ging fort.«

Fabel 13.

Josephus sprach: »Die Kenntnis in der Kunst mildert die Schrecken, ebnet die Schwierigkeiten und macht den Künstler vermöge des Könnens gross in dem, was ihn betrifft. Es ziemt sich für den Menschen, dass er die Kunst nicht vernachlässige und sie nicht beiseite lasse. Bisweilen erreichen Kunst und Erfahrung viele Wünsche, sind ermüdend und schwierig und vertreten die Stelle einer Schar und einer Genossenschaft; sie verleihen Sieg über den Reissausnehmenden [276] Teufel, und es besiegen hiermit die Menschen den Hochmut, wie der Jäger zu dem flüchtigen Wolfe gesprochen hat.« Da fragte der König: »Wie [war es]?«, und Josephus antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Wolf war ein Bösewicht und pfegte, so oft er eine Schafherde traf, hochmütig gegen sie ob seiner Stärke zu sein und von ihnen zu verzehren, was er wollte; aber niemand war da, der gegen ihn etwas vermochte. Da erblickte ihn ein Jäger, stellte ein Netz gegen ihn auf und fing ihn. Und der Jäger wünschte, ihm seinen Hochmut und seine Macht zu zeigen, und liess die Hunde gegen ihn los, welche ihn zausten und in Stücke zerrissen, so dass sein Leben entfloh. Da sprach der Jäger zu ihm: »O, du schlechtestes der Tiere, wo ist dein Hochmut und deine gewaltige Kraft; was ist dir, bist du nicht im stande, dich vor diesen Hunden auch nur einen Augenblick zu erheben?« Er liess ihn tot [liegen] und ging fort.«

Fabel 14.

[277] Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Dem Verständigen geziemt es, dass er nicht dem vertraue, der viel spricht, aber nichts tut in bezug auf das, was er neu hervorbringt — denn bei den meisten ist das Sprechen leicht, das Tun aber schwer —; dass er ferner nicht einen begehre, der verspricht, aber nicht ausführt, was er versprochen hat; mit einem Menschen nicht Freundschaft pflege, der gross im Sprechen, klein aber im Halten ist, und nicht mit einem Handel treibe, der seine Angelegenheiten verzögert und seine Geschäfte nicht erledigt. Wer das Wenige nicht gibt, schämt sich auch nicht, wenn er im grossen lügt, ähnlich dem, was der Hund zu seinem Herrn sagte, als er die erste Stufe der Leiter erstiegen hatte.« Da fragte der König: »Wie war ihre Geschichte, o Weiser?«, und die Antwort lautete folgendermassen: »Die Weisen erzählen: Ein Mann hatte einen Hund und auch eine Leiter in der Wohnung. Der Mann sprach zum Hunde: »So oft du eine Stufe an dieser Leiter ersteigst, gebe ich dir ein Laib Brot.« Der Hund begann zu probieren, [278] bis er die erste Sprosse der Leiter erstiegen hatte. Darauf sprach er zu seinem Herrn: »Gib mir jetzt ein Laib, denn ich ermatte bereits.« Der Mann antwortete: »Steige bis zur Spitze der Leiter, und ich werde dann zählen, wieviel Sprossen du erstiegen hast, damit ich sie dir — für jede Sprosse ein Laib — insgesamt gebe.« Der Hund erwiderte: »Wenn du mir für diese eine nichts gegeben hast, wirst du mir dann auch für jene geben?« Und er liess ihn und stieg herunter.«

Fabel 15.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Bisweilen erniedrigt die Zeit des Unglücks Tyrannen und mächtige Könige und erhöht Sklaven und Verächtliche, und die Zeit des Unglücks bisweilen trifft die Guten, so dass ihre Spuren verwischt werden, bis ihrer die Schlechten spotten und



sie verachten(?) in einer jeden Behausung und Wohnung. Es ziemt sich für den Verständigen, dass er geduldig alles ertrage, was ihn von einem Sklaven, Treulosen und anderen trifft; [279] nicht sie sind es, die dieses tun, sondern die treulose Zeit des Unglücks ist es, welche sie in diese Lage versetzt und gebracht hat, wie der Löwe zum Fuchs sagte.« Da fragte der König: »Und wie war ihre Geschichte, o Weiser?«, und die Antwort war folgende: »Die Weisen erzählen: Ein Löwe geriet einmal in die Grube eines Jägers und versuchte, aus ihr herauszukommen, aber er vermochte es nicht. Siehe! ein Fuchs war bereits in seiner Nähe, der Löwe blickte auf und sah den Fuchs über seinem Kopfe und begann sich anzustrengen, um herauszukommen, aber es war ihm nicht möglich. Als ihn der Fuchs in dieser Lage erblickte, schmähte und missachtete er ihn, beschimpfte ihn mit allem Widerwärtigen und liess ihn alles Hässliche hören. Als der Löwe erkannte, was der kleine Fuchs zu ihm sagte, liess er seinen Kopf hängen und sprach: »Nicht du, o Vater der kleinen Burg (sc. Fuchs), bist es, der dies zu mir sagt, sondern die Zeit des Unglücks ist es, welche mich missachtet, und sie ist es, welche mich an diesem Orte zurückhält. [280] Wahrlich, du hast kein Mitleid, wenn du solches sprichst, ich ertrage jetzt die Ungunst der Zeit. Sprich, was du willst.««

Fabel 16.

Josephus sprach: »Wer dem Herrscher gehorcht, befindet sich wohl, wer auf ihn hört, hat Gewinn, und wer zu ihm seine Zuflucht nimmt, ist geschützt; wer aber allein ist und auf seine eigene Kraft vertraut(?), der empfindet Reue, und wer sich dem Herrscher fügt, steht bei anderen in Ansehen und wird geehrt. Es ziemt sich für den Mann, dass er die Dummheit von sich stosse und dem ergeben sei, welcher Unheil von ihm abwehrt, und dass er nicht nach einsamem Leben, Ungehorsam und Hochmut strebe. Vielleicht gibt er sich selbst dem Untergange preis, während ihn ein

Unglück trifft, ohne dass er die Macht hat, es abzuwehren oder dagegen standzuhalten, und es ergeht ihm, wie es dem Hausesel mit dem Waldesel ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie war das?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein wilder Esel sah einst einen zahmen Esel, der ermattet war von seiner Last und der Grösse seiner Arbeit — während sein Herr ihn schlug — und sich mit ihr (sc. der Last) nicht zu erheben vermochte. Da näherte sich ihm [281] der wilde Esel und sprach zu ihm: »O Vetter, warum verbringst du dein Leben in dieser Weise; wenn du so wärest wie ich, könntest du weiden, dich freuen und gehen, wohin du willst, ohne dass dich jemand rücksichtslos zu behandeln vermöchte, und ohne dass dir jemand die Arbeit auferlegen würde, bei der ich dich sehe.« Der zahme Esel antwortete ihm: »O Vetter, dies geschieht, trotzdem jener sorgt, um die meisten meiner Angelegenheiten und Vorteile sich kümmert und für mein Wohl besorgt ist; und wenn es Unrecht und Schläge sind, welche du siehst, so empfindet er doch Mitleid mit mir«. Währenddessen überhäufte ihn der wilde Esel mit Schelte und Tadel. Während sie sich noch weiter unterhielten, war ihnen ein Löwe nahegekommen. Als er sich ihnen näherte, hielt ihn der Mann von sich und seinem Esel fern; der wilde Esel aber blieb als Verteidiger übrig und hatte keinen Helfer und keinen Verwandten. Da stürzte sich der Löwe auf ihn und erschlug ihn. Als dies der zahme Esel sah, sprach er: »Deswegen gehorche ich dem, der mich erniedrigt.« Jenen verzehrte der Löwe, aber der Mann und sein Esel blieben wohlbehalten.«

Fabel 17.

[282] Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Dem Verständigen geziemt es, dass er nicht dem entgegentrete, gegen den er nichts ausrichten kann, sich nicht gegen den auflehne, über welchen er keine Macht hat, nicht etwas übernehme, das er nicht vermag, und sich nicht auf etwas stürze, das ihn in Bewunderung versetzt, dem er aber nicht ge-

wachsen ist. Vielleicht richtet er sich selbst zu Grunde, ohne dass von seinem Vorhaben etwas erreicht wird, und es geht ihm, wie es den Wölfen mit dem Meere ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie war es?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Die Wölfe kamen einst am Ufer eines Meeres zusammen, in welchem Häute von Rindern waren, die auf den Wasserwellen schwammen. Sie machten sich daran, sie zu fassen und strengten sich an, aber sie vermochten es nicht wegen des Meeres. Da sprachen sie: [283] »Wir wollen das ganze Wasser des Meeres trinken, bis wir [zu ihnen] gelangen.« Und es war in ihrer Nähe ein Mann, der eiligst einherging, und als er ihre Gier sah — wie sie nämlich das ganze Wasser des Meeres austrinken wollten, um die Häute zu nehmen —, sprach er: »O, ihr Toren ohne Verstand, wenn ihr dies tut, wird euer Bauch platzen, aber das Wasser des Meeres wird sich nicht verringern.« Und er verliess sie und ging fort.«

Fabel 18.

[ZA XXIII, S. 328] Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Dem Manne geziemt es, dass er nicht etwas begehre, das keinen guten Ausgang nimmt, und dass er nicht glaube, dass er fehlerlos sei in dem, was er tut; es geschieht nicht alles, was der Mensch erreichen will, nach Wunsch, und die Dinge kommen auch nur durch Arbeit und Mühe, wenn ihre Hilfsmittel angemessen sind, wie es dem Fischer mit den Fischen ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie war es?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Fischer nahm einst sein Netz [329] und ging zum Strom, um Fische zu fangen. Er legte das Netz nieder und begann nach Lust zu blasen, zu musizieren und zu singen nach den Weisen des Gesanges. Infolge seines schwachen Geistes glaubte er, dass die Fische herauskommen und springen würden nach seinem Gesange, und dass er sie dann ohne Mühe fassen würde. Nachdem er aber ausgeharrt und den ganzen Tag über gesungen und musiziert hatte, ohne dass

etwas für ihn herausgekommen war, empfand er Reue und tadelte sich wiederholt wegen dessen, was er getan hatte. Er ging zu seinem Netz, warf es in den Fluss und fing viele Fische, darauf warf er sie an das Ufer des Flusses. Die Fische begannen nun, in die Höhe zu springen, sich zu bewegen und sich zu drehen. Da sprach zu ihnen der Fischer: »Dies ist nicht eine Handlungsweise, welche bei euch schon zu einer anderen Zeit zutage getreten ist. Vom frühen Morgen bis zu dieser Stunde musizierte und sang ich nach den Weisen des Gesanges, ohne dass ihr tanztet und jubiliertet, aber erst, nachdem ihr aus dem Wasser — durch das [330] ihr doch lebet — herausgebracht seid, tut ihr dies. Jedoch, euer Unverstand treibt euch zu dem, was ihr tut.« Und er nahm sie und ging fort.«

Fabel 19.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Dem Verständigen geziemt es nicht, etwas zu begehren, was nicht natürlich ist; sein Streben wäre töricht, und wessen Streben töricht ist, dessen Wohlbefinden hört auch auf. Viele glauben von einer Angelegenheit, dass sie gut für sie sei, und vermuten von einer Sache, dass sie für sie passe. Erreichen sie aber dadurch ihren Wunsch, so schlägt es ihnen gar sehr zum Schaden aus, und es geht ihnen, wie es dem Löwen mit dem Manne und dem Mädchen ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie erging es ihnen?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Löwe sah ein Mädchen; ihre Schönheit und Anmut sowie ihr edles Benehmen in allen ihren Verrichtungen erfüllten ihn mit Bewunderung. Er trachtete nach ihrer Schönheit und war von Liebe zu ihr eingenommen, wandte sich an ihre Eltern [331] und bat diese, ihn mit ihr zu verheiraten. Als die Eltern des Mädchens dies hörten, war ihnen die Sache unangenehm und beängstigend; ferner fürchteten sie einen Angriff von ihm sowie die Gewalt seiner Strafe, nämlich dass sie, wenn sie es nicht täten, sterben würden, und dass er ihre Tochter

gewaltsam nehmen würde. Sie begannen darüber nachzudenken, wie sich ihre Angelegenheit gestalten werde. Da sprach die Frau zu ihrem Manne: »Ich habe eine List, durch die unsere Rettung fertiggebracht werden kann.« Der Mann antwortete: »Tue, was du willst.« Die Frau sprach nun zum Löwen: »Wir wollen unsere Tochter mit dir verheiraten unter einer Bedingung, wenn du sie annimmst.« Der Löwe antwortete: »Ich nehme alles an, was ihr sagt.« Die Frau erwiderte: »Wir verlangen von dir, dass du dich demütig be-
nehmest, uns zeigest, wie du dich erniedrigst und ruhig bist, und dass du deine Heftigkeit lässest und die Furcht vor dir von dir entfernest, damit wir uns auf dich verlassen und unsere Herzen sorglos sein können.« Der Löwe gehorchte [332] dem Worte der Eltern des Mädchens, ging fort, schnitt seine Krallen ab, riss seine scharfen Zähne heraus, schor seine Mähne ab und kam dann zu ihnen, damit sie ihn verheirateten, und er unter ihnen wohne. Als sie ihn in dieser Gestalt sahen, und Furcht vor ihm und Schaden von ihm nicht mehr geblieben war, erlaubten sie sich alles gegen ihn und sprachen: »Gehe weg von uns und gib deinen Wunsch auf, denn wir werden dich mit unserer Tochter nicht verheiraten; und wann pflegte denn der Löwe bei Menschen zu wohnen!« Er stürmte, da er heftig erregt war, gegen sie; aber der Mann erhob sich, ergriff ein Scheit Holz, stürzte sich auf ihn und zerbrach seine Flanken. Der Löwe schrie auf mit den Worten: »Ich bitte Gott und den Richter um Hülfe gegen euch, dass er unsere Trennung als gültig ausspreche, weil ich gar sehr Widerwillen gegen diese Heirat empfinde.« Der Löwe ging (dann) traurig und in Reue über das, was unüberlegt durch ihn geschehen war, fort.«

Fabel 20.

[333] Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Heiterkeit zur Zeit des Unglücks ist schädlich und Spott zur Zeit des Ernstes lästig, und Hohn zur Zeit des Zorns bringt Schmerz und Reue. Es ziemt sich für den Mann, dass er nicht heiter

sei zur Zeit eines Unglücks, nicht unbedacht mit einem Menschen rede, wenn ihn ein Unglück betroffen hat, und nicht spotte, wenn er gefangen oder festgehalten und bestraft ist. Bisweilen zieht dies Schaden und Tod nach sich, und es geht ihm, wie es dem Steinhuhn und dem Jäger ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie war es?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Jäger erjagte einmal ein Steinhuhn. Als er es zu schlachten beabsichtigte, sprach es zu ihm: »Wenn du mich freilässt und mich nicht schlachtest, bringe ich dir viele Junge.« Als der Mann dies hörte, glaubte er, dass es ihn verspote, und schnitt ihm so gleich den Kopf ab.«

Fabel 21.

[334] Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Die Gier schadet den Leuten, und die Begierde geht an ihrer Erwartung vorbei, weil die meisten grossen Besitz erstreben und nach reichem Vermögen gierig sind. Sie erwarten durch ihre Gier einen guten Erfolg, werden aber des grossen und geringen Vermögens beraubt. Es geziemt dem Manne, der etwas besitzt und dem daraus ein geringer, aber dauernder Gewinn zufließt, dass er nach dem grossen überhaupt nicht strebe. Bisweilen verstösst und vernichtet er den kleinen, dauernden Besitz, und wovon er viel haben wollte, ist in seiner Hand nicht sicher. Es geht ihm, wie es dem Manne und der Henne ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie war es?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Mann hatte eine Henne, die täglich ein goldenes Ei zu legen pflegte. Der Mann war früher arm gewesen, [335] aber durch die Henne hatte sich seine Lage gebessert, sein Leben war angenehm geworden, genügend nach der Armut, leicht nach der Not. Als dies lange gedauert hatte, sprach er nach einiger Zeit: »Die Henne legt täglich ein Ei, in ihrem Bauche müssen gewiss viele sein. Ich muss sie schlachten, viele Eier auf einmal aus ihr nehmen und die Sache beenden, sodass ich nicht fortwährend täglich ein Ei

zu erwarten brauche. Ich will die grosse Menge nehmen und auch von ihrem Fleische Nutzen haben.« Dies war die Ansicht, das Urteil und das Vorhaben des Mannes; er schlachtete sie und zerschnitt ihren Bauch, fand aber nur eins darin nach ihrer Gewohnheit; und er begann sich zu tadeln und zu sprechen: »Mit Recht hat mich dies getroffen. Was habe ich getan! Grossen Gewinn habe ich begehrt, da ist von mir auch das Wenige gewichen, und ich habe mit nichts abgeschlossen; doch ist dies die Strafe für Gier und Begierde.«

Fabel 22.

[336] Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Die Begierde zerstört den Zustand des Aufrechtstehens, bringt Schmerz und Reue und zieht nach der Ehre Unglück nach sich. Klug ist, wer gebeugt ist, so dass er sich nicht erhebt in den Begierden, welche Schmerzen nach sich ziehen, und wer nicht nach etwas strebt, zu dem ihn kein Weg führt und worüber er keine Macht hat, und wer nicht das, was in seiner Hand ist, lässt und etwas anderes begehrt. Bisweilen empfindet der, welcher den Begierden nachgeht, Reue beim Schwinden der Dinge, so wie es dem Hunde ergangen ist, als er Fleisch aus der Küche genommen hatte.« Da fragte der König: »Wie war es?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Hund ging in eine Küche, nahm ein Stück Fleisch und ging in Eile fort, fliehend in seiner Gier, aus Furcht, dass ein anderer Hund es mit ihm fressen würde. Als er an das Ufer eines Flusses gelangt war, blickte er ins Wasser und sah im Wasser das Spiegelbild [337] des Stückes, welches er hatte, grösser als das, welches in seinem Maule war. Er liess das, was in seinem Maule war, ging weiter und stieg ins Wasser, um das grosse Stück zu suchen. Da sah ein Rabe, wie er das Stück an das Ufer des Flusses gelegt hatte, stürzte sich darauf, nahm es und kreiste in der Luft. Als der Hund im Wasser umhergegangen war, aber nichts gefunden hatte, ging er wieder heraus, um das zu holen,

was er fortgeworfen hatte, aber er erhielt es nicht; und er empfand dabei die tiefste Reue, war schmerzlich erregt und ging in Verzweiflung hierüber fort.«

Fabel 23.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Die Prahlerei mit dem Vermögen und dem Reichtum vor Geringen ist schlecht, und der Stolz und der Hochmut gegen die Armen ist tadelnswert. Es ziemt sich für den Mann, dass er die Armen nicht verachte, wenn er reich ist, und wenn er dauernd geehrt ist, nicht den Bedürftigen und Armen Vorwürfe mache, [338] weil Gott in jeder Stunde zugegen ist und sich von dem Menschen abwendet; denn die Strafe hierfür ist der Ruin. Bisweilen geht es ihm, wie es dem Ölbaum mit dem Feigenbaume ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie war ihre Geschichte?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Zwei Bäume waren zusammen am Fusse eines Berges, ein Ölbaum und ein Feigenbaum. Als der Winter plötzlich kam, fielen die Blätter des Feigenbaumes ab und er blieb dürr und kahl; was aber den Stamm des Ölbaumes betrifft, so war von ihm nichts abgefallen. Da sprach der Ölbaum zum Feigenbaum: »Gehe weg von mir, du gleichst mir nicht, ausgenommen, dass du mir benachbart bist. Ich bin vornehmer als du, schöner an Stamm, besser an Laub, schwerer und zahlreicher an Früchten und schöner an Beschaffenheit. Du bist nur im Frühling und im Sommer schön und hübsch, ich aber bin stets bekleidet.« Der Feigenbaum antwortete: »Ich bin arm, Gott möge mit mir tun, was er will, ich habe kein Mittel, wenn du besser bist als ich.« Gott — erhaben ist er — merkte die Prahlerei des Ölbaumes, seinen Hochmut und die Beschämung des Feigenbaumes durch ihn [339] und schickte einen Blitz auf ihn, der ihn verbrannte und vernichtete. Der Feigenbaum dankte seinem Herrn für das, was zu seinen Gunsten geschehen war.«

