Z 1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000002

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

IM AUFTRAGE DER GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
HERBERT FRANKE
UNTER MITWIRKUNG VON
ERNST DAMMANN · JOHANNES FRIEDRICH
WALTHER SCHUBRING

Band 115
1965



KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER GMBH
WIESBADEN 1965

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000005

Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V. Mainz
Zs 1

INHALT

des 115. Bandes der Zeitschrift
der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Nachrufe

Ernst Kühnel. Von Franz Babinger. Mit 1 Bild 1

Aufsätze

Derrett, J. Duncan M.: A Newly-discovered Contact between Arthaśastra and Dharmaśastra 134
Dus, Jan: Weiteres zum nordisraelitischen Psalm Micha 7, 7—20..... 14
Flemming, Barbara: Faḫris Ḫusrev Sīrīn vom Jahre 1367 36
Gätje, Helmut: Die „inneren Sinne" bei Averroes 255
Hacker, Paul: Zur Methode der philologischen Begriffsforschung 294
Hahlweg, Klaus: Der Dhânyakaṭaka-Stûpa. 320
Heissig, Walther: Innermongolische Arbeiten zur mongolischen Literaturgeschichte und Folkloreforschung 153
Henning, Walter: Surkh-Kotal und Kaniṣka. 75
Hinz, Walther: Die untere Grabinschrift des Dareios 227
Janert, Klaus L.: Studien zu den Aśoka-Inschriften 88
Kunitzsch, Paul: Ṣūfī Latinus 65
Miller, Roy Andrew: Some Minor Tibetan Grammatical Fragments 327
Plessner, Martin: Ǧābir ibn Ḥayyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Ǧābir-Schriften 23
Saigusa, Mitsuyoshi: Bhâvanâkrama 309
Schedl, Claus: Nabuchodonosor, Arpakšad und Darius..... 242
Venkatasubbiah, A.: On Indra's Winning of Cows and Waters 120

Bücherbesprechungen

Abhinavagupta: Essenza dei Tantra (Tantrasāra, italienisch). Von Paul Hacker 413
Alt, Albrecht: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Von A. Jepsen..... 357
Annales d'Éthiopie. Von Anton Schall 388
An unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fī māhiyat al-'adl li Miskawaih. M. S. Khan (Ed.). Von Helmut Gätje ... 375
Armstrong, Robert G.: Yoruba Numerals. Von J. Lukas 437
Baidawī's Commentary on Surah 12 of the Qur'ān. Von Helmut Gätje 373
Bazin, Louis: Über die Sternkunde in alttürkischer Zeit. Von A. v. Gabain 428
Bhatta, Nagésa: Paramalaghumanjūṣā with the commentary Jyotsnā by Kālikāprasād Shukla. Von Paul Hacker 415
Boner, Alice: Principles of composition in Hindu sculpture. Von Klaus Fischer 217
Brandenstein, Wilhelm und Mayrhofer, Manfred: Handbuch des Altpersischen. Von Walther Hinz 392
Bulke, Kāmil (Camille Bulcke): Rām-kathā (utpatti aur vikās). Von Paul Hacker 416
Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Vol. IV: Islamic Arabic Manuscripts, compiled and edited by Derek Hopwood. Von Georg Krotkoff 366

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000006

Dammann, Ernst: Die Religionen Afrikas. Von A. Klingenheben ... 434
Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu l-Hasan ʿAlī Ibn Ismāʿīl al-Aš'arī, herausgegeben von Hellmut Ritter. Von Manfred Fleischhammer ... 369
Die Hamasa des Abu Tammam. Ein Versuch. Inaugural-Dissertation von Felix Klein-Franke. Von Adolf Denz ... 367
Fekete, Lajós und Kaldy-Nagy, G.: Rechnungsbücher türkischer Finanzstellen in Buda (Ofen) 1550—1580. Von Helmuth Scheel 380
Flemming, Barbara: Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter. Von Franz Taeschner ... 379
Gipper, Helmut: Bausteine zur Sprachinhaltsforschung. Von Johannes Bechert ... 341
Grinstead, E. D.: Title Index to the Descriptive Catalogue of Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum. Von Herbert Franke ... 221
Hansen, O.: Mittelpersisches Lesebuch. Von Annelies Kammenhuber 403
Hauschild, Richard: Über die frühesten Arier im Alten Orient. Von Annelies Kammenhuber ... 352
Hein, Wilhelm: Frühe Islamische Keramik im Österreichischen Museum für Angewandte Kunst in Wien. Von Johanna Zick-Nissen ... 382
Heissig, Walther (Herausg.): Bolur Toli, „Spiegel aus Bergkristall" von J̌imbadorǰi (1834—1837). Buch III: Geschichte der Mongolen. Von Herbert Franke ... 222
Hempel, Johannes: Das Ethos des Alten Testaments. Von Henning Graf Reventlow ... 355
Herdner, Andrée: Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939. Von Dietz Otto Edzard ... 353
Hinduism. Edited by Louis Renou. Von Paul Hacker ... 409
Horst, Heribert: Die Staatsverwaltung der Großselǧūqen und Hōrazmšāhs (1038—1231). Von Hans Müller ... 406
Ibn Iyās, Muḥammad b. Aḥmad: Die Chronik des Ibn Iyās. Von Ewald Wagner ... 375
Index Sinicus. Compiled by John Lust. Von Herbert Franke ... 430
Jefet Schwili erzählt. Herausgegeben von Dov Noy. Von Leo Prijs .. 359
Krahl, Günther: Deutsch-Arabisches Wörterbuch. Von Götz Schregle ... 210
Laude-Cirtautas, Ilse: Der Gebrauch der Farbbezeichnungen in den Türkdialekten. Von Ulla Johansen ... 422
Lazard, Gilbert: Les premiers poètes persans (IXe—Xe siècles). Von Walther Hinz ... 405
Lees, Robert, B.: The Phonology of Modern Standard Turkish. Von Johannes Benzing ... 421
Leslau, Wolf: Etymological Dictionary of Harari. Von Walter W. Müller ... 385
Levy, Howard S.: The Illusory Flame. Warm-Soft Village. Von Herbert Franke ... 432
Linguistic Diversity in South Asia. Ferguson, Charles A. and Gumperz, John J. (Ed.). Von Hermann Berger ... 418
Maundrell, Henry: A Journey from Aleppo to Jerusalem in 1697 with a new introduction by David Howell. Von Christoph Bürgel 378
McKane, William: Al-Ghazali's Bock of Fear and Hope. Von Christoph Bürgel ... 371
Memar Marqah. The Teaching of Marqah, edited and translated by John MacDonald, Volume I: The Text, Vol. II: The Translation. Von Carsten Colpe ... 200

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000007

(Usāma B. Munqiḍ), Memoirs of an Arabic-Syrian Gentleman or An Arab Knight in the Crusades. Translated by P. K. Hitti. Von Christop Bürgel 376
Merkelbach, Reinhold: Isisfeste in griechisch-römischer Zeit: Daten und Riten. Von J. Gwyn Griffiths 348
De Meyer, L.: L'accadien des contrats de Suse. Von W. Röllig 349
Minorsky, V.: Iranica — Twenty Articles. Von Walther Hinz 405
Ming-kung shu-p'an Ch'ing-ming chi. — San-hsün tsou-i. Von Herbert Franke 433
Mitchell, T. F.: Colloquial Arabic, The Living Language of Egypt. Von Wolfdietrich Fischer 364
Morag, Shelomo: The Vocalisation Systems of Arabic, Hebrew, and Aramaic. Von Wolfdietrich Fischer 360
Mowinkel, Sigmund: Tatrateuch — Pentrateuch — Hexateuch. Von Hennibg Graf Reventlow 356
Mukarovsky, Hans G.: Die Grundlagen des Ful und das Mauretanische Von H. Jungraithmayr 435
Muṣṭafá, Muḥammad (Heraus.): Šamsaddîn Muhammad Ibn Tulûn. Von Georg Krotkoff 367
Nyberg, Henrik Samuel: A Manual of Pahlavi. Part I. Von Annelies Kammenhuber 396
Otto, Eberhard: Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit. Von Erik Hornung .. 345
Papoulia, Basilike D.: Ursprung und Wesen der „Knabenlese" im Osmanischen Reich. Von Franz Taeschner 380
Patterson, David: Abraham Mapu, The creator of the modern hebrew novel. Von Leo Prijs 359
Perry, B. E.: The Origin of the Book of Sindbad. Von Wolfdietrich Fischer 209
Poppe, Nicholas; Hurvitz, Leon; Okada, Hidehori: Catalogue of the Manchu-Mongol Section of the Toyo Bunko. Von Herbert Franke 429
Potter, Karl H.: Presuppositions of India's Philosophies. Von Paul Hacker 212
Sauer, Georg: Die Sprüche Agurs. Von O. Eissfeldt 357
Schlachter, Wolfgang: Studien zum Wachstum des Wortschatzes an skandinavischen und finnischen Lehnadjektiva. Von Hans Fromm 424
Schubring, Walther und Janert, Klaus: Indische Handschriften, Teil I. Von Paul Hacker 409
Schulte-Uffelage, Helmut: Das Keng-Shen-Wai-Shih. Von Rolf Trauzettel 220
Shastri, Malladi Suryanarayana: Saṃskṛtakavijīvitam. Von Paul Hacker 415
Thilo, Ulrich: Die Ortsnamen in der altarabischen Poesie. Von Wolfdietrich Fischer 204
Tomiche, Nada: Le parler arabe du Caire. Von Heinz Grotzfeld ... 362
Vajda, Georges: Le Dictionnaire des Autorités (Mu'ǧam aš-Šuyūh) de 'Abd al-Mu'min ad-Dimyātī. Von Manfred Fleischhammer .. 368
Westphal-Hellbusch, Sigrid; Westphal, Heinz: The Jat of Pakistan. Von Georg Krotkoff 417
Ziadeh, Farhat J.: A Reader in Modern Literary Arabic. Von Heinz Grotzfeld 365

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000008

Wissenschaftliche Nachrichten

Ortsgruppe Hamburg. Öffentliche Vorträge *1*
Asociación Española de Orientalistas. *1*
5e Congrès international pour l'étude de l'Ancien Testament in Genf vom 22. bis 28. August 1965 ..... *1*
Wissenschaftliche und literarische Veröffentlichungen im Libanon 1963. Von Sophia Grotzfeld *3*
Orientalistische Dissertationen *11*
Mitgliedernachrichten *11*
Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 3. August 1965 in Heidelberg *15*
Der XVI. Deutsche Orientalistentag Heidelberg 1965 ..... *25*
Berichtigung zu ZDMG CXV (1965) *32*
Kongreß arabistischer und islamistischer Studien *32*
International Congress of Orientalists *32*
Orientalistische Dissertationen *32*
Wichtiger Hinweis *32*

Verzeichnis der Mitarbeiter

Babinger, Franz 1
Bechert, Johannes 341
Benzing, Johannes 421
Berger, Hermann 418
Bürfel, Christoph 371, 376, 378
Colpe, Carsten 200
Denz, Adolf 367
Derrett, J. Duncan 134
Edzard, Dietz Otto 353
Eissfeld, O. 357
Fleischhammer, Manfred 368, 369
Flemming, Barbara 36
Fischer, Klaus 217
Fischer, Wolfdietrich 204, 209, 360, 364
Franke, Herbert 122, 222,429, 430, 432, 433
Fromm, Hans 424
Gabain, A. v. 428
Gätje, Helmut ... 255, 373, 375
Griffiths, J. Gwyn 348
Grotzfeld, Heinz 362, 365
Hacker, Paul 409, 212, 294,413, 415, 416
Hahlweg, Klaus 320
Heissig, Walther 153
Henning, Walter 75
Hinz, Walther ... 227, 392, 405
Hornung, Erik 345
Janert, Klaus 88
Jepsen, A. 357
Johansen, Ulla 422
Jungraithmayr, H. 435
Kammenhuber, Annelies 352, 396, 403
Klingenheben, A. 434
Krotkoff, Georg 366, 367, 417
Kunitzsch, Paul 65
Lukas, J. 457
Miller, Roy Andrew 327
Müller, Hans 406
Müller, Walter W. 385
Plessner, Martin 23
Prijs, Leo 359
Röllig, Walter 349
Reventlow, Graf Henning 355, 356
Saigusa, Mitsuyoshi 309
Schall, Anton 388
Schedl, Claus 242
Scheel, Helmuth 380
Schregle, Götz 210
Taeschner, Franz ... 379, 380
Trauzettel, Rolf 220
Venkatasubbiah, A. 120
Wagner, Ewald 375
Zick-Nissen, Johanna 382

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Gesamtherstellung J. J. Augustin, Glückstadt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000009

Ernst Kühnel

(1882 — 1964)

Ein Nachruf

Von Franz Babinger, München

Die Verpflichtung zu erfüllen, die Schuld an eine beträchtliche Zahl von Freunden und Verehrern Ernst Kühnel's abzutragen, die vielleicht den Wunsch geäußert haben, Ausführlicheres über seine seltsame Lebensbahn zu erfahren, als es die kurzen und oft genug wahrhaft törichten Nachrufe der Tagespresse zu bieten vermochten, versetzte den Schreiber dieser Zeilen in die schwierige, ja mißliche Lage, aus dem Gestrüpp der verworrenen und verwirrenden Nachrichten über das Leben dieses einzigartigen Gelehrten das Haltbare zusammenzutragen und auf seine Verwendbarkeit an dieser Stelle zu prüfen. In manchem Betracht war die Aufgabe schwierig, zu den sich da und dort darbietenden unabsichtlichen Selbstoffenbarungen einige Mitteilungen über den Verlauf und die inneren und äußeren Zusammenhänge dieses absonderlichen Daseins zu liefern. Obgleich der Verstorbene sich wohl jederzeit pflichtmäßig bewußte Rechenschaft über sein Tun und Lassen ablegte, ist ihm in der rastlosen Hingebung an Last und Freude der Tage doch niemals Muße und Sinn zu Aufzeichnungen über sich selbst geblieben. Eine so ernsthafte Aufmerksamkeit für die eigene Person lag wohl ganz außerhalb seiner Gewohnheit und Befähigung: er hat weder Tagebücher geführt und noch sind von ihm herrührende Aufzeichnungen über seine Erlebnisse, Geschicke und Beschäftigungen auf die Nachwelt geraten. Und der lebhaftere Freundschaftsbriefwechsel, der im Sturm und Drange seiner Jugendentwicklung ihm Bedürfnis gewesen sein mochte, hat im Ablauf dieser gräßlichen Jahre, wie es den betrüblichen Anschein hat, nicht deren Stürze überdauert. Ja, selbst eine enge Verbindung, die kurz nach seinem Hinscheiden ein halbes Jahrhundert erreicht hätte, hat nicht zur Ermittlung vieler lebensgeschichtlicher Einzelheiten beitragen können. Verschiedene amtliche Zeugnisse, mündliche und schriftliche Erkundigungen, vor allem aber Eindrücke, Wahrnehmungen und Urteile, wie sie aus einer so nahen Verbindung und diesen oder jenen vertraulichen Erzählungen in des Schreibers Erinnerung lebendig blieben, haben also den Stoff zu den nachstehenden Ausführungen geliefert, deren Genauigkeit, nicht aber deren Vollständigkeit verbürgt werden können.

Wilhelm Ernst Paul Kühnel's Wiege stand im mecklenburgischen Neubrandenburg, wo er am 26. Oktober 1882 das Licht der Welt er-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000013

blickte. Aber seine Heimat liegt ganz wo anders, nämlich zu Reichenbach am Eulengebirge, wo der wohl aus Westböhmen stammende Großvater Wilhelm K. als Handwerksmeister und zwar als Nagelschmied seinen Unterhalt verdiente. Später siedelte er nach dem nahgelegenen Langenbielau über, wo er ein gutgehendes Eisenwarengeschäft betrieb und 1898, 71jährig, aus dem Leben schied. In Langenbielau war sein Sohn Paul Bonifaz K. am 31. Mai 1849 zur Welt gekommen, der Vater Ernst Kühnel's, der also schlesischer, im weiteren Sinne gewiß westböhmischer Herkunft gewesen ist. Er war ein wissenschaftlich, besonders sprachwissenschaftlich interessierter Mann gewesen, der seine erstaunliche Sprachbegabung, aber auch seine unbändige Reiselust auf seinen Sohn vererbte, der zweifellos beiden Veranlagungen seine Neigung zur Weltoffenheit und seine Liebe zu fernen Ländern verdankte. Auch seine Unentschlossenheit, sich einem bestimmten Beruf zuzuwenden, mag auf diese väterliche Neigung zum Wechsel zurückzuführen sein.

Es lohnt sich also vielleicht, Paul K.'s Lebenslauf und seltsamen Neigungen nachzuspüren und seinen Einfluß auf Lust und Hang seines Sohnes festzustellen. Paul Kühnel hatte ursprünglich sich mit der Absicht getragen, katholische Theologie zu studieren und erst im Laufe seiner Bemühungen auf der Universität zu Breslau kam er von diesem Vorhaben ab und ließ es bei seiner heftigen Neigung zur Wortquellkunde bewenden, für die er eine frühzeitige, wie es den Anschein hat, besonders glückliche Anlage und Bereitschaft verspürte. Er vertauschte alsbald die Gottesgelehrsamkeit mit dem Dienst an gehobenen Schulen, trat zu Gumbinnen als Lehrer an der höheren Bürgerschule in den öffentlichen Unterricht, lernte dabei Eva-Hedwig, Tochter des Rechnungsrates Ernst Braun kennen und begründete mit ihr alsbald einen Hausstand, der freilich nur von kurzer Dauer war. Gumbinnen, damals kultureller Mittelpunkt des nö. Ostpreußen, hatte als nüchterne preußische Beamtenstadt alle Vor- und Nachteile einer solchen, wobei die Besiedelung mit Salzburger Emigranten ihr eine besondere Note verlieh. Auch die Familie Braun war mit Salzburger Blut getränkt: Eva Hedwigs Mutter war Marie Milthaler, also eigentlich Mühlthaler, deren Ahnen im Zuge des Auswanderungs-Ediktes (31. X. 1731) ihre österreichische Heimat verlassen hatten und nach dem fernen Ostpreußen ausgewandert waren. In Gumbinnen lieferte Paul Kühnel wohl den ersten Nachweis seiner wissenschaftlichen Befähigung, indem er im Programm der höheren Bürgerschule 1875/6 (S. 1—14) eine Abhandlung über Thomas Moore's '*Irish Melodies*' herausbrachte. Im übrigen war seine dortige Tätigkeit nur von kurzer Dauer, denn alsbald, wohl um 1880, verzog das junge Paar nach Neubrandenburg in Mecklenburg-Strelitz, wo die Familie sich alsbald vermehrte. Aber wenige Wochen

nach der Geburt der Tochter Eva-Hedwig (11. III. 1885) starb die Mutter (24. III. 1885) und ließ den Gatten mit zwei unversorgten Kindern zurück. Paul K. entschloß sich alsbald zu einer zweiten Ehe. Zwei Jahre nach dem Tode der ersten Frau heiratete er die Schlesierin Helene Weidlich aus Protzan unweit Frankenstein, aber die Jugend gestaltete sich für die beiden Kinder aus der ersten Verbindung dadurch alsbald wenig glücklich. Der Umstand, daß der erstgeborne Sohn schon als Kleinkind verstarb — der zweite Sohn starb 9jährig hernach zu Hannover — mag zu diesen unfrohen Verhältnissen nicht wenig beigetragen haben. Bald kehrte die Familie Mecklenburg den Rücken und zog nach Hamburg, von wo sie alsbald die Cholera wieder in die Ferne trieb. Görlitz war das nächste Ziel der Lebensreise, aber auch hier hielt es den unruhigen, stets nach Abwechselung dürstenden Oberlehrer nur ganz kurze Zeit. Schon als Student war er ein paar Wochen mit einem Zigeunerwagen mitgezogen, um die Sprache der Zigeuner zu erlernen. In Neubrandenburg hatte er, zweifellos als Selbstlerner, durch eine aus zwei Teilen bestehende, zuerst als *Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Mecklenburg* (Neubrandenburg 1880/1 und 1882/3) erschienene gediegene Abhandlung über *Die Slavischen Ortsnamen in Mecklenburg-Strelitz* Aufsehen erregen können. Ein so krittelnder Kopf wie A. Brückner lobte daran die 'entschiedene Wendung zum Bessern auf dem Gebiete der Ortsnamenforschung der deutsch-slavischen Länder' und daß er bei seinen oft sehr schwierigen Untersuchungen und Deutungen sehr vorsichtig zu Werke gegangen sei. Dieses Werk, worin er die Ortsnamen des Landes Stargard und ganz Mecklenburgs untersuchte, sollte im 46. Bande der *Jahrbücher des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Alterthumskunde* erweitert erscheinen. Die Frage nach slavischen Bestandteilen in den Ortsnamen Mecklenburgs hielt ihn noch lange Jahre gefangen, wie spätere Untersuchungen (z.B. *Der Name Schlesien*, im *Jahresbericht der Ges. für Anthropologie und Urgeschichte der Oberlausitz*, II (Leipzig 1892) oder *Finden sich noch Spuren der Slawen im mittleren und westlichen Hannover?*, in den *Forschungen zur Geschichte Niedesachsens*, I (Hannover 1907)) erkennen lassen.