Fabel 24.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Wenn der Mensch aus seinen Feinden Nutzen ziehen will, freut er sich über ihre Handlungen zu seiner Belehrung, wo sie Fiasko machen. Wenn der Mann einen Feind hat, an ihm schlecht handelt und von ihm irgend etwas ohne sein Wissen nimmt, und wenn er sich den Ausgang merkt und zu einer anderen Zeit wiederkommt, so ist er vertraut mit seinem Schaden und weiss sich zu helfen, wie der Mann zum Hunde sagte, als er das Herz aus der Küche genommen hatte.« Da fragte der König: »Wie war es?«, und der Weise antwortete: [340] »Die Weisen erzählen: Ein Hund ging einmal in eine Küche und nahm von dort ein Herz, welches der Koch bereits beiseite gelegt hatte. Als der Hund fortging, erblickte ihn der Koch, wie er das Herz mit sich trug. Da sprach er zu ihm: »Gehe, denn du hast nicht ein Herz von mir genommen, sondern du hast mir ein Herz gegeben; denn wenn du dich wieder hier herumtreibst, dann fürwahr werde ich dir dein Herz herausreissen.««

Fabel 25.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Viele überheben sich, verehren sich selbst, halten sich für gross und glauben, dass sie Lob und Ruhm bei den Menschen haben wie bei sich selbst. Und wenn sie zu einem kommen, der grösser ist als sie, sind sie beschämt und werden von ihm verachtet. Es ziemt sich für den Mann, dass er das Ergebnis, den Ausgang, das Ende und den Abschluss seiner Angelegenheit kenne, dass er auf den Kernpunkt eines Menschen komme, der nicht stolz ist und sich ihm nicht gleichstellt. Bisweilen muss er sich schämen, wie [341] es den Flüssen mit dem Meere ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie war es?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Alle Flüsse kamen zusammen, tadelten das Meer, machten ihm Vorwürfe und sprachen zu ihm: »Unser Wasser ist klar,

süss und gut, wenn es aber zu dir kommt und sich mit dir vermischt, wird es salzig, faulig und übelriechend; und wenn du nicht wärest, würde unser Wasser nicht anders werden, als es gegenwärtig ist.« Das Meer antwortete: »Ihr sagt die Wahrheit; kommt nicht mehr zu mir, zwinget euer Wasser, dass es ferner nicht wieder zu mir komme, sich mit mir vermische und salzig und übelriechend werde.« Da erkannten die Flüsse, dass ihr Weg gemeinsam zum Meere sei, schämten sich und kehrten abgetrumpft zurück.«

Fabel 26.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Die meisten Menschen zeigen, dass sie Freunde sind, während sie böse Feinde sind, [342] und zeigen Liebe, während sie von Hass erfüllt sind. Es ziemt sich für den Verständigen, dass er sich vor einem Freunde in acht nehme, der ihm ein Feind ist, und sich nicht in den Schutz dessen begeben, welcher hasst, während er in seinem Gesicht Mitleid zeigt, wie die Hühner zum Wiesel sagten.« Da fragte der König: »Wie [war es]?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Die Hühner waren einmal krank, das Wiesel hörte es und ging zu ihnen. Als es dort angekommen war, begrüßte es sie und fragte sie nach ihrem Zustande, und wie sie sich infolge ihrer Krankheit befänden. Die Hühner erwiderten: »Wann ist diese Liebe und dieses Mitleid zwischen uns und dir entstanden? Lieb ist es uns, wenn wir dein Gesicht nicht sehen und von dir nicht begehrt werden.« Sie stoben vor ihm davon, erkannten seine List und wandten sich weg von ihm.«

Fabel 27.

[343] Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Zögern ist besser als eilen. Wer zögert, bleibt wohlbehalten, wer eilt, empfindet Reue. Manchmal verringert der Eilende sein Vermögen, und seine Feinde empfinden Schadenfreude über ihn. Es ziemt sich für den Mann, dass er nicht eile und nicht

schnell laufe, er würde sich selbst dem Untergange preisgeben, und es würde ihm gehen, wie es der Taube ergangen ist, als sie durstig war.« Da fragte er: »Wie [war es]?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Eine Taube war einmal an einem Sommertage durstig und flog aus, um Wasser zu suchen. Während sie umherging, erblickte sie ein Becken, mit Wasser gefüllt, ein Trugbild [344] der Jäger. Sie eilte in ihrem Durste, stürzte sich darauf los, um das Wasser zu erreichen, da traf die Wand sie und verwundete sie tödlich. Sie begann sich zu tadeln, über sich zu klagen und zu sprechen: »Mit Recht trifft es mich wegen der Eile, ich habe durch mich selbst Schaden genommen.««

Fabel 28.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Viele tun den Menschen Schlechtes im Geheimen, und wenn ihre Lage offenbar wird, vermehren sie das Schimpfliche aus Furcht vor der Vergeltung, und es geht ihnen, wie es dem Hirten mit dem Löwen ergangen ist.« Da fragte er: »Wie [war es]?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Hirt, von [dessen Herde] sich einmal ein Widder verirrte, tat Gott ein Gelübde und versprach, ihn Gott zu opfern, wenn er ihn fände. Während er nach ihm umherging, [345] siehe, da war ein Löwe, der auf ihm lag und ihn verzehrte. Als der Hirt dieses sah, sprach er: »Einen anderen Widder opfere ich dir, wenn ich ihn unversehrt wiedersehe.««

Fabel 29.

Josephus sprach: »Viele streben(?) immer vorwärts in ihren Angelegenheiten, nehmen hierdurch Schaden und machen grosse Schulden, streben mit List und borgen das Vermögen der Menschen in ihrem Bestreben, dass Es ziemt sich für den Mann, nicht gierig zu sein nach Worten und nach dem Vermögen der Menschen. Vielleicht ermöglicht es ihm die Zeit nicht, es zu bezahlen; es trifft ihn ein Unglück, und er muss in Scham und Beschämung leben,



wie es der Fledermaus, dem Dornstrauch und dem Wasservogel ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie [war es]?«, und er antwortete: »Die Weisen erzählen: Es verbanden sich im Handel der Dornstrauch, die Fledermaus und der Wasservogel. Die Fledermaus ging und borgte von ihren Freunden viel Geld [346] und brachte es herbei, der Wasservogel ging, holte Kupfer und brachte es, und ebenso brachte der Dornstrauch Kleider und Stoffe herbei. Sie bestiegen ein Schiff und fuhren aufs Meer. Gegen sie erhoben sich Winde sowie die Wellen des Meeres und zerbrachen das Schiff; und alles, was ihnen gehörte, ging unter, während sie selbst unversehrt blieben. Die Fledermaus zog sich darauf auf den Felsen zurück und legte ihre Jungen unter ihre Flügel aus Furcht vor den Gläubigern, der Wasservogel taucht bis jetzt ins Meer unter und sucht nach seinem Kupfer, vielleicht findet er es; und der Dornstrauch begann, so oft jemand an ihm vorüberging, [347] dessen Kleider zu berühren, sie festzuhalten, sie zu zerreißen und zu sprechen: »Vielleicht sind sie von meinen Stoffen.««

Fabel 30.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Der kluge und schlaue Mann sieht auf den Ausgang der Dinge mehr, als er die Absicht ihres Ursprungs erwägt, damit er sicher vor Irrtum und Reue sei. Es ziemt sich für den Menschen, dass er geistesgegenwärtig sei, die Dinge betrachte, wie sie sich gestalten, sich von den Verrätereien der Menschen entferne und nicht einem Feinde Vertrauen beimesse, wie es der Fuchs mit dem Löwen gemacht hat.« Da fragte er: »Wie [war es]?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Löwe war einmal alt und zu schwach, um zu jagen; er vermochte sich nicht zu erheben und legte sich in die Höhle. Die Tiere besuchten ihn, und es geschah, dass er, so oft [348] ein Tier zu ihm kam, es zerriss, verzehrte und sich davon nährte. Als der Fuchs kam, blieb er in einiger Entfernung stehen, begrüßte ihn und erkundigte sich nach seinem

Befinden. Da fragte ihn der Löwe: »Was ist mir? Ich sehe dich stehen. Warum näherst du dich mir nicht, und warum trittst du nicht in die Höhle ein und setzest dich mir zur Seite? Niemand ist bei mir, der mir teurer wäre als du.« Der Fuchs antwortete: »O König der Tiere, ich sehe wohl viele Spuren des Eintretens, aber keine von ihnen führt heraus; und ich fürchte mich, bei ihnen zu sein; denn ich sah keinen von ihnen, der bereits herausgegangen wäre.« Darauf verliess er ihn und ging fort.«

Fabel 31.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Dem Manne geziemt es, dass er sich vor Unrecht hüte, denn sein Ende wäre schlecht. Dies zu befolgen, ist für den König notwendiger als für einen anderen, weil die Könige und Herrscher für das Wohl der Welt sorgen. So oft Rechtschaffene sich finden und Erniedrigung bei ihnen ist, bessert sich die Lage der Menschen; so oft aber Unrecht und Unheil [349] von Seiten jener das Amt vernachlässigen, entsteht Verderbtheit; und wenn jeder Ungerechte nach seiner Macht und Gewalt das schlimmste Böse tut, trägt der König den Schaden der Lage und der Sitten, und ihm bleibt die Schuld, wie es dem Wolfe mit dem Löwen ergangen ist.« Da wurde gefragt: »Wie [war es]?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Wolf hatte ein Lamm geraubt und trug es fort, um es zu verzehren. Während er eilig ging, traf ihn ein Löwe, nahm ihm das Lamm fort und ergriff es, um es zu verspeisen. Als der Wolf die Tat des Löwen bemerkte, sprach er: »Ich hätte mich sogar über mein geringes Glück gewundert, wenn mir Habe verbleiben, oder ich das geniessen würde, was ich finde.« Der Löwe erwiderte: »O du unwissender Übeltäter, deswegen [350] erquickst du dich nicht daran, weil du seinem Besitzer Unrecht getan und es weggenommen hast. Weisst du nicht, dass durch das Unrecht der Besitzer keinen Erfolg hat?« Der Wolf antwortete ihm: »Und fürwahr, verfuhrst denn du nach Recht, Gesetz

und Gerechtigkeit, da du es doch von mir weggenommen hast, und zwar, um es zu verzehren?« Und er verliess ihn und ging fort.«

Fabel 32.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Die meisten Menschen glauben, dass sie andere besiegen können, und rühmen sich gegen andere ihrer Stärke. Wenn aber zu ihnen ein Mensch kommt — bisweilen ist er prahlerischer und listiger als sie —, und sie besiegt werden, so tadeln sie sich dann selbst und schämen sich. Es ziemt sich für den Mann, dass er sich nicht rühme gegen den, welcher nicht das Gleiche wie er vermag, und sich nicht in einen Wettstreit mit dem einlasse, der darin nichts vermag, damit es ihm nicht ergehe, wie es mit der Sonne und dem Samüm-Wind geschehen ist.« Da fragte der König: »Wie [war es]?«, [351] und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Die Sonne und der Samüm-Wind prahlten, stritten untereinander und sprachen zu einander: »Durch den der Mensch dahin kommt, seine Kleider auszuziehen und nackt zu gehen, der ist der Sieger und ihm gehört der Ruhm.« Der Samüm-Wind begann, blies heftig und wehte stark mit grosser Kraft in der Absicht, dass dadurch der Sieg ihm gehören würde. Da kam der Mensch, hielt seine Kleider fest zusammen, bedeckte sich noch mit anderen und nahm sich aus Furcht vor ihm in acht. Als der Mensch dies lange Zeit getan und seine Kleider nicht ausgezogen hatte, schämte sich der Wind und ging fort. Darauf erschien die Sonne und erwärmte den Menschen. Als die Hitze auf dem Menschen brannte, zog er seine Kleider aus, bis er nackt blieb und über die Hitze der Sonne betrübt war. Die Sonne siegte, und ihr gehörte der Sieg.«

Fabel 33.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Viele sind die Ursache des Unheils und der Zwietracht. Wenn der Mensch sie Bildung lehrt [352] und ihnen ihre Handlungsweise verbietet, hören sie nicht auf ihn, lassen nicht ab von dem, was sie tun, und sprechen: Die natürliche Bildung nützt nicht; strebe nach gewaltsamer Übertragung der Natur und nach Enthaltung von schlechter Begierde. Dem Manne geziemt es zu wissen, dass sich eine Natur nicht auf eine andere überträgt, und dass Bildung und Belehrung dem nichts nützen, welchem eine schlechte Natur innewohnt, wie der Jäger gesagt hat, als er den indischen Mohren erblickte, der sich im Flusse abrieb.« Da fragte der König: »Wie war es?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Jäger legte Schlingen am Ufer des Flusses, und während er die Beute betrachtete, hatte sich ihm bereits ein Äthiopier, ein Inder, genähert, schwarz an Farbe. Nachdem er angekommen war, stieg er in den Fluss. Der Mohr blickte auf seine Gestalt, fürchtete sich vor ihr und glaubte, dass er, wenn er sich abreiben und waschen würde, weiss und seine Schwärze vergehen werde. Er begann, [353] den Fluss zu schlagen und seinen Körper den ganzen Tag hindurch zu reiben. Die wilden Tiere entflohen, und der Jäger fing an diesem Tage nichts und wurde zornig. Darauf ging er zu dem Mohren und sprach zu ihm: »Was ist dir, willst du heute aus diesem Flusse nicht herausgehen?« Der Inder antwortete: »Ich will [verweilen], bis meine Farbe schön geworden ist, und sich meine Natur, nämlich meine Schwärze, verändert hat.« Der Jäger erwiderte ihm: »Gehe heraus, Gott möge dein Geschick schwarz machen wie deinen Körper, und er möge dich nicht segnen, weil du mir die Jagd vernichtet und meinen Erwerb abgeschnitten hast! Würdest du das Wasser des Flusses und auch des Meeres über dich giessen und während deines Lebens dich stets waschen und abreiben, so würde es dir doch nichts nützen.« Und er verliess ihn und ging, in seiner Erwartung getäuscht, fort.«

Fabel 34.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Viele überheben sich, haben Achtung vor sich selbst, machen sich selbst gross und glauben, dass sie Macht und Gewalt besitzen, während sie geringer als die Geringen und niedriger als die Niedrigen sind wegen ihrer Verderbtheit und der Schlechtigkeit ihrer Gesinnung, [354] wie es der Mücke mit dem Stiere ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie war es?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Eine Mücke liess sich auf dem Horn eines Stieres nieder, vermutete, dass sie dem Stiere lästig sein, und dass er sie von sich wegtreiben würde, und erwartete, dass er sie anreden oder etwas zu ihr sagen oder ihr einen Wink geben würde; aber er tat nichts und wusste nichts von ihr. Während sie nachdenkt, spricht sie zu ihm: »Du da! Wenn ich dir lästig falle, so lasse es mich wissen und sage es mir, damit ich von dir weggehe, und damit ich, wenn ich an dir hafte, fortfliege, und dir leicht werde die Last, welche auf dir ist.« Der Stier antwortete ihr: »Niemals, so oft du dich [auch] niederliesest, merkte ich etwas von dir, und niemals, so oft du fortflogest, wusste ich etwas von dir. Du bist bei mir nicht beachtenswert; und tue, was du willst.««

Fabel 35.

Josephus sprach: »Wenn das Geschick eintrifft, wird der Blick blind, und die meisten Unfälle sind Unglück und Gier, wie [355] der Adler zu den Hühnern gesagt hat.« Da fragte der König: »Wie war es?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Jäger erjagte einmal einen Adler und beschnitt ihm [die Flügel], erniedrigte ihn und warf ihn in sein Haus. Als die Hühner ihn erblickten, begrüßten sie ihn. Da sprach zu ihnen der Adler: »Wenn es nicht die Zeit des Unglücks wäre, würde ich eure Gesichter nicht sehen.« Die Hühner antworteten ihm: »Du bist der stärkste unter den Vögeln an Flügeln und der einzige an Scharf-

blick. Wie bist du in das Netz geraten?» Der Adler erwiderte ihnen: »Ich sah das Netz und erkannte es; jedoch — wenn das Geschick eintrifft, wird der Blick blind. Während ich das Fleisch infolge meiner Gier in mein Maul nahm, erfasste das Netz meinen Fuss, und ist meine Lage dahin gekommen, wo ihr sie jetzt sehet.«

Fabel 36.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Den Königen geziemt es, nicht einzuschlafen bei den Geschäften und [356] den Feind und den Gegner nicht gering zu achten. Und wenn die Menschen zögern, sich zu erheben, und wenn sie keine Bewegung haben, so ist bisweilen der Feind listiger, sie zu überholen, wie es dem Hasen mit der Schildkröte ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie [war es]?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Hase und eine Schildkröte gingen im Rennen und Laufen eine Wette ein und bestimmten, wer von ihnen den andern im Laufen besiege, solle den Preis nehmen; und sie setzten einen Ort fest, den sie als Ziel bestimmten. Darauf trennten sie sich. Als der Hase ein wenig gelaufen war, überkam ihn die Schlagsucht. Er sprach: Warum muss ich mich für den Feind anstrengen und ermüden? Wenn ich auch beim Gehen sehr zögerte, würde mich doch die Schildkröte nicht erreichen; und wenn sie ihren Gang beschleunigte, wie könnte sie mich erreichen?« Er legte sich nieder und schlief. Die Schildkröte sprach: »O möchte ich [357] ihn doch erreichen, bevor er ans Ziel gelangt.« Und die Schildkröte war schnell, gab sich Mühe, lief fortwährend und ermattete nicht, bis sie den Hasen — während er schlief — erreicht hatte, und sie ging weiter, kam früher als er ans Ziel und besiegte ihn.« Ebenso, o König, soll der Feind und der Schwache in seiner Geistesgegenwart und in seinem Eifer nicht schlafen, nicht ermatten und nicht zaudern in irgendeiner Sache, und der Starke soll nicht den Schwachen verachten und sich selbst vernachlässigen, bis er ins Wasser unter sich gerät. Dann



wünscht er [freilich] wiederum seine Stärke, aber seine Kraft nützt ihm nicht, und er bereut seine Nachlässigkeit.«

Fabel 37.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: Es ziemt sich für den Menschen, wenn er einen Freund hat, dass er eine gehässige und verderbliche Rede über ihn nicht anhöre, deren Ursache Neid ist, und dass er sich nicht übereile, bis dies sich als richtig erwiesen hat. Bisweilen erblickt sie ein Schmeichler in höchster Ehre und Freundschaft, beneidet sie, geht unter sie mit List und bringt zu einem jeden von ihnen eine Rede, bis ihre Herzen gereizt und zur Zwietracht unter sich aufgestachelt sind, [358] und es geht ihnen, wie es dem Stiere und dem Löwen ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie [war es]?«, und der Weise antwortete: »Die Weisen erzählen: Ein Löwe hatte einst Freundschaft mit einem Stiere und war ihm aufrichtig zugetan; des Nachts waren sie immer zusammen, und am Tage trennten sie sich; ein jeder von ihnen begab sich auf einen Weg, der Löwe pflegte auf Hügel und ins Dickicht zu gehen, während der Stier gewöhnlich nach den Wiesen, den Blumen und den Ufern(?) ging. Der Fuchs sah sie und beneidete sie. Er ging zum Löwen und sprach zu ihm: »Ich habe den Stier gesehen, wie er auf dich erzürnt ist, er hat dich geschmäht und ist entschlossen, dich zu töten.« Und dann begab er sich zum Stier und sagte zu ihm: »Ich habe den Löwen gesehen, wie er auf dich erzürnt ist, und er wartet, bis du zu ihm kommst, damit er dich zerreiße.« Da fragte der Stier: »Was für ein Mittel gibt es, o Vater der kleinen Burg (sc. Fuchs)?«, und dieser antwortete: »Ich rate dir, dass du vor ihm den Kopf hängen lässt und in Demut und Weinen zu ihm gehst. Sobald du ihm nahe bist, [359] schreie, rufe, laufe und durchwühle den Boden mit deinen Hörnern; und wenn er dies von dir sieht, wird sein Herz wieder gütig gegen dich sein, und er wird dich nicht zerreißen.« Der Stier tat so, wie ihn der Fuchs gelehrt hatte. Als der Löwe

ihn sah, vermutete er, dass er erzürnt auf ihn sei und ihn töten wolle, eilte, stürzte sich auf ihn, schlug ihn und tötete ihn. Dann kam der Fuchs, trank sein Blut und ass von seinem Fleische ein Stück; dann liess er ihn und ging fort.«

Fabel 38.