In Görlitz litt es Paul K. nur kurze Frist. Er ließ sich nach Filehne im Posenschen verlegen, wo er am Pädagogium Ostrau als Lehrer tätig wurde. Dort besuchte auch sein Sohn erstmals das Gymnasium, jedoch, wie es den Anschein hat, nur für wenige Jahre (vier). Denn kurz darauf ließ sich der Vater nach Heiligenstadt im Oberen Eichsfeld versetzen und alsbald nach Hannover, wo es ihn volle zehn Jahre hielt. Er war als Lehrer am sog. Gildemeister'schen Institut beschäftigt, wo auch sein Sohn seine Gymnasialstudien fortsetzen konnte. Laut Verfügung des Kgl. Provinzial-Schulkollegiums zu Hannover (29. XII. 1900) legte er

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000015

indessen als 'Extraneus' am Bischöflichen Gymnasiums Josephinum zu Hildesheim die Gymnasialreifeprüfung mit Auszeichnung ab (25. II. 1901).

Nach zehnjährigem Aufenthalt in Hannover, wo er sich seine schmalen Einkünfte als Gymnasiallehrer durch Erteilung von Sprachunterricht (englisch, französisch, griechisch und lateinisch) zu mehren wußte, übersiedelte der Vater Paul K. nach Berlin-Friedenau, um sich dort ungestört seinen Lieblingsstudien widmen zu können. Mit seinem Wegzug aus Ostpreußen, vor allem aus dem schlesischen Raum hatte er seine slavistischen Studien mit denen Ostasiens vertauscht, wobei ihm die Kgl. Bibliothek zu Berlin, deren eifriger Benutzer er seit seiner Ansiedelung in Friedenau wurde, von besonderem Nutzen war. Unermüdlich schleppte er Bücher nach seinem Wohnsitz, aber diesmal vertiefte er sich ausschließlich in die japanisch-chinesische Romanwelt. Mit einer Untersuchung über *Der Name Schlesien*, die im *Jahresberichte der Gesellschaft für Anthropologie und Urgeschichte der Oberlausitz*, II. Band (Leipzig 1892) herauskam, nahm er Abschied von seiner Beschäftigung mit der slavischen Ortsforschung und widmete sich völlig der Übersetzung aus ostasiatischen Sprachen. Seine beiden Werke, '*Chinesische Novellen*' (München 1914 [XXIX, 368 Ss., 1 Bl.] = *Meisterwerke orientalischer Literaturen*, 2. Band), sowie '*Altjapanische Novellen*' (München 1923, XXIII, 256 Ss., 3 Bl. = *Meisterwerke oriental. Lit.*, 6. Band), worin er Asobi's Prunkstücke altjapanischer Prosa ins Deutsche übertrug, bekunden nicht nur seinen Geschmack an ostasiatischer Meisterprosa, sondern ebenso seine erstaunliche Befähigung, sich in den Geist der beiden Sprachen einzuleben, deren Kenntnis er sich nur wenige Jahre vorher zu eigen gemacht hatte. Diese erstaunliche Sprachbegabung hatte sich auf seinen Sohn Ernst vererbt, der sich nunmehr für einen Beruf entscheiden mußte, bei dem ihm am Ende seine Fähigkeiten zustatten kommen sollten. Aber der Vater und er selbst entschieden sich für den — diplomatischen Dienst. Um seine Kenntnisse im Französischen zu vertiefen, entschloß sich E. K. im Sommerhalbjahr 1901 die Universität Paris zu beziehen und unter Victor Brochard, Auguste Jobbe-Duval, Gabriel Tarde, Maurice Bourguin und Émile Chénon Rechtswissenschaften und Philosophie zu studieren. Aber bereits nach einem Jahr vertauschte er die französische Hauptstadt mit der von Oesterreich-Ungarn. Er begab sich also von Paris nach Wien, um dort seine Studien in einem ganz anderen Fache als dem der Rechtswissenschaften fortzusetzen. Er hatte aber, um mit H. Heine zu sprechen, drei schöne, blühende Lebensjahre durch das Studium der römischen Kasuistik und der Jurisprudenz, 'dieser illiberalsten Wissenschaft', vergeudet und den Entschluß gefaßt, sich alsbald ausschließlich kunst-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000016

geschichtlichen Studien zu widmen, obgleich er sich vorzugsweise noch rechtswissenschaftlichen Studien hingab und den Unterricht bekannter Meister dieses Faches genoß. Vom Winterhalbjahr 1901/12 bis zum Sommersemester 1902 weilte er zu Wien, wo er bei Carl v. Czyhlarz, E. Schwind, Otto v. Zallinger-Thurn, K. Gross, Max Rr. v. Hussarek-Heinlein und Leo Strisower Rechtswissenschaften hörte, daneben aber an der Öffentlichen Lehranstalt für Orientalische Sprachen sich in die islamischen Sprachen einführen ließ, dabei also vielleicht zum erstenmal in die Welt des Morgenlandes Einblick bekam. Im Winterhalbjahr 1902/3 vertauschte er Wien mit München, wo er bis zum Sommer 1904 verblieb, um sich neben der Rechtswissenschaft erstmals ausgiebig kunstwissenschaftlichen Studien zu widmen, die er in Wien unter Franz Wickhoff und Artur Weese gleichsam am Rande betrieben hatte. In München geriet er alsbald unter den Einfluß von Carl Voll und Ad. Furtwängler. Daneben gewann Berthold Riehl noch besonderen Einfluß auf seine Studienrichtung, die er, obwohl er Karl v. Gareis, Bernh. Gruebner, Erwin Friedr. Hellmann, Emanuel v. Ullmann, K. v. Amira fleißig hörte, als bestimmend für seine künftige Studienrichtung betrachten mochte. Als er im Sommer-Semester 1905 — Winter 1903/4 blieb er zwar in München eingeschrieben, mußte aber wegen einer beginnenden Lungenschwindsucht den Winter über Heilung in Arosa suchen — das ihm wenig zuträgliche Klima der bayrischen Hauptstadt mit dem von Heidelberg vertauschte, war sein Entschluß, der Rechtswissenschaft Lebewohl zu sagen und sich ausschließlich der Kunstgeschichte zu widmen, feststehend geworden. Neben Wilhelm Windelband und Friedr. v. Duhn war es vor allem Henry Thode (1857 bis 1920), der von 1894—1911 in Heidelberg das Fach der Kunstgeschichte vertrat und in neuromantischem Geist über italienische und deutsche Kunst seine berühmten Vorlesungen hielt und der Ernst K. in seinen Bann zog. Unter ihm erlangte er am 3. Juli 1906 mit einer Arbeit über Francesco Botticini, deren Entstehung und Ausarbeitung E. Kühnel vor allem der Hilfsbereitschaft Bernard Berenson's in Florenz zu danken hatte, der ihm mit seiner großartigen Sammlung in der Villa ai Tatti großzügig unterstützt hatte, den philosophischen Doktorgrad. Dem Vater stand diese ganze Entwicklung des Sohnes, den er am liebsten baldmöglichst in fester, gutbezahlter Stellung gesehen hätte, keineswegs nach dem Sinn. Man hielt ihn für 'zum T(h)ode verurteilt' und wußte nicht, wie sich seine Zukunft gestalten werde.

Aber ehe der Vater am 24. Mai 1924 zu Berlin nach langem Krankenlager für immer seine Augen schloß, war der Sohn längst im gesicherten Wirkungskreis, wenn auch niemand, am wenigsten Ernst K. selbst, hätte ahnen können, wie dieser sich entwickeln werde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000017

Zunächst trieb ihn seine Sehnsucht fremde Länder zu sehen und zu durchstreifen, daneben aber auch seine finanzielle Bedrängnis nach einer praktischen Verwertung des Geschauten und Erlebten. Er fuhr über Italien nach Nordafrika und Spanien und der Zufall wollte es, daß er unterwegs die Bekanntschaft des Verlegers G. Biermann machte, der ihn ermunterte, für die von ihm verlegte Buchreihe '*Stätten der Kultur*' die Bände '*Algerien*' und '*Granada*' zu bearbeiten. Der Wunsch, seine Geldnot zu beseitigen, veranlaßte E. Kühnel dem Vorschlag zuzustimmen und in Nordafrika und Spanien sich erstmals mit islamischer Kunst zu befassen. Noch im Jahre 1909 erschienen die beiden von G. Biermann gewünschten Bände und ein weiterer, '*Maurische Kunst*' behandelnder Band in der Sammlung '*Die Kunst des Ostens*'. Zwei weitere Ereignisse begaben sich, die E. Kühnels Begeisterung für den islamischen Osten und dessen bisher wissenschaftlich kaum erforschte Kunst weckten und vertieften: die Ausstellung islamischer Buchkunst im Kunstgewerbe-Museum zu Berlin (1910) sowie die großartige Ausstellung muhammedanischer Kunst zu München (Mai bis Oktober 1910). Man kann behaupten, daß die Münchener Ausstellung und ihre einzigartigen Schaustücke sich entscheidend auf E. Kühnel's wissenschaftliche Laufbahn auswirkten, wobei, wie nicht vergessen werden soll, zwei Gelehrte einen bestimmenden Einfluß auf den Gang seiner wissenschaftlichen Neigungen ausübten: Wilhelm v. Bode (1824—1929), dem die Berliner Museen, zumal das 1904 von ihm begründete Kaiser-Friedrich-Museum ihren einzigartigen Aufschwung verdanken, und Friedrich Sarre (1865—1945), der eigentliche Veranstalter der muhammedanischen Kunstausstellung zu München und Begründer der islamischen Abteilung der Berliner Museen. Beiden Männern darf verdankt werden, daß Ernst Kühnel ihre Aufmerksamkeit erregte und von ihnen in zweckentsprechender Weise verwendet wurde. Mit gutem Grund hat E. K. daher diesen beiden Lehrmeistern in seiner Ansprache bei Verleihung der Charles Lang Freer-Medaille in Washington (3. V. 1960) dankbar gedacht und ihre Bedeutung für die Erforschung der islamischen Kunstgeschichte unterstrichen. Gaston Migeon (1861—1930), der bekannte Verfasser des grundlegenden '*Manuel d'Art Musulman*' (1907) und Begründer der Islamischen Abteilung im Louvre zu Paris, hatte, wohl durch englische gleichartige Bemühungen in London angeregt, den eigentlichen Anstoß zur Sammlung islamischer Kunstgegenstände gegeben und damit ein großartiges Vorbild für ähnliche Unternehmungen geliefert. Kühnel wurde durch die erstaunlichen Sammlungen islamischer Kunstgegenstände für die Münchener Ausstellung, eigenem Bekenntnis zufolge, erstmals auf den Reichtum und die Vielgestalt solcher Museumsstücke aufmerksam gemacht. Ihrer Erforschung die Hauptaufgabe seines wis-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000018

senschaftlichen Lebens zuzuwenden, mußte ihm desto mehr am Herzen liegen, als die Zahl der einschlägigen Forscher denkbar gering war und der Unterstützung bedurfte. Seine sämtlichen Arbeiten der nächsten Jahre befassen sich denn auch mit islamischen Kunstgegenständen, wie Miniaturen, Glas und Kristall, Holz und Elfenbein, um nur wenige der von ihm behandelten Gegenstände aufzuführen. Am 1. Dez. 1909 trat er als Volontär in den Dienst der Staatlichen Museen zu Berlin. W. v. Bode hatte ihm dazu den Weg geebnet, 1911 ward er wissenschaftlicher Hilfsarbeiter bei der Islamischen Abteilung unter Friedrich Sarre, dem er, am 1. I. 1922 zum Kustos befördert und, nach F. Sarre's Versetzung in den Ruhestand, am 1. X. 1931 zum Direktor der Islamischen Abteilung bestellt, zeitlebens die Treue hielt. Ihn unterstützte er auch 1912 bei der Grabung in Samarra. Seine dortigen Erfahrungen machten seine Wahl zum Mitglied der Deutschen Ktesiphon-Expedition (1928/9) und schließlich zum Leiter der Zweiten (deutsch-amerikanischen) Ktesiphon-Unternehmung zur Selbstverständlichkeit.

Als der erste Weltkrieg ausbrach, griff man auf K's einzigartige Kenntnis morgenländischer Gebiete und vor allem ihrer Sprachen zurück. Er ward 1915 beauftragt, nach Marokko zu reisen und dort in geheimer Sendung tätig zu werden. Er selbst hat kaum jemals sich über Zweck und Aufgabe seines Auftrages geäußert, den er, im Vollbart, der so gar nicht zu ihm paßte, und in Beduinentracht im nördlichen Afrika auf abenteuerliche und gefährliche Weise leistete. Frankreich war diese Tätigkeit keineswegs genehm und es ist kein Wunder, daß man ihn gegen Ende des Weltkrieges zu erwischen trachtete. Kühnel hatte davon erfahren und sich nach Spanien abgesetzt, wo er bis zum Ende des Krieges verblieb, von der Deutschen Botschaft in Madrid mit Geld und anderen Mitteln unterstützt. Als sich nach Kriegsschluß der Weg nach Deutschland für ihn öffnete, hatte er eine Menge von Erfahrungen in Spanien gesammelt und seine Kenntnisse der maurischen Kunst dermaßen vertiefen können, daß er fortab als einmaliger Erforscher dieses Zweiges der islamischen Kunstwissenschaft gelten durfte. Seine Tätigkeit in Marokko wurde mit dem Eisernen Kreuz I. Klasse ausgezeichnet und die Vielzahl der Mitgliedschaften, die ihm spanische und portugiesische wissenschaftliche Gesellschaften und Akademien in der Folge verliehen — Madrid, Malaga, Lissabon — beweist aufs klarste, wie trefflich es K. verstand, bei einheimischen Gelehrten Anklang und Würdigung zu finden. Die spanische und portugiesische Sprache hatte er bis zur Vollendung sich angeeignet und seine Beziehungen zur iberischen Halbinsel rissen zeitlebens nicht mehr ab.

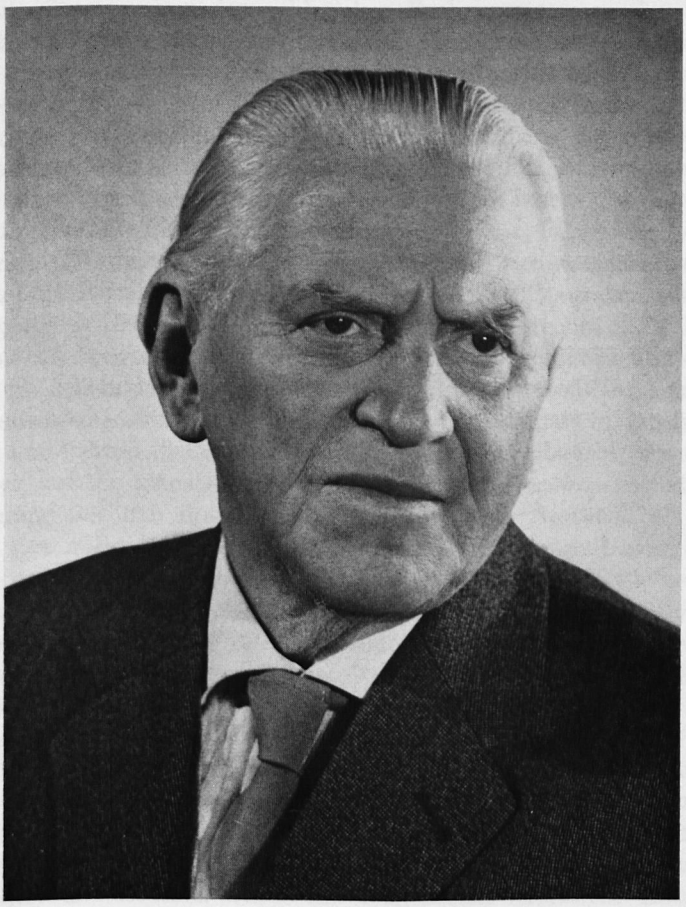
Nach Berlin heimgekehrt, galt Ernst K. mehr und mehr als der große Sachkenner auf dem von ihm der Kunstgeschichte neu erschlos-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000019

senen Gebiet. Von allen Seiten drangen Rufe an ihn, seine Kenntnisse in den Dienst eines Museums zu stellen. Besonders die entsprechenden Kataloge des Textilmuseums in New York wurden von ihm neu bearbeitet. Hatte er doch die dritte Auflage des berühmten Werkes von Wilhelm v. Bode, '*Vorderasiatische Knüpfteppiche aus älterer Zeit*' (Leipzig 1922) mit wichtigen Beiträgen versehen. Die von R. M. Riefstahl besorgte englische Übersetzung '*Antique Rugs from the Near East*' machten dieses Werk weit über die Grenzen Deutschlands bekannt und des Bearbeiters Namen in Kennerkreisen geschätzt und geachtet.

Kühnels Meisterschaft als Verfasser schufen zweifellos die anschaulich gestalteten, zusammenfassenden Werke, mit denen er seinen Namen als den eines führenden Wissenschaftlers in diesem schwierigen Felde stempelte. Man denke an Werke wie '*Islamische Kleinkunst*' (Berlin 1925) oder '*Die Kunst des Orients*' (1925), worin er weiteren Kreisen in lebendiger Darstellung Grundfragen der islamischen Kunstforschung erschloß. Das Verzeichnis seiner Schriften umfaßt nahezu 400 Titel, deren meiste nicht mehr aus den Grunduntersuchungen muslimischer Kunstforschung wegzudenken sind. Gewisse Gegenstände der Kunstgeschichte des Islams wurden erstmals von ihm bearbeitet, wobei etwa an die sarazenischen Olifanthörner gedacht sei, die ihn bis ans Lebensende beschäftigten und die er in einem nachgelassenen Werke '*Die islamischen Elfenbeine*', das er druckfertig hinterließ, abschließend zu behandeln verstand. Es ist schwierig, an solcher Stelle eine auch nur annähernde Vorstellung von Art und Umfang seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, soweit sie sich in Veröffentlichungen niederschlug, zu geben. Ein wie glänzender Kenner er war, zeigt seine 1949 zu Wiesbaden erschienene Studie '*Die Arabeske. Sinn und Wandlung eines Ornaments*', mit der er die vollendete Beherrschung der Geheimnisse islamischer Kunst zu beweisen verstand. K's Ruf als Meister islamischer Kunstwissenschaft verbreitete sich über die ganze Welt und von überall her ergingen Einladungen an ihn, Gastvorlesungen in seinem Fachgebiet zu halten. Seit 1930 hielt er Kolloquien an der Universität Berlin, wo ihn — vermutlich auf Wilhelm Pinder's Vorschlag — der Reichs- und Preußische Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung am 4. IX. 1935 zum Honorarprofessor in der philosophischen Fakultät bestellte. Am 29. I. 1946 war er zum 'Professor mit Lehrauftrag', also zum ord. Professor in der Philosophischen Fakultät ernannt — wohl auf Betreiben Richard Hamann's, der sowohl in Berlin wie in Marburg als Ordinarius für Kunstgeschichte wirkte. E. Kühnel war damit auf deutschem Boden zum Ordinarius in einem Fach ernannt worden, dem keine andere Universität bis dahin Beachtung geschenkt hatte. 1954 ward er entpflichtet. 1936, 1937, 1938, 1948, 1949, 1950 und 1952 war er je drei Monate als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000020



Ernst Rübach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000021

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000022

Gastprofessor in Kairo tätig. Schon 1925 hatte ihn Buenos Aires zu Gastvorträgen am Museum und an der Universität eingeladen. 1942 und 1944 folgten weitere Vorträge an spanischen und portugiesischen Museen, ganz zu schweigen von den zahlreichen Fachvorträgen, zu denen ihn deutsche und ausländische Körperschaften 1942 und 1944 einluden.

1951, und zwar am 31. XII., trat er als Direktor der Islamischen Abteilung beim Staatlichen Museum in den Ruhestand. Vorher hatte er seine ganze Kraft darauf verwendet, die Rückführung der verlagerten Museumsbestände nach Berlin und ihre Aufstellung zu veranlassen. Ehrenhalber und uneigennützig, wie sich bei ihm von selbst verstand. Es gelang ihm, die in drei Orten — Ost-Berlin, Celle, Wiesbaden — ausgelagerten Schätze seiner Sammlung nach Berlin zurückzuschaffen und ihr eine neue Heimstatt zu bereiten. Er hatte sie 1932/3 aus dem düsteren Kellergeschoß des Kaiser-Friedrich-Museums ins rechte Flügelobergeschoß des Pergamon-Museums zu überführen, aufzubauen und zu eröffnen. Es war in der Tat, wie Hans Möhle ohne Übertreibung bemerkt, eine 'museale Großtat Ernst Kühnels', was man damals in den hohen, weiten und lichten 18 Räumen des Neubaus zu sehen bekam, sowohl im Hinblick auf die glänzend durchdachte geschichtlich-wissenschaftliche Anordnung der nun erstmals voll ausgebreiteten Bestände als auch wegen des vollendeten Geschmacks ihrer Aufstellung. Unvergeßlich werden mir die Stunden bleiben, in denen E. Kühnel mich vor wenigen Jahren durch diese herrlichen Säle führte und es ist keine Übertreibung, wenn man die islamische Abteilung 'als ein in sich geschlossenes, einzigartiges und schönes Museum islamischer und vorislamischer Kunst' (H. Möhle) bezeichnete. 'Es brauchte einen Vergleich mit London, Paris, Leningrad, Stambul, Kairo und New York in dieser Beziehung nicht zu scheuen. In mancher Hinsicht war es für die größten Sammlungen der Welt vorbildlich. Mit der strengen Unterscheidung von Schau- und Studiensammlung, der Anlage einer systematischen Scherbensammlung und der Einrichtung eines Studiensaales mit erstklassiger Fachbücherei, Bildarchiv und Diathek wurde die neugeborene islamische Abteilung eine internationale Zentralstelle für die Erforschung islamischer Kunst' (Hans Möhle).

Eine schwere Gelenkentzündung machte die folgenden Jahre Ernst K. zur wahren Qual. Dank der aufopfernden Hingabe seiner Gattin, die ihm seit dem Vortage seines 55. Geburtstages (25. X. 1937) treu zur Seite stand, wußte er sich von Zeit zu Zeit Linderung zu verschaffen, aber das schlimme Übel hörte nicht auf und vergällte ihm alle Freude am Leben. Schon am 28. III. 1962 meinte er in einem Brief, daß 'drei Wochen in Oberägypten' ihm 'ganz gut getan', aber 'doch nicht viel weitergeholfen' hätten. Das 'herrliche Wetter' am Nil und 'viele freund-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000023

schaftliche Begegnungen' in Kairo halfen ihm sein Leiden etwas zu vergessen. Aber die körperlichen Plagen ließen nicht nach und auch Ischia, wohin er sich im Mai 1964, körperlich bis zur Unerträglichkeit behindert, begeben hatte, verschaffte ihm keine dauernde Heilung. Am 26. II. 1964 klagte er über 'schmerzgeplagte Arme und Beine'. 'Gehen kann ich nur sehr mühsam und komme seit über 4 Wochen nicht vors Haus; schreiben ist auch äußerst anstrengend und an manchen Tagen unmöglich, selbst mit der Maschine, weil ich nicht die Kraft zum Aufschlag habe'. Am 19. III. 1964 wußte er zu 'melden, daß es in den letzten Tagen einen kleinen Fortschritt gegeben hat; hoffentlich geht es weiter allmählich voran'. Aber die Hoffnung war täuschend. 'Mit zwei Stöcken kann ich mich notdürftig ohne fremde Hilfe fortbewegen, aber in vielen anderen Dingen geht es nicht ohne menschliche Assistenz und meine arme Frau hat da ihre Crux mit dem jämmerlichen alten Kracker' (Brief vom 10. V. 1964). Aber die Erwartung, daß 'Klima und Kur in Ischia rasche Besserung' bringen würden, die er im gleichen Schreiben ausgesprochen hatte, erfüllte sich nicht. Aus einem Bericht über die Kur in Ischia, wo der Arzt mit Rücksicht auf das Herz keine Thermal-, sondern nur Schlamm-Packungen zuließ, vermochten nicht 'die schmerzhaften Ausstrahlungen bis in die Hände' zu lindern: 'Immerhin kann ich täglich ein paar Stunden über meinen Arbeiten sitzen; das ist mein Trost', so endete die letzte ausführliche, mit zitteriger Hand zu Papier gebrachte Zuschrift E. Kühnels, der sich als 'Ihr abbröckelnder E. K.' unterfertigte. Das war das letzte Schreiben (12. VII. 1964).

Am 5. August 1964 machte der Tod dem unermüdlichen Schaffen, aber auch dem leidgeplagten Körper Ernst Kühnels ein Ende. Am 12. August um 11.20 Uhr fand im engsten Kreise auf dem Waldfriedhofe Potsdamer Chaussee in Berlin-Nikolassee die Beerdigung statt.

Es fällt schwer, eine so einmalige Persönlichkeit wie Ernst Kühnel mit wenigen Sätzen zu umreißen. Alle, die den großen Zauber seines geselligen Wesens und seines geistigen Einflusses erfahren durften und die seine still und prunklos fortschreitenden wissenschaftlichen Bemühungen zu verfolgen Gelegenheit fanden, werden ganz gewiß die Empfindung teilen, daß Ernst K. als Bahnbrecher, als Wegbereiter in der Wissenschaft in deren Geschichte seinesgleichen sucht. Er sah sich zeitlebens auf sich selbst gestellt, hatte keine 'Nebenbuhler', die ihm am Zeuge hätten flicken können oder auch nur dürfen. Diese Rolle, die ihm das Schicksal zugewiesen hat, verleiht ihm die Einmaligkeit seiner Bedeutung. Er war im Grunde niemals Schüler, sondern hat den unter seiner Leitung massenhaft angeschwollenen Erkenntnisstoff als Rüstwerk anderen zur Verfügung gestellt. Seine erstaunliche Sprachbegabung und seine in zahllosen Reisen und in so vielfachem Umgang mit Men-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000024

schen aller Rassen erworbene Weltoffenheit machten den Umgang mit ihm zu einem wahren Erlebnis. Unvergeßlich werden jedem Teilnehmer die Mittwochstunden in der Berliner Wilhelmstraße bleiben, als er im Kreise zumeist gleichgesinnter Orientalisten unter C. H. Becker's Gastfreundschaft aus seinen Erinnerungen plauderte, Anregungen gab, neue Verbindungen einging, kurzum sich als orientalistischer Fachgenosse bewährte, wie es dazumal im unvergeßlichen Berlin eben gang und gäbe gewesen. Er wollte, wie es seiner weltfreundlichen Natur gemäß war, helfen, wo er es vermochte. Dieses Bestreben erleichterte ihm ganz gewiß ein Wesenszug, der ihn von so vielen seiner Zunftgenossen unterschied: er war völlig frei von Eifersucht und Ränkespiel. Aber die Bereitschaft zur Zuneigung, zum herzlichen Einvernehmen machte er dennoch abhängig von seiner Menschenkenntnis, die ihn beim Umgang mit so vielen Zeitgenossen kaum jemals im Stiche ließ.

Sein Werk und seine Leistung entheben sich der Trauer, denn sie bleiben als Zeugnis seines wahrhaft schöpferischen Geistes bestehen und unvergänglich.

Es ist dem Schreiber ein aufrichtiges Bedürfnis, auch an dieser Stelle Ernst K's nächsten Anverwandten, der Schwester, Frau Eva-Hedwig von Nordman-Kühnel (Arnheim, Holland), der Gattin Frau Dr. Irene Kühnel-Kunze (Berlin) sowie dem Vetter, Herrn Dr. Hans Kühnel (Dorsten, Westf.) für die tatkräftige Hilfe zu danken, die sie alle seinen zahllosen Anfragen geduldig schenkten. Das aus letzter Zeit (80. Geburtstag) stammende Lichtbild E. K'.s wird Frau Dr. Irene K. verdankt.

SCHRIFTENVERZEICHNIS ERNST KÜHNELs FÜR DIE JAHRE 1959 BIS 1964.

Von Dr. Irene Kühnel (Berlin-Nikolassee)

Die bisherigen, bis 1959 reichenden Schriftenverzeichnisse Ernst Kühnel's werden im nachstehenden, dank der Hilfsbereitschaft von Frau Dr. Irene Kühnel, geb. Kunze, bis zum Lebensende Ernst K.'s ergänzt.

An bisherigen Bibliographien liegen vor:

(1) *Bibliographie, chronologisch geordnet*, umfassend die Jahre 1905 bis 1953, bearbeitet von Kurt Erdmann (1091—1964), in: *Ars Orientalis*, I (1954), 195—208 (Titelnummern: 1—315)

(2) *Bibliographie-Ergänzung* zu (1), umfassend die Jahre 1953/4—1959. Handschriftlich bearbeitet von Ernst Kühnel (bisher unveröffentlicht).

(3) *Bibliographie nach Sachgebieten geordnet*, umfassend die Jahre 1905—1959. Bearbeitet von Irene Kühnel-Kunze in der *Festschrift für Ernst Kühnel* (Berlin 1959), 388—404 (Titelnummern 1—382 (andere Nummern als bei (1) und (2))

(4) Die Ergänzung für die Jahre 1959—1964 schließt an (1) und (2) an, beginnt also mit Nr. 375.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000025

1960

(375) *Eine spanisch-maurische Elfenbeinpyxis*, in: *Pantheon*, XVIII, 1 (München 1960), 1—3 (mit 4 Abbildungen).

(376) *Antike und Orient als Quellen der spanisch-islamischen Kunst*, in: *Madrider Mitteilungen*, I (Madrid 1960), 174—181 (mit 36 Abb.).

(377) *Probleme der Moghul-Malerei*. Indologen-Tagung 1959. Verhandlungen in Essen-Bredeney, Villa Hügel, 13.—15. Juli 1959. Göttingen 1960, Ss. 101—103 (mit 2 Farbt.).

(378) *Divinità* (Islam), in: *Enciclopedia Universale dell'Arte*, IV (1960), Sp. 385.

(379) *The Rug Tiraz of Akhmîn*. In: *Workshop Notes*, Papers No. 22, Oct. 1960. Textile Museum, Washington, D.C. 2 Ss. 4 Tafeln Abb.

Besprechung:

(380) Kraemer, J., *Persische Miniaturen und ihr Umkreis* (Tübingen 1956). In: *Orientalische Literatur-Zeitung* (Leipzig 1960), Nr. 3—4, Sp. 183—184.

1961

(381) *Esotismo* (Islam), in: *Enciclopedia Universale dell'Arte*, V (1961), Sp. 31—33.

(382) *Der türkische Stil in der Miniaturmalerei des 15. und 16. Jahrhunderts*, in: *First International Congress of Turkish Arts*. Oct. 1959, *Communications* (Ankara 1961), 246—250, pl. CLXXV—CLXXXI.

Besprechungen:

(384) Jacques Meunier et Henri Terrasse, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech* (Paris 1957), in: *Ars Orientalis*, VI (1961), 410—411.

1962

(385) *Incisione* (Islam), in: *Enciclopedia Universale dell'Arte*, VII (1962), Sp. 256.

(386) *Islam*, in: *Enciclopedia Universale dell'Arte*, VII (1962), Sp. 735—772.

(387) DIE KUNST DES ISLAM. Springer's Handbuch der Kunstgeschichte in Einzeldarstellungen. Kröner's Taschenausgabe, 326. Band. — 321 Ss., 80 Tafeln Abbildungen (Alfred Kröner Verlag, Stuttgart (1962).

Besprechungen:

(388) John Terry, *The charm of Indo-islamic architecture* (London 1955). In: Oreins, XV (Leiden 1962), 443—444.

1963

(389) ISLAMISCHE KLEINKUNST. Bibliothek für Kunst- und Antiquitätenfreunde, XXV. Band. 2. verbesserte und vermehrte Auflage. 209 Abbildungen, 15 Farbtafeln, eine Zeittabelle (Braunschweig 1963). Verlag Klinkhardt und Biermann.

(390) *Arte de Oriente Islâmico, Colecçâs da Fundação Calouste Gulbenkian* (Lisboa, Maio 1963). Ausstellungskatalog. Davon bearbeitet die Nummern 1—113, nebst Einleitung zu *Vidros, Cerámice e Texteis* (desgleichen französisch-englische Ausgabe).

(391) *Beschriftungen persischer und indischer Miniaturen*. In: E. Michaelis, *Kunst des Ostens: Sammlung Preetorius*. Atlantis-Verlag (Zürich 1963), 163—164.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000026

Besprechungen:

(392) Sigrid Müller-Christensen, *Das Grab des Papstes Clemens* II. *im Dom zu Bamberg* (München 1960), in: *Kunstchronik*, XVI, 3. Heft, März 1963, Ss. 69—72.

(393) W. Fornan und V. Kubičková, *Persische Miniaturen*, in: *Oriental. Literatur-Zeitung*, LVIII (Leipzig 1963), Sp. 279—280.

(394) *In memoriam Ernst Diez.* In: *Kunst des Orients*, IV (1963), 118.

(395) *Koptische Kunst im islamischen Aegypten.* In: *Koptische Kunst, Christentum am Nil.* Katalog der Ausstellung in Villa Hügel, Essen (Mai—August 1963), 153—156.

Buchanzeigen:

(396) *Kunst des Orient*, IV (1963):

(1) K. A. C. Creswell, *A Bibliography of the Architecture, Arts and Crafts of Islam to 1st January, 1960* (Cairo 1961), S. 113.

(2) Slimane-Mostafâ Zbiss, *Corpus des Inscriptions arabes de Tunisie:* Ière partie: (Tunis 1955), 2e fasc. (Tunis 1962), IIe partie: (Tunis 1960), S. 113—114.

(3) D. Sourdel, *La description d'Alep d'Ibn Šaddâd* (Damas 1955), S. 114.

(4) K. Erdmann, *Die anatolische Karvanseray des 13. Jahrh.* (= *İstanbuler Forschungen*, XXI. Band), S. 115.

(5) R. Ettinghausen, *Arab. Painting* (Genf 1962), S. 115—117.

(6) *Qâḍî Aḥmad, Calligraphers and Painters*, translated by V. Minorsky (Washington 1959), S. 117—118.

(7) Bishr, Farès, *Vision chrétienne et signes musulmans* (Le Caire 1961), S. 118—119.

(8) Hassan El-Basha, *Die islamischen Titel* (arabisch) (Kairo 1957), S. 119.

(9) Mohammed Mostafa, *The Museum of Islamic Art* (Cairo 1955), S. 119.

(10) R. Ettinghausen, *Paintings of the Sultans and Emperors of India in American Collections* (New Delhi 1961), S. 119.

(11) H. H. von der Osten und R. Naumann, *Takht-i Suleimân. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen 1959* (Berlin 1961), S. 120.

(12) Hájek, L. und Forman, B., *Indian Miniatures of the Mogul School* (Prag 1960), in: *Orientalistische Literatur-Zeitung*, LIX (Leipzig 1964), Sp. 188—190.

(397) Riẓâ-i ʿAbbâsî. In: *Enciclopedia Universale dell'Arte*, XI (1964), Sp. 613—614.

(398) Noch nicht erschienen:

DIE ISLAMISCHEN ELFENBEINE. Etwa 12 Ss. Text mit 10 Textabbildungen, 42 Seiten Katalog (135 Nummern), 80 Tafeln (Lichtdruck). — Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000027

Weiteres zum nordisraelitischen Psalm Micha 7, 7—20

Von Jan Dus, Horní Řepčice

Eissfeldt[1] hat unlängst gezeigt, daß der am Ende des Prophetenbuches Micha bewahrte Psalm *in Nordisrael* entstanden sein muß, wenn hier Jahwe als „Der du wohnst einsam im Walde mitten im Karmel" (v. 14) prädiziert wird. „Ein Judäer hätte seinen Gott niemals als Bewohner des Karmels bezeichnet"[2]. Von „Rückkehr der jüdischen Diaspora in die Heimat" sei in v. 11—12 überhaupt nicht die Rede. „Was verheißen wird, ist vielmehr dies, daß Völker aus aller Welt herbeieilen, um die Mauern der hier angeredeten ... Stadt zu bauen"[3]. Was aber die *zeitliche Ansetzung* des Psalms angeht, gibt Eissfeldt keine eindeutige Antwort. „Da unser Psalm eine schwere Heimsuchung ... voraussetzt, liegt der Gedanke an die Katastrophe Samarias von 732 oder die von 722 sehr nahe, wobei die Möglichkeiten, daß eine ältere, uns unbekannt bleibende oder eine jüngere, durch einen Aufstandsversuch des 722 niedergeworfenen Nordstaates veranlaßte Heimsuchung in Betracht kommt, offen zu halten sind"[4].

Nun ermöglichen zwei Stellen unseres Psalmes eine sehr frühe Datierung von Micha 7, 7—20. Es ist erstens die Spottfrage der „Feindin" v. 10: „Wo ist er, Jahwe, dein Gott?" und zweitens eben die von Eissfeldt unlängst beleuchtete Prädizierung Jahwes „Der du wohnst einsam im Walde mitten im Karmel" v. 14.

1.

Die Frage, „wo" sich Jahwe oder andere Götter „befinden" (v. 10), kann als Frage nach der Macht und Treue und *keineswegs buchstäblich nach der Wohnstätte* Jahwes oder der Götter gemeint werden. Wo habe sich der Gott versteckt, daß ihn die Gebete seiner geplagten Verehrer nicht zu erreichen vermögen? Wo gebe er zur Zeit seine angebliche Macht kund? In diesem Sinn ist die Prahlrede von Rabsake zu verstehen: „Wo sind die Götter von Hamath und Arpad? Wo sind die Götter von Sepharwaim, Hena und Iwa?" (II Reg 18, 34, cf. Deut 32, 37 und Jer 2, 28). In Jes 63, 11 steht ähnlich keineswegs der Wohnort Jahwes, sondern, wie v. 15 zu erkennen gibt, sein „Eifer" und seine „Krafterweisungen" zur Frage (cf. Ps 89, 50; Jdc 6, 13; II Reg 2, 14).

Sollte auch Micha 7, 10 nach dem Vorbild von II Reg 18,34 ausgelegt werden? Es ist Psalm 79, 10, der hier zur Vorsicht mahnt. Auch hier

[1] ZDMG 112, 1962, S. 259ff. [2] Op. cit., S. 263f. [3] Op. cit., S. 265.
[4] Op. cit., S. 264.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000028

fragen die Fremden die Israeliten, „wo" sich Jahwe „befinde", allein hier fragen sie offenkundig in erster Linie *buchstäblich nach dem Wohnort* Jahwes. Wie II Reg 19, 14f. beweist, haben die Judäer geglaubt, daß Jahwe auf der im Jerusalemer Tempel aufgestellten Lade wohne (cf. Jer 3, 16f.). Bei ihrem Aufstand gegen den babylonischen König rechneten sie damit, daß Jahwe seinen Wohnsitz, den Tempel von Jerusalem, den Feinden nicht ausliefern könne (Jer 7, 4. 12). Müssen dann nach dem Fall Jerusalems die umwohnenden Völker an die Israeliten nicht die Spottfrage gerichtet haben, wo Jahwe zur Zeit, da seine Thronlade verschollen sei und sein „Haus" in Trümmern liege, eigentlich wohne?