Josephus sprach: »Die Weisen sagen: So oft eine Schar einig ist, erreicht sie ihren Willen und setzt ihre Angelegenheiten durch; so oft aber Zwietracht unter ihnen ist, und ein jeder von ihnen die Rede des andern gering achtet und nach seinem Willen strebt, erreichen sie ihren Wunsch nicht. Nur Dumme streben danach und gehen zu Grunde. Es ziemt sich für den Mann, dass er einen guten Freund finde; denn dieser vertritt die Stelle des Vermögens in den Zeiten des Unglücks für ihn; denn die Zeit ist treulos. So oft er in ein Unglück gerät, steht der Freund zu seinen Diensten, wie es der Taube im Netze ergangen ist.« Da fragte der König: »Wie [war es]?«, und der Weise antwortete: [360] »Die Weisen erzählen: Eine Taube erblickte einmal ein Netz, in welches bereits viele Tauben geraten waren und sich um ihre Rettung bemühten, aber sie konnten es nicht; sie gebrauchten ihre Kraft und ihre Stärke, aber sie vermochten es nicht. Da sprach eine von ihnen: »Wohlan, wir wollen das Netz in die Höhe heben, um nach einer Gelegenheit zu suchen, vielleicht wird uns Rettung werden; wenn aber nicht — wenn wir, eine jede von uns den guten Ausgang tadeln, wird uns keine Rettung werden.« Als sie sich alle vereinigt hatten, flogen sie zusammen und liessen sich in der Nähe einer Maus nieder. Die Maus kam zu ihnen heraus, zernagte ihr Netz, und sie waren befreit. Die Ursache ihrer Befreiung war ihr gegenseitiger Gehorsam.«



Piccoli studi etiopici.

Di Carlo Conti Rossini.

1. L'itinerario di Beniamino da Tudela e l'Etiopia.

Nel celebre itinerario di Beniamino da Tudela i tratti oscuri non mancano, sorte comune — del resto — con quasi tutti gli antichi scritti di siffatto genere, ove spesso le corruzioni dei codici, non raramente rese più sensibili da iniziali inesattezze dell'autore nel raccorre nomi o notizie e nel riordinare note o ricordi, par che si compiacciano nello affastellare le difficoltà che il geografo e lo storico incontrerebbero già naturalmente nell'identificar località o nello stabilir fatti in terre ed età mal note. Fra i tratti oscuri e, a mio avviso, male intesi dell'itinerario del viaggiatore ebreo v'è quello relativo al suo viaggio dallo Jemen all'Egitto, ov'egli giunse verso l'estate del 1171.

Gioverà, per maggior chiarezza, riportare il brano essenziale, quale è accolto comunemente dagli editori, di questa parte della relazione del Rabbi¹⁾: ומשם שנים עשר יום לזוית ושם יהודים מעטים. ומשום שמנה ימים להירו אשר ביבשה הנקרא בערך והיא ערן אשר בטלאסר ובה הרים גדולים ושם מישראל הרבה ואין עליהם עול גוים ולהם ערים ומגדלים בראשי ההרים ויורדים לארץ המועטום הנקראת לוביא היא ממשלת אדום והם הלובים הולכים אשר בארץ לוביאה ונלחמים עמהם היהודים ולוקחים שלל וכזה ועולים אל

1) L. GRÜNHUT und MARKUS N. ADLER, *Die Reisebeschreibungen des R. Benjamin von Tudela*, Jerusalem 1903, vol. I, p. 88. Cfr. ASHER, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, London 1840.



ההרים ואין אדם יכול להלחם עמהם. ובאים שם מאותם היהודים אשר בארץ עדאן רבים לארץ פרס וארץ מצרים. ומשם לארץ אוסואן מהלך עשרים יום. Salve alcune lievi differenze, dovute forse a varianti di codici, l'interpretazione non varia dai tempi più antichi in cui dell'itinerario si dette notizia per la stampa. Così, in una versione del secolo XVI leggiamo¹⁾: »Inde vero duodecim diebus in Zebid, in qua regione pauci Judaei sunt. Hinc octo diebus in Hodu mediterraneam, hoc est Indiam Aethiopicam, quae suae gentis vocabulo Baghdaan dicitur, eadem est Gheden, quae regioni Thelassar adscribitur; in qua regione maximi altissimique montes sunt, in hisque multi ex Israelitis habitant nulli gentium iugo subiecti, habentque urbes et turre in montium dorsis extractas, unde descendentes armata manu regionem Hamaghtam bello infestant, quae eadem Lubia est ditionis Edom, cuius incolae Lubij sive Lybies vocantur: qua saepe direpta et expoliata Israelitae in montes suos sese recipiunt, ubi a nullo mortali bellum sibi inferendum timent. Ex iis vero Israelitis qui in hac regione Ghadan sedes habent complures in Persiden et in Aegyptum negotiorum caussa iter faciunt. Inde ad regionem Assuan dictam viginti dierum iter conficitur.« E, più correttamente, nel 1903 gli ultimi traduttori, L. GRÜNHUT e MARKUS N. ADLER²⁾: »Von dort sind 12 Tage nach Sebid, mit wenigen jüdischen Familien. Von dort sind 8 Tage nach Mittelindien. Aden, in der hl. Schrift »Aden in Thelosar« genannt, ist ein Land, das von hohen Bergen durchzogen ist. Dasselbst gibt es viele jüdische Familien; sie stehen unter keinem Joche der Völker, besitzen einige Städte und Burgen auf den Gipfeln der Berge. Sie ziehen zum Kampfe aus in das Land Maatüm, Nubien genannt, welches zur Herrschaft der Christen gehört, gegen die Nubier. Mit Beute schwer beladen, kehren sie in die Heimat zurück, die für

1) *Itinerarium Beniamini Tudelensis . . . ex hebraico latinum factum Bened. Aria Montano interprete*. Antuerpiae 1575, p. 98/99. La versione poggerebbe su un codice ebraico venuto da Costantinopoli.

2) Op. cit., II. Teil, p. 82—83.



Jedermann unzugänglich ist. Juden aus Aden findet man auch in grösserer Anzahl in Persien und Egypten. Nach Assuan ist eine Strecke von 20 Tagreisen.»

Una prima osservazione s'impone, a primo colpo, al geografo. La Aden, di cui parlano i traduttori, non può essere l'omonima città, il frequentatissimo scalo dall'India — d'onde Rabbi Beniamino veniva — all'Egitto, sebbene appunto il ricordo di quel porto si famoso sin dai primi tempi della frequenza delle navi occidentali nei mari indiani debba averli influenzati. In primo luogo, la fortuna di Aden è alquanto posteriore all'età di Beniamino; essa affermarsi specialmente a partire dalla 2^a metà del secolo XIII. Inoltre, si avrebbe una forte inverisimiglianza: Beniamino, navigando da Ḥaw-lān, ha già oltrepassato l'altezza di Aden, ha superato lo stretto di Bab el-Mandeb, è giunto a Zebid, vale a dire circa a 200 chilometri oltre lo stretto, e vuol narrare com'egli raggiunga Uswān (la forma ebraica da lui usata riproduce esattamente la forma araba), cioè il Nilo d'Egitto. Ogni verisimiglianza porta a credere che la località da lui nominata segni appunto una tappa importante fra Zebid e Uswān. Se si trattasse invece dell'attuale emporio inglese, dovrebbero supporre che, giunto a Zebid, Beniamino sia tornato indietro, e che niun accenno egli faccia sul lungo tragitto fino a Siene.

L'esattezza del mio punto di vista è confermata dalla dichiarazione dello stesso Beniamino, di essere da Zebid passato «להורו ביבשה» all'India continentale, cioè in una parte di mondo diversa da quella d'onde erasi mosso; il che per Aden, sita nello Jemen come Zebid, non avrebbe potuto dire. Un secolo più tardi, un altro scrittore occidentale, Marco Polo, scriverà: »Abash è grandissima provincia, e sappiate costituir essa la Media India, ed essa si trova sul continente«;¹⁾ mezzo secolo prima, una carta inserita in un codice,

1) *The book of ser Marco Polo*, ed. HENRY YULE, London 1875; vol. II, p. 421.



scritto nel 1118, di Guido Pisano aveva già la sua India Tertia in Africa. È la vecchia tradizione classica, già ben affermata da Servio nel commento d'un dubbio passo di Virgilio »Indiam omnem plagam Aethiopiae accipimus«, tradizione rimasta in occidente sino alla fine del medio evo.

A quale località, allora, accenna Rabbi Beniamino? Lo scalo africano del Mar Rosso, cui facevano capo i viaggiatori, e le merci venienti dallo Jemen con destinazione in Egitto, era in que' tempi 'Aydāb; in questo porto vennero dal 1058 al 1267 ad imbarcarsi anche i pellegrini per la Mecca, fino a che Quṣayr prese a sostituirlo. Basterà, per chi voglia documentarsi su ciò, leggere Ibn Ğubair (ed. 2^a p. 90 segg.; trad. SCHIAPARELLI, p. 29—44), che da Qūṣ passò in 'Aydāb dodici anni dopo che vi era stato Beniamino. Da 'Aydāb partiva, oltre che una via per Qūṣ, anche una via per Uswān; e Abū'-fidā, riportando Ibn Saïd, riferisce che, secondo lo 'Asīzī, questa seconda via richiedeva 20 giornate di marcia, quante appunto ne fa Beniamino. Quanto al trattarsi di località dell' »India continentale«, è da notarsi come dallo stesso Ibn Ğubair risulti che, a' suoi tempi e quindi a quelli di Beniamino, 'Aydāb non era ritenuta terra egiziana; ed Abū'l-fidā, II 1, p. 167, esplicitamente dichiara essere le opinioni assai divise circa la vera postura di quella località, che parecchi collocano nel paese dei Beḡah ed altri in Abissinia. Ma a leggere ערב עירב invece di ערן sembrami opporre insuperabile ostacolo il fatto che il nome originariamente scritto da Beniamino, se 'Adan non era, doveva pur tuttavia molto accostarvisi, dal momento ch'egli poteva ravvisarvi la ערן אשר בתִּלְאֶשֶׁר di II Re XIX 12; e il nome biblico egli ripete poco di poi, parlando de' Giudei del paese, alla fine del brano surriferito.

Ma la lettura corrente del nome misterioso è esatta? Potrebbe intanto dubitarsi se nella frase הנקרא בערן il ב che precede ערן sia realmente una preposizione o se non faccia piuttosto parte del nome proprio, dacchè, poche righe di poi, troviamo lo stesso verbo costruito senza il ב, הנקראת לוביא:

l'osservazione può non essere odiosa. Ora, se בערן par essersi letto nel codice di Costantinopoli utilizzato dall'ARIA MONTANO, come בערן hanno l'edizione dell'ASHER e il codice EPSTEIN, dell'anno 1323; se בעראן ha la vecchia edizione NAGEL (Altdorf 1762); troviamo invece nel ms. *Add.* 27.089 del British Museum, che l'ADLER ritiene steso verso il 1220—1230, ארץ אערין, e nel ms. n. 212 (catalogo Sacerdote) della Biblioteca Casanatense, che è del secolo XIV, addirittura ארץ מערן, la qual ultima lezione, per la perfetta sua concordanza con l'arabo أرض المعادن, sembra dover essere la vera. Beniamino dunque, anzichè il vero porto di sbarco, menziona la »terra delle miniere«; effettivamente, la via 'Aydāb—Uswān attraversava un distretto famoso per miniere d'oro, ove ora è il distretto d'Etbea, celeberrimo nella antichità faraonica e ptolemaica sotto il nome di terra d' Akayta, e ben noto alle fonti arabe (Edrīsī, Abu'l-fidā etc.) che lo chiamano Allakī. Del resto, che col nome di Arḍ al-Ma'ādin o semplicemente di Ma'ādin s'indicasse allora senz'altro quella regione, sembra apparisca anche dai geografi arabi. P. es. Ḥamdānī, p. 41, enumera اسوان وبلاد الحبشة الوسطى التي فيها ناصع (leggi) وسواكن وعيذاب; e, meglio ancora, a p. 133, وقد يخرج من شاطئ البحر كثير عن الجزيرة مثل من بالجزيرة من ارض مصر واسوان والمغرب والصعيد وما شرع على غربي بحر القلزم من اسوان الى ناحية باضع (in tigre אָבּוּ: אָבּוּ: nella pronuncia Beni Amer = Massaua) وسواكن والمعادن.

Appunto nel tragitto da 'Aydāb a Siene, Rabbi Beniamino deve aver avuto notizia degl'Israeliti »dell'India continentale«, abitanti inaccessibili monti, indipendenti, e audaci combattitori de' cristiani viventi nelle contrade che stendonsi presso le loro montagne. Nessun dubbio parmi possibile che



si tratti dei Falāšā. È, ch' io sappia, la prima menzione storica degli Ebrei d' Abissinia.

Che cosa, ora, è la »terra di Ma'atūm«, nella quale Beniamino addita i nemici combattuti dai montanari Israeliti dell' India continentale? Veramente, egli la identifica con la Libia o, secondo la lezione d' altri codici, con la Nubia; ma questa non è terra di montagne, e inoltre, poichè le fonti arabe contemporanee o poco posteriori a Beniamino non hanno alcun accenno ad Ebrei in Nubia, dove possiamo affatto escluderne l' esistenza — almeno come gruppi autonomi — per que' tempi, è ovvio che il viaggiatore di Tudela possa aver confusa una regione con altra contermina, il cui nome gli era più familiare. Lo ASHER, II p. 193, suppone Ma'atūm essere designazione geografica adoperata soltanto fra Israeliti, e limitasi a rammentare la divisione della Nubia, almeno secondo qualche autore arabo, in Maris e Makara =

מִקְרָה. Nei codici e nelle edizioni si hanno le varianti ארץ המועהום e ארץ המעתום. Io leggerei ארץ הכסום »terra d' Aksum«. Lo scambio di ה e ס è abbastanza facile; tra gli esempi che possono attingersi nello stesso Itinerario di Beniamino da Tudela mi restringerò a riportare אוסדינטו, nel codice Casanatense, per Otranto. Più forti sono le alterazioni nella prima parte del nome; tuttavia, non tali esse sono da sorprendere troppo e da doversi escludere, quando si pensi alle trasformazioni subite nell' Itinerario da altri nomi di luogo, p. e. אלמלבי per Amalfi, ורנרוסאטו, ורנרטיאום per Rodosto, הנאי, הנאים, in cui l' acume del GRÄTZ ravvisò Şan'ā, senza dire di altri non ancora sufficientemente identificati.¹⁾ Certo, però, la corruzione, ricorrendo in tutti i codici, deve essere molto antico.

Le altre notizie di Beniamino sull' Abissinia, attinte ma-

1) Del resto, per vedere d' un sol colpo quali profonde corruzioni talora subiscano, come del resto è quasi naturale, i nomi di luogo, basterà scorrere l' elenco a p. 98 (ed. GRÜNHUT) delle più importanti e note regioni commerciali d' Europa!

nifestamente ad altra fonte e per intero indipendenti dalle prime, hanno assai minore interesse. »Di là [dalla Terra delle Miniere] — egli dice — alla terra di Uswān è cammino di venti giornate, per il deserto di Saba (שבא),¹⁾ lungo il fiume Pison,²⁾ che discende dalla terra di Kuš. Èssi³⁾ hanno un re chiamato *sultān al-Ḥabaš* (codice EPSTEIN e Casanatense סולאטן אל כהבשה, codice Br. Mus. סולטאן אל חבשה); e fra loro sonvi di quelli che vivono come bestie, nutronsi delle erbe germinanti sulle rive del Pison e sui monti, e vanno nudi; essi non hanno intelletto come gli altri uomini, e giacciono carnalmente con le loro sorelle o con chi altro trovino« etc. Poco di poi, descritto l'itinerario da Ḥalwān alla lontana Zawilah e a Ganah attraverso il deserto di Sahara (מרבר אל), conclude והיא בארץ כוש הנקרא אל חבש מורכתי מערב (צחרה) »E ciò nella terra di Kuš detta al-Ḥabaš, nelle estreme contrade d'occidente«. Come vedesi, Beniamino, riproducendo le opinioni generiche, vaghe, incerte del suo tempo, finisce col dare alla Ḥabaš una estensione straordinaria verso ovest. Della stessa regione parla ancora in seguito: trattando delle inondazioni del Nilo, riferisce essere opinione della gente del Cairo doversi esse attribuire alle grandi piogge della

1) SAPHIR, p. 27 b, ritenendo trattarsi della Saba sud-arabica, ne trae argomento per contestare l'autenticità del viaggio di Beniamino. Stupisce che i più recenti editori dell'Itinerario sembrino dare una certa importanza alla cosa. L'argomento è soltanto frutto dell'ignoranza che Sobā appunto si chiamasse un dei maggiori centri medio-evali della Nubia meridionale.

2) Anche gli scrittori Etiopi identificano il Pison col Nilo Azzurro.

3) Il testo è molto incerto, e non si capisce se Beniamino voglia dire che questo sultano comanda sulle genti al di là d'Uswān, se sia cioè il re d'Abissinia, o se invece parli del capo d'Uswān stessa, come intendeva l'ARIA MONTANO: »Habent autem hi Azzuanaci regem qui Ismaelitide lingua Sultan alhhabas vocatur.« La verisimiglianza farebbe senz'altro adottare la prima interpretazione; ma rammento anche la seconda, di fronte ad una leggenda raccolta da uno scrittore posteriore di pochi anni a Beniamino da Tudela, cioè da Abū Šālih, ed. EWETTS, f. 101 a, secondo cui la città d'Uswān sarebbe stata costruita dal re per una schiera d'Abissini, لقوم الحبشة, messi a guardia, ed ai quali, voracissimi, egli diceva اسرطوا, d'onde sarebbe anzi derivato il nome di Siene!

terra di al-Ḥabaš detta Ḥawila (Gen. II 11 = Zawilah); e nell'indicare le genti affluenti sul mercato mondiale di Alessandria menziona quelle delle terre di contro all'India, Ḥawilah, al-Ḥabaš, Lūbī'a (= Nubia), e Jemen. Quest'ultimo accenno può avere, se lo si prende alla lettera, qualche interesse, benchè, dato il troppo esteso valore attribuito dal viaggiatore alla designazione al-Ḥabaš, sia naturale il dubbio che Beniamino intenda parlare di negri in genere. In realtà, ciò che nell'Itinerario meritava esame, rispetto all'Etiopia, è soltanto il tratto esposto nel viaggio da Zebid a Siene.

2. Sobā Nobā nella tradizione abissina.

Esiste nelle province settentrionali del Tigré (io lo raccolsi per la prima volta in Debaroa) un detto: »Passarono i Qiyāt Miyāt; passarono i Sobā Nobā; passarono i Balaw Kalaw! siamo ora in altri tempi«. Al detto fanno riscontro talune tradizioni tigrine del Seraé, dell' Hamasén etc., secondo cui i primi signori del paese sarebbero stati i Qiyāt Miyāt; dopo questi, sarebbero venuti i Sobā Nobā; dopo questi, ancora, i Balaw Kalaw, ai quali infine si sarebbero sostituite le stirpi a lingua tigrāi che tutt'oggi occupano quelle contrade.