Da der Psalm Micha 7, 7—20 nordisraelitischen Ursprungs ist, kann er nicht die Katastrophe von 587 im Auge gehabt haben. Nun war es im J. 587 nicht zum ersten Male, daß die Frage nach dem Wohnort Jahwes für die Israeliten akut geworden ist. Auch die im Tempel von Silo aufgestellte Lade wurde als Thron Jahwes betrachtet (I Sam 3, 3. 10; 4, 3. 7). Nachdem sie von den Philistern in der Schlacht bei Eben Eser I Sam 4 cca 1100 gefangen genommen war, haben sich gewiß die Israeliten voll Entsetzen gefragt, ob sich Jahwe zur Zeit wirklich mit der Lade zu Füßen Dagons in Asdod befinde (I Sam 5, 1), und die Philister haben sich gewiß keine Gelegenheit entkommen lassen, den Israeliten dieses quälende Problem durch die Spottfrage „Wo befindet sich euer Gott?" noch unerträglicher zu machen. Dann aber müssen wir fragen, *ob der Psalm Micha 7, 7—20 nicht durch die Schlacht bei Eben Eser veranlaßt wurde.*

2.

War der Glaube, Jahwe sitze unsichtbar auf der Lade, vor der Schlacht bei Eben Eser wirklich von solcher Bedeutung für Israel, daß die Feinde des Jahwevolkes durch die Aufstellung der Lade in Asdod zur Spottfrage nach dem Wohnort Jahwes provoziert worden sein müßten? Wir werden in kurzem zeigen, wie leidenschaftlich und mühsam sich Israel die Vorstellung, Jahwe sitze auf der Lade, aneignete, was für eine Katastrophe also der Verlust des Jahwethrones für das Volk gewesen sein muß.

Bis Josua. Das spätere sehr schmerzliche Problem, wo Jahwe wohne, war eigentlich schon in der Vorgeschichte Israels beschlossen. Das „Volk Jahwes" entstand am „Landtag zu Sichem" Jos 24 durch die Vereinigung einiger von Haus aus in politischer und religiöser Hinsicht gegeneinander selbständigen und seit längerer Zeit in Palästina seßhaft gewordenen kleinviehnomadischen Verbände[1]. Nun haben sich einige

[1] In einer Studie über die „Entstehung Israels" werden wir uns dem Zweifel Noths, es habe ja eine „Moseschar" gegeben, anschließen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000029

Verbände der nachmaligen Israeliten ihren Patrongott seit jeher *im Himmel* vorgestellt (so zweifellos die Verehrer des „Gottes Abrahams", die des „Gottes Isaks" und die des „Gottes Jakobs"[1]), während andere sich ihren Patrongott *unten auf Erden* dachten. Von den letzteren waren für die Folgezeit besonders zwei Verbände bedeutsam: der eine ließ sich noch in der Wüste durch seinen auf einer Lade unsichtbar thronenden Gott begleiten und führen, während der andere sich seinen Patrongott auf einer stierbildförmigen Standarte als unsichtbar stehend dachte[2]. Nach ihrem Seßhaftwerden in Palästina haben die Verehrer des Stierbildes ihr Gottespostament auf die Dauer zu Bethel aufgestellt[3], während die Ladeverehrer ihrem Gott regelmäßig die Möglichkeit gaben, sich mittels eines Kühepaars auf dem vom Verband bewohnten Territorium je eine andere Wohnstätte zu erwählen[4].

Bei der Begründung Israels. Auf die Verkündigung Josuas hin haben alle in Palästina seßhaften Hebräer in ihren Patrongöttern Jahwe als den Gott, der Josua erschienen ist und sie von der kanaanäischen Oberherrschaft befreite, erkannt und haben sich bei Sichem (Jos 24) zum „Volk Jahwes" Namens Israel zusammengeschlossen[5]. Nun brauchte die Frage, wo „Jahwe, der Gott Israels" wohne, für Josua weder vor der Begründung Israels noch nachher von wesentlicher Bedeutung zu sein. Die Hauptsache muß für ihn sein Offenbarungsempfang und das gnädige Verhältnis Jahwes zu den Israeliten gewesen sein. Josua hat auch die Frage, wo Jahwe wohne, offenbar in der Schwebe gelassen. Etwas anderes wäre ihm auch im Fall, daß er sich um die Frage nach dem Wohnort Jahwes ernst gekümmert hätte, kaum möglich gewesen, weil, wie die weitere Entwicklung zu erkennen gibt, sowohl die Verehrer des Stierbildes als auch die Verehrer der Lade die Gleichsetzung ihres angestammten Patrongottes mit Jahwe mit der Erklärung begleitet haben, ihr aus der Wüste gebrachte Führersymbol sei der einzige Wohn-

[1] Zu diesen Göttern cf. ALT, *Der Gott der Väter*, 1929.

[2] Cf. EISSFELDT, ZAW, 58, 1940—1, S. 199ff. Die sehr wichtige Feststellung EISSFELDTS, daß ein „goldenes Kalb" schon von einer hebräischen Gruppe in der Wüste umhergetragen worden sein muß, ist weithin unbeachtet geblieben.

[3] Cf. J. DUS, *Communio Viatorum* 4, 1961, S. 41ff.

[4] Cf. J. DUS, Theol. Zeitschrift 17, 1961, S. 1—16; *Communio Viatorum* 6, 1963, S. 61—80. Damit die den „neuen Wagen" führenden Kühe nicht das von den Benjaminiten bewohnte Territorium verlassen, haben die Benjaminiten zweifellos den „neuen Wagen" noch vor der Einspannung der Tiere in der Richtung gestellt, wo sich ausschließlich benjaminitische Siedlungen befanden.

[5] In der oben angekündigten Studie vertreten wir die Auffassung, daß Josua als Begründer der israelitischen Religion sekundär durch Mose ersetzt wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000030

ort Jahwes. Unseres Erachtens hat ihnen Josua diese Behauptung weder gutgeheißen noch zurückgewiesen. (Die Parteinahme Josuas für eines der unter den palästinischen Hebräern vorhandenen Führersymbole hätte vor allem die Verehrer der übrigen Führersymbole äußerst empört. Dafür aber, daß Josua als den Wohnsitz Jahwes den Himmel erklärt hätte, gibt es keine Belege. Übrigens hätten die Verehrer von Führersymbolen so etwas schwerlich ertragen.) Das Gros des Volkes aber muß es schwer getragen haben, daß es darüber, wo der „Gott Israels" wohne, keine offizielle Lehre gab.

In der „sichemischen Richterzeit". Die Israeliten, die sich bei der Begründung Israels ihren neuen Gott Jahwe, wie vorher ihre angestammten Patrongötter, im Himmel vorstellten, hingen am entfernten Himmel als dem Wohnsitz ihres Gottes nicht so leidenschaftlich, wie die Verehrer der Führersymbole an ihren Gottespostamenten, die ihnen die unmittelbare Nähe ihres Gottes unten auf Erden in ihrer Mitte zu verbürgen schienen und seit ihren Wanderungen in der Wüste von heiligen Überlieferungen umgeben waren. Die Verehrer des Stierbildes nahmen sich dazu aus dem Umstand, daß sie in der auf ihrer Standarte wohnenden Gottheit „Jahwe, den Gott *Israels*" erkannten, das Recht, in *ganz Israel* für das Stierbild die Propaganda zu treiben. Die Israeliten, die sich Jahwe im Himmel dachten, haben dieser Propaganda dermaßen nachgegeben, daß nach einigen Jahrzehnten das Betheler Stierbild offiziell als der Wohnsitz des „Gottes Israels" proklamiert und die israelitische Zentralstätte dementsprechend von Sichem nach Bethel verlegt wurde[1]. Somit wurde die „bethelsche Richterzeit" eingeleitet.

Die Erhebung der Lade zum Zentralheiligtum. Der Umstand, daß die Vorfahren der Israeliten nach Palästina aus der Wüste mehrere Führersymbole brachten, hat das junge Volk in eine schwere Krise gebracht. Seit der Proklamierung des Stierbildes als des einzigen Wohnsitzes Jahwes mußten die Verehrer der Lade befürchten, die Betheler Stierbildpriester würden die Vernichtung ihres Gottesthrones erzwingen. Während sie bis dahin offenbar für die Lade im übrigen Israel keine Propaganda trieben[2] (und somit den Verehrern des Stierbildes ihren Erfolg ermöglichten), haben sie sich jetzt offenbar schlechthin für den Sturz des Stierbildes und seine Ersetzung durch die Lade eingesetzt. In der „bethelschen Richterzeit" muß ganz Israel durch die Frage „Wo befindet sich Jahwe, unser Gott?" außerordentlich stark bewegt worden sein.

[1] Cf. J. Dus, *Communio Viatorum* 4, 1961, S. 41ff.; zur Verlegung der Zentralstätte von Sichem nach Bethel cf. Noth, *Geschichte Israels*, 2. Aufl., 1955, S. 91f.

[2] Um das Recht, die anfängliche Richtung des „neuen Wagens" zu bestimmen (s. o.), nicht zu verlieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000031

Zwar haben die Ladeverehrer — nicht ohne eine blutige Auseinandersetzung, Ex 32, 25—29 — den Sieg davongetragen[1], allein viele Israeliten, deren erst vor kurzem begonnene und offiziell gutgeheißene Verehrung des Betheler Stierbildes jetzt offiziell als Idololatrie verurteilt wurde, wurden in ihrem Glauben tief erschüttert.

In der „Richterzeit der Wanderlade" und der — nach der Aufhebung der Ladewanderung — unmittelbar folgenden *„silonischen Richterzeit"* schien die brutale Unterdrückung des Stierbildkultes (cf. Ex 32) gerechtfertigt zu sein. Das Volk erlebte eine Blütezeit. Das wurde der segensreichen Nähe Jahwes, der auf der Lade unten auf Erden inmitten seines Volkes wohnend gedacht wurde, zugeschrieben. Der jeweilige Ruheort der Lade und somit Jahwes selbst wurde sogar als die einzige legitime Zentralstätte in Israel proklamiert (Dtn 12, 5). Es wurde für Jahwe und seine Thronlade ein prächtiger übertragbarer Tempel, die „Wohnung" Ex 25ff., und nach der Aufhebung der Ladewanderung der Tempel von Silo erbaut. Zwei monumentale aus dieser Zeit stammenden Werke, das Deuteronomium und die Priesterschrift, waren ganz auf der Lade als dem Wohnsitz Jahwes orientiert[2]. Die Frage nach dem Wohnort Jahwes, die als das Zentralproblem Israels seit seiner Begründung bezeichnet werden kann, schien endlich gelöst zu sein.

Nach der Schlacht bei Eben Eser. Es war notwendig, die Geschichte Israels im Hinblick auf die Frage nach dem Wohnort Jahwes seit Josua bis zur Schlacht bei Eben Eser durchzugehen. Nur so können wir begreifen, was für Israel die Nachricht bedeutete, der Thron Jahwes sei von den Philistern geraubt und in Asdod aufgestellt worden. Befindet sich Jahwe wirklich mit seiner Lade im Philisterland zu Füßen des Dagonbildes in der schmachvollen Lage eines Kriegsgefangenen des philistäischen Gottes? Oder sitzt er nicht zu Füßen Dagons? Hat dann aber das Volk Jahwes lange Jahrzehnte hindurch kläglich geirrt, wenn es in tiefer Ehrfurcht vor der Lade als der Wohnstätte seines Gottes niederfiel? Und wo hat sich Jahwe seit jeher bis heute befunden, wenn nicht auf der von den Philistern geschmähten Lade? Die Frage „Wo befindet sich Jahwe, unser Gott?" ist für Israel unerwartet wieder akut geworden, schmerzlicher als je zuvor.

Selbstverständlich können die Nachbarn Israels jedes Unheil des Jahwevolkes mit der Spottfrage „Wo befindet sich ihr Gott?" begleitet haben. Nur nach der Schlacht bei Eben Eser cca 1100 und dann das zweite und letzte Mal nach der Vernichtung des salomonischen Tempels

[1] Cf. J. DUS, *Communio Viatorum* 4, 1961, S. 41ff.

[2] Zu dieser und den vorhergehenden Behauptungen cf. J. DUS, Vetus Testamentum 13, 1963, S. 126—132 (die Berichtigung eines Druckfehlers in VT 13, 1963, No. 4 ist dringlich zu beachten).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000032

im J. 587 aber konnte diese Spottfrage *auch buchstäblich* gemeint werden. Eben in diesen zwei Fällen müssen dazu die Israeliten selbst in tiefer Verzweiflung buchstäblich nach dem Wohnort ihres Gottes gefragt haben. Eben damals müssen sie durch die Spottfrage der Feinde „Wo befindet sich euer Gott?" unvergleichlich schmerzlicher als je vorher oder nachher betroffen worden sein. Das müssen die Feinde Israels genau gewußt haben und den Israeliten diese Spottfrage unvergleichlich häufiger als je vorher oder nachher wiederholt haben. Schon aus diesem Grunde müssen wir fragen, ob im Psalm Micha 7, 7—20 die Frage nach dem Wohnort Jahwes nicht *buchstäblich* gemeint wurde, ob also der Psalm, der wegen seines nordisraelitischen Ursprungs nicht nach 587 datiert werden kann, nicht die Schlacht bei Eben Eser und ihre Folgen im Auge hatte.

3.

Die Spottfrage der Feinde Israels nach dem Wohnort Jahwes wird im Alten Testament außer Micha 7, 10 noch viermal beklagt oder gefürchtet. Es scheint uns, daß sie an allen diesen vier Stellen den Verlust der Lade Jahwes im Auge hatte, also buchstäblich gemeint wurde.

Psalm 79, 10: Die Heiden, die an der Vernichtung des Jerusalemer Tempels (v. 1) teilnahmen, haben gewußt, daß Salomo den Tempel für den Thron des israelitischen Gottes, die heilige Lade, errichtet hatte. Begreiflicherweise haben sie den besiegten Israeliten nicht die demütigende Frage erspart, wo nunmehr ihr Gott wohne, wenn sein Thron verschollen ist und sein Haus in Trümmern liegt (v. 10). Auf diese Frage antwortet der Psalmist durch die Bitte, Jahwe sollte an den Heiden Rache nehmen (v. 10).

Joel 2, 17: Vom Tempel Serubbabels haben die Nachbarn Israels gewußt, daß in ihm der kostbarste Kultgegenstand des salomonischen Tempels, der ladeförmige Thron des israelitischen Gottes, fehlt. So oft die nachexilische Gemeinde[1] von einer Plage betroffen wurde, wurde sie zweifellos von den umwohnenden Heiden befragt, ob ihr Unheil nicht darauf zurückzuführen sei, daß Jahwe auf dem Sion (cf. v. 17a), wo er keinen Thron mehr habe, auch nicht mehr wohne (cf. v. 17b). Die Israeliten antworten mit der Bitte, Jahwe solle sein Volk segnen und somit zeigen, daß er sich, wenn auch ohne die heilige Lade, „inmitten Israels befindet" (cf. v. 27).

Psalm 42, 4. 11: Die Not des Psalmisten besteht darin, daß er nicht „vor 'Jahwes' Angesicht erscheinen" (v. 3), also nicht in den Tempel *vor die heilige Lade als den Thron seines Gottes kommen* kann. Aus welchem Grunde wird er in dieser Lage eben mit den Worten „Wo befindet sich

[1] Ihr ist das Buch Joel zuzuschreiben, cf. T. H. Robinson in Robinson-Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, 1938, S. 55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000033

dein Gott?" verspottet (v. 4. 11)? Und was soll sein „Warten auf 'Jahwe'" konkret bedeuten? (v. 6. 12.) Freilich kann der Psalmist deswegen verspottet worden sein, weil ihn Jahwe sei es von einer schweren Krankheit oder von der Gefangenschaft im Fremdland (cf. v. 7) nicht befreit habe und ihm somit die begehrte Pilgerfahrt zur sei es in Silo oder in Jerusalem aufgestellten heiligen Lade („vor Jahwes Angesicht") unmöglich gemacht habe. In diesem Fall hätten wie der Psalmist so auch seine Feinde genau gewußt, daß sich Jahwe in seinem Tempel auf der Lade befindet, und die Frage „Wo befindet sich dein Gott?" wäre bloß als Frage, weshalb sich Jahwe dem Psalmisten untreu zeigt, zu verstehen. Es wurde aber merkwürdigerweise noch nicht erwogen, ob die Frage nach dem Aufenthaltsort Jahwes v. 4 nicht *buchstäblich* gemeint wurde, als Frage nach der heiligen *Lade*, entsprechend dem vorausgehenden v. 3, wo das „Erscheinen vor dem Angesicht Jahwes" ohne jeden Zweifel die Pilgerfahrt zur *Lade* als dem Thron des israelitischen Gottes meint. Dann müßte der Psalm kurz nach der Schlacht bei Eben Eser datiert werden. Die heilige Lade ist in Asdod aufgestellt, so daß der betrübte Israelit vom Psalm 42 nicht „vor 'Jahwes' Angesicht erscheinen" kann, auch wenn er die Länder, in denen er sich — nach der Schlacht bei Eben Eser — wohl als ein Kriegsgefangener befindet (v. 7), verlassen könnte. Durch die Spottfrage „Wo befindet sich dein Gott?" machen ihm die Feinde die schmerzliche Wirklichkeit, daß sich sein Gott zur Zeit zu Füßen des Dagonbildes befindet, noch unerträglicher. Allein der Psalmist hat sich entschlossen, mit aller Leidenschaft seiner Seele „auf Jahwe zu warten" (v. 6. 12). Er hofft, daß er dennoch bald (cf. *mataj* „wann" v. 3) zur heiligen Lade pilgern und dort seinen Gott „preisen" wird (v. 6. 12): er rechnet offenbar damit, daß Jahwe seiner Thronlade in kürzester Zeit von den Philistern die Freilassung erzwingen und mit ihr nach seinem Land zurückkehren wird. Der Psalm 42 ist u. E. derselben leidenschaftlichen Hoffnung auf die Rückkehr der Lade entsprungen, die unmittelbar nach der Schlacht bei Eben Eser die Gerüchte I Sam 5, Jahwe habe die Philister schon zur Rückgabe seines Thrones gezwungen und sei also in den nächsten Tagen mit seiner Lade im israelitischen Land zu erwarten, hervorgebracht hat[1].

Psalm 115, 2: „Warum sollen die Heiden sagen: Wo ist doch ihr Gott? Ist doch unser Gott im Himmel; alles, was er will, tut er". Freilich können hier die Heiden — auf Grund eines Unheils, das das Gottesvolk betroffen hat — bloß auf die Ohnmächtigkeit Jahwes die Aufmerksamkeit gezogen haben. Dann hätte der Psalmist im v. 3 ihrer Lästerung bloß ein altes israelitisches Bekenntnis, Jahwe herrsche wie seit jeher

[1] Diese Ansicht vertreten wir in einem in der Nederlands Theologisch Tijdschrift bald erscheinenden Aufsatz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000034

vom Himmel her über die ganze Welt, entgegengehalten. *baššamajim* wäre hier letzten Endes entbehrlich gewesen. Wenn wir aber wissen, 1. daß in der „silonischen Richterzeit" ausschließlich die Lade als der Wohnsitz Jahwes galt, 2. daß nach der Schlacht bei Eben Eser den Feinden Israels die Frage nach dem Wohnort Jahwes so wie nie vorher auf der Hand gelegen haben muß, 3. daß die Israeliten nicht auf die Dauer ihren Gott auf der in Asdod aufgestellten Lade vorauszusetzen vermochten[1], also für ihren Gott einen anderen Wohnort finden mußten, dann müssen wir die Möglichkeit erwägen, ob der Psalm nicht aus der Zeit nach der Schlacht bei Eben Eser stammt und ob im v. 2. 3 nicht der Nachdruck eben auf den Worten „Wo?" und „Im Himmel!" liegt. Im Ps 42 antworten die Israeliten auf die Spottfrage nach dem Wohnort Jahwes noch mit der Vorsage, Jahwe werde in kürzester Zeit aus Asdod nach seinem Land zurückkehren. Im Ps 115 haben sie auf die Vorstellung, Jahwe sitze auf der Lade, schon verzichtet und als den Wohnort Jahwes den Himmel erklärt.

Wenn die Frage der Fremdländer, wo sich der israelitische Gott befinde, wie in Ps 79, 10 so auch in Joel 2, 17 und Ps 42, 4. 11 und Ps 115, 2 *buchstäblich* gemeint wurde und das Geschick der *Thronlade* Jahwes im Auge hatte, ist es um so wahrscheinlicher, daß dasselbe auch von Micha 7, 10 gilt. Dann aber wäre der nordisraelitische Psalm Micha 7, 7—20 nach dem Verlust der Lade I Sam 4 entstanden.

4.

Für die Ansetzung von Micha 7, 7—20 nach der Schlacht bei Eben Eser spricht nicht nur die Frage der Heiden v. 10, sondern auch die Prädizierung Jahwes als „Der du wohnst einsam im Walde mitten im Karmel". Wir glauben in diesen Worten die Antwort des Psalmisten auf die Frage v. 10, der das israelitische Volk nach der Schlacht bei Eben Eser ratlos und tief erschüttert gegenüberstand, sehen zu dürfen. Der Gipfel vom Karmel wurde gewiß schon vor dem Seßhaftwerden der nachmaligen Israeliten in Palästina als Sitz einer Gottheit (*baʿal karmel*[2]?) gehalten. Einige Hebräer haben die Verehrung des auf dem Karmel wohnenden Gottes offenbar übernommen und diesen Gott später, nach der Begründung Israels, mit „Jahwe, dem Gott Israels" gleichgesetzt. Ihr Glaube, daß Jahwe seinen Wohnsitz auf dem Karmel hat, wurde durch die Dogmen, Jahwe wohne auf dem Betheler Jungstierbild, und später, er wohne auf der Lade, zurückgedrängt. Nach dem

[1] Die Philister haben die Lade erst zur Zeit Davids, also nach ungefähr hundert Jahren, zurückgegeben, W. H. Kosters, 1893, bei Budde, *Die Bücher Samuel*, 1902, S. 226.

[2] Cf. Galling, *Geschichte und Altes Testament* (Festgabe Alt), 1953, S. 119.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000035

Verlust der heiligen Lade I Sam 4 aber ist er, wie Micha 7, 7—20 zu erkennen gibt, wenigstens bei einem Teil des Volkes wieder zur Ehre gekommen, da es einige Israeliten nach ihrem Verzicht auf die in Asdod befindliche Thronlade vorgezogen haben, sich ihren Gott im eigenen Land unten auf Erden als im fernen Himmel zu denken. Der Karmel kommt in der Bibel freilich nur ein einziges Mal als der Wohnsitz Jahwes vor. Die meisten Israeliten haben Jahwe offenbar im Himmel oder, seit David, wieder auf der Lade oder, seit Jerobeam, auf den wiederhergestellten Jahwepostamenten in Bethel und Dan (I Reg 12, 28ff.) gesucht.

5.

Gegen unsere Ansetzung von Micha 7, 7—20 nach der Schlacht bei Eben Eser können u. E. keine ausschlaggebende Gründe angeführt werden. Die „Feindin" v. 8. 10 kann Philistäa sein. Schon in der Richterzeit müssen die Israeliten auch in Städten (v. 12) gewohnt haben. Assur wird v. 12 in einer Reihe mit Ägypten, Tyrus und den Euphratländern als eines der Länder genannt, die den Israeliten bei dem Wiederaufbau ihrer Mauern helfen werden. Das spricht nicht dafür, daß Assur mit der „Feindin" v. 8 gleichzusetzen wäre. Nicht einmal die Nennung Basans und Gileads v. 14 spricht gegen unsere Auffassung, daß die „Feindin" in Philistäa gesucht werden müsse: Wir können uns gut denken, daß die östlichen Nachbarn Israels die „Philisternot" der Israeliten ausgenutzt und sich besonders der israelitischen Territorien östlich des Jordans bemächtigt haben.

6.

Vielleicht erscheint unsere Ansetzung von Micha 7, 7—20 in der „nachsilonischen Richterzeit" auch nach unseren Erörterungen zu v. 10 und 14 allzu gewagt. Nun können wir uns wieder auf EISSFELDT berufen, der zwei spät und sehr spät datierte israelitische Gedichte in der Zeit nach der Schlacht bei Eben Eser ansetzt.[1]

[1] *Das Lied Moses Deuteronomium* 32, 1—43 *und das Lehrgedicht Asaphs Psalm* 78, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, 1958.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000036

Ǧābir ibn Ḥayyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Ǧābir-Schriften

Von Martin Plessner, Jerusalem (Israel)

Dem Andenken Alfreds von Gutschmied (1831–1887)

Zwanzig Jahre nach dem Tode von Paul Kraus veröffentlicht Fuad Sezgin einen Generalangriff auf dessen These von dem ismāʿīlitischen Charakter der arabischen Ǧābir-Schriften und von der hieraus resultierenden Ansetzung dieser Schriften auf frühestens das Ende des 3. Jahrhunderts d.H. Der Angriff geschah zuerst mündlich auf dem XV. Deutschen Orientalistentag in Göttingen 1961; die Veröffentlichung ist nunmehr in Band 114 dieser Zeitschrift, S. 255—68 erfolgt.

Sezgin ist nicht der erste, der die von J. Ruska und Kraus geleistete Arbeit zur Erforschung der Anfänge und der Entwicklung der arabischen Alchemie zu widerlegen unternommen hat. Auf dem IX. Internationalen Kongreß für Geschichte der Wissenschaften in Barcelona und Madrid 1959 hat M. Y. Haschmi, Aleppo, ein Schüler Paul Kahles, einen in der Hauptsache gegen Ruska gerichteten Vortrag „Die Anfänge der arabischen Alchemie" gehalten[1], in dem er u.a. die Beschäftigung des sechsten Imams, Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, mit Alchemie zu beweisen sich bemüht, unter Hinweis auf ein von ihm arabisch verfaßtes Buch, das mir bis heute unzugänglich geblieben ist. Haschmis Buch und sein Vortrag sind offenbar Sezgin nicht bekannt. Falls Haschmi recht hat, kann die Berufung auf Ǧaʿfar in den Schriften 'Ǧâbirs' nicht mehr als Verdachtsmoment gegen deren Entstehung im 2. Jahrhundert d.H. in Anspruch genommen werden. An Kraus übt Haschmi Kritik nur in Einzelheiten, da das Ǧābirproblem nicht sein Hauptgegenstand ist. Sezgin dagegen hat es ausgesprochenermaßen gerade damit zu tun.

Ich hatte Gelegenheit, Sezgins Kritik in ihren Grundzügen von ihm selbst zu hören, als ich 1962 in Frankfurt a/M auf Einladung W. Hartners an dessen Seminar teilnahm. In der Diskussion äußerte ich sogleich meine Bedenken, die damals wesentlich methodischer Art waren, da das neue Material, auf das Sezgin sich stützt, mir damals noch nicht vorlag. In seinem Vortrag hat Sezgin es nun zum Teil bekannt gemacht; es handelt sich hauptsächlich um von ihm gefundene und teilweise beschriebene arabische Sammelhandschriften in Istanbul, aus denen die Beweise stammen, soweit sie auf Material und nicht auf Argumentation beruhen.

[1] *Actes du IXe Congrès International d'Histoire des Sciences*, S. 290—95.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000037

Die Bedeutung der KRAUSschen Ergebnisse nicht nur für die Wissenschaftsgeschichte im engeren Sinne, sondern für die Islamforschung überhaupt — den dieser letztgenannten Seite seiner Forschungen bestimmten dritten Band seines großen Ǧābir-Werkes zu schreiben ist KRAUS ja nicht mehr beschieden gewesen — hätte es, zumal bei der Unbekanntschaft vieler Mitforscher mit der Geschichte der Alchemie, wünschenswert erscheinen lassen, an die Spitze der für den Druck bestimmten Fassung des Göttinger Vortrags eine ausführliche und dokumentierte Darstellung des mit KRAUS erreichten Standes der Forschung zu stellen. Statt dessen finden wir auf weniger als zwei Seiten einen geschichtlichen Überblick über die neuere Ǧābir-Forschung bis einschließlich KRAUS, von dem es schwer zu sagen ist, ob seine Inhaltslosigkeit oder seine Fehlerhaftigkeit größer ist. Erst als der größte Teil dieses Aufsatzes bereits geschrieben war, entdeckte ich, daß der Überblick eine ihrer Herkunft nach nicht bezeichnete Abkürzung der Vorworte (!) zu den beiden Bänden von KRAUS' magnum opus *Jābir ibn Ḥayyān, Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* bildet, in der nicht nur die dem Leser ja nicht ohne weiteres gegenwärtigen Literaturangaben des Originals weggelassen sind, sondern die auch mangelhafte Kenntnis des Französischen und Flüchtigkeit[2] verrät,

[2] Einige Beispiele: SEZGIN, S. 255 unten: „Im Jahre 1906 fand er die lateinische Übersetzung der sog. „70 Bücher" Ǧābirs, untersuchte sie und kam zu dem Ergebnis, daß es sich um apokryphe Werke lateinischer Autoren des 13. Jahrhunderts handele"; KRAUS, I, S. IX: „Il découvrait... la traduction latine des *LXX Livres* de Jābir, ce qui lui permit de trancher le problème de la *Summa perfectionis magisterii* et des autres ouvrages latins attribués à Géber. En les comparant aux traités arabes, il aboutit à la conclusion que c'étaient là des apocryphes composés par des auteurs latins de la fin du XIIIe siècle." Bei SEZGIN bezieht sich das Urteil auf die *70 Bücher*! — KRAUS, II, S. VII: „une école d'alchimistes šī'ites"; SEZGIN, S. 256—57: „einer schiitischen Schule von Chemikern"! — KRAUS, II, S. VIII: „La tradition gréco-orientale dont elle (sc. la théorie alchimique de Jabir) dérive se prévaut d'une tendance beaucoup plus expérimentale et plus systématisée; elle évite dans une plus large mesure le symbolisme et l'allégorie, fait état des produits du corps animal..."; SEZGIN, S. 257: „So lehnte er z.B. die Verwendung von Symbolen und Allegorien ab, machte den Körper von Lebewesen zum Gegenstand seiner chemischen Untersuchungen...". — SEZGIN, S. 257: „Nach KRAUS ist der Ursprung von Ǧābirs System im Orient (sic) zu suchen, vielleicht in Indien, vielleicht sogar in China"; KRAUS, II, S. VIII: „La tradition dont dépend la science jābirienne commence à se dessiner dans l'exposé de la science des propriétés dont l'inspiration grecque, voire néopythagoricienne, pourra être établie avec plus de certitude. Nous pourrons aussi délimiter la part qui vient dans l'ensemble du système à des matériaux dont il faudrait chercher l'origine plus à l'Est, dans l'Inde et peut-être même en Chine". (Alle Sperrungen von mir).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000038

so daß nichts übrig bleibt als den Leser auf das Original zu verweisen. Am erstaunlichsten ist, daß SEZGIN aus eigenem nichts hinzuzufügen hatte, obwohl seit damals über 20 Jahre vergangen sind. Was nicht bei KRAUS steht, kennt er nicht; nicht einmal die ausgezeichnete und klare Übersicht über den Gang der Forschung von J. RUSKA[3] ist ihm bekannt, wie sich sogleich zeigen wird.

Die Diskussion über Ǧābir dreht sich um zwei nach einander aktuell gewordene Hauptfragen (was der mit der Literatur nicht Bekannte aus SEZGINS Darstellung nicht entnehmen kann), nämlich 1. die Beziehung der lateinischen Geber-Schriften, die bis zum Erscheinen von MARCELIN BERTHELOTS *Chimie au Moyen Age* von 1893 allein bekannt waren, zu dem in den arabischen Quellen genannten Alchemisten Ǧābir b. Ḥayyān, 2. die Zeit der Abfassung der seit BERTHELOT in steigender Anzahl ans Licht getretenen arabischen Ǧābir-Schriften, insbesondere die etwaige Autorschaft eben jenes Ǧābir b. Ḥayyān, angeblich eines Mannes aus der ersten Abbasidenzeit, an ihnen; oder, mit anderen Worten: 1. die Identität 'Gebers' mit 'Ǧābir', 2. die Autorschaft Ǧābirs an den unter seinem Namen gehenden Werken, den vorliegenden wie den zur Zeit nur aus Zitaten und Schriftverzeichnissen bekannten. Daß SEZGIN nur von KRAUS abhängt, weiß er nicht, daß die Diskussion nicht erst mit BERTHELOT einsetzt, sondern schon mit HERMANN KOPP, der in seinen *Beiträgen zur Geschichte der Chemie*, III, 1875 — also nicht vor 70, sondern vor 90 Jahren — zuerst Zweifel am arabischen Ursprung der lateinischen Geber-Schriften geäußert hat[4], was KRAUS zu erwähnen keinen Anlaß gehabt hatte.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Ich versage mir eine Korrektur des völlig verworrenen Referats SEZGINS über BERTHELOTS Leistung[5]. Was er über E. O. VON LIPPMANN berichtet, muß jedem unbefangenen Leser als Bestreitung der Position BERTHELOTS erscheinen. KRAUS dagegen sagt ganz richtig (Bd. I, S. X, Anm. 4): „Tout en se ralliant dans les grandes lignes aux résultats des recherches de BERTHELOT, E. O. v. L..... en a relevé les faiblesses et les défauts"[6].

[3] *Die bisherigen Versuche, das Dschābirproblem zu lösen, in 3. Jahresbericht des Forschungs-Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin*, 1930, S. 9—22.

[4] Vgl. den schönen Artikel von J. RUSKA, *Hermann Kopp, Historian of Chemistry*, in *Journal of Chemical Education*, 14, 1937, S. 1—12, mit mehreren Bildnissen und einer eingehenden Darstellung von KOPPS Ringen mit dem Geber-Problem.

[5] Vgl. das erste Beispiel in Anm. 2.

[6] Das Verhältnis v. LIPPMANNS zu BERTHELOT ist ein Kapitel für sich. LIPPMANN, der bei allem Fleiß nichts von der genialen Intuition BERTHELOTS an sich hatte, hat sich hier wie sonst bemüht, an dessen nicht wegzuleugnenden Forschungsergebnissen möglichst viel und nicht sehr relevant herumzukritteln, seine philologische Willkür, die in Wahrheit weder seine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000039

Ebenso unzutreffend ist, was SEZGIN über E. J. HOLMYARD sagt. Da er nämlich, wie oben dargelegt, nicht scharf zwischen den Problemen unterscheidet — diese Schwäche zieht sich durch seine ganze Arbeit, wie wir noch sehen werden —, glaubt er, HOLMYARD habe nicht nur die Authentizität der lateinischen Geber-Schriften, sondern auch die der arabischen Ǧābir-Schriften aufrechterhalten wollen. In Wahrheit liegen alle von KRAUS zitierten Arbeiten HOLMYARDS, die letzteres tun, vor 1930, dem ersten Erscheinen der Resultate von KRAUS, die dieser in dem bereits erwähnten *3. Jahresbericht* zum ersten Mal publiziert hat[7], nachdem er sie zuvor auf dem VI. Deutschen Orientalistentag in Wien vorgetragen hatte. Vorher hatte kein Forscher eine andere Wahl als die zwischen den beiden Möglichkeiten: entweder die Echtheit des Schriftenverzeichnisses in *Fihrist* zu bestreiten oder sie zu akzeptieren und dementsprechend die Schriften ins 2. Jahrhundert d.H. zu datieren. HOLMYARD hatte damals den zweiten Weg gewählt. Mit dem Erscheinen der Forschungen von KRAUS lernte er in diesem Punkte um, allmählich auch im Punkte des von ihm behaupteten arabischen Ursprungs der lateinischen Geber-Schriften. Beides, den Widerstand gegen BERTHELOT wie den gegen RUSKA (s.u.), hat er spätestens in dem von SEZGIN mit einem nicht existierenden deutschen Titel zitierten Aufsatz *Alchemy* (nicht „Alchemisten") *in Medieval Islam* in *Endeavour*, XIV, 1955, S. 118b und 123a, sechs Jahre vor dem Göttinger Orientalistentag, ausdrücklich aufgegeben; in dem SEZGIN anscheinend unbekannten Pelican-Book *Alchemy* von 1957 hat er sein neues Urteil in beiden Punkten erweiternd und bekräftigend wiederholt.

Das Referat SEZGINS über RUSKA zeigt nicht die von ihm selbst im *3. Jahresbericht* dargestellte ständige Wandlung seines Urteils in steter Fühlung mit neu erscheinenden Texten und Untersuchungen. Die beiden oben bezeichneten Stellungen zu den arabischen Ǧābir-Schriften hat er nach einander eingenommen; als sein Schüler und Assistent habe ich natürlich dasselbe getan, zumal nach Auffindung des arabischen Originals der *70 Bücher* durch MAX MEYERHOF (nicht durch RUSKA selber, wie SEZGIN schreibt) — bis dann durch KRAUS das literarische Problem

---

Gesamtkonzeption noch seine Einzelergebnisse in wichtigen Punkten beeinträchtigt, zu unterstreichen wo immer es ging, und die negativen Seiten seines Charakters hervorzuheben. Dem 1919 erschienenen ersten Band seines Werkes hat er einen 12 Seiten langen Nachtrag „Berthelot als Historiker" einverleibt, durch dessen Inhalt und Ton er sich nur selber charakterisiert hat. Ich werde in meinem im Druck befindlichen Buch über die *Turba Philosophorum* zeigen, daß BERTHELOT trotz allem, was gegen seine Arbeitsweise zu sagen ist, auch diesen Text weit besser verstanden hat als LIPPMANN und sogar als sein Editor und Übersetzer RUSKA.

[7] S. 23—42: *Dschābir ibn Ḥajjān und die Ismaʿīlijja.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000040

gelöst wurde; KRAUS selbst bekennt dankbar, die erste Anregung dazu von H. H. SCHAEDER bekommen zu haben[8].