Molte volte posi mente al quesito o al gruppo di quesiti cui tutto ciò dà adito; ma se per i Balaw Kalaw non tardai a conseguir quella che parmi la verità, non riuscivo per contro a darmi spiegazione che mi appagasse per gli altri nomi. Quanto a Sobā Nobā, partendo dal concetto trattarsi di denominazione assonantica foggiate, a simiglianza degli altri due gruppi di nomi, dalla fantasia popolare, e dato per sicuro che Sobā fosse alterazione di Saba, mi chiedevo inutilmente come mai questo nome fosse stato associato all'altro, in singolare accozzaglia dei due maggiori nemici dell'antica Etiopia; e, per quanto la cosa mi apparisse per molti lati inverisimile, mi domandavo se non si trattasse di detti e leggende sorte per qualche influenza delle iscrizioni d' Aksum.



Un ripetuto studio del piccolo problema finì col condurmi alla soluzione vera. La Sobā Nobā dei Tigrini d'oggi è Soba di Nubia, la capitale cristiana della Nubia meridionale.

I due nomi, in realtà, vengono assai per tempo cementati insieme nell'uso abissino. Già il *Kebra Nagast*, ed. BEZOLD, p. 109a (testo), ha: »E perciò i figli d'Ismaele divennero re su Terb, sull'Egitto, su Nobā e Sobā, Kuerguë, Rifi« etc. E narrando la prima guerra dei re d'Etiopia lo stesso scritto dice, p. 127 b: »Indi, in un sol giorno arrivarono alla città di Sobā; distrussero i Nobā, e si accamparono in Sobā, e distrussero fino ai confini d'Egitto«. — Analoghe menzioni ricorrono nella leggenda dei Maccabei, tratteggiata da JOSEPH HOROVITZ (*Das äthiopische Maccabäerbuch*, in questa *Zeitschrift* XIX): in un punto, invocando il Signore, si aggiunge »perchè egli giudica i vivi e i morti con Nobā e Sobā, e l'Etiopia, e l'India, e tutti i loro confini (p. 224)«; poco di poi, in un tratto parenetico, si dice: »in quel giorno, farà il Signore perire i facitori di male, che non procedono secondo i suoi precetti, nella pena eterna, il popolo di Giuda, e Cipro, e Samaria, e Damasco, e il popolo di Babilonia, e quelli che abitano le isole d'Arabia, e l'India, e Sobā e Nobā, e l'Egitto, e l'Etiopia (p. 225)«. Se l'origine e il tempo della versione etiopica di questo libro non sono ancora ben noti, troviamo pur tuttavia ad esso espliciti riferimenti nella locale letteratura agiografica fin dal secolo XV. — In uno scritto polemico de' tempi di re Galāwdēwos, di cui il Paez (ed. BECCARI, vol. II, p. 49) dà la versione, san Marco è chiamato »mestre de Nobâ e Sobâ e Ethiopia«. — Ed appunto al tempo di quello stesso re troviamo già persino cristallizzata nell'uso volgare la forma Sobā Nobā corrente ancor oggi. Nella sua descrizione geografica dell'Etiopia, lo pseudo-patriarca JOÃO BERMUDEZ ci dice: »A ponente del Dembià sta una provincia chiamata Çubia nubia (= *sobā nobā*), che oggi è dei mori (= musulmani), ma che dicono essere stata prima dei cristiani, e sembra che fosse così, per-

chè trovansi colà antiche chiese rovinate. Indi, confinando con Çubia nubia più a ponente, vi è un grande regno di mori chiamato Amar (allusione — credo — a 'Amarah II ben 'Abd al-Qāder, che regnò sui Funğ dal 1549 al 1557, cioè ai tempi del Bermudez) etc.»: v. *Verd. rel.*, ediz. Lisbona 1875, p. 114.

Aggiunge la tradizione abissina che della signoria de' Sobā Nobā rimane un vestigio nella popolazione di Mesfintò, መስፍንቶ፣ piccolo villaggio del Carnescim a qualche ora a nord di Asmara, popolazione che discenderebbe appunto dai Sobā Nobā. Ciò non credo; come non attendibile parmi la tradizione nel parlare di signoria di Soba su terre oggi tigrine. Tuttavia, così fatti racconti paionmi essere una importante sopravvivenza della memoria dei rapporti con l'antico reame cristiano della Nubia meridionale, rapporti che dovetter essere abbastanza continui e, verisimilmente, assai più spesso ostili che non amichevoli. Impellenti necessità geografiche fanno sì che qualsisia popolo o principato, avente sede su quel tratto delle sponde del Nilo che trovasi presso o poco lontano — relativamente — dallo sbocco del Bahr al-Aswad o Atbara, è quasi fatalmente trascinato a spingersi fino ai piedi delle montagne abissine ogniqualevolta abbia una certa forza d'espansione o di razzie; e non manca un documento attestante come il regno di 'Alwah subisse questa specie di fatalità ancor nella seconda metà del secolo XIII, cioè fin alla vigilia del suo pieno disgregamento e del suo tracollo estremo; del che, del resto, mi riservo di parlar meglio in altra occasione.¹⁾

1) L'estensione del regno di Alwah o di Sobā verso l'Abissinia sembra aver portato a dare il nome di Nuba a genti all'Abissinia vicine, che per fermo non erano Nuba di razza. Gli Atti di Marqorēwos di Dabra Demāh, p. 6 della mia edizione, pongono i Nobā fra Nagrān e Baqlā, cioè nella bassa valle della Anseba e nella contrada attigua. Il *Futūḥ al-Ḥabaṣah*, trad. BASSET, parla di Nuba dipendenti dal Mazagā, cioè dal basso Wolqāyt, p. 430, e dal Sirē, p. 452: si sarebbe tentati di vedervi dei Cunama.

3. Sul metropolita Salāmā d' Etiopia.

Il metropolita Salāmā è ben noto come un de' maggiori personaggi della letteratura abissina; ma il tempo in cui visse non è, sinora, giustamente conosciuto.

Nel richiamar su di esso l'attenzione, manifestavo l' avviso che egli fosse fiorito alla fine del secolo XIII° e al principio del XIV°; e a ciò ero indotto sia dalla lista dei metropoliti abissini, contenuta nel ms. et. 160 Bibl. Nat. Parigi, menzionante Salāmā fra quattro metropoliti sepolti nel Beguenā (vissuti quindi al tempo degli Zāguē) e un Bartalomēwos, vissuto al tempo di re Sayfa Ar'ad (1344—1372), sia dalla sottoscrizione della versione etiopica, dovuta appunto a Salāmā, delle opere di Filosseno di Mabbog quale leggesi nel ms. *Or. 760* British Museum, ove è detto essere la versione stata fatta nell'anno 1021 dei Martiri = A. D. 1304—5. Del buon fondamento della mia opinione non avendo ragione di dubitare, la mantenni nel mio schizzo della letteratura etiopica; e la adottarono senza riserve quanti dopo di me presero a trattar della storia letteraria abissina.¹⁾

Un insieme di testimonianze impone oggi di modificar la data dell'attività di Salāmā.

Una cronologia, redatta verisimilmente poco dopo la spedizione di re Malak Sagad contro Wad Ezum, cioè poco dopo il 1589, intanto, dà esplicitamente le date del principio e della fine del periodo episcopale di Salāmā: questi venne in Abissinia nell'anno 1 della Misericordia = A. D. 1350, vi morì nell'anno 40 della stessa era = A. D. 1390.²⁾ Cifre confermate da altri documenti.

Un'ordinanza di disciplina monacale, conservata nell'evangelo d'oro di Dabra Libānos di Scimezana, viene emenata da re Sayfa Ar'ad (1344—1372) congiuntamente con Salāmā,

1) CONTI ROSSINI, *Sulla versione e sulla revisione delle sacre scritture in etiopico*, in questa *Zeitschrift* 1896, p. 236 segg.; *Note per la storia letteraria abissina*, § 6 e 9.

2) *Liber Aksumae*, p. 67.



il metropolita, essendo »comandante del mare« Belën Sagad.¹⁾ Un documento feudale, proveniente dalla chiesa di Dambā Mīçç nel Seraé,²⁾ ci mostra Salāmā contemporaneo di re Wedem Asfarē (1372—1382), essendo prefetto del Seraé Gabra Krestos, già noto negli Atti del santo Ēwostātēwos come contemporaneo di re 'Amda Šyon I.

Gli Atti di Filpos, redatti ne' primi decenni del secolo XV, ci mostrano Salāmā all' opera. — Re Sayfa Ar'ad espelle dall' Etiopia il metropolita Yā'qob, col quale è in grave dissenso: a sostituir l' espulso è inviato Salāmā. Questi indice un concilio, in cui adotta una politica più pacificatrice di quella del suo predecessore.³⁾ Quali gli argomenti controversi, non sappiamo: ci è noto soltanto che tra l' altro era quistione della obbligatorietà, o meno, del digiuno al mercoledì e al venerdì, e del digiuno di quadragesima. Un partito d' opposizione resistette fortemente al clero della Corte reale, cui il metropolita sembra aderisse, e ne ebbe in premio l' esilio. Ciò non toglie che, venuto vicino a morte, più tardi, un dei più pugnaci oppositori, Filpos, secondo successore di Takla Hāymānot, invocasse l' assistenza di Salāmā, che infatti si reca dapprima a visitarlo e poi, avvenuta la morte, a regolarne il seppellimento⁴⁾: prova evidente che la politica conciliativa del metropolita portava buoni frutti. È molto verisimile che le controversie, cui sin da' primi tempi il dotto ecclesiastico egiziano dovette assistere, avessero gran peso nell' indurlo a compiere o far compiere traduzioni di opere, che valessero ad istruire un po' meglio il suo gregge. Ed è interessante rilevare come gli Atti di Filpos assegnino per sede a Salāmā il luogo detto Ḥaqalet, lo stesso ove la già citata lista dei metropoliti del ms. et. 160 Bibl. Nat. lo dice sepolto.

1) *L' evangelo d' oro di Dabra Libānos*, n. 33.

2) *Studi su popolazioni dell' Etiopia*, p. 89—91, nota.

3) *Acta S. Aaronis et S. Philippi*, inter. BOR. TURAEV (CSCO Ser. Aeth., series II, t. XX, f. II), Roma 1907, p. 211—213.

4) *Ib.*, p. 220—221.

Questi testi bastano pienamente a stabilire in modo sicurissimo che l'attività di Salāmā in Etiopia si svolse nella seconda metà del secolo XIV. Come conciliarli con quelli, che ci avevano spinti a collocarla in sui primi di quel secolo? — Ecco, anzitutto, la nota finale delle domande e risposte, attribuite a Filosseno, sulla Storia dei Padri Egiziani secondo il ms. *Or. 760 Br. M.*: »È finito l'estratto dal libro dell' esplicazione del Paradiso, che fu scritto sino alla fine del libro. Egli (= *il compendiatore*) ha abbreviata la scrittura, che è difficile assai (? *ṣenē et pro ṣenest?*) a tradurre, non avendo egli consuetudine nel volgere in lingua araba dalla lingua siriana. E la fine avvenne nel mese di *sanē* dell'anno 1021 dei Martiri puri.« Attentamente considerando questo passo, rilevasi come esso non accenni punto alla versione etiopica; onde la data, che pareva quella in cui Salāmā aveva volto in etiopico questo scritto, deve essere invece o quella della versione arabica dal siriano o, tutt' al più, quella della copia del codice arabo, su cui la traduzione etiopica fu eseguita. — In secondo luogo, è vero che a Salāmā succedette Bartalomēwos, secondo le notizie del ms. et. 160 di Parigi; ma questo cade in equivoco facendo costui contemporaneo di Sayfa Ar'ad, perchè da una testimonianza ineccepibile, come quella di re Zar'a Yā'qob nel *Mashafa Berhān*, si apprende che Bartalomēwos viveva e ancor sosteneva conflitti religiosi a' tempi di re Yesḥaq (1414—1429).¹⁾

Le constatazioni testè fatte hanno importanza, come quelle che dimostrano l'immediata connessione del periodo letterario di Salāmā col periodo letterario di re Zar'a Yā'qob, che ne fu il seguito naturale: dimostrano inoltre esser continuato in Egitto quel movimento letterario, che ebbe campioni quali gli Ibn al-^ʿAssāl, Abū Šakir, Abū'l-Barakat, etc. — Ciò peraltro non esclude che un movimento letterario abbastanza vivace, una specie di preludio a quello maggiore

1) AUG. DILLMANN, *Ueber die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob*, Berlin 1884, p. 43.

successivo, realmente si avesse in Abissinia anche intorno al principio del secolo XIV.

4. Sull'età della versione abissina del Sinassario.

Il prof. GUIDI ha dedicato al sinassario etiopico un notevole studio nel *Journal of the Royal Asiatic Society*, luglio 1911. Qui mi propongo soltanto di risolvere un quesito: quello dell'età della versione abissina.

La notizia fondamentale è la nota da me scoperta nel cod. n. 66 d'Abbadie, che è del secolo XV^o: »Colui che ha »fatto tradurre questo libro e l'ha fatto passare dalla lingua »araba nella lingua etiopica è Sem'on, peccatore, egiziano, »prete e monaco, soltanto di nome, del convento del santo »padre Antonio. Egli prega tutti quanti leggeranno questo »libro di supplicare per lui il Signore, affinché questi gli rimetta i suoi peccati« etc.

Fortunatamente il tempo in cui fiorì questo Sem'on è con sicurezza accertabile. La versione etiopica degli Atti di Basilide è spesso chiusa da questa nota, che traduco dal ms. n. 127 d'Abbadie, che rimonta al secolo XV^o: »Fu tradotto »questo libro dalla lingua copta in etiopico l'anno 6889 dalla »creazione del mondo e 1230 dei santi Martiri; la loro benedizione sia con noi, amen. E colui che tradusse questo »libro fu *abbā* Sem'on: egli lo fece passare dalla lingua »d'Egitto nella lingua etiopica: sacerdote, monaco del convento d'Antonio. *Lo fece* sperando nella grazia della misericordia da parte del Signore, per le preghiere del santo »Basilide, a' giorni di Dāwit re, chiamato Quastantinos, giusto, ortodosso, amante del Signore.« Le due date son confermate dai ms. *Or. 686* e *706* del British Museum. Già il WRIGHT osservava che il ragguaglio per l'era dei Martiri è sbagliato (dovrebbe essere 1112 o 1113, anzichè 1230); ma l'esattezza dell'indicazione dell'era dalla creazione del mondo è provata dall'indicazione del re abissino, che allora dominava. Adunque, gli Atti di Basilide furono volti in etiopico

nel 1397 dell'era volgare: il sinassario dovette esserlo, per conseguenza, essendo stato tradotto per opera dello stesso monaco, verso la fin del secolo XIV° o i principî del XV°, cioè alquanto prima di quanto finora credevasi.

È noto come il sinassario etiopico dicasi, nella sua introduzione, opera di Michele, vescovo d'Athrib e di Malig, di Giovanni di Burlos, e d'altri non nominati, opera finita nello anno 903 dei Martiri = 1187 d. Cr.: questa data in altri codici diviene il 963 = 1247 d. Cr. e fino il 983 = 1267 d. Cr. — I codici arabi non hanno, di regola, se non un solo nome d'autore, Michele di Malig. Ma, data l'età omai sicura della versione etiopica, il tempo in cui Michele fiorì sembra doversi portare più indietro del 1425, cioè di quel che l'ASSEMANI segnalava.

La versione etiopica del sinassario è dunque opera d'un »Egiziano« »del convento di Sant'Antonio«: è, per ora almeno, incerto se trattisi d'un vero nativo dell'Egitto, il quale facesse tradurre per conto di una piccola comunità abissina vivente attorno a lui o per desiderî espressi dai suoi fratelli, passati in Etiopia come metropoliti o addetti ai metropoliti, oppure se trattisi d'un Abissino, vissuto a lungo nei conventi egiziani, d'un membro, cioè, delle piccole e spesso operose comunità abissine, di cui ci parlano p. es. i ms. et. 32, 35, 42, 45, 46, 52 etc. di Parigi, e che non mancavano di dare ne' momenti difficili il loro contributo di sangue, come, p. e., l'Arsēnyos Abissino, commemorato al 9 *farmūth* dal sinassario alessandrino di Firenze esaminato dall'ASSEMANI, che, insieme forse con l'*abbā* Musē d'Etiopia commemorato al 24 di *pahon*, cadde vittima, con molti Copti, dei moti anticristiani del 1380. In ogni caso, questo Sem'on ha diritto ad un posto onorevole nella storia letteraria etiopica.



5. Appunti Galla in lingua Amhara.

Nel 1904 pubblicai, secondo il ms. n. 185 della collezione d'Abbadie, una specie di manuale amarico della lingua Galla (dialetto Meccia), redatto verso i principî del secolo XIX probabilmente da un HABTA SELLĀSĒ, che appariva nativo del Goggiam.¹⁾ Nessun altro documento del genere è stato di poi rivelato dalle nostre collezioni di codici abissini. Ma da gran tempo la mia attenzione era attratta da una nota sul foglio 1b del ms. *Or. 494* del British Museum, nota che brevi cenni del WRIGHT mi facevano supporre trattarsi d'un nuovo piccolo glossario galla-amarico. Alla cortesia del dr. CARLO JAEGER debbo una copia della nota, copia che definitivamente conferma la mia supposizione. Il ms. *Or. 494* è del secolo XVIII: questo nuovo documento galla dev'essere dunque, all'ingrosso, contemporaneo del *Nagara Gällā* della raccolta d'Abbadie. Sebbene assai più breve, la nota del ms. *Or. 494* Br. M. è, per qualche aspetto, anche più interessante del *Nagara Gällā*, perchè non soltanto traduce parole, ma comprende anche frasi; inoltre, sembra preoccuparsi del suono *d*, che par rendere accompagnando alla lettera **ደ** la lettera **ገ**. Disgraziatamente, l'osservazione del WRIGHT »but for the most part indistinctly written« è si vera, pur troppo, che, per le parole e le lettere illeggibili, il breve testo ribocca di lacune e di punti incerti, tanto che l'impresa d'intenderlo appar talfiata disperata. Tuttavia, si povera è la letteratura galla, d'origine schiettamente locale, che anche questo documento parmi degno di venir segnalato e conosciuto. Lo pubblico quindi, facendo in nota seguire taluni richiami alle forme Galla già note, segnatamente secondo il materiale CECCHI e CHIARINI.

ግርጌ¹⁾ : ዘቀኝ : በጋ²⁾ : ዘ : ግራ : ግልቴ³⁾ : ዘ : ቀላህ : በ

1) Il »*Nagara Gällā*«, Roma 1904: estr. *Rend. R. Acc. Lincei*, vol. XIII, fasc. 11—12.

1) *mirgà* destra. — 2) Ms. **ሲጋ**; *bità* sinistra. — 3) ገ^u?