Mit solcher Kenntnis vom Gang der bisherigen Forschung ausgerüstet, versucht nun SEZGIN eines der kompliziertesten Bücher, die über Geschichte der Wissenschaften im Islam geschrieben worden sind, zu widerlegen. Seine These ist, „daß Ǧābir im 2. Jh. gelebt hat und der Verfasser des Corpus ist" (S. 267), also Wiederherstellung der Tradition, derselben Tradition, die schon der Verfasser des *Fihrist* gegen Zweifler in Schutz zu nehmen sich genötigt sah, wie SEZGIN selbst S. 257 feststellt. Was es bedeuten würde, wenn die Tradition recht hätte, hat KRAUS bereits in Wien gesagt:

> „Dschābir ist dann der eigentliche Vermittler griechischer Wissenschaft an die Araber gewesen. Er steht am Anfang der islamischen Geistesgeschichte als eine Persönlichkeit von größter Originalität und Selbständigkeit, von umfassender Kenntnis der griechischen Literatur. Er ist es, der lange vor den großen Übersetzern des 9. Jahrhunderts die wissenschaftliche Sprache der Araber geschaffen hat. Er stellt einen islamischen Gelehrtentypus dar, wie er für eine so frühe Zeit bisher noch nicht bezeugt ist. Er behandelt nicht nur einzelne naturwissenschaftliche Fragen, wie man es für das 8. Jahrhundert vielleicht erwarten könnte, sondern stellt sein Wissen von der Natur in ein völlig ausgeglichenes und innerlich gefestigtes Gebäude von philosophischen Lehren. Und auf dem Gebiet der islamischen Theologie — um ganz von der schī'itischen Seite seiner Lehre zu schweigen — setzt er die mu'tazilitischen Lehren zu einer Zeit als selbstverständlich und allgemein bekannt voraus, wo sie nach bisheriger Anschauung noch kaum ausgebildet waren. In diesen und vielen anderen Punkten hätten wir also um-

[8] Wie aus den Jahresberichten des Berliner Instituts zu entnehmen ist, habe ich in den Jahren 1927—29 die *70 Bücher* aus den Handschriften übersetzt. Mein im Institut zurückgelassenes Manuskript und ein Teil der arabischen Vorlagen sind mir durch W. HARTNERS Vermittlung wieder zugänglich geworden, der den inzwischen verstorbenen A. SIGGEL veranlaßte, die von ihm in Berlin gefundenen und treulich aufbewahrten Konvolute an mich zu senden. Seitdem bin ich jüngst durch die Freundlichkeit des jetzigen Direktors des Instituts, Prof. A. METTE, in den Besitz vollständiger Mikrofilme der arabischen Handschriften gelangt. Ich hoffe also diese vor fast 40 Jahren unternommene Arbeit noch zu publizieren — falls ein Chemiker, dem ich einen Teil des deutschen Textes zur Begutachtung vorgelegt habe, sich an der Kommentierung zu beteiligen bereit ist. Der Vortrag, den ich auf dem V. Deutschen Orientalistentag in Bonn 1928 gehalten habe, war dank KRAUS natürlich nach nur zwei Jahren antiquiert (für Antiquare verweise ich auf den Bericht in ZDMG 82, 1928, S. LXXVI) und ist in extenso nicht gedruckt worden — *wa-l-ḥamdu li-llāh.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000041

zulernen, wenn die Dschābir-Schriften echt sind, d.h. der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts angehören."[9]

Nachdem unsere Kenntnis von den überlieferten Resten des Ǧābir-Corpus durch KRAUS selbst in den Jahren zwischen 1930 und 1943 so ungeahnt erweitert worden ist, ist die Absurdität der Annahme von der Datierung der Ǧābirschriften ins 2. Jh. nur noch größer geworden. SEZGIN zögert gleichwohl nicht zu erklären, „daß Ǧābir b. Ḥayyān den Höhepunkt und die Synthese einer Kultur (sic) bildet, die sich in den 5—6 Jahrhunderten entwickelte, die zwischen dem goldenen Zeitalter der griechischen Kultur und der Zeit liegen, in der die Muslime wieder beginnen, sich ernsthaft mit diesen Problemen zu beschäftigen." (S. 267f.) Hierzu ist zunächst zu sagen, daß ich nicht weiß, wie SEZGIN gerechnet hat. Selbst wenn wir annehmen, daß die Muslime im Jahre 1 der Hiǧra begonnen haben Wissenschaft zu treiben, liegen zwischen 622 n. Chr. und dem goldenen Zeitalter der griechischen Kultur, d.h. also spätestens Aristoteles, mindestens 9 Jahrhunderte. Lassen wir aber die Zeit der „ernsthaften" Beschäftigung der Muslime selbst „erst" mit Ḫālid ibn Yazīd beginnen, d.h. mit dem Ende des 7. Jahrhunderts n. Chr., so liegt der Anfang der Zeit, von der SEZGIN spricht, etwa bei Galen, also zu einer Zeit, die man gemeiniglich nicht als das goldene Zeitalter der griechischen Kultur bezeichnet. Aber obwohl Ǧābir, nach SEZGIN ein Mann des 2. Jh. d.H., eine solche unerhörte Kulturhöhe repräsentiert, schätzt SEZGIN seinen Einfluß auf die islamische Wissenschaft, „die sich in den folgenden Jahrhunderten mehr mit der Aufnahme und Ausarbeitung der griechischen Wissenschaft beschäftigte", geringer ein als den, „den er durch lateinische Übersetzungen gerade auf die abendländische Wissenschaft ausgeübt hat" (S. 268).

Es scheint mir kaum erforderlich, den Eindruck, den SEZGINS Geschichtsbild macht, vor allem hinsichtlich dessen, was zwischen ca. 200 und 800 n. Chr. vorgegangen sein soll, expressis verbis zu charakterisieren. Aber dem Ǧābir-Forscher drängt sich angesichts des über die abendländische Wissenschaft Gesagten doch die Frage auf, worauf er mit diesem Abschluß seiner Ausführungen eigentlich anspielt. Will er nicht nur die arabische Tradition gegen KRAUS wiederherstellen, sondern auch die lateinische gegen HERMANN KOPP, d.h. durch Rückkehr in die Zeit vor 1875? Sollen die nach seiner Rechnung 70, nach meiner 90 letzten Jahre Ǧābir-Forschung nutzlos vertan gewesen sein?

Ein gewisses Gefühl dafür, auf wie schwachen Füßen seine Behauptungen stehen, manifestiert sich immerhin in den folgenden Worten SEZGINS: „Es bleiben jedoch noch viele Probleme bezüglich Ǧābirs Lehre und Persönlichkeit zu bearbeiten. Vielleicht wird das Ergebnis

[9] *3. Jahresbericht* (s.o.Anm. 3), S. 27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000042

nicht so sein, wie ich es mir jetzt vorstelle, vielleicht irre ich mich auch völlig" (S. 267). Dem entspricht es, daß er in seinem Aufsatz nur für einen Teil seiner Behauptungen die Beweise vorgelegt hat, nämlich nur für die negativen, d.h. diejenigen, die die These von KRAUS entkräften sollen. Da er, wie sich aus dem selbstsicheren Ton des Hauptteils und vor allem aus dem Stil seiner Kritik an der KRAUSschen Methode[10] ergibt, wenigstens diesen Teil der ihm obliegenden Beweise für erbracht hält, hätte er, wenn er schon die Beweise für den Rest — den Hauptteil! — auf später verschiebt, seine Darlegungen wenigstens mit einer Skizze der Konsequenzen aus seiner Auffassung der Tradition abschließen, d.h. ein Programm der Umarbeitung der islamischen Geistesgeschichte vortragen sollen, wie es KRAUS bereits 1930 hypothetisch-ironisch gefordert hat (s.o.). Der Umstand aber, daß er das unterlassen hat, ermöglicht es, sich ohne weitere Umwege den von ihm behandelten philologischen Fragen nunmehr zuzuwenden.

Es ist klar, daß alles übrige von der Beantwortung der Frage abhängt, ob es SEZGIN gelungen ist, die von KRAUS erarbeitete Chronologie zu erschüttern. Er selbst betont ja immer wieder, daß hier der Hauptirrtum von KRAUS liegt (s. Anm. 10).

Die von SEZGIN so hartnäckig aufrechterhaltene These von der Datierung der Person Ǧābirs ins 8. Jahrhundert kann dabei völlig außer Betracht bleiben. Obwohl er sich mit den Argumenten von KRAUS[11], die dieser gegen HOLMYARD vorbringt, nur oberflächlich auseinandersetzt, ist es klar, daß, selbst wenn KRAUS in diesem Punkt unrecht hätte, seine Datierung des Corpus überhaupt nicht affiziert würde: die Frage ist ja nicht, ob im 8. Jahrhundert ein Mann namens Ǧābir ibn Ḥayyān gelebt hat, sondern ob das Corpus der unter diesem Namen gehenden

[10] S. 257: „Nach meiner Meinung sind bei KRAUS einige Fehler in Bezug auf die Quellen Ǧābirs entstanden, deren Grund in der falschen Festlegung der Zeit Ǧābirs liegt, andererseits aber sind einige Vorurteile gegenüber den Quellen der Grund für eben diese falsche Festlegung von Ǧābirs Zeit." — S. 260: „Die Einstellung von KRAUS zum Datum des Ǧābirschen Corpus hat es mit sich gebracht, daß die Beziehungen zwischen Ǧābir und diesen, ihn als Quelle benutzenden Verfassern oft Anlaß zu wunderlichen Interpretationen gegeben(!)". — S. 261: „Obwohl KRAUS keinerlei Beweise dafür besaß, hat er behauptet, daß Ibn az-Zayyād (sic) nicht nur das Buch verfälscht, sondern daß er sogar die Person des Ibn Waḥšīya frei erfunden habe..." — ibid.: „Wir sehen, wie sehr KRAUS sich bemüht hat, das Datum, das er sich für das Corpus vorgestellt hat, zu rechtfertigen". — Das ist nur eine Auswahl! Und SEZGINS Anerkennung für KRAUS sieht so aus (S. 265): „In manchem Punkte hat KRAUS über die chemischen Quellentexte Ǧābirs — trotz einiger Fehler — großartige Gedanken geäußert...".

[11] KRAUS, *Jābir, Contribution*, I, S. XLV—XLVIII: Critique de la tradition.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000043

arabischen Texte von einem Mann verfaßt sein kann, der damals gelebt hat, gleichgültig wie er geheißen hat. Ich lasse daher SEZGINS Versuch, die These vom inhaltlichen Charakter der Ǧābir-Schriften auch nur vorläufig mit Behandlung einer einzigen, noch dazu ohne nähere Angaben angeführten Stelle abzutun (S. 258), indem er spätere Interpolation von Äußerungen ismāʿīlitischen Charakters nicht beweist, sondern für „schon möglich" hält, zunächst auf sich beruhen.[12]

Nach seinen eigenen Worten gliedert SEZGIN seine Materialien in zwei Gruppen: „die Zitate von Ǧābirs Zeitgenossen und die Zitate von Chemikern, die im auf Ǧābir folgenden 3. Jh. gelebt haben" (S. 258). Zur ersten Gruppe rechnet er Sālim al-Ḥarrānī, den Leiter[13] von al-Maʾmūns *bait al-ḥikma*. Al-Maʾmūn hat bekanntlich von 198—218 regiert; Sālim ist also bestenfalls ein Mann des 2. und 3. Jahrhunderts. SEZGIN spricht von ihm als dem Verfasser einer Abhandlung über „Die Natur der Dinge" und einer über „Elixiere (sic)", ohne Angabe der arabischen Titel und unter Verweis auf seinen Aufsatz *Üç macmūʿat ar-rasāʾil*, S. 242. Schlägt man dort nach, so findet man weder die eine noch die andere Abhandlung, sondern eine im ganzen vier Seiten lange „*Risāla* (fiʾl-kimyā)", aus der wenige Zeilen abgedruckt sind, die auch nicht einen einzigen Namen außer dem des Verfassers am Schluß enthalten. Die Ǧābir-Zitate Sālims ist uns SEZGIN also vorläufig noch ebenso schuldig wie die bei Sālim sich angeblich findenden Belege für die „Beschäftigung des Kaisers Heraklius mit der Chemie" (S. 259)[14]. Eine Stellungnahme ist daher zur Zeit noch nicht möglich.

Wenn SEZGIN für denkbar hält, daß Ostanes ein zur Zeit des Islams lebender Schriftsteller war (S. 259), beweist er nur, daß er das Werk von J. BIDEZ und F. CUMONT, *Les Mages hellénisés* nicht kennt, obwohl KRAUS es an der von ihm (S. 260 Anm. 13) zitierten Stelle, *Contribution*, II, 44, mit vollem Titel anführt. Aber seine Kenntnis des Französischen hat ihm auch erlaubt zu behaupten, daß die in „Ostans" Buch häufige Erwähnung Ǧābirs „von KRAUS als apokryph betrachtet" wird. An der

[12] Immerhin darf darauf hingewiesen werden, daß gelegentlich der Diskussion im Frankfurter Seminar 1962 SEZGIN ausdrücklich behauptet hat, Handschriften von Schriften des Ǧābir-Corpus gesehen zu haben, in denen sich die von KRAUS angeführten Äußerungen ismāʿīlitischen Charakters nicht finden. In dem zwei Jahre später veröffentlichten Aufsatz sagt er nur: „Wir besitzen nämlich kein Autograph des Verfassers, sondern finden diese Nachricht (sic) nur in einem ziemlich späten Exemplar". Ob er ein anderes, älteres „Exemplar" kennt, in dem „diese Nachricht" an der betreffenden von ihm nicht bezeichneten Stelle fehlt, sagt er nicht.

[13] Nicht „Gründer", S. 259, arab. *ṣāḥib*, so auch MARIA NALLINO in der italienischen Ausgabe von ihres Vaters C. A. NALLINO *ʿIlm al-falak* in *Raccolta di Scritti*, V, S. 263 Anm. 4.

[14] Vgl. zu letzterem Punkt mein Buch über die *Turba Philosophorum*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000044

S. 260 Anm. 15 zitierten Stelle *Contribution*, I, 197 steht natürlich nichts dergleichen; sondern das Buch erscheint in einer Liste „Ouvrages anonymes et apocryphes", und bei seiner Beschreibung wird die häufige Bezugnahme auf Ǧābir schlicht registriert, lediglich als Grund dafür, daß es überhaupt erwähnt wird. Wenn die von SEZGIN neugefundene (dritte) Handschrift des Werks in der Fatih „für die Feststellung der Echtheit von Ostans Buch wichtig ist", dann höchstens in negativem Sinne. Denn darnach hätte der Verfasser das Buch zuerst „selbst aus seiner Muttersprache (vermutlich Syrisch) ins Griechische (!) übersetzt"; dann unterlag es zwei weiteren Übertragungen, und erst dann hat Yaḥyā b. Ḫālid es ins „Iraq-Arabische" übersetzt; und trotzdem soll er Zeitgenosse des Verfassers sein (S. 259)!

Das Yaḥyā b. Abī Bakr al-Barmakī zugeschriebene Buch *Šarḥ ar-raḥma wa-ẓ-ẓulma* hat SEZGIN offenbar nicht gesehen; er kann also nicht behaupten, daß das Buch nur deswegen von KRAUS „leider" als apokryph bezeichnet worden ist, weil Ǧābir darin erwähnt ist (S. 260). Woher weiß er übrigens, daß der Verfasser im 2. Jh. gelebt hat, da er doch in keiner bekannten Quelle genannt ist? Sollte er ihn mit dem bekannten Wezir Yaḥyā b. Ḫālid verwechselt haben, dessen Identität mit dem „Ġassāniden" gleichen Namens, der das Buch des Ostanes übersetzt haben soll, er ja ebenfalls für nicht ausgeschlossen hält (S. 259)?

Das also sind die „Zeitgenossen" des Mannes Ǧābir b. Ḥayyān aus dem 2. Jahrhundert, die SEZGINS Hauptzeugen bilden. Auf bekannteren Boden begeben wir uns, wenn wir uns nun den drei Chemikern des „3. Jahrhunderts", die Ǧābir zitieren, zuwenden: Ibn Umail, Ibn Waḥšīya und der Arzt ar-Rāzī.

Gleich die Behauptung SEZGINS (S. 260), daß die sieben von ihm gefundenen Bücher Ibn Umails „bis heute unbekannt geblieben waren", ist so falsch, daß er sich mit dieser Behauptung allein als Kritiker hinreichend disqualifiziert hat. Dasjenige von diesen sieben Büchern nämlich, aus dem er seine Beweise nimmt, *K. al-Mā' al-waraqī*, ist 1933 von M. TURĀB ʿALĪ innerhalb der von H. E. STAPLETON und M. HIDĀYAT ḤUSAIN veröffentlichten Abhandlung *Three Arabic Treatises on Alchemy by Muḥammad bin Umail (10th Century A.D.)*[15] ediert und teilweise übersetzt worden; es ist bekanntlich das Original der lateinischen *Tabula Chemica Senioris Zadith filii Hamuelis*, die STAPLETON am Ende des Bandes abdruckt. Das konnte SEZGIN aus BROCKELMANN, *Supplement* I, 429 entnehmen, den er selbst S. 260 Anm. 18 zitiert. Daß KRAUS ferner „mit einer Kritik an den Lebensdaten Ibn Umails, von dem man zuerst annahm, daß er im 3. Jh. gelebt habe, BROCKELMANN in der letzten

[15] *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, XII, 1, pp. 1—213, Calcutta 1933.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000045

Auflage verbessert und Ibn Umail ein Jahrhundert später datiert" habe, wird durch die einfache Tatsache widerlegt, daß BROCKELMANN zu einer Zeit, als das Ǧābir-Werk von KRAUS noch lange nicht erschienen war, nämlich im Nachtrag zum Supplement, I, S. 962 schreibt: „S. 429, 2. l. 2. Hälfte des 4. Jahrh.s". Die Datierung Ibn Umails aufs 3. Jahrhundert stammt von VIKTOR ROSEN und war keineswegs die „zuerst" geäußerte, sondern war bereits gegen FLÜGEL gerichtet, der schon vorher 4. Jahrhundert angenommen hatte, wie aus *GAL*[1], S. 241 hervorgeht. Die im *Supplement*, S. 429 stehende Datierung in die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts ist offenbar ein Druckfehler[16]. STAPLETON hat in der oben erwähnten Abhandlung den von SEZGIN nun erneuerten Versuch, aus der Bekanntschaft Ibn Umails mit Abu'l-Faḍl Ǧa'far an-Naḥwī auf die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts zu kommen, ausdrücklich abgelehnt und S. 125 wörtlich gesagt: „Summing up the information already quoted, we arrive at the conclusion that, far from Ibn Umail having flourished in the second half of the 3rd Century *Hijra* (i.e., 864—912 A.D., as Baron Rosen... finally decided), his life probably covered the period from 900 to at least 960 A.D. and his writings are therefore later than those of Ar-Rāzī." Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß STAPLETONS Datierung auf die ihm natürlich bekannten Ǧābir-Zitate bei Ibn Umail überhaupt nicht Bezug nimmt; er hat bei Abfassung seiner Abhandlung von KRAUS offenbar noch nichts gewußt. Im übrigen hat STAPLETON S. 126f. eine Liste von Werken Ibn Umails abgedruckt, die SEZGIN bei der Identifizierung der in den Istanbuler Handschriften gefundenen Schriften sehr nützlich hätte sein können. Jedenfalls fällt Ibn Umail als Ǧābir-Zeuge aus dem 3. Jahrhundert bis auf weiteres aus.

SEZGINS Arbeitsweise manifestiert sich besonders deutlich bei seiner Erörterung Ibn Waḥšīyas (S. 261—62). Er wirft KRAUS seine Zweifel an der Historizität von Ibn Waḥšīyas Person vor (zum Stil s.o. Anm. 10), ohne sich um das zu kümmern, was dessen Gewährsmänner, NÖLDEKE und NALLINO, an Gründen angeführt haben. Er übersieht ferner, daß die Historizität Ibn Waḥšīyas völlig unerheblich ist, weil ja die *Nabatäische Landwirtschaft* nach dem Zeugnis seines Schülers Ibn az-Zayyāt (nicht Zayyād, wie SEZGIN zweimal schreibt), 291 verfaßt und 318 diesem diktiert worden ist. (Ich sehe hier davon ab, ob man unter diesen Umständen den Autor überhaupt noch zum 3. Jahrhundert rechnen darf).

[16] Erst nach Niederschrift obiger Sätze wurde mir klar, was SEZGIN meint: es handelt sich um die von ihm nicht zitierte Anzeige des *Supplements* durch KRAUS in *Orientalia*, NS VI, 1937, S. 289. KRAUS beruft sich dort für seine Verbesserung ausschließlich auf STAPLETON, den BROCKELMANN ja im Text genannt hatte. Es bleibt also dabei, daß es sich nur um einen Druckfehler handelt, der durch den Text der *GAL*[1] wohl mit hervorgerufen war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000046

Aber vor allem finden sich, wie SEZGIN selber aufgrund der Mitteilungen von KRAUS sagt, die Ǧābirzitate nicht in der *Landwirtschaft* — das würde ja ihre Zugehörigkeit zur „altbabylonischen Literatur" zu sehr Lügen strafen —, sondern in *kanz al-ḥikma* und im Vorwort zum *Giftbuch*[17]. SEZGIN hat sich offenbar nicht die Mühe genommen, den *kanz al-ḥikma*, der ihm in einer Leidener Handschrift bequem zugänglich war, anzusehen, bevor er ihn als Argument gegen KRAUS benutzte, von dem allein er über die Existenz des Buches unterrichtet ist. Daß Ǧābir im Vorwort zum *Giftbuch* zitiert wird, hat KRAUS selber zugegeben. Aber das bedeutet nur, daß ein verdächtiger Autor durch einen anderen, der noch dazu ein notorischer Fälscher war, bezeugt wird[18].

[17] Kraus sagt, *Contribution*, I, S. LIX: „Les références à Jabir ne se retrouvent... pas dans cet ouvrage (sc. *l'Agriculture*), mais dans d'autres, plus ou moins apparentés à *l'Agriculture*." Das heißt natürlich, daß sie denselben literarischen Charakter aufweisen und, was das *Giftbuch* anlangt, auch in der *Landwirtschaft* zitiert werden, wie schon A. VON GUTSCHMID in dieser Zeitschrift, Bd. XV (1860), S. 4 (*Kl. Schr.* II, S. 572f.) dargestellt hat. SEZGIN macht daraus: „in Büchern über fast dasselbe Thema"!

[18] SEZGINS Referat über das *Giftbuch* ist wiederum von erstaunlicher Leichtfertigkeit. Nachdem er das Zitat aus dem Vorwort des *Giftbuchs*, das KRAUS S. LX Anm. 3 (nicht S. LVII) arabisch mitgeteilt hat, fehlerhaft übersetzt hat (s.u.), sagt er: „KRAUS führt diese Stelle an und sagt, daß das *Kitāb as-Sumūm* zu den sog. „70 Büchern" gehöre. Sollten diese Angaben wirklich von Ibn Waḥšīya stammen, sagt er, so heißt das, das (1. daß) Ibn Waḥšīya oder die Verfasser der Ibn Waḥšīya zugeschriebenen Bücher nur die ersten Zusammenstellungen unter Ǧābirs Namen gekannt haben." Dazu die Stellenangabe S. LVIII. In Wahrheit sagt KRAUS S. LX: „Or, précisément le *k. al-sumūm* se trouve déjà cité dans les *LXX Livres*. Si la citation chez Ibn Waḥšiyya est authentique, on pourrait l'interpréter dans le sens que l'auteur ou les auteurs des écrits d'Ibn Waḥšiyya ne connaissent que les premières collections des écrits jābiriens." — Das arabische Zitat ist zu übersetzen: „Dann haben sie im Islam ebenfalls Bücher über Gifte verfaßt", also nicht „im islamischen Bereich"; es handelt sich um eine Zeitangabe! — „Zu diesen gehört das Buch von Ǧābir b. Ḥayyān aṣ-Ṣūfī. Dieser bemerkt nun (nicht 'über den man sagt'), daß er von den Azd sei; und wenn das richtig ist, dann ist er ein reiner Araber. Dieses Buch über Gifte von ihm ist umfangreich (nicht 'großartig', arab. *kabīr*, was auch zutrifft; kennt SEZGIN nicht SIGGELS Übersetzung mit faksimiliertem Text?). In ihm befinden sich viele umfangreiche Erörterungen (nicht 'riesige verschiedenartige Probleme'), auch sind darin reichliche Anweisungen zum praktischen Gebrauch (*fawā'id*). Es ist erstaunlich (kein Ausrufsatz!)". — KRAUS meint also, daß, da die *70 Bücher* zu den frühesten Teilen des Corpus gehören und Ibn Waḥšīyas *Giftbuch* um 900 liegt, eher etwas später, das Ǧābirzitat im Vorwort seine Chronologie der Ǧābirschriften nicht umwirft und jedenfalls nichts für ihre Ansetzung ins 2. Jh. beweist. Zu dieser völlig logischen Deduktion bemerkt SEZGIN, was wir oben Anm. 10 als letztes der Beispiele für seine Kritik an KRAUS angeführt haben!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000047

Die von SEZGIN über KRAUS hinaus angeführten angeblichen Werke Ibn Waḥšīyas in türkischen Bibliotheken hat er nur mit Nummern genannt, ohne ein einziges Zitat aus ihnen zu bringen; sie sind also vorläufig für die Diskussion unverwendbar. Ob er das von mir in *Islamica* IV, 1931, S. 549 beschriebene *k. al-uṣūl al-kabīr* angesehen hat, weiß ich nicht; ich habe lediglich gesagt, daß die Autoren, gegen die der Verfasser polemisiert, z.T. dieselben wie in den *70 Büchern* sind, mit deren Übersetzung ich damals gerade fertig geworden war. Die Frage, ob das Buch überhaupt Ǧābirzitate enthält, ist also noch offen.

Es bleibt noch SEZGINS Diskussion des Verhältnisses von Ǧābir und ar-Rāzī zu beleuchten. Wenn man sein mit Zwischenbemerkungen eigener Provenienz versehenes Referat S. 262ff. liest, kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß nach SEZGINS Meinung KRAUS alles für unecht erklärt, was seiner Theorie vom späten Datum des Ǧābir-Corpus zuwiderläuft, einerlei ob das wahrscheinlich ist oder nicht. In Wahrheit ist die Unechtheit des Buches *De aluminibus et salibus* von RUSKA ganz unabhängig von den darin enthaltenen Ǧābir-Zitaten bewiesen worden; auch die in der Einleitung zur Escorial-Hs. des *sirr al-asrār* von ar-Rāzī gegen alle anderen Handschriften allein erhaltene Aufzählung von Autoritäten, darunter Ǧābirs, ist von RUSKA aus ganz anderen Gründen als spätere Hinzufügung erkannt worden. SEZGIN berichtet dann zutreffend, daß KRAUS, ungeachtet der von RUSKA und GARBERS nachgewiesenen inhaltlichen Übereinstimmung einer Anzahl von Rezepten bei ar-Rāzī und Ǧābir eine direkte Filiation (nicht, wie SEZGIN schreibt, Verbindung) zwischen beiden ablehne, und zwar wegen der verschiedenen theoretischen Fundierung[19].

[19] SEZGIN liefert auch hier wieder specimina eruditionis in der französischen Sprache, von denen ich wenigstens die folgenden dem Leser nicht vorenthalten möchte: KRAUS, I, S. LXII: "elles (les recettes jābiriennes) sont accompagnées d'indications arithmologiques... qui font entièrement défaut chez Rāzī; SEZGIN S. 263: „...seien auch auf arithmetischer Grundlage entstanden, die bei Rāzī hingegen zu völlig falschen Ergebnissen führen (sic)"! — KRAUS, II, S. 41: „Aussi la théorie de la reduction des corps à leurs prétendus éléments, qui représente une des pièces maîtresses de la doctrine jābirienne, est-elle tout particulièrement liée à la distillation des substances organiques; SEZGIN, S. 265: „die Reduktion des Körpers auf die ihn aufbauenden Grundstoffe bildet einen wesentlichen Teil von Ǧābirs Lehre und ist ausschließlich an die Analyse organischer Wesen (!) gebunden". — KRAUS, II, S. 42: „et c'est probablement dans les mêmes centres gréco-orientaux qu'il faut chercher les intermédiaires entre l'alchimie grecque et celle de Jābir. Malheureusement, nos connaissances actuelles ne permettent pas de les localiser avec plus de précision"; SEZGIN, S. 266: „KRAUS sagt, daß man vielleicht das Verbindungsglied zwischen der griechischen und Ǧābirs Philosophie in graeco-orientalischen Zentren suchen müsse. Er fügt hinzu,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000048

Was SEZGIN gegen KRAUS abschließend vorzubringen hat, sollte man nicht für möglich halten. Er behauptet nicht mehr und nicht weniger, als daß KRAUS sich selbst widerspreche, indem er „im ersten Band versucht... im Corpus einige chronologische Widersprüche zu zeigen. (NB. Das Gegenteil ist der Fall, vgl. S. XXIII f. und LVII f.). Im 2. Band dagegen steht der Leser einer besonderen, außerordentlichen Persönlichkeit unter den islamischen Chemikern... und einer klaren, einheitlichen Verfasserpersönlichkeit gegenüber." (S. 264 oben). Wie er das aus Band 2 entnommen hat, ist mir nicht erfindlich; und selbst wenn es so wäre, wäre es nicht im Widerspruch zum 1. Band. Und sogar wenn das letztere der Fall wäre, so wäre damit immer noch nicht die Datierung der Schriften des Corpus ins 2. Jahrhundert gerechtfertigt, die SEZGIN zur Aufhebung des „Widerspruchs" empfiehlt.

SEZGIN sagt unmittelbar vor der Aufzeigung des angeblichen Widerspruchs: „So kann er meiner Meinung nach nicht zu einer klaren und einheitlichen Theorie gelangen."[20] Die vorstehenden Ausführungen haben, hoffe ich, zur Genüge gezeigt, auf wen dieser Satz in Wirklichkeit zutrifft. Ich verzichte daher auf eine Auseinandersetzung mit den Seiten 264—67 und bitte den Leser sie nochmals auf sich wirken zu lassen; jede Bemerkung meinerseits könnte den Eindruck nur abschwächen.

Falls SEZGIN seine Handschriftentexte noch veröffentlichen sollte, wird nachzuprüfen sein, was aus ihnen zu lernen ist. Nach der bis jetzt vorliegenden Kostprobe von seiner Literaturkenntnis und seinem kritischen Talent ist die Prophezeiung wohl nicht zu gewagt, daß jedenfalls das, was er in Göttingen wenigstens in großen Zügen zu beweisen sich vorgenommen hat, sich aus ihnen bestimmt nicht ergeben wird.

[Nachtrag]. In anderem Zusammenhang entdecke ich, daß auch die Fatih-Handschrift des Ostanes (oben S. 31, SEZGIN S. 259 f.) nichts Neues enthält. Die ganze Geschichte von den zahlreichen Übersetzungen des Buches durch die namentlich genannten Übersetzer steht schon französisch bei BERTHELOT, *La Chimie au MA*, III, S. 13 f., lateinisch sogar schon im alten Leidener Katalog unter Nr. 1259.

Herr Prof. SPITALER macht mich freundlichst darauf aufmerksam, daß SEZGIN im Gegensatz zu meiner in Anm. 18 auf S. 33 ausgesprochenen Vermutung SIGGELs Ausgabe von Ǧābirs *Giftbuch* gekannt haben muß; denn von dort S. 4 stammt nicht nur der falsche deutsche Titel von HOLMYARDS englischem Aufsatz in *Endeavour* (SEZGIN, S. 256 Anm. 2), sondern auch die unrichtige Darstellung der Meinung HOLMYARDS, und zwar fast wörtlich. SEZGIN scheint den Aufsatz selbst gar nicht gesehen zu haben.

---

daß leider unser heutiger Wissensstand es uns nicht erlaube, ihn (d.h. den *nūšādir*!) noch genauer zu lokalisieren".

[20] Vgl. im Gegensatz hierzu das verständnisvolle Referat bei HENRY M. LEICESTER, *The historical background of Chemistry*, New York 1956, S. 63—69.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000049

Faḫrīs Ḫusrev u Šīrīn vom Jahre 1367

Eine vergessene türkische Dichtung aus der Emiratszeit

Von Barbara Flemming, Hamburg

I. Literarisches Leben am Hof der Aydĭnoġullarĭ 36
II. Hs. or. Quart 1069 der Staatsbibliothek, Marburg 45
III. Faḫreddīn Yaʿqūb b. Muḥammed, genannt Faḫrī 46
IV. Zur Entstehung von Faḫrīs *Ḫusrev u Šīrīn* 50
V. Form und Aufbau des Werkes 54
VI. Die Widmung an ʿĪsā Beg von Aydĭn und sein Haus 56
VII. Zur Stellung des Werkes innerhalb der türkischen Sprache und Literatur 59

I. Literarisches Leben am Hof der Aydĭnoġullarĭ

Unter den zahlreichen kunstsinnigen Fürsten der Emiratszeit in Anatolien nimmt die Dynastie der Aydĭnoġullarĭ einen hervorragenden Platz ein. Dieses Ġāzī-Emirat, das sein Entstehen dem türkischen Vorstoß nach Westen im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts verdankt, und das von Anfang an außerhalb der traditionellen seldschukischen Staatsgrenze lag, kam besonders durch seine Seeunternehmungen zu beträchtlichem Reichtum. Schon früh begannen die Aydĭnoġullarĭ, die Schätze, die sie Byzantinern und Franken „auf dem Wege Gottes" abnahmen, für religiöse Zwecke und für die Pflege der Wissenschaften und Künste zu verwenden. Während eine ganze Reihe ihrer Baudenkmäler erhalten ist, sind die schriftlichen Werke, die an ihrem Hof entstanden, noch nicht alle bekannt und zuverlässig eingeordnet.

Im Rahmen dieser vorläufigen Betrachtung, die einem im Aydĭn-Emirat entstandenen, bisher unbekannten türkischen Werk gewidmet ist, interessiert besonders die Frage, welche Stellung das Türkische an den Höfen von Birgi, Tire und Ayasoluq (Ayāṣulūġ, d.i. Ephesus) einnahm und welche Werke in dieser Sprache erhalten sind. Um aber Umfang und relative Bedeutung solcher Anfänge einer türkischen Nationalliteratur beurteilen zu können, ist ein Blick auf den wissenschaftlichen „Betrieb" und den Stand der Bildung an diesem Fürstenhof angebracht.

Die großzügige und geradezu begeisterte Förderung, die der orthodox-islamischen Religion und Bildung bei den Aydĭnoġullarĭ zuteil wurde, beginnt mit dem ersten Fürsten der Dynastie, dem „Sultan der Glaubensstreiter" Mubārizeddīn Muḥammed Beg (1308—1334). Dieser Fürst zog

in dem Bestreben, seiner Religion nicht nur mit dem Schwert zu dienen, sondern sich auch in ihre Glaubenslehren zu vertiefen, bekannte Gelehrte als Lehrer an seinen Hof, ließ sich Traditionen erklären und hat sich vielleicht auch bemüht, im Umgang mit seinem Lehrer Ibn Melek (s.u.) das Arabische zu lernen. Neben seinem bedeutenden Moscheebau gründete Muḥammed Beg in Birgi die erste Medrese von Aydĭn ili. Eine weitere Medrese stiftete seine Schwester, Sulṭān Šāh Ḫatun (gest. 1310), in derselben Stadt. Später entstanden Medresen in Tire, nämlich die von Süleymānšāh, dem dritten Sohn Muḥammed Begs (gest. 1349), gestiftete Medrese des Ibn Melek und eine „private" Gründung, die ʿAlī Ḫān- oder Orta Medrese, die 1354 von dem Scheich Ḥāǧǧī ʿAlīḫān b. Muḥammed errichtet wurde. Schließlich erwähnen die osmanischen Register noch ein ʿImāret mit Medrese, das ein Yaḫšĭ Beg in der Emiratszeit in Tire stiftete. Bei den Medresen der Sulṭān Šāh Ḫatun in Birgi und des Yaḫšĭ Beg in Tire ist der Standort nicht bekannt; die anderen drei Gebäude sind heute leider Ruinen[1].

Diese Anstalten waren durch Stiftungen reich ausgestattet. Für seine Medrese in Birgi hatte Muḥammed Beg beträchtliche Liegenschaften — ein ganzes Dorf, Äcker, Öl- und Granatapfelgärten und eine Wassermühle — gestiftet. Die Professoren und Studenten hatten „Amtswohnungen" und „Heime", *süknā ve yurd*, auf dem Bozdağ (Tmolos), der Sommerresidenz des Fürsten. Für ihre Besoldung waren feste Posten vorgesehen; im osmanischen Register, das diese Stiftungen aufführt, sind es 25 (aqče) für den Professor und 7 (aqče) für den (oder alle?) Studenten täglich[2]. Bei einem Weg zur Audienz bei Muḥammed Beg ritt der Professor von Birgi, in goldgestickte Gewänder gekleidet, auf einem lebhaften Maultier zur Residenz, links und rechts von Sklaven und Dienern begleitet, während die Studenten vor ihm hergingen[3]. Natürlich hatte auch der Kadi von Birgi eine wohldotierte Stellung; für ihn war die Nutznießung eines ganzen Dorfes festgelegt[4].

Die Lehrtätigkeit von Richtern und Theologen, auch Ärzten, machte die Anlage von Bibliotheken erforderlich. Auch hier spendete der Fürst die Gelder, die zum Abschreiben der notwendigen Bücher benötigt wurden (an den Ankauf vorrätiger Bücher konnte kaum gedacht werden). Dieser Grundstock der Bibliothek blieb zum Gebrauch des jeweiligen Professors in der Medrese[5]. Weitere Bücher kamen sicherlich in der üblichen Weise durch Stiftungen der dort tätigen Gelehrten zusammen[6]. Zum Abschreiben der Bücher, die zur Vervollständigung der Bibliothek gebraucht wurden, dürften Kopisten angestellt worden und wohl auch an

[1] Akın 111, 143, 144, 170, 199. [2] Akın 37, 137, 143, 147, 160.
[3] Gibb II 438. [4] Akın 139. [5] Akın 143, 147.
[6] Praktische Einzelheiten bei Rosenthal, Technique 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000051

große Bibliotheken geschickt worden sein. Darüber hinaus waren Kalligraphen tätig, die Prachthandschriften, besonders des Korans, anfertigten, etwa wenn ein Exemplar für eine neu errichtete Moschee gestiftet werden sollte. So schrieb der Kalligraph Muḥammed b. Muḥammed b. Ibrāhīm b. المدرمى im Ṣafer 727/Dezember 1326 einen kostbaren vergoldeten Koran für Muḥammed Begs große Moschee in Birgi (erbaut 712/1312)[7], und dessen jüngster Sohn, ʿĪsā Beg (1360—1390), stiftete für seine berühmte, 1375 in Ayasoluq erbaute Moschee dreißig große Teilhandschriften, *ǧuz'*, des Korans[8]. Für die tägliche Rezitation des Korans hatte Muḥammed Beg eine ganze Schar von Koranlesern, und seine Enkelin ʿAzīze Melek Ḫatun, Tochter von Umur Beg (1334—1348), stiftete für die Lesung des Korans ein *dār al-ḥuffāẓ*[9]. Auf die gleichzeitigen reichen Stiftungen derselben Fürstenfamilie für Derwischklöster kann hier nicht eingegangen werden.

Von den Gelehrten, Ärzten und Kunsthandwerkern, die sich am Hofe der Aydïnoġullarï so günstiger materieller Umstände und je nach ihrem Rang auch der Verehrung der Fürsten erfreuten, sind einige Namen bekannt. Unter den frühesten ist ein Künstler, Muẓaffaraddīn b. ʿAbdalvāḥid b. Sulaymān al-Ġarbī, der 722/1322 die prachtvolle Kanzel der großen Moschee in Birgi schuf[10]. Zu den Persönlichkeiten, die Ibn Baṭṭūṭa 1333 am Aydïn-Hofe antraf, gehörte der jüdische Leibarzt Muḥammed Begs; der nordafrikanische Gelehrte vermerkt seinen Namen nicht, was vielleicht Absicht ist, da es ihm ein Ärgernis war, daß man diesem Arzt höhere Ehren erwies als den Koranlesern[11]. Der *faqīh* al-Ḫvārizmī, der eigentlich nach Milas an den Mentešehof gehörte, hielt sich zeitweilig in Ayasoluq auf[12]. Als Professor, *mudarris*, an der Medrese in Birgi erscheint Muḥyīddīn, der Ibn Baṭṭūṭas Gastgeber war[13]. Ibn Melek oder Ibn Firište, bei dem es sich offenbar um den Vater des berühmten *faqīh* ʿIzzaddīn ʿAbdallaṭīf b. Firište handelt[14], war Kadi von Birgi und Lehrer des Aydïnoġlu Muḥammed Beg selbst. Sein Sohn, Firište-oġlu oder Ibn Melek, lehrte viele Jahre lang an der Medrese von Tire. Bahādur b. Sayfaddīn al-Bayṭār (ein Veterinär?) erbaute 739/1338 in Tire eine Moschee (*masǧid*)[15]. Am Hof ʿĪsā Begs lehrte Šihābaddīn Aḥmad as-Sīvāsī al-Ayaṣulūġī, ein bekannter Gelehrter, ursprünglich Freigelassener eines Bürgers von Sivas[16]. Überhaupt nahm unter dem hochgebildeten

[7] Akın 111.

[8] Professor Süheyl Ünver sah das 3. *ǧuz'* bei dem Ingenieur Ekrem Ayverdi: Ünver 451. [9] Akın 138. [10] Akın 37, 107.

[11] Ibn Baṭṭūṭa II 305; Gibb II 443. [12] Ibn Baṭṭūṭa II 279f.; Gibb II 429.

[13] Ibn Baṭṭūṭa II 296f.; Gibb II 438f.