ልቲ¹⁾: አደርሀ :: ያዱ²⁾: ዘ: ፍሬቀ :: ሐዳት³⁾: ዘ: አሰበ :: ነንያ⁴⁾:
 ዘ: አንት: አለሀ :: አነንያ: ነንያ: ምላሹ: ቡቁ⁵⁾: ብ: ቅል :: ቡቤ⁶⁾:
 ነፋስ :: በምቦለቲ⁷⁾: ብ: አውሎ: ነፋስ :: ዮም⁸⁾: ዘ: ማዕዜ :: ሐ
 ምዲን⁹⁾: ዘስብሐት :: ማፋከነ¹⁰⁾: ማሉ¹¹⁾: ሀቀቲ¹²⁾: ዘ: ምነው:
 እንዴሀ: ከሳህ :: ሀርዳቲ: ደነደንሀ :: ሀርዴን¹³⁾: ደነደነ :: ዴታ:
 ቸሀ¹⁴⁾ :: የሳ¹⁵⁾: ታኖሽ :: የጌ¹⁶⁾: አቀበ :: በጋ [:] እጅሹ¹⁷⁾: ስን
 ኳ: ገደላሀ¹⁸⁾ :: አርባ¹⁹⁾: ድመት :: ደካ²⁰⁾: ዕብን :: በከካ²¹⁾: መ
 ብረቅ :: ሐሌሌ: አረግሀ :: ይፍታን²²⁾: ብ: ከትላንት: ወድያ :: ከ
 ሌሳ²³⁾: ዘ: ትላንት :: ሐልከን²⁴⁾: ዘ: ሌት: ድረም²⁵⁾: ዘ: ዲት²⁶⁾ ::
 ዋረሀ²⁷⁾: ዘ: ረፋድ: ዋረሄ: ዘ: አረፈ: ድሀጉያ²⁸⁾: ዘ: ቀን:
 ገለቡ :: ገልገሌ²⁹⁾: ዘ: ምሹ³⁰⁾ :: በሩ³¹⁾: ዘ: ነግ :: ሐብ³²⁾: ዘ:
 ማርጋ :: ዱፊ³³⁾ [:] ዘ: መጻ :: ፍዲና³⁴⁾: አመጸለሀ³⁵⁾ :: ፋርቲ:
 ዘ: ብየ :: ሳተ³⁶⁾: ዘ: ውእቱ: ላፋ³⁷⁾: ብየ³⁸⁾: ምድር :: ዋቀየ³⁹⁾:
 ዘ: ሰማይ :: ለፈ: ቀንጨሌ: ዘ: ላጽ: ማሊ: ቃቢ: ጅራ: ምን:
 ይዘሐል⁴⁰⁾ :: አተም⁴¹⁾: ደርቲ⁴²⁾: እንዴት: አለሽ :: ጀሬ⁴²⁾: አለ ::
 ጀርታ: አላት . . :: ብየኮ⁴³⁾: ዘ: ምድራ :: ብየኮ⁴⁴⁾: ዘ: ምድርሀ ::
 ብየኮኛ⁴⁵⁾: ምድራችን :: ብየኮሰን⁴⁶⁾: ምድራችሁ :: ገላን⁴⁷⁾: ወ

- 1) *būlu* passare la notte. — 2) *yādu* tristezza. — 3) *iadacciu* pensare. —
 4) *nagā* bene. — 5) *bukē, bukkē* zucca. — 6) *bubbē* vento. — 7) *obombolāti*
 uragano. — 8) *jòm, jòmū* quando. — 9) **ح**. — 10) *mafa-kanáf* perchè. —
 11) *máli* chi? che? perchè? — 12) *ukātu* essere magro. — 13) Ms. **ሀ: ዴነ**.
 — 14) probabile abbreviazione di derivati delle precedenti forme. — 15) *yēssa*
 povero. — 16) *ēgu* custodire. — 17) *bagā* bene, ottimamente; *agēsū* uccidere.
 — 18) ms. "ዳ". — 19) *arbā* mi è noto soltanto col senso di elefante; e
 forse qui è errore. — 20) *dakā* pietra. — 21) *bakakā* fulmine. — 22) *iftān*
 dopo domani. — 23) *kalēsa* ieri. — 24) *halkān* notte. — 25) *dirāma* mattino.
 — 26) *sic* (J.). — 27) *warē* alla mattina tardi. — 28) *guā* giorno, in piena
 luce. — 29) *galgalā* sera. — 30) ms. **ምሽ**. — 31) *bāru* domani. — 32) *hubbō*
 misura per granaglie. — 33) *duffū* venire. — 34) *fidu* portare. — 35) ms. sem-
 bra piuttosto **ረም: ጸለሀ**: (J.). — 36) *isa* egli: la forma sarebbe da repor-
 tare al caso indiretto *isāti*. — 37) *lāfa* terra. — 38) *biō* terra. — 39) *wakayō*
 Dio. — 40) *sic* ms. (J.). — 41) *attām* come. — 42) *jaru* vivere. — 43) *biya*
 terra + *kō* pron. suff. 1^a pers. sing. — 44) *biya* + *kē* pron. suff. 2^a pers. sing.
 — 45) *biya* + *kēgna* pron. suff. 1^a pers. plur. — 46) *biya* + *kēsan* pron. suff.
 2^a pers. plur. — 47) *galān* lago: *lāga* fiume.



ንዝ :: ቢሳን¹⁾ : ብ : ውኃ :: ሚሊጤ : ሐ²⁾ : ጉም :: ጊራቴ³⁾ : ጥ
 ቁር :: ድ^(?)ሎ^(?)ቲ : ብ : ዋይ :: ጨሄ⁴⁾ : ዓደወ :: ሶኬ : ዋን(?) :
 . ቤ : ብ : . ም :: ጨቢ⁵⁾ : በረድ :: ገና⁶⁾ : ክረምት :: ሶና⁷⁾ : ብ : በ
 ጋ⁸⁾ :: ሶጊደ⁹⁾ : ጨው :: መቸላ¹⁰⁾ : ነት :: ቀልቀሎ¹¹⁾ : አቆማዳ ::
 ድጉደ¹²⁾ : ጠጣ :: ኛዕዲ¹³⁾ : . ላ :: ጃላ¹⁴⁾ : ታህተ :: ኢረ¹⁵⁾ : ላ
 ዕለ :: ገመጂ¹⁶⁾ : ቆላ :: ርዳ : ደጋ :: አታም¹⁷⁾ : ከመ :: ኤሳ¹⁸⁾ : እን
 ዘ : ወዴት :: አተም : ምንኛ¹⁹⁾ :: ይሬፈ²⁰⁾ : እሬሳ :: ሜ... :: አር
 ጣ²¹⁾ : ዛሬ :: አርጣ : ሙኑያ : ለኒድዋ : ደህና : ምድር¹⁹⁾ :: ፈይ
 ቲ²²⁾ : አዕም :: ጨንረ^(?) : . ደ : አራብ²³⁾ :: ፈገረ²⁴⁾ : መቀመጫ ::
 ደግዳ²⁵⁾ : ጀርባ :: ሀብኒ : ቀ^(?)ለ^(?)በት :: ኮብእ²⁶⁾ : ጫማ :: አሌ
 ሌ : አልሁት : በላ : ፱ አበሎ²⁷⁾ : እገሌ :: ዋሎ²⁸⁾ : ዳባ :: ይርፌን
 ሳ²⁹⁾ : ራስ³⁰⁾ :: አዳ³¹⁾ : ገጽ :: ፋኛ³²⁾ : አፍ[ን]ጫ :: ጉራ³³⁾ : ገጥ
 ሮ :: ኤልካ³⁴⁾ : ጥርስ :: ኤጃ³⁵⁾ : ዓይን :: ጉርሞ³⁶⁾ : ጨንቃ :: ቂ
 ም³⁷⁾ : ደረት :: ሙቻ : ት :: ይሬሌ : ብብት :: አርከ³⁸⁾ : እጅ :: አ
 ጉዳ : አውሬ : ጸ. ት :: ዲሬ³⁹⁾ : ረገም⁴⁰⁾ :: ገባባ⁴¹⁾ : አጭር :: ፋ
 ርዳ⁴²⁾ : ደንዳና :: ቀልአ⁴³⁾ : ቀጭን :: ቆንቆ⁴⁴⁾ : ጉሮሮ :: ቂጤ⁴⁵⁾ :
 ወገብ :: ቤወ⁴⁶⁾ : ጀላ :: ሰርባ⁴⁷⁾ : ባት : ሚለግ⁴⁸⁾ : በብላ : ነገር :: ኤ
 ልመ⁴⁹⁾ : ልጅ :: መታ⁵⁰⁾ : ርክስ :: ርፌንሳ²⁹⁾ : መታ⁵⁰⁾ :: አደ³¹⁾ : ግ

- 1) *bisàn* acqua. — 2) *hurri* nebbia. — 3) *giracciu* nero, femm. *girati*.
 — 4) *cèu* passare un fiume. — 5) *ciabbì* grandine. — 6) *gannà* inverno. — 7) *bo-
 nà* estate. — 8) ms. piuttosto **ቤታ** : (J.). — 9) *soghidda* sale. — 10) *macellà*
 pelle fina rossa, d'origine europea. — 11) *kalkalò* otre. — 12) *dugu* bere. —
 13) *gnaddà* cibo. — 14) *giàla* sotto. — 15) *irrà* sopra. — 16) *gammagì*
 valle. — 17) ms. parrebbe quasi **ሕ. አሰመ** (J.). — 18) *éssa* dove. — 19) *sic*
 ms. — 20) *rèfa*, *riefà* cadavere. — 21) *harrà* oggi. — 22) cfr. *lafé* osso. —
 23) cfr. *arràba* lingua. — 24) *fagùra* natica. — 25) *dùgda* dorso. — 26) *cop-
 pé* sandalo. — 27) *abalù* un tale. — 28) *wallù* abito elegante di pelle per
 donna. — 29) *refiensa*, *rifiensa* capello. — 30) ms. **ረስ**. — 31) *àdda* fronte.
 — 32) *fugnàn* naso. — 33) *gurrà* orecchio. — 34) *ilkàn* dente. — 35) *ìggia*
 occhio. — 36) *gormù* spalla. — 37) *quòma* petto. — 38) *hàrka* mano. —
 39) ms. parrebbe piuttosto **ኢሬ** : *àèra* lungo. — 40) ms. **ራገም**. — 41) *ga-
 bàba* corto. — 42) *furdà* grosso, denso. — 43) *kallù* sottile. — 44) *konkò*
 gola. — 45) cfr. *tika* fianco. — 46) incerto se **ቤወ** o **ቤጠ**. — 47) *sarbà*
 polpaccio della gamba. — 48) *milà* gamba. — 49) *èlma* figlio. — 50) *matù*
 testa.

ምባር :: ኢጅ¹⁾ : ዓይን :: ኛራ²⁾ : ቅንድብ :: ፋኛን³⁾ : አፍንጫ :: ፋላ⁴⁾ : ፊት :: ጉራ⁵⁾ : ገሮ :: ሄድኢ⁶⁾ : ከንፈር :: አፈን : ኤልካን⁷⁾ : ጥርስ :: አረባ⁸⁾ : መላስ :: አሬዳ⁹⁾ : ሰንገብት :: መዴ¹⁰⁾ : ጉንጭ :: ሰገሌ¹¹⁾ : ቃል :: ሞርማ¹²⁾ : አንገት :: ገቲቲ¹³⁾ : ... ርራት :: ጉርሙ¹⁴⁾ : ጫንቃ :: ዲረ : ሸንጥ :: ቆማ¹⁵⁾ : ደረት :: ጎርም¹⁶⁾ [::] ጡት :: ኤዱ : ክንድ :: ጭቄሌ¹⁷⁾ : ክርን :: ባባ¹⁸⁾ : ብብት :: ሐርካ¹⁹⁾ : እድ :: ቁባ²⁰⁾ : ጳት :: ከፋ : መዳፍ :: ቁንሳ²¹⁾ : ጽፍር :: ጭናኛ²²⁾ : ጎድን :: ገራ²³⁾ : ሆድ :: ላኢ²⁴⁾ : ልብ :: ከሌ²⁵⁾ : ኩለሊት :: ሐንርዑር²⁶⁾ : እምብርት :: መርዔማን²⁷⁾ : አንገት :: ኡፋ²⁸⁾ : በገድ :: ሙድኢ²⁹⁾ : ... ጨድአን : ቁላ : ቢጦ : ቁ(?)ላ :: ሜላ³⁰⁾ : እግር :: ጽልባ³¹⁾ : .. ክ :: ሰርካ³²⁾ : ባት :: ፈና³³⁾ : ጫማ :: ሆጅ³⁴⁾ : ቁመት :: ነፋ³⁵⁾ : ገላ :: ነማ³⁶⁾ : ሰው :: ኒቱንቱኒ³⁷⁾ : ይህኛ : ሴት :: ናድኤአ³⁸⁾ : ሴትናት ... :: ዲራ³⁹⁾ : ወንድ :: ነምኔ⁴⁰⁾ : ኩጉ⁴¹⁾ : ዱሬ⁴²⁾ : ኢኒሎላ : ያሰው : መጻ :: እን .. ረ(?) : ለተ . ሊ(?) : . ሎልታ . ማ⁴³⁾ : እንዴት : ትግላ : ናለሀ⁴⁴⁾ [::] ጨፍኔቲ : አደፍፍ : ተሰምቀን⁴⁵⁾ : እንግድለው :: አቲካ⁴⁶⁾ : አኙቲ⁴⁷⁾ : አንት : የማነህ :: ኤኔክና⁴⁸⁾ : አባሉቲ⁴⁹⁾ : እኔ : የገሌ : ነኝ :: ማሊፍ⁵⁰⁾ : ዱፍቲ⁵¹⁾ : ከምን : መጻህ :: ማሊ⁵²⁾ : ዱብዱ⁵³⁾ : ቃባ : ተግባር : አለኝ [::] ዴ :

1) v. p. 375, nota 35. — 2) *gnàra* ciglio. — 3) v. p. 375, nota 32. — 4) *fùla* faccia. — 5) v. p. 375, nota 33. — 6) *hedì* labbro. — 7) *afàn* bocca, e v. p. 375, nota 34. — 8) v. ib. n. 23. — 9) *arèda* mento. — 10) *madì* guancia. — 11) *sagalè* voce. — 12) *mòrma* collo. — 13) *gatiètti* spalle. — 14) *gurmù* spalle, dorso. — 15) *còma* petto. — 16) *àrma* mammella. — 17) *cicchelè* gomito. — 18) *bòba* ascella. — 19) *hàrka* braccio. — 20) *cùba* dito. — 21) *kiènsa* unghia. — 22) *cinùccia* costola. — 23) *garà* ventre. — 24) *libà* cuore. — 25) *collè* rene. — 26) *andùra* ombelico. — 27) *marimàn* intestino. — 28) *uffà* basso ventre. — 29) *muddì* fianco, *mudamuddì* inguine. — 30) *mìla* piede. — 31) *sìlba* piede. — 32) leggi *sarbù* polpaccio. — 33) *fanù* pianta del piede. — 34) *hojù* taglia, statura. — 35) *nàfa* corpo, persona. — 36) *nàma* uomo. — 37) cfr. *niti* moglie. — 38) *naddè* donna. — 39) *dìra* maschio. — 40) *nùm-ni*. — 41) leggi *kàni* questo. — 42) *duffù* venire. — 43) cfr. *lolacim* combattero, impf. 2ª sing. *loladdè* etc. — 44) *sic* ms. (J.); forse da leggere **ትገድለህ** o **ትገድለናህ**. — 45) *sic* ms. (J.). — 46) *ati* pron. pers. 2ª sing. — 47) *agnu* chi. — 48) *ani* pron. 1ª pers. sing. — 49) v. p. 375, nota 27. — 50) *malif* perchè. — 51) v. nota 42. — 52) *mali* chi, che cosa. — 53) *dubbi* affare, cosa.



ማሊ: ቃ : ምን : ተግባር : ለሀ :: ከራና¹⁾ : አደማ²⁾ : እሄዳለሁ³⁾ :: ነምኔ⁴⁾ : ከኒ⁵⁾ : ዶቅናም⁶⁾ : አርጀ⁷⁾ : ይህ : ሰው : ንፉግ : ነው : ለጋስ :: እምቤኩ⁸⁾ : አላውቅም :: ማፍቤኩ : ምነው : አታውቅ :: ቡደና⁹⁾ : ጣቢታ¹⁰⁾ :: ፋርሶ¹¹⁾ : ጸላ :: ደድኤ¹²⁾ : ጸጅ :: ፎን¹³⁾ : ሥጋ :: ናቴ¹⁴⁾ : በላ :: ዱጌ¹⁵⁾ : ጠጣ :: ዌሌ¹⁶⁾ : ተኛ :: አልካኔ¹⁷⁾ : ሌሊት :: ጎደ¹⁸⁾ : ቀን :: በረቲ : ጸባ :: ኤበሪቴ : አዋን : ጸባ :: እን ደቆ¹⁹⁾ : ኤይቲ²⁰⁾ : ደሮ : ጮከ :: አዱን²¹⁾ : ደደኢቲ²²⁾ : መሴ :: እ ኒኒና : እንሰራው²³⁾ :: ኒ(?)ድኢ : እሰራው²³⁾ :: ሄናንኤዳ : እሰራዋ ለሁ :: ይሰንድኢሱ : አልሰደውም²⁴⁾ :: ይስፋናድኤማ : እ.. ዋለሁ :: ማሊፍ : አና : ፍና :: አደጌምታ²⁵⁾ : ምን : ከኔ : ተከትለኻን : የምት ሄድ :: ብሌቃ : ፍንዱቅ :: ገዋ²⁶⁾ : ሞኝ :: ቦሰቲ²⁷⁾ : ሰነፍ :: ጀባ²⁸⁾ : ብርቱ :: ኑግላ²⁹⁾ : ፈሬ :: መነ³⁰⁾ : ቤት :: በልበላ³¹⁾ : ደጅ : አፍ :: ይዳ³²⁾ : ሚዳ :: መራታ³³⁾ : ዕብድ : ነው :: አሴኔ³⁴⁾ : ገባ :: በሄ³⁵⁾ : ወጸ :: ታኢ³⁶⁾ : ተቀመጥ :: ካኢ³⁷⁾ : ተነሳ :: ዱሬ³⁸⁾ : መፃ :: ሐ ፊ³⁹⁾ : ቀረ :: ሄንዱፋ : ሐፊ(?) : ቀረሁ : አልመጸም :: አደጌሚ⁴⁰⁾ : ሄደ :: አሬደ⁴¹⁾ : ሮጸ :: ከድኤቴ⁴²⁾ : እነ(?)ሳተየ : ለመነ :: ደታ⁴³⁾ : ሆነ :: ዱኩብ⁴⁴⁾ : ሳ(?)ቴ(?) : ታመመ :: ዱኤ⁴⁵⁾ : ሞተ :: ፈየ⁴⁶⁾ : ዳ ነ :: ኩሬ⁴⁷⁾ : ወደቀ :: በዬ⁴⁸⁾ : አለቀሰ :: ነሄ⁴⁹⁾ : አዘነ :: ሐመቲ : አቀፈ :: Seguono ancora alquanto parole presso che illegibili.

- 1) *karàni* via, cammino. — 2) *adèmu* andare. — 3) ms. እሄዳለሁ (J.). — 4) v. p. 376, nota 40. — 5) v. p. 376, nota 41. — 6) *doghnù* avaro. — 7) *argiù* essere generoso, liberale. — 8) *en* neg. verb. + *bèku* conoscere. — 9) *buddèna* pane. — 10) ms. parrebbe leggersi piuttosto ሐብጉ. — 11) *far-sò* birra. — 12) *dadì* idromele. — 13) *fòn* carne. — 14) *gnacciù* mangiare, v. p. 375, nota 13. — 15) *dugu* bere. — 16) comp. *tâu* dormire. — 17) v. p. 374, nota 24. — 18) v. p. 374, nota 28. — 19) *andàko* gallina. — 20) *eyyu* gridare. — 21) *edù* sera. — 22) *diu* annottare. — 23) ms. "ረ". — 24) ms. አልሰደወመ. — 25) *adèmu* andare: notisi il gruppo ደጌ = *ḳē*. — 26) *gou-va* sciocco. — 27) *bòsa* pigro. — 28) *giabù* forte. — 29) *nulgù* vile. — 30) *màna* casa. — 31) *balbalù* porta. — 32) *eddè* luogo, posto. — 33) *maràta* pazzo. — 34) *assènu* entrare. — 35) *bâu* uscire. — 36) *tâi* siediti! — 37) *kâi* alzati! — 38) *dūfu* arrivare. — 39) *āfu* restare. — 40) v. nota 25. — 41) *arrèdu* correre. — 42) *cadūcciu* pregare, domandare. — 43) *sic* ms. — 44) *dukūbu*, *dukūbsaciù* ammalarsi. — 45) *dūu* morire. — 46) *fāju* guarire. — 47) *kūfu* cadere. — 48) *bōu* piangere. — 49) cfr. *nasu* dolore (Brichetti Robecchi).

Sull' autore di questa interessante nota, nulla il ms. dichiara. Alcuni equivoci, come *arbā* »elefante« = *demmat* »gatto« e *yīrfensā* »capello« = *rās* »testa«, escludono ch' egli fosse un Galla d' origine. Forme amariche, quali *maṣ-ṣā*, *ṣāt*, *ṣēfēr*, *ṣallā*, *ṣaḡ*, *waṣṣā*, non sono dello Scioa, e farebbero piuttosto pensare al Goggiam, al Dembià etc. L' uso di voci della lingua letteraria, in luogo della volgare parlata, come *wē'etu*, *'adawa*, *kama*, *enza*, portano a pensare ad un ecclesiastico: d' altra parte, la pessima scrittura e le molte scorrettezze, anche nell' amarico, dimostrano ch' egli non era invero un maestro. Dall' insieme, si sarebbe condotti a supporre che autore della nota sia stato un giovane ecclesiastico, della fine del secolo XVIII o dei principî del XIX, probabilmente, nativo del Goggiam, ove appunto in que' tempi l' elemento Galla assumeva a speciale importanza politica.

Sprechsaal.

Eine altsyrische Inschrift.

Von *E. Littmann.*

Herr Dr. E. HERZFELD hatte die Freundlichkeit, mir die Photographie eines altsyrischen Reliefs mit Inschrift zur Veröffentlichung zuzusenden. In einem Briefe bemerkt er dazu folgendes: »Die Photographie stammt von einem Baghdader Händler, dessen Bruder in Urfa ist. Der Gegenstand befand sich in der Nähe von Urfa. Der Stein ist, glaube ich, in den Handel gekommen, aber es kann sein, dass er sich noch im Orient oder bei einem Pariser Händler befindet.

Man sieht es der Photographie ausser an den Anfängen der Zeilen auch sonst an, dass das Relief aus einem grösseren Stück herausgemeisselt ist. Die beiden Büsten waren gewiss einst im Halbkreis umrahmt, wie in einem Arcosol. Ich glaube, dass das Relief ursprünglich Felsrelief war, nicht eine grosse Quader. Es stammt jedenfalls aus einer Grabhöhle.«

Für diese Angaben sowie für die Übersendung der Photographie spreche ich Herrn HERZFELD meinen besten Dank aus.

Die Inschrift ist zu lesen:

- | | |
|---------------|---|
| א[ח] | 1 |
| א[ח] אבא זמנא | 2 |
| א[ח] אבא זמנא | 3 |
| א[ח] אבא זמנא | 4 |
| א[ח] אבא זמנא | 5 |



- 1 Dies ist
- 2 das Bild der Qaimz,
- 3 Tochter des 'Arkū, das gemacht hat
- 4 'Abdallāt, der Sohn des Kūzā,
- 5 aus HB. IN.

Die Ergänzungen auf der rechten Seite ergeben sich ohne weiteres. Da die Inschrift syrisch ist, müssen wir in Z. 1 **ܡܪܐ** lesen, nicht **ܡܪ**; und für ein **ܡ** ist auch reichlich Platz vorhanden, da in Z. 2 ein **ܫ** ausgefallen ist. In Z. 2, 3 und 4 kann über die ergänzten Buchstaben kein Zweifel sein. In Z. 5 könnte man zwischen **[ܡܪ]** und **[ܡܪܐ]** schwanken; nach der Photographie ist mir ersteres wahrscheinlicher, aber der Sinn würde ja auch bei der zweiten Lesung derselbe bleiben. Nur das letzte Wort der Inschrift ist unsicher. Die ersten beiden Buchstaben, **ܡ** und **ܢ**, sind deutlich; dann folgt ein Zwischenraum, der vielleicht einen Buchstaben enthalten hat, danach ein **ܐ** (oder vielleicht ein **ܐ**); ob danach noch ein **ܐ** gestanden hat, was man wegen der Endung **ܐ** anzunehmen geneigt ist, kann erst nach definitiver Lesung des Ortsnamens entschieden werden.

Z. 2: Das Wort **ܡܪܐܩܝܡܐ** ist im Syrischen selten; es scheint sogar einen heidnischen Beigeschmack zu haben. Im Palmyrenischen ist es bekanntlich recht häufig bei Bildern von Frauen. Es kommt auch in der Inschrift von Nerab vor und in einer nabatäischen Inschrift, s. *Florilegium Melchior de Vogüé*, S. 378; vgl. auch POGNON, *Inscr. sémit.*, S. 180. — Der Name **ܡܪܐ** ist eine Kurzform; wie er in Wirklichkeit zu vokalisieren ist, ist mir unbekannt. Andere Namen von derselben Wurzel sind häufig; ich erinnere an **ܡܩܝܡܐ**, **ܡܩܝܡܐ**, an *Καιαμος*, *Καιουμος*, *Μοκειμος*. Auch *Καιαμαθ* kommt in einer Inschrift aus Tēma im Haurān vor.

Z. 3: Der Name **ܐܪܚܐ** ist, wie es scheint, neu. Er ist wahrscheinlich **ܐܪܚܐ** zu lesen. Möglicherweise ist er eine Kurzform eines griechischen Namens, der mit *Ἀρχι...* beginnt. Vielleicht ist er aber auch persischen Ursprungs.



Z. 4: Interessant ist es, den Namen **ܘܒܘܠܐ** in syrischen Buchstaben zu finden. Er kommt in dieser Form auch POGNON, l. c., S. 83 und in einer palmyrenischen Inschrift vor (Vog. 94₃) und ist ein neues Beispiel für den arabischen Einfluss in Edessa und Umgegend. Im Arabischen kommt er gar nicht mehr vor, sondern ist, wie WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, 2. Ausg., S. 32, Anm. 2 mit Recht hervorhebt, ganz in 'Abd Allāh aufgegangen. — Der Name *Kūzā* ist auch im Neuen Testament und im Nabatäischen belegt; Luc. 8₃ heisst ein *ἐπίτροπος* des Herodes *Χουζᾶ* und CIS II, Nr. 227 (= JAUSSEN-SAVIGNAC, *Mission en Arabie*, Nabat. Nr. 21) wird ein **ܘܒܘܠܐ** genannt. Das Wort stammt bekanntlich aus dem Persischen und bedeutet »Krug«. Im Deutschen kommt der Familienname »Krug« vor.

Die Inschrift ist paläographisch wichtig. Sie ist zweifellos heidnisch, also wohl aus dem 1. oder 2. Jahrhundert nach Christo. Die Buchstaben haben noch recht altertümliche Formen, werden aber bereits zum grossen Teile mit einander verbunden. Dass die Verbindung der Buchstaben in aramäischer Kursivschrift schon ziemlich alt ist, sehen wir z. B. deutlich an der Syllaeus-Inschrift von Milet; vgl. LIDZBARSKI, *Ephemeris f. sem. Epigr.* III, S. 89 und die Abbildung bei CLERMONT-GANNEAU, *Rec. d'archéologie orientale* VIII. Der griechische Teil ist in schönen Majuskeln ausgeführt, der nabatäische in Kursive. Das lag eben daran, dass der Steinmetz ein Grieche war, der die nabatäische Vorlage sklavisch nachzeichnete; wäre er ein Nabatäer gewesen, so hätte er sicher seine Vorlage in schöne, getrennte Lapidarbuchstaben umgesetzt. In unserer Inschrift ist das **ܘ** in Z. 2 noch nicht mit dem folgenden Buchstaben verbunden und zeigt seine Entstehung aus älteren Formen deutlich an der links unten über die Linie hinausgehenden Verlängerung der senkrechten Linie, die ursprünglich der Schaft des Ganzen war; vgl. POGNON, l. c., S. 20. Eine recht alte Form hat das **ܐ**: die Schleife am linken Fusse des Buchstabens fehlt noch durchaus. Dieselbe Form findet sich in syrischer Schrift auf dem Sarkophag

der Königin Šadda(n) oder Helena von Adiabene, der aus der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. stammt; vgl. LIDZBARSKI, *Handb. d. nordsem. Epigraphik* I, S. 117 u. 483. Andererseits findet sich diese Schleife im Nabatäischen schon in vorchristlicher Zeit, so in der grossen Tempelinschrift von Sī⁶ aus dem letzten Viertel des letzten vorchristlichen Jahrhunderts und in einigen syrischen Inschriften aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., die von POGNON veröffentlicht sind. Wahrscheinlich ist unsere Inschrift daher eher in das 1. als in das 2. Jahrhundert n. Chr. zu setzen.

Die beiden dargestellten Personen werden wahrscheinlich Mann und Frau sein. Der Mann trägt die auch aus anderen edessenischen Darstellungen bekannte Zipfelmütze; vgl. z. B. das von CHABOT im *Journal Asiatique* 1906, I, S. 281 ff. veröffentlichte Mosaik. Die Frau ist mit zwei Halsbändern und einem schleierartigen Überwurf geschmückt. Letzterer ist etwa dem heutigen 'izār oder der ägyptischen *habara* vergleichbar; er ist bei den weiblichen Figuren des von EUTING publizierten Mosaiks (*Florilegium de Vogüé*, S. 232) mit einem hohen Kopfputz verbunden. Es ist wahrscheinlich, dass für den Mann auch eine besondere Inschrift gesetzt war. Sonst bliebe noch der Ausweg, dass 'Abdallāt bar Kūzā der dargestellte Gatte gewesen sei und dass man in Z. 5 das Zeichen, das ich oben nach aller sonstigen Analogie als  gelesen habe, als  liest. Dann könnte die Zeile bedeuten

  »der sich neben ihr befindet«.

Zu den Aššurinschriften.

Von Ernst Weidner.

Im ersten Bande der *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts* sind unter Nr. 57 und 58 zwei Bruchstücke von Inschriften veröffentlicht worden, bei denen der Name



Zu E. Littmann: Eine altsyrische Inschrift.



ušamsaku noch ein längerer Zusatz folgt, der in Nr. 57 vielleicht aus Raumrücksichten fortfiel. Daraus dürfte sich mit Sicherheit ergeben, dass Nr. 57 eine Inschrift Adadnirârî's I. ist. Auch die Schrift zeigt genau denselben Duktus wie die andern in MKA veröffentlichten Inschriften dieses Herrschers.

Was Nr. 58 anlangt, so kann nicht der geringste Zweifel obwalten, dass wir hier eine Inschrift Ašir-rim-nišēšu's vor uns haben. Man vgl. nämlich Z. 8 ff. mit MKA 63, Z. 12 ff.:

| | | | |
|-----|---|-----|----------------------------------|
| 8. | <i>ú-ur-ki-ú</i> | 12. | <i>ú-ur-ki-ú</i> |
| 9. | [<i>e-nu-ma dûru šú-a-t</i>]ú | 13. | <i>e-nu-ma dûru šú-(a-)tú</i> |
| | <i>e-nu-ḫu-ma e-ip-pu-šú</i> | 14. | <i>e-nu-ḫu-ma e-ip-pu-šú</i> |
| 10. | [<i>ilA-šir ù il</i>]Adad <i>ik-ri-</i> | 15. | <i>ilA-šir ù ilAdad ik-ri-</i> |
| | <i>bi-šú</i> | | <i>bi-šú</i> |
| 11. | [<i>i-šá-mi-ú-šú</i>] <i>zi-ig-ga-ti</i> | 16. | <i>i-šá-mi-ú-šú zi-ga-ti-šú</i> |
| 12. | [<i>a-na áš-ri-si-na</i>] <i>lu-te-ir</i> | 17. | <i>a-na áš-ri-si-na lu-te-ir</i> |

Es ist leicht ersichtlich, dass die beiden Schlussformeln Zeichen für Zeichen übereinstimmen. Auch der Duktus ist genau derselbe. Dadurch wird bewiesen, dass beide Texte von Ašir-rim-nišēšu herkommen. Das hat nun noch ein interessantes weiteres Ergebnis zur Folge. Die Inschrift Nr. 58 erwähnt in Z. 3 einen Herrscher *mPu-zu-ur-ilA-šir*, der vordem die Mauer baute. Der bisher bekannte Puzur-Ašir, der Vater Enlil-bâni's,¹⁾ kann damit nicht gemeint sein, da er in beträchtlich späterer Zeit lebte. Wir haben also noch einen zweiten, älteren Puzur-Ašir vor Ašir-rim-nišēšu anzunehmen.²⁾ Ein anderer Weg der Lösung ist meines Erachtens nicht möglich.

1) S. DELITZSCH, AO XI, 1, S. 44.

2) Vgl. SCHNABEL, MVAG 1908, 1, S. 21 f.



Der dreissigste Tag.

Von *Ernst Weidner*.

In den astrologischen Berichten der Sargonidenzeit findet sich oft erwähnt, dass der Mond am 30. Tage eines bestimmten Monats sichtbar geworden sei. Man hat bisher allgemein angenommen,¹⁾ dass damit der letzte Tag des verflossenen Monats gemeint sei, an dem der Mond unvermutheterweise bereits wieder sichtbar wurde, während man ihn erst am folgenden Tage, dem ersten des neuen Monats, erwartete. Dass man dann weiter schloss, dies sei nicht gerade ein Anzeichen für einen hohen Stand astronomischer Kenntnisse im damaligen Babylonien und Assyrien, war gewiss sehr berechtigt. Indessen hat man hier wieder einmal den Babyloniern Unrecht getan.

Es ist bekannt, dass die Monate bei den Babyloniern entweder 30 oder 29 Tage umfassten. War das erste der Fall, so sagte der Babylonier:

minât arhi ûmu XXX^{kan} ušallam

»Die Dauer des Monats vollendet den 30. Tag«

(ThR 5, 3; 8, 5—6(?); 11, 3; 17, 6—7; 36, 3; 41, R. 2; 45, R. 1 usw.).

Daneben findet sich auch:

ûSin ina arah^x ûmû^{mu} ušallam

»Der Mond vollendet im Monate x die Tage«²⁾

(ThR 42, 4; 51, 1—2; 52, 1; 53, 1; 54, 1—2; 55, 1—2; 62, R. 3 und R. 7; 88, R. 12 etc.).

Hatte dagegen der Monat nur 29 Tage, so hiess es:

ûSin ina arah^x ûmû^{mu} utarra

»Der Mond wendet im Monate x die Tage zurück«

(ThR 53, 3 u. 4; 62, R. 5; 70, 7—8 etc.).

1) Vgl. UNGNAD, AO X, 3, S. 22; JASTROW, *Religion* II, S. 464 f.; KUGLER, SSB II, 1, S. 14.

2) Es ist *ûmû* zu lesen und dies als Pluralis »die Tage« zu fassen. Vgl. zu diesem Pluralis IV R 1, 19a (DELITZSCH, AGr², S. 192).



Nun wechselten nicht etwa 30- und 29-tägige Monate regelmässig ab. Es konnte der Fall sein und war es wohl auch meistens; trotzdem war es nicht selten, dass zwei oder gar drei Monate von gleicher Länge aufeinander folgten. Dazu vergleiche man z. B. ThR 53, 1—5:

(1) [*ilSin ina araḥ*] *Adari ûmûmu ú-[šal-lam]* (2) [*ûm*] *ju XIV^{kan} it-ti (ilŠamaš) in-[na-mar-ma]* (3) [*ilSin*] *ina araḥ Ni-sanni ûmûmu ú-tar-ra* (4) [*ilSin*] *ina araḥ Airi ûmûmu ú-tar-ra* (5) [*ilSin*] *ina araḥ Simâni a-na tur-ra ki inaddudu*

»Im Monate Adar vollendete der Mond die Tage. Am 14. Tage ward er mit (der Sonne) gesehen. Im Monate Nisan wandte der Mond die Tage zurück, im Monate Airu wandte der Mond die Tage zurück. Als der Mond im Monate Sivan wieder zum Zurückwenden neigte,«

Hier hatte also der erste bis dritte Monat je 29 Tage. Auch in der spätbabylonischen Zeit war es nicht anders; so gibt z. B. die von EPPING und STRASSMAIER (*Astronomisches aus Babylon*, Tafel 1—3) publizierte Ephemeride Sp. 129 für die einzelnen Monate folgende Dauer an:

Nisan 29, Airu 30, Sivan 29, Tammuz 29, Abu 30, Elul 29, Elul II 29, Tešrit 30, Kislew 30, Araḥsamna 29, Tebet 30, Šebaṭ 30, Adar 29.

Die Erklärung für diese Tatsache ist leicht gefunden: der neue Monat begann, wenn die Neumondsichel zum ersten Male am Abendhimmel gesichtet wurde.¹⁾ Wenn dies aber unbestreitbar ist, so ist es ausgeschlossen, dass die Mondsichel am 30. als letztem Tage des Monats wieder sichtbar wird. War das der Fall, so zählte der vergangene Monat eben nur 29 Tage, und mit dem 30. begann der neue. Das Rätsel lösen uns die spätbabylonischen Ephemeriden. Dort heisst es zu Anfang der Abschnitte z. B. ✚ | *Nisannu I*, ☞ | *Airu 30*. Die erste Angabe schliesst zugleich den Vermerk ein, dass der vergangene Monat 30 Tage zählte,

1) Vgl. WEISSBACH, *Hilprecht Anniversary Volume*, p. 281 f.



die zweite, dass er nur 29 hatte. In diesem Sinne sind auch die astrologischen Omina der Sargonidenzeit zu fassen. Wenn es z. B. ThR 71, 1—2 heisst:

† *Sin ina arah Abi ūmu XXX^{kan} innamirir sapah^{oh} māt Akkadīki*

»Wird der Monat am 30. Ab sichtbar, Auflösung von Akkad«,

so will das sagen: der Mond ist am 1. Ab sichtbar geworden, wobei der vergangene Monat Tammuz eine Dauer von 29 Tagen hatte, der 1. Ab also als 30. Tag die Periode abschloss.

Den zwingenden Beweis dafür liefert der Text ThR 70, 1—8:

(1) † *Sin ina arah Simāni ūmu XXX^{kan} innamir* (2) *dub-du Amurrīki Ah-la-ma-a ikkal* (3) † *Sin ūmu XXX^{kan} innamir šū-ru-up-pu-u* (4) *KI.MIN ri-gim amēl nakri ibašši* (5) † *Sin ina tamarti-šu har-biš na-an-mur* (6) *arlu ni-zik-tam ub-ba-la* (7) *II arhāni^{pl} da-rat a-ḫi-e-iš* (8) *ūmumu uttirir-ra arah Airu arah Simānu* »Wird der Mond am 30. Sivan sichtbar, so wird die Fülle Amurrū's den Ahlamū »fressen«. Wird der Mond am 30. Tage sichtbar, so wird Kälte oder Kriegsgeschrei des Feindes dasein. Glänzt der Mond bei seinem Erscheinen sehr stark, so wird der Monat Schädigung bringen. Zwei aufeinander folgende Monate wandten die Tage zurück, der Airu und der Sivan.«

Da nun Z. 8 ausdrücklich besagt, dass der Monat Sivan nur 29 Tage hatte, so kann in Z. 1 der 30. Sivan nur als 1. Monatstag gefasst werden, mit der Nebenbedeutung, dass der Airu nur 29 Tage hatte, was ja auch durch Z. 7—8 ausdrücklich bezeugt wird.

Das Wichtigste bei der ganzen Angelegenheit ist aber die erneute Feststellung, dass die Fachausdrücke, die wir in den astronomischen Texten der spätbabylonischen Zeit finden, bereits zur Sargonidenzeit vollständig ausgeprägt sind.¹⁾ Was

1) An anderer Stelle werde ich zeigen, dass sie bereits im 14. Jahrh. v. u. Z. völlig ausgeprägt vorliegen. Vgl. einstweilen *Babyloniaca* VI, 3, p. 193 ff.

das für die Frage nach dem Alter der babylonischen Astronomie zu besagen hat, kann nur für den, der nicht sehen will, im Dunkeln bleiben.

Eine vermeintliche Sonnenfinsternis.

Von Ernst Weidner.

In der Chronik Br. M. 35968, welche L. W. KING im zweiten Bande seiner *Chronicles concerning early Babylonian Kings* (p. 70—86 und 157—179) veröffentlicht hat, findet sich Kol. II, Z. 14 die Angabe:

*ina arab Simâni ûmu XXVI^{kan} ša šatti VII^{kan} ûmu mu ana mûši itû[r-m]a isâtu ina libbi samê^e in[*namar-m*]a*

»Am 26. Sivan des 7. Jahres verwandelte sich der Tag in Nacht und Feuer wurde am Himmel gesehen.«

Diese Angabe, welche aus der Zeit der Vorgänger des Nabû-mukîn-apli stammt, deutete KING auf eine Sonnenfinsternis, welche er auf den 31. Juli 1063 oder 20. Juni 1070 v. Chr. festlegen wollte.¹⁾ Auch der Astronom P. H. COWELL ist wiederholt für die erste Deutung eingetreten.²⁾ Der chronologische Wert der Erwähnung einer Finsternis ist leicht einzusehen; indessen ist es auf Grund neu veröffentlichter Texte möglich nachzuweisen, dass KING's Annahme sich nicht halten lässt.

Auch schon rein äusserlich liegen schwerwiegende Bedenken vor. Handelte es sich wirklich um eine Sonnenfinsternis, so könnte man die Angabe *atalû* »Šamaš unter keinen Umständen entbehren. Und dann das »Feuer am Himmel«! Eine Deutung auf die Korona bei totalen Sonnenfinsternissen ist doch wirklich recht gezwungen und wird nun auch durch neue Stellen entscheidend widerlegt. Ich meine

1) S. KING, a. a. O. I, p. 238—9.

2) S. KING, a. a. O. I, p. 238, n. 2.

damit VIROLLEAUD, *Astrologie Chaldéenne*, 2. Suppl. CVII, R. 2—5; dort lesen wir:

2. Ḳ *šamêe û elât šamê ittaplas-ma* []
3. Ḳ *ina libbi šamêe isâtu it-tan-mar* []
4. Ḳ *ina libbi šamêe isâtu it-tan-paḷ* []
5. Ḳ *ina šamê kakkabâniḫ^l la* []

zu deutsch:

2. Ist der Himmel oder die »Höhe des Himmels« sichtbar
und [] .
3. Wird am Himmel Feuer gesehen [] .
4. Glänzt am Himmel Feuer auf [] .
5. (Wenn) am Himmel Sterne nicht [sichtbar sind . . .] .

Die Vorderseite des Textes handelt, soweit erhalten, von *ḫakukutum* mit der Bedeutung »Morgen- und Abendröte«, wie ich *Babyloniaca* VI, p. 1—7 nachgewiesen habe. Dieses *ḫakukutum* wird VACH, *Adad* XXXIII, 42 erklärt als *i-ša-tum* »Feuer«. Nun findet sich dieses *isâtu* auf der Rückseite unseres Textes wieder. In Z. 2 wird der Fall erwähnt, dass der Himmel wolkenfrei ist, in Z. 4, dass Sterne nicht sichtbar sind, natürlich infolge von Bewölkung. Das weist auf die Abendzeit hin. Dann kann *isâtu* nur auf Erscheinungen gehen, die durch die Abendröte hervorgerufen werden; es dürfte kaum etwas anderes in Frage kommen als die Rotglut einer Wolkenbank am Westhorizonte bei Untergang der Sonne.

Das wirft nun auf die Stelle der Chronik helles Licht. Die Zeit ist Sivan, also der Beginn des Hochsommers in Mesopotamien, wo zuweilen Gewitter von entsetzlicher Wirkung auftreten. Und darauf geht unsere Notiz. Es handelt sich um ein furchtbares Gewitter, das den ganzen Himmel mit tiefschwarzem Gewölk überzieht und das Land in Finsternis hüllt. Die Zeit seines Auftretens ist Sonnenuntergang, und als die Sonne sinkt, wird das schwarze Gewölk in ein tiefrotes bis violettes Licht getaucht. Das ist das



Feuer, welches am Himmel erscheint. Dass ein solches Gewitter von dem Chronisten angeführt wurde, ist selbstverständlich. Dazu treten noch zwei besondere Gründe: 1. ist die Zeit (Monat Sivan) bemerkenswert, da die Gewitter in jener Gegend gewöhnlich erst im Tammuz und Ab auftreten; 2. mag die Furchtbarkeit des Gewitters so gross gewesen sein, dass man sich nicht erinnern konnte, je etwas Ähnliches erlebt zu haben.

Meines Erachtens gibt diese Deutung allein einen guten Sinn für die Angabe der Chronik; eine Sonnenfinsternis jedoch ist ausgeschlossen.

Aus einem Briefe des Herrn Joh. v. Galgóczy

an C. Bezold.

Budapest, d. 3. Okt. 1912.

. J. DYNELEY PRINCE hat mir in Band XXVII, S. 258—60 der ZA die Ehre erwiesen, einen Teil meines ebenda, Bd. XXV, 89 ff. erschienenen Artikels einer kurzen Besprechung zu unterziehen, und verwirft, indem er mich über die Bewandnisse des Wortes *TAG* (*abnu*) belehrt, die von mir beantragte Gleichstellung des Kaldu'schen Würdenamens *Tig-ín(-na)* mit dem gleichen türkischen *tigin*.

Es bleibe dahingestellt, ob ein šumírishes Wort *TAG* (*abnu*) existiert hat oder nicht, ob also die Umschriften THUREAU-DANGIN's *DAG* (Entemena, Kegel V, 13), *DAG-na-gal* (GB VI, 7), *DAG-na-lu-a* (ibid. 60), *DAG-esi* (ibid. VII, 55), *DAG-PA* (GH II, 6) und JENSEN's *TAK-nunus*, *TAK-za-kur* (KB VI, 503, Z. 240. 165), *TAK-dir*, *TAK-gug* (ibid. 570, Z. 90. 49) etc. bestehen, oder als unrichtig gestrichen werden müssen; diese Frage steht ohnehin mit meiner Aufstellung in keinem sachlichen Zusammenhange. Man könnte sogar die andere Frage füglich ausschalten, ob nämlich *TIG(K)* [*kišâdu*] ein šumírishes oder assyrisches Wort sei;

denn die zwei Würdenamen haben mit »Nacken« blutwenig zu tun; es handelt sich lediglich darum, ob in dem Kaldu'schen Titel dem ersten Ideogramm der Lautwert *TIG* gegeben werden kann. PRINCE selbst aber bejaht in seinem *Materials* S. 331 diese Frage, nur dass er noch hinzufügt: »from the Semitic values *tig, tiq, tik*«. Nun umschreibt PEISER in KB IV, 292, Anm. 7 das ideogr. Äquivalent des assyrischen Wortes *nahlaptu* mit *TIK-ud-du-a*, WINCKLER in KB V, 2, S. 33* jenes des Wortes *šimir kišâdi* mit *TIK-ḫar* und JENSEN in KB VI, 240, Anm. 3 jenes von *šibir kišâdi* mit *za-kur-TIK*. Ich setze voraus, dass PRINCE die Kompetenz dieser drei Herren in der Lesung der Ideogramme nicht in Zweifel zieht. Wenn diese also einem mit unbedingt šumirischen Silben in enger Gemeinschaft stehenden Ideogramme den Lautwert *TIG(K)* zuerkennen, so kann und muss dasselbe — glaube ich — ebenfalls šumirisch, *tikku*, also nicht das Original, sondern nur eine Entlehnung sein.

Übrigens bestand der Kaldu'sche Titel unzweifelhaft, mochte er wie immer gelautet haben. Zu der Umschrift *TIG.IN.NA* desselben suchte und fand ich in dem türkischen *TIGIN* ein annehmbar erscheinendes Analogon und unterbreitete dasselbe der Fachwissenschaft. Kennt nun PRINCE etwas Besseres, kann er überhaupt die mit *GU.EN.NA* transkribierte Gruppe nur irgendwie etymologisieren (die angeführten Wörter »heavy« und »important« wird er selbst kaum dafür betrachten), so möge er damit hervortreten; ich lasse dann meine Erklärung sofort fallen.

Bis dahin aber erlaube ich mir sogar für die andere Stelle in GB Cyl. XVI, 17 ein Analogon anzuführen. Die von PRINCE beantragte Korrektur der THUREAU-DANGIN'schen Übersetzung ist unzulässig; denn *GU.EN.NA* kann in seinem dortigen Zusammenhange nicht die Deutung »Prinz« gehabt haben. Es handelt sich um den Thron Ningirsu's, den Gudia niemals »seinen Prinzen«, sondern immer — so zuletzt in Z. 16 — »seinen König« genannt hat. In den vorangehenden Zeilen ist von diesem Throne keine Erwäh-

nung, umsoweniger ist also sein Standort angegeben; die Übersetzung, dass er in dem GU.EN.NA stand, passt daher ganz gut. Letzteres wird folglich gewiss ein Bestandteil des Eninnû gewesen sein, und ich werde mit der Vermutung kaum irrefehen, dass wir denselben heutzutage »das Schiff der Kirche« benennen würden. Ob den Baumeistern Gudia's ebenfalls die Gestalt oder Idee eines Schiffes vorgeschwebt hat, als sie ihre technischen Ausdrücke sich zurechtlegten, weiss ich natürlich nicht; aber das Wort »Mulde, Trog« wäre ebenso gut geeignet, zumal die Urform des Schiffes ohnehin ein Trog, ein ausgehöhlter Baumstamm gewesen sein muss. Nun bedeuten eben die ural-altaischen Wörter und zwar ungarisch *teknö*, *tekenö*, karačaj *tekene*, osmawli und čagataj *tekne* »Mulde, Trog«, und wenn wir die Ideogrammgruppe anstatt GU.EN.NA mit TIG.EN.NA umschreiben, so ist das Analogon gegeben. Dass auf diese Weise einem einzigen Worte zwei so heterogene Begriffe wie »Prinz« und »Trog« unterschoben würden, wäre in den antiken Idiomen Mesopotamiens keine alleinstehende Seltenheit. Auch das Wort *kišâdu* bedeutet ja nicht nur »Hals, Nacken« sondern auch »Ufer, Strand« . . .

Recensionen.

Seltene assyrische Ideogramme. Gesammelt von Bruno Meissner: Assyriologische Bibliothek, herausgegeben von Friedrich Delitzsch und Paul Haupt, XX. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906—10. XX, 721 Ss. in 4^o.

Dieses Werk ist ein Zeugnis für den enormen Zuwachs an zweisprachigem Textmaterial, der der Assyriologie seit dem Erscheinen von R. E. BRÜNNOW's vortrefflicher *Classified List*¹⁾ zugute gekommen ist. Wohl die meisten von uns, die dieses grundlegende Buch seit seiner Ausgabe benutzen konnten, werden nicht verfehlt haben, sich bei ihrer Lektüre dort Zusätze einzutragen. Aber wenige werden dabei mit der zeitraubenden Konsequenz verfahren sein wie der Verf., und — darf man getrost hinzufügen — wenige werden zu einer solchen, für ein Supplement berechneten Arbeit so gut vorbereitet und geschickt gewesen sein wie grade MEISSNER.

Das Werk ist ganz ähnlich wie BRÜNNOW's eingerichtet;²⁾ es ist in deutlicher, von ARTUR SCHWARZ in München ausgeführter Autographie abgefasst; die Belegstellen sind in gutgewählten, vielfach den üblichen (auf S. VI f. zusammengestellten) Abkürzungen gebucht; eine Registrationsnummern-

1) Vgl. meine Anzeigen in dieser *Zeitschrift* II, 454 ff.; IV, 427 ff.; V, 108 ff.

2) Dass die Nummern nicht wie dort am oberen Seitenrand wiederholt sind, empfinde ich als Nachteil.

Liste¹⁾ und eine Zeichenübersicht orientieren über die Auswahl des Materials und die Anordnung des Stoffes; ein assyrisches und sumerisches Wörterverzeichnis erhöht die Brauchbarkeit und den Wert der Sammlung. Und vor allem: die Arbeit selbst ist gründlich, vorsichtig und dabei, wie viele Einzelheiten zeigen, scharfsinnig angefasst und zumeist auch durchgeführt. Wer M.'s *Assyriologische Studien* und seine kritischen Bemerkungen zu den Syllabar-Heften von CT durchstudiert hat, durfte auf eine solche Arbeit hoffen und ist davon sicher nicht enttäuscht worden.

Wenn ich von den Ausstellungen, die naturgemäss jeder Fachmann an einer Sammlung von über siebthalbhundert Quartseiten machen kann, zwei prinzipielle herausgreife, so trägt an der starken Betonung der ersteren der Verf. selbst die Schuld. MEISSNER ist — ob mit Recht oder Unrecht, verfängt hier nichts — trotz einem von uns über die Anerkennung seiner Prioritäten wachsam, wofür ich den Lesern der ZA keine Belege zu geben brauche; er versäumt aber selbst in nicht allzu wenigen Fällen, seine Vorgänger zu nennen. Ich will natürlich nicht darüber rechten, dass ich mir bei der Katalogisierung der Kujundschik-Sammlung hunderte von bilinguen Gleichungen in meinem »BRÜNNOW« notierte; deren Texte erst nach Jahren vom Britischen Museum ediert und wiederum nach Jahren vom Verf. für seine Sammlung verzettelt wurden; das liegt in der Natur der Verhältnisse, und es wäre unbillig, aus derartigen faktischen Prioritäten einen Vorwurf abzuleiten. Aber CH. VIROLLEAUD's *Premier Supplément à la liste des signes cunéiformes de Brünnow* (Paris 1903) und vor allem CH. FOSSEY's *Contribution au dictionnaire sumérien-assyrien (Supplément à la «Classified List» de Brünnow)* mussten irgendwie erwähnt werden, wozu ich bemerke, dass von letzterem Werk die erste Hälfte im November 1905 und die zweite im Mai 1907,

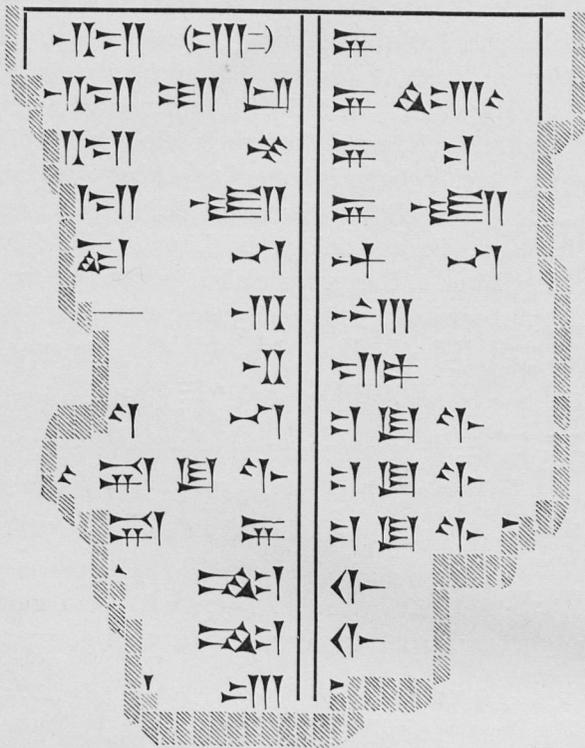
1) Vorsintflutliche Zitate wie z. B. S. 397 ⊕ 51 statt K. 2056 und ⊕ 59 statt K. 2057 sollten übrigens endlich verschwinden.

also noch vor der 4. Lief. (S. 241 ff.) von M.'s Sammlung zur Ausgabe gelangte. Auch die im April 1906 erschienenen zahlreichen Verbesserungen zur ersten Hälfte, die FRDR. HROZNÝ in der *Wiener Z. f. d. K. des Morg.* XX, S. 92 ff. gab, hätten nicht mit Stillschweigen bedacht werden sollen. (Dass man gelegentlich in FOSSEY's *Contribution* auch eine Stelle findet, die M. entgangen ist,¹⁾ und dass letzterer wohl auch einmal versehentlich eine Angabe wiederholt, die schon bei BRÜNOW steht,¹⁾ sei nebenbei bemerkt.) Aber auch abgesehen von diesen systematischen Sammlungen, die ihm vorlagen, zitiert der Verf. die assyriologische Literatur durchaus nicht restlos. Es hätte z. B. gewiss nichts geschadet, wenn, um mir persönlich naheliegende Beispiele zu wählen, die Gleichungen $\text{𐎶𐎵𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} = \text{𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵}$ (ZA XV, 423 f.), $\text{𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} = \text{𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵}$ (ebd. S. 425), $\text{𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} = su-uh-ram-ma$ etc. (ebd. S. 425, N. 1), $\text{𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} = zi-mi-su$ etc. (*Lit. Ztrbl.* 1904, 1397), $\text{𐎶𐎵} = ar-ki$ (ebd. Sp. 1628) und die Glossen $\text{𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵}$ zu $\text{𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵}$ (ZA XVI, 415) gebucht worden wären. Auch die Lesung *u* von $\text{𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵}$ (*Lit. Ztrbl.* 1901, 1537; vgl. jetzt wieder ebd. 1912, 1448) wäre wohl der Erwähnung wert gewesen.²⁾ Sie

1) *Sitzber. Heidelb. Akad.* 1911, Nr. 7, S. 46 und S. 29, N. 1.

2) Von den von mir PSBA X (1888), 418 ff. veröffentlichten Syllabaren sind seltsamerweise K. 4175 und K. 4816 (z. B. l. 3: $\text{𐎶𐎵} = sa-ha-pu$) unberücksichtigt geblieben. — Die Gleichung $\text{𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} = \text{𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵}$ wird aus DL 1908, 2595 wenigstens in den Nachträgen notiert (Nr. 10007), aber — ebenso wie die unter Nrr. 10045 und 10061 — ohne Namensnennung. Auch bei Nr. 2739 ($\text{𐎶𐎵} \text{ 𐎶𐎵} = kaianu$) hätte ein Hinweis auf ZA V, 285, N. 1 dem Werke keinen Eintrag getan; vgl. jetzt auch JASTROW, ZA XXII, 156, note. Und bei Nr. 6738 wäre auch das Zitat ZA VII, 205 angebracht gewesen, wo mir JENSEN in lebenswürdiger Weise die Priorität der Gleichung *šagan-samal* vindiziert, — was MEISSNER schon OL IX, 549 vergass, trotzdem er dort grade den Text besprach, auf den ich sie basierte hatte. — Mit Namensnennungen verfährt der Verf. übrigens ziemlich inkonsequent; so werden auf S. 614 HROZNÝ, REISNER, VIROLLEAUD, WEISS-

resultiert aus K. 4561, das ich hier als Nachtrag zu den sog. »sumero-akkadischen« Syllabaren nach meiner Kopie vom 14. August 1890 in extenso folgen lasse:



Die zweite Ausstellung gipfelt darin, dass auf eine systematische Ausbeute der gesamten veröffentlichten Literatur, die freilich nicht das Werk weniger Jahre hätte sein können, vom Verf. offenbar verzichtet wurde. So steht, um nur ein paar vereinzelte Beispiele herauszugreifen, der Titel von Nr. 891 auch CT XXII, no. 5, 4. — Die Lesung von

BACH und ZIMMERN gebührend genannt, aber der Name JOHNS', der grade einen ganzen Artikel über das Zeichen  verfasst hat, wird unterdrückt. (Vgl. jetzt auch DHORME, *Rev. d'Assyr.* VII, 13, n. 5.) Dies geschah gewiss absichtslos; ob aber Analoges nach dem oben Gesagten dem Verf. selbst behagen würde?

Nr. 1331 ist nach HUSSEY's Kollation, AJSL XXIII, 155 zu präzisieren und das Fragezeichen bei Nr. 520 bzw. Nr. 10044 nach JASTROW, *Rel.* II, 392, N. 7 zu tilgen. — $\rightarrow \boxed{\text{𐎗𐎠𐎢}}$ (?) = *li-il-du* war aus CT XVIII, 30, IV, 29 nach der Verbesserung von PINCHES, PSBA XXV, 199 aufzunehmen. — Die 𐎗𐎠𐎢 -Liste 82-5-22, 946 (PINCHES, PSBA XXIII, 188 ff.,¹⁾ XXV, 200) ist zwar im Nummern-Index (p. VII) zitiert, aber weder unter 𐎗𐎠𐎢 (S. 243 ff.) noch in den Nachträgen (S. 628, 630) — trotz THUREAU-DANGIN's Bemerkungen *Rev. d'Ass.* VI, 128 — verzettelt. — Auch das nächste Zeichen, 𐎗𐎠𐎢 fehlt wieder, für das PINCHES, PSBA XXVI, 163 aus 81-11-3, 1539 die nichtsemitische Aussprache *masdu* und die Werte *inbu* »Frucht« und $\rightarrow \text{𐎗} \lll$ »Sin« gebucht hat.²⁾ Und die gleichfalls fehlende Stelle $\text{𐎗𐎠𐎢} \text{𐎗𐎠𐎢} \rightarrow \text{𐎗} = in-bu$, die ich mir am 26. Januar 1891 aus K. 5248 notierte, wäre jetzt leicht zugänglich gewesen: GRAY, AJSL XVII (1901), p. 243.³⁾ — Selbst die Glossen in HARPER's *Letters* sind nicht durchwegs ausgebeutet; so fehlt z. B. $\text{𐎗𐎠𐎢} \text{𐎗𐎠𐎢} \rightarrow \text{𐎗} \text{𐎗𐎠𐎢} \text{𐎗𐎠𐎢}$ zu $\text{𐎗} \rightarrow \text{𐎗}$ auf K. 520 (HARPER, no. 80 r 3 f., vgl. BEHRENS, *Briefe* S. 76).

Und dass der Verf. VIROLLEAUD's *Astrologie chaldéenne* nicht benützt hat, ist ein entschiedener Nachteil des Buches;⁴⁾ sie war ihm, wie er im *Vorwort* bemerkt, in Breslau

1) Das dort p. 203 ff. erwähnte unnumbered fragment ist natürlich 93058 (CT XII, 21).

2) Die Zeichen 𐎗𐎠𐎢 und 𐎗𐎠𐎢 sind wahrscheinlich identisch, vielleicht auch mit 𐎗𐎠𐎢 ; wenn letzteres der Fall sein sollte, dann hat vielleicht der Lautwert *gurin* etwas mit *gur-ru* VIR., Suppl. I, Z. 13 zu tun: Z. 14 und 34 dieses Textes könnten dafür, Z. 15 (𐎗 = »beziehungsweise«!) dagegen sprechen.

3) S. zuletzt SCHOLLMAYER, *Hymnen und Gebete an Šamaš* S. 34.

4) VIROLLEAUD's verdienstliche Beiträge zu dem Werk sind leider nicht immer genau und vollständig. So ist sub Nr. 11039 $\text{𐎗𐎠𐎢} \text{𐎗𐎠𐎢}$ 𐎗 ausser

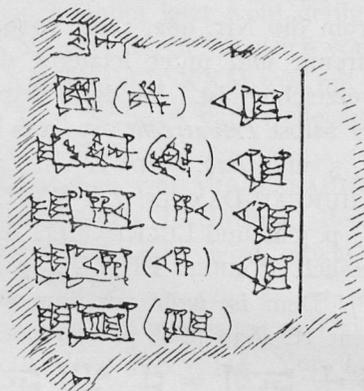
nicht zugänglich, konnte aber doch wohl von einer grösseren Bibliothek beschafft werden. Abgesehen von den sehr zahlreichen — hier nicht näher zu erörternden — Glossen des Werkes ergeben sich grade aus ihm allerlei Parallelen und sonstige Anhaltspunkte, die für ein Supplement zu BRÜNNOW Bedeutung haben. Wiederum nur ein paar Belege: zu Nr. 4799 (*qablu*) vgl. Adad XV, 6; zu 6066 (*erū*) Sin XXXIV, 25 parall. Suppl. XXI, 5; zu 7536 (*šanū*) Ištar VI, 8. 20; zu 7584 (*kamū*) Šamaš II, 8. — Nr. 4034 ist $\text{𒀭} \text{𒀭}$ sicher nicht »wohl verschrieben«; vgl. nur Sin III, 80; XXXIV, 21. — Auch einige Fragezeichen könnten jetzt wohl getilgt werden, wie vermutlich das zu Nr. 3652 durch Vergleich von Sin XXXIV, 19 f., Ištar I, 70; XXIII, 12(?); XXV, 7(?) mit Suppl. XLIX, 24 (*ultabak-ma*). Und Nr. 1446 darf vielleicht nach Sin III, 71 ergänzt werden ($\sqrt{\text{𒀭} \text{𒀭}}$).

Aber auch abgesehen von VIROLLEAUD's Textausgabe scheinen die astrologischen Inschriften, deren Bedeutung doch niemand mehr verkennen wird, etwas stiefmütterlich behandelt zu sein. $\text{𒀭} \text{𒀭} \text{𒀭}$ (S. 122) = *ha-ra-b/pu* konnte schon aus III R 53, 10a belegt werden (s. DELITZSCH, HWB 291b und jetzt VIR., Ištar XXV, 11). Von THOMPSON's *Re-*

Šamaš XIV, Z. 21 auch noch Z. 41 belegt und nach ebd. Z. 24 und Adad XXXIII, 12 doch wohl phonetisch zu lesen [s. jetzt auch HOLMA, *Kl. Beitr.* 16]. In der nächsten Nummer (11040) lies statt X, 20 ff.: X, 21 ff. und statt XIX, 1 ff.: XIX, 2 ff. Die Angaben über dieses $\text{𒀭} \text{𒀭} \text{𒀭} \text{𒀭} \text{𒀭} \text{𒀭} \text{𒀭}$ (übrigens nicht = »Regenbogen«!) sind auch nicht erschöpfend; vgl. nur Šamaš XX, 2; Ištar XXV, 5 (vgl. 8); XXXVI, 6; jetzt auch Suppl. I, 12. 16. 18—22; II, 32; XXXVI, 13; XLV, 18; LVIII, 14; LXI, 20—28. 33 f. 36. Aus meinem *Catalogue* hätte MEISSNER, statt sich mit einem »etc.« zu begnügen, auch noch hinzufügen können: K. 12462 (p. 1244), K. 13625 (p. 1327) und Rm. 2, 268 (p. 1662). Und warum fehlt z. B. unter Nr. 11210 das Zitat THOMPSON, *Rep.* 207 r 4, warum unter Nr. 11331 die Zitate Šamaš I, 30; XIV, 54 und dazu die phonetisch geschriebenen Stellen Sin III, 39; XXVI, 5; Adad IX, 18 und XVII, 16 (jetzt auch Suppl. II, 35; phon. I, 35; V, 33 f.; VIII, 21. 23. 25; LXI, 9)? Da ist doch wohl auf beiden Seiten etwas flüchtig gearbeitet worden? — Und warum erscheint Nr. 7133 wiederum als Nr. 11226 und werden Nr. 10454, 10926, 11161 und 11299 auf Ss. 670 bzw. 672, 673, 674 wiederholt?

losen Kritik unterzogen, und zwar nur deshalb, um die folgenden Bemerkungen daran zu knüpfen. Eigentlich »seltene« Ideogramme hat der Verf. verhältnismässig nur wenige mitgeteilt, z. B. die aus der Tafel »38128« (CT XII, 25 f.), die weiland 80-11-12, 9 hiess und damals — was M. entgangen zu sein scheint — von JENSEN und mir (ZA III, 202 f.) besprochen wurde. In der Kujundschik-Sammlung ist mir nur ein einziges Fragment mit ähnlicher Einrichtung bekannt geworden:

K. 7696.



Man sieht: auch auf diesem Gebiet gilt das »dies diem docet«, und der verdiente Verf. ist gewiss der letzte, der dies verkennen wird. Er hat unbeschadet der obigen Ausstellungen, die zu machen ich als Rezensent für meine Pflicht hielt, in ernster Arbeit ein ungemein nützlich, für jeden Assyriologen unentbehrliches Hilfsmittel grossen Stils geschaffen, für das ihm jeder von uns Dank wissen wird.

Heidelberg, am 17. Nov. 1912.

C. Bezold.

Bibliographie.

- Bates**, W. N. — *Archaeological News* (January-June, 1912). *Babylonia and Assyria: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XVI, 1912, p. 437—438.*
- Bezold**, C. — *Kritik über Delitzsch's »Assyrische Lesestücke«, 5. Aufl.: Lit. Ztrbl. 1912, No. 45, Sp. 1447—8.*
- Buddensieg**, G., **Reuther**, O. und **Wetzel**, F. — *Aus den Berichten aus Babylon. Mai bis August 1912: Mitt. d. D. Orientges., Oktober 1912, Nr. 49, S. 3—15.*
- Christian**, V. — *Kritik über Holma's »Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen«: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. XXVI, S. 388—92.*
- Clay**, A. T. — *Business documents of Murashu sons of Nippur dated in the reign of Darius II: University of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section, Vol. II, No. 1. Eckley Brinton Cox Junior Fund. Philadelphia (University Museum) 1912. 54 pp. und 123 Taff. in 4^o.*
- *Documents from the temple archives of Nippur dated in the reigns of Cassite rulers: ibidem, No. 2. Philadelphia (University Museum) 1912. 38 pp. und 72 Taff. in 4^o.*
- *An ancient antiquary: University of Pennsylvania, The Museum Journal, Vol. III, No. 2 (June, 1912), p. 23—5.*
- Combe**, Et. — *Bulletin de la religion assyro-babylonienne (1909—1910): Rev. de l'hist. des religions LXV, no. 2. Paris 1912. 101 pp. in gr.-8^o.*
- Deimel**, A. — *„Enuma eliš., sive Epos Babylonicum de creatione mundi in usum scholae edidit: Scripta Pontificii Instituti Biblici. Romae 1912. IX, 66 pp. in gr.-8^o.*
- *Veteris Testamenti Chronologia. Anzeige davon: Lit. Ztrbl. 1912, No. 46, Sp. 1465—6.*



- Doergens, H.** — Astarte-Adonis. Religionsgeschichtliche Studien: Theologie und Glaube 1912, S. 529—35.
- Figulla, H. H.** — Zur Erklärung der babylonischen Epen: Or. Lit.-Ztg. XV, Sp. 433—41.
- Fossey, Ch.** — Présages assyriens tirés des naissances. Transcription, traduction, tables et commentaire. Fasc. II (= *Babyloniaca t. V*, fasc. 2). Paris (Geuthner) 1912. 64 pp. in gr.-8^o.
- Frank, C.** — Zur Entzifferung der altelamitischen Inschriften: Aus dem Anhang zu den Abhh. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. v. J. 1912. Mit 1 Tafel. Berlin (Reimer) 1912. 55 Ss. in 4^o.
- Anzeige von Janneau's »Une Dynastie Chaldéenne« und Dhorme's »La religion assyro-babylonienne«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVI, S. 520—1.
- Gressmann, H.** — Kritik über Gerland's »Der Mythos von der Sintflut«: ebd., S. 503—5.
- Halévy, J.** — Précis d'allographie assyro-babylonienne. Paris (Leroux) 1912. XXIX, 472 pp. in 8^o.
- Traits caractéristiques de la langue sumérienne dégagés d'un compte rendu de M. le Professeur Arthur Ungnad, d'Iéna: Rev. sémi. 1912, p. 265—72.
- Heuzy, L.** — Musique chaldéenne: Rev. d'Assyriol. IX (1912), p. 85—90.
- Hoffmann-Kutschke, A.** — Besprechung von Weissbach's »Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVI, S. 524—5.
- Holma, H.** — Miscellanea: Or. Lit.-Ztg. XV, Sp. 442—6.
- Kleine Beiträge zum assyrischen Lexikon: *Annales Academiae scientiarum Fennicae*, Ser. B, tom. VII, 2. Helsinki 1912. III, 103 Ss. in gr.-8^o.
- Hussey, M. I.** — Sumerian tablets in the Harvard Semitic Museum. Part I. Chiefly from the reigns of Lugalanda and Urukagina of Lagash. Copied with introduction and index of names of persons: Harvard Semitic Series, Vol. III. Cambridge, U. S. A. (Harvard University; Leipzig, Hinrichs) 1912. VIII, 36 pp. und 81 Taff. in 4^o. — Vgl. *Al-Machriq* 1912, No. 11, p. 870—1.
- Jastrow, M., jr.** — Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. 19. Lieferung. Giessen (Töpelmann) 1912. 80 Ss. in gr.-8^o.
- Jordan, J.** — Aus den Grabungsberichten aus Assur. Mai bis August 1912: Mitt. d. D. Orientges., Oktober 1912, No. 49, S. 15—33.
- Der Kalkstein-»Altar«: ebd. S. 33—40.
- Die Gipssteinstatue: ebd. S. 40—2.
- Keiser, C. E.** — Tags and labels from Nippur: University of Pennsylvania, The Museum Journal, Vol. III, No. 2 (June, 1912), p. 29—31.



- King, L. W.** — The cruciform monument of Manishtusu: *Rev. d'Assyriol.* IX (1912), p. 91—105.
- Klauber, E. G.** — Zur Politik und Kultur der Sargonidenzeit. Untersuchungen auf Grund der Brieftexte: *Amer. Journ. of Sem. lang.* XXVIII, pp. 101—133, 244—53.
- Knudtzon, J. A.** — Die El-Amarna-Tafeln. Mit Anmerkungen von O. Weber: Vorderasiatische Bibliothek, 2. Stück. Leipzig (Hinrichs). 1.—14. Lief. 1907—12. IV, 1344 Ss. in 8⁰.
- Kohler, J. und Ungnad, A.** — Hammurabi's Gesetz. Band V. Übersetzte Urkunden, Verwaltungsregister, Inventare, Erläuterungen. Leipzig (Pfeiffer) 1911. VII, 128 Ss. in gr.-8⁰.
- Landsberger, B.** — Babylonisches: *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg.* XXVI, S. 127—31.
- Langdon, St.** — Babylonian proverbs: *Amer. Journ. of Sem. lang.* XXVIII, p. 217—43.
- Meillet, A.** — Kritik über Weissbach's »Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspes«: *Journ. asiat.*, X^{me} Série, t. XVIII (1911), p. 636—8.
- Meissner, Br.** — Kritik über Koldewey's »Die Tempel von Babylon und Borsippa«: *Or. Lit.-Ztg.* XV, Sp. 416—20.
- Nielsen, D.** — Der semitische Venuskult: *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* LXVI, S. 469—72.
- Pedersen, Johs.** — Den semitiske Ed og beslaegstede Begreber samt Edens stilling i Islam. (Kopenhagener Diss.) København 1912. 195 Ss. in gr.-8⁰.
- Pézard, M.** — Un nouveau poids de l'époque kassite: *Rev. d'Assyriol.* IX (1912), p. 107—9.
- Plessis, Jos.** — Les prophéties d'Ezéchiel contre l'Égypte (XXXIX—XXXII). (Diss. von Angers). Paris (Letouzey) 1912. VIII, 121 pp. in 8⁰.
- Poebel, A.** — Die Wurzel ḫzq im Babylonischen: *Or. Lit.-Ztg.* XV, Sp. 393—395.
- Rogers, R. W.** — The recovery of the ancient Orient. New York (Eaton & Mains) 1912. 61 pp. in 8⁰.
- Sayce, A. H.** — The Cappadocian cuneiform tablets of the University of Pennsylvania: *Babyloniaca* VI, p. 182—92.
- Schollmeyer, A.** — Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš. Zusammengestellt und bearbeitet: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben von E. Drerup, H. Grimme und J. P. Kirsch. Erster Ergänzungsband. Paderborn (Schöningh) 1912. VIII, 140 Ss. in gr.-8⁰.
- Schroeder, O.** — ḫ = lu »fürwahr«: *Zeitschr. f. d. Alt. Wiss.* XXXII, S. 302—3.

- Snouck Hurgronje, C.** — Anzeige von Brockelmann's »Grundriss der vergleichenden Grammatik«, I. Band und »Kurzgefasste vergleichende Grammatik«: Museum, Okt. 1912.
- Streck, M.** — Artikel »Būshīr« und »Buṭnān« in: Enzyklopädie des Islām, Ss. 837—8, 840—1.
— Ausführliche Kritik über Weissbach's »Die Keilinschriften der Achämeniden«: Theol. Ltr.-Ztg. 1912, No. 18, Sp. 545—9.
- Thureau-Dangin, Fr.** — La fin de la domination gutienne: Rev. d'Assyriol. IX (1912), p. 111—20.
— Une inscription de Kudur-mabuk: ib. p. 121—4.
- Unger, E.** — Zum Bronzetur von Balawat. Mit vier Abbildungen im Text und drei Tafeln. (Leipziger Diss.) Leipzig (Metzger & Wittig) 1912. 76 Ss. in gr.-8^o.
- Ungnad, A.** — Ein meteorologischer Bericht aus der Kassitenzeit: Or. Lit.-Ztg. XV, Sp. 446—9.
- Ward, W. Hayes** — The seal cylinders of Western Asia. Washington (Carnegie Institution) 1910. XXIX, 428 pp. in 4^o.
- Weidner, E.** — Zur altbabylonischen Jahresbenennung: Or. Lit.-Ztg. XV, Sp. 392—3.
— Ausführliche Kritik über Bezold und Boll's »Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern«: ebd. Sp. 454—9.
— *Bάββαγος*: Glotta IV, S. 303—4.
— Zum Alter der babylonischen Astronomie: Babyloniaca VI, p. 129—33.
— Zur babylonischen Astronomie: ib. p. 134—63.
— Studien zum Kalender der Hethiter und Babylonier: ib. p. 164—81.
- Weinheimer, H.** — Die Einwanderung der Hebräer und der Israeliten in Kanaan: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVI, S. 365—88.
- Weissbach, F. H.** — Ausführliche Kritik über Delitzsch's »Assyrische Lesestücke«, 5. Aufl.: Deutsche Lit.-Ztg. 1912, No. 35, Sp. 2203—6.
- Wirth, H.** — Neues zur homerischen Frage: Südwestdeutsche Schulblätter 1912, S. 359—69.

Abgeschlossen am 17. November 1912.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Der Alexandersarkophag aus Sidon.

Von

Franz Winter

ord. Professor an der Universität Straßburg.

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, Heft 15.)

Format 57×50 cm. 18 Seiten Text und 18 Tafeln in Faksimile-Farben-Lichtdruck.
In Mappe *M* 120.—.

Der Alexander-Sarkophag ist eines der herrlichsten Denkmäler antiker Kunst, die uns erhalten sind. Professor Winter konnte die photographischen Aufnahmen des Sarkophags in Konstantinopel, dem jetzigen Aufbewahrungsort des Kunstwerkes, aufs sorgfältigste herstellen und überwachen. Der Faksimile-Farben-Lichtdruck, durch die Firma Albert Frisch in Berlin ausgeführt, gibt die herrliche Harmonie des Ganzen aufs getreueste wieder.

Das Alexandermosaik aus Pompeji.

Von

Franz Winter

ord. Professor an der Universität Straßburg.

Format: 57×50 cm. 9 Seiten Text, 1 Doppeltafel und 2 Tafeln in Faksimile-Farben-Lichtdruck, 1909. In Leinwandband *M* 48.—.

Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna

übersetzt und erläutert

von

Theodor Nöldeke

Lex. 8^o. V, 27 S. 1912 *M* 1.50.

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Heft 12.)



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^o 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^o. VIII,
396 S. 1910. *M.* 20.—.

Zweiter Band: Mit 86 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8^o. VI,
418 S. 1911. *M.* 20.—.

Dritter Band: Mit 2 Abbildungen im Text und 17 Tafeln. Lex. 8^o. VII,
418 S. 1912. *M.* 20.—.

Vierter Band: Lex. 8^o. 1913. [Unter der Presse.]

Soeben erschien:

REGISTER ZUM QORANKOMMENTAR DES TABARI

(KAIRO 1321)

von

Hermann Haussleiter.

Lex. 8^o. 47 Seiten.

M. 2.50.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.







Db 251

ULB Halle

000 026 735

3/1



Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.