[14] GAL S II 315; Akın 37, 96 Anm. 472, 111. Dazu neuerdings Ö. F. AKÜN in EI² II 923. [15] Akın 37, 116. [16] Ritter, Tefsir 59 Nr. 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000052

ʿĪsā Beg, der Arabisch und Persisch sicher bereits in seiner Jugend gelernt hatte, die Gelehrtentätigkeit noch einmal bedeutenden Aufschwung. Er selbst beschäftigte sich mit Kalenderkunde, religiösen und philosophischen Fragen, Dichtung und Medizin, wie die von A. Süheyl Ünver behandelte private Kollektaneen-Handschrift, *el-mecmuası*, ʿĪsā Begs zeigt[17]. Er berief den wohl glänzendsten Gelehrten jener Zeit an seinen Hof, den aus Konya stammenden Arzt und Theologen Ḫiżr b. ʿAlī b. al-Ḫaṭṭāb, genannt Ḥāğğī Paša, der in Kairo studiert und später als Chefarzt eines Krankenhauses praktiziert hatte[18].

Der wissenschaftliche Betrieb an den Medresen in Aydïn ili umfaßte die Hauptfächer der islamischen Wissenschaft. Sie werden fast alle in den erhaltenen handbuchartigen Werken behandelt, welche die dort lehrenden Theologen, Juristen und Mediziner in Form von Kommentaren, Glossen zu Kommentaren oder Abhandlungen über einzelne Gegenstände — natürlich in arabischer Sprache — schrieben und die zum Teil noch bei späteren Generationen beliebt waren. Dazu gehört in der Koranauslegung der als „*Tafsīr-i Šayḫ*" bekannte Kommentar des genannten Aḥmad as-Sīvāsī, *ʿUyūn at-tafāsīr lil-fuḍalāʾ as-samāsīr*[19] neben Ḥāğğī Pašas *Šarḥ Ṭavāliʿ al-anvār*, einem Kommentar zu dem Werk von al-Bayḍāvī (gest. 1286)[20]. Kommentare zum Ḥadīṯ lieferte Ibn Melek (der Sohn), dessen Hauptgebiete *fiqh* und *uṣūl al-fiqh* waren[21], der aber auch über *taṣavvuf* schrieb[22], ebenso wie Ḥāğğī Paša (Kommentar zu al-Ğīlī Šayḍala, gest. 1100: *Lavāmiʿ al-anvār*)[23]. Letzterer lehrte außerdem Zweige der islamischen Philosophie, schrieb Glossen zu dem Logik-Kommentar des Kadis von Konya, Sirāğaddīn Maḥmūd al-Urmavī (gest. 1283)[24], und kommentierte die „Disputierkunst", *Risāla fī ādāb al-baḥṯ*, des Šamsaddīn Muḥammad as-Samarqandī (Ende des 13. Jahrhunderts)[25]. Seine Hauptleistungen vollbrachte Ḥāğğī Paša auf dem Gebiet der Medizin, der er sich in Ägypten nach schwerer Krankheit zugewandt hatte. Nach zwei 1369 noch in Kairo verfaßten medizinischen Arbeiten schrieb er 1381 in Ayasoluq sein Hauptwerk in diesem Fach, die „Heilung der Krankheiten und Heilmittel gegen die Schmerzen", *Šifāʾ al-asqām va davāʾ al-ālām*, das ʿĪsā Beg gewidmet ist. Ḥāğğī Paša fußt darin auf Galen, Ibn Sīnā und einer Reihe anderer Quellen, wertet

[17] Ünver 452—455. Die Sammelhandschrift befindet sich in der Bibliothek Ahmed Necib Paşa in Tire.

[18] Hâcî Paşa/İA/28—30. [19] Wie Anm. 16.

[20] GAL I 416, S I 743 Nr. 5; Yınanç, Düsturname 16 Anm. 1, 5; Ünver 449. [21] GAL S I 614c; S I 620; S I 658, II 191, S II 263.

[22] ŠN/Meğdī 66; GAL S II 315. [23] GAL S I 775.

[24] GAL I 467. Zur politischen Tätigkeit des Kadis in Konya s. Pamphylien 41 Anm. 7 und 49 Anm. 2.

[25] Zum Grundwerk GAL I 468, S I 849, zum Kommentar Hâcî Paşa/İA/28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000053

aber auch einige Beobachtungen aus und faßt in vier *maqāla* die Kenntnisse seiner Zeit über theoretische und angewandte Medizin, Ernährung, Heilmittel und Krankheiten zusammen. Die Beliebtheit des Buches ist an den besonders zahlreichen Handschriften — in der Türkei, in Ägypten, Persien und Indien — erkennbar[26]. Eine ähnliche Darstellung ist sein *Kitāb as-saʿāda val-iqbāl murattab ʿalā arbaʿat aqvāl*, das auch *Kummī al-Ğalālī genannt* wird; es hängt inhaltlich weitgehend vom *Šifāʾ* ab[27]. Schließlich wird noch eine kleine medizinische Abhandlung namens *Kitāb al-musammā* erwähnt[28].

Am Hofe ʿĪsā Begs, dem, wie gesagt, beide klassisch-islamischen Sprachen geläufig waren, schrieb man auch persisch. Yūsuf b. Muḥammad b. Ibrāhīm an-Nūrī übertrug für ihn unter dem Titel *Kašf al-asrār ʿalā lisān aṭ-ṭuyūr val-azhār*[29] die religiösen Betrachtungen von ʿIzzaddīn b. Ġānim al-Vāʿiẓ (gest. wohl 678/1269): *Kašf al-asrār ʿan ḫikam aṭ-ṭuyūr val-azhār*[30]. Ob auch der berühmte türkische Dichter Aḥmedī, Tāğeddīn Ibrāhīm b. Ḫiżr (gest. 815/1412—13), zwei persische Werke für ʿĪsā Beg geschrieben hat, ist noch nicht ausreichend geklärt. Hier seien die beiden kürzlich wiederentdeckten Schriften erwähnt: *Badāyiʿ as-siḥr fī ṣanāyiʿ aš-šiʿr* stellt eine Bearbeitung der rhetorischen Abhandlung *Ḥadāʾiq as-siḥr fī daqāʾiq aš-šiʿr* von Rašīdaddīn Vaṭvāṭ (gest. 578/1182) dar[31]. Obwohl aus den Beschreibungen der einzigen, vom Ramażān 835/Mai 1432 datierten Handschrift in Konya[32] keine Erwähnung eines Mäzens zu entnehmen ist, wird angenommen, daß Aḥmedī für einen Mağdaddavla val-milla ʿĪsā Beg geschrieben hat, der im Teil II derselben Handschrift erwähnt wird[33]. Das zweite neu entdeckte Werk Aḥmedīs mit dem Titel *Mirqāt-i adab* ist eines der frühesten in Anatolien geschriebenen gereimten Wörterbücher und behandelt das Arabische und Persische. Während sich aus der Istanbuler Abschrift keine Widmung ermitteln ließ[34], wird in der Handschrift Konya als Auftraggeber Mağdaddavla val-milla ʿĪsā Beg genannt, für dessen Sohn Ḥamza Beg das Buch geschrieben worden sei[35]. Sollte dieser ʿĪsā Beg wirklich der Aydĭnoğlu sein, wie bei der

[26] Hâcî Paşa/İA/28f.; GAL S II 326.

[27] GAL S II 326 Nr. 3, Hâcî Paşa/İA/29; Ünver 448 nach der Hs. Manisa Nr. 1788. Defter der Veliyüddin-Bibl. 145 Nr. 2536.

[28] Hâcî Paşa/İA/29.

[29] Yınanç, Düsturname 16, Anm. 1, 6. Beschrieben von Ateş, Farsça eserler 127 Nr. 35 (Handschrift: Veliyüddin Nr. 1630). Vgl. dazu die arabische Hs. in Manuscrits choisis Bursa 18 Nr. 80, II.

[30] GAL I 450f., S I 808.

[31] Ateş, Vaṭvāṭ nüshaları 2 Anm.; zum Werk ebda. 15 f.

[32] Hs. Konya, Müze Nr. 2540/1; Çetin 103f.; Ateş, Konya yazmaları 115f. Nr. 63.

[33] Ateş, Konya yazmaları 116.

[34] Hs. der Bibl. des Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Nr. 3923; Alparslan 36.

[35] Konya, Müze Nr. 2540/2. Çetin 105. Ateş, Konya yazmaları 117 Nr. 64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000054

Entdeckung der Handschrift Konya mit Bestimmtheit erklärt wurde[36], so wäre es wünschenswert, zwei Punkte noch zu untersuchen. Erstens ist als *laqab* dieses Fürsten stets Faḫraddavla vaddīn belegt[37]; zweitens müßte ein überzeugender Beweis für die Existenz eines Sohnes Ḥamza erbracht werden. Während nämlich drei Kinder ʿĪsā Begs mit Sicherheit festgestellt sind[38], erscheint ein Ḥamza auch in der reich dokumentierten Untersuchung Akıns nur in der genealogischen Tabelle[39]. Soviel über diese beiden persischen Schriften Aḥmedīs, der bekanntlich am Germiyan-Hof lebte.

Vor dem Hintergrund der außerordentlich regen wissenschaftlichen und schriftstellerischen Tätigkeit in arabischer und gelegentlich auch persischer Sprache[40] in diesem türkischen Ġāzī-Emirat nimmt sich die Zahl der nun zu besprechenden türkischen Werke, die auf Veranlassung derselben Fürsten von Aydın entstanden, bescheiden aus. Wenn die türkischen Gelehrten jener Zeit das Arabische so gründlich beherrschten, so steht das — neben der grundsätzlichen Vorrangstellung dieser Sprache in den klassisch-islamischen Studien — damit in Zusammenhang, daß seit dem Ende des 13. Jahrhunderts enge und freundschaftliche Beziehungen zwischen den anatolischen Türken und dem Mamlukenstaat bestanden, die auf geistigem Gebiet durchaus nicht nur einseitige Beeinflussung, sondern regen geistigen Austausch zur Folge hatten[41]. Indessen sprachen und schrieben auch die namhaften ʿUlemāʾ von Aydın ili in ihrer türkischen Muttersprache, wenn dies zur Unterrichtung der Laien notwendig war; dies taten sowohl Ḥāğğī Paša, von dessen *Tashīl* unten die Rede ist, als auch der Professor Muḥyīddīn, bei dem sich Muḥammed Beg einen türkischen Kommentar zu den von Ibn Baṭṭūṭa aufgezeichneten Ḥadīṯen bestellte[42]. Die Bedenken, die man gegen eine Verwendung des Türkischen für wissenschaftliche Zwecke hatte, kannte man offenbar in der Literatur, auch schon der religiös-ethischen des Islams, und in der Medizin, die ja zu den „fremden Wissenschaften" gehört, nicht.

[36] Çetin 105; Ateş, Konya yazmaları 116f.

[37] Akın 115 und 119; bestätigt durch die Zueignungen der hier erwähnten Werke — vgl. Ateş, Farsça eserler 127, zu *Kašf al-asrār* — und die unten, S. 57, wiedergegebene Widmung.

[38] Mūsā, Umur II. (Akın 78) und die Tochter Ḥafṣa (Akın 61).

[39] Akın 202. Edhem, Düvel 280. Köprülü in TM II/1928/9 („Ḥamza Beg suchte Zuflucht bei den Osmanen", ohne Quellenangabe).

[40] In Aydın ili ist vermutlich auch die in der Hs. Rağıp Paşa Nr. 670 (datiert 763/1362) vorliegende kurze *Risāla-i Ğalālīya* entstanden, die ein ungenannter Verfasser auf persisch für Čelebi Muẓaffaraddīn Mūsā Beg (ʿĪsās Sohn Mūsā?) schrieb, und die mit der Randnotiz eines Kadis von Aydın vom Jahre 770/1369 versehen ist (Ateş, Farsça eserler 131f.).

[41] Einige Beispiele: Pamphylien 119. [42] Ibn Baṭṭūṭa II 301; Gibb II 441.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000055

Muḥammed Beg b. Aydïn, der Begründer des Medresenwesens in seinem Fürstentum, ist auch der Initiator der ersten türkischen Übersetzungen dort. Er ließ von einem Unbekannten die Sammlung von Prophetengeschichten,

Qiṣaṣ al-anbiyā',

aus dem Arabischen ins Türkische übertragen[43]. Möglicherweise veranlaßte er auch eine Übersetzung des persischen Prosawerkes von Farīd-addīn 'Aṭṭār (gest. etwa 617/1220),

Taḏkirat al-avliyā',

die vermutlich von demselben Unbekannten stammt[44]. Für den „König der Emire" Mubārizeddevle veddīn, in dem man Muḥammed Beg, vermutet, wurde eine Sammlung medizinischer Abhandlungen unter dem Titel

Tuḥfe-i Mubārizī

ins Türkische übersetzt[45].

Ein medizinisches Buch ließ auch Muḥammeds Sohn und Nachfolger Umur Beg (1334—1348) verfassen, und zwar schrieb für ihn ein Unbekannter eine türkische Version der Heilmittelsammlung *Ğāmi' mufradāt al-adviya val-aġḏiya* (GAL I 492, S I 897) von Ibn al-Bayṭār (gest. 646/1248) unter dem Titel

Mufredāt-i ṭibb[46].

Ein gewisser Mes'ūd oder Qul Mes'ūd widmete Umur Beg — vermutlich noch zu Lebzeiten seines Vaters, etwa 1330[47] — eine türkische Übersetzung des Fabelbuches

[43] An Handschriften werden genannt: Türk Dil Kurumu Ktph. Nr. 1776—6037 (TTS I/XVI). In Brussa: Kurşunluoğlu Tarih Nr. 1 (Ergin 131). Yınanç, Düsturname 16 Anm. 1, 1 und KÖPRÜLÜ in EI IV 1013 erwähnen eine Hs. Ulu Câmi (Nr. 21). In Kayseri: Umumî Ktph. (Yınanç, Düsturname, a.a.O.). Vgl. auch Uzunçarşılı, Beylikler 81.

[44] Dem Typ nach zusammengehörige Handschriften in Istanbul: Mihrişah (Süleymaniye) Nr. 166, Veliyüddin Nr. 1643 und Bayezid Umumî Nr. 3286 (Ritter, Philologika XIV, 70f.); in Brussa: Müze Kitaplığı Nr. E 53/218 (Ergin 111; Manuscrits choisis Bursa 61 Nr. 25).

[45] Blochet I 70 Nr. 171. Laut Ünver 451 wurde das Werk auf Grund der Hs. Koyunoğlu, Konya, von MESUD KOMAN veröffentlicht.

[46] F. N. KUTLUK in: Türk Tıb Tarihi Arşivi, Yıl 3, sayı 112, Istanbul 1939, S. 116—117 (zitiert nach Akın XV Anm. 19); zwei Handschriften in Brussa: Müze Nr. E 83/217 (Ergin 112; Manuscrits choisis Bursa 61 Nr. 24) und Haraççıoğlu Nr. 1119 (Ergin 121; Manuscrits choisis Bursa 31 Nr. 205). In Istanbul: Fatih Nr. 3635 (TTS I/XVII); Karatay, Yazmalar I 571f. Nr. 1764—1765 (Revan Köşkü Nr. 1669 und Ahmed III. Nr. 2113; s. dazu Ünver 451); Ün. T. 1204 (GAL I 492). In Edirne: Autograph in der Selimiye-Bibliothek (Ünver 451).

[47] Köprülü, Araştırmalar 189.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000056

Kalīla va Dimna[48].

751/1350 begann Mesʿūd b. Aḥmed, Ḫoğa Mesʿūd, mit der Arbeit an der türkischen Romanze *Kenz el-badāyiʿ* oder *Süheyl ü Nevbahār*, von der sein Neffe ʿIzzeddīn Aḥmed bereits tausend Verse geschrieben hatte[49]. Ob dieses Werk des Mesʿūd b. Aḥmed und sein *Ferheng-nāme* (eine gekürzte Übersetzung von Saʿdīs *Bostān*)[50] — beide ohne Widmung — in den Umkreis der Aydïnoğullarï gehören, ist im Zusammenhang mit der Diskussion um die Identifizierung dieses Verfassers mit dem vorgenannten Qul Mesʿūd erörtert worden[51]. Da sich die Forschung schließlich entschloß, in Qul Mesʿūd und Mesʿūd b. Aḥmed zwei getrennte Autoren zu sehen, wobei der letztere mit Masʿūd b. Aḥmad b. Šādī identifiziert wurde[52], der 746/1345 einem Wesir Abū Ṭālib ein persisches Werk ترجمة اللالى و تذكرة المعالى widmete[53], besteht kein zwingender Grund, sich *Süheyl ü Nevbahār* und das *Ferhengnāme* als am Aydïn-Hofe entstanden vorzustellen[54]. Dagegen könnte man Mesʿūd b. Aḥmed wohl im benachbarten Germiyan vermuten[55], wo sein Schüler Šeyḫoğlu Muṣṭafā lebte[56]. Weder türkische noch arabisch/persische Schriften sind bisher aus dem Umkreis Ḫiżr Begs (1348 bis etwa 1360) bekanntgeworden, doch trägt ein in griechischer Sprache vorliegendes Sendschreiben an die muslimischen Glaubensbrüder[57] Namen und Titel dieses Fürsten, der gezwungen war, mit den Lateinern einen für das Emirat ungünstigen Frieden zu schließen.

[48] Handschriften: Lâleli Ktph. (jetzt Süleymaniye) Nr. 1897 (datiert 895/1490) und Bodleian Library (Ethé 1182 Nr. 2088). — Ausgabe dreier Kapitel und Untersuchung: Zajączkowski, KD.

[49] Ausgabe nach der Handschrift der Preussischen Staatsbibliothek, Ms. or. fol. 3060: Suheil/Mordtmann. Bearbeitung: Banguoğlu. Eine weitere Handschrift gab es bei dem Abgeordneten Çankirili Talat Bey (Köprülü, Araştırmalar 183 Anm. 1; Uzunçarşılı, Beylikler 83: *minyatürlü bir nüsha*; Banguoğlu 11), später befand sie sich bei Dehri Dilçin (TTS II/1/XIV).

[50] Vier Handschriften werden genannt: 1. Millet Ktph. Divanlar Nr. 300 (Grundlage des Druckes von Veled Čelebi und Kilisli Rifat, *Ferhengnāme-i Saʿdī tercümesi*, Istanbul 1342/1923—4). 2. Kopenhagen: Mehren 59 Nr. XX. 3. Im Besitz von Muallim İsmail Hikmet Bey. 4. Teil der Sammel-Handschrift Manisa, Muradiye, Türkçe Nr. 1856 (Köprülü, Araştırmalar 175—177).

[51] Zusammenstellung der Literatur bei Banguoğlu 9—11.

[52] Kilisli Rifat Bey in TM II 408; Köprülü, Araştırmalar 190.

[53] Handschrift Ayasofya Nr. 940 laut Banguoğlu 10f.

[54] Taeschner, Lit. 274 hält diese Annahme aufrecht.

[55] Vgl. Banguoğlu 11f.

[56] Vgl. J. Deny, Art. *Shaikhzāde* (1.) in EI IV (1934) 303f.; Taeschner, Lit. 274.

[57] Darüber Elisabeth A. Zachariadu in: Byzantinische Zeitschrift 55/1962/254—265.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000057

Unter dem Namen des Förderers arabischer und persischer Werke, Faḫreddīn ʿĪsa Beg, war der wissenschaftlichen Literatur bis jetzt kein türkisches Werk bekanntgeworden. Es ist jedoch anzunehmen, daß die beiden medizinischen Werke, die Ḥāğğī Paša auf türkisch schrieb, in die Zeit ʿĪsā Begs gehören. Es handelt sich um zwei Übersetzungen bzw. Bearbeitungen von Ḥāğğī Pašas oben erwähntem *Kitāb as-saʿāda*. Von dem einen dieser Kompendien, das

Muntaḫab aš-Šifāʾ

betitelt ist, heißt es verschiedentlich, es sei Muḥammed Beg von Aydīn gewidmet[58]. Da es sich aber als Übersetzung des *Kitāb as-saʿāda* erweist, welches seinerseits als eine Bearbeitung des erst 1381 entstandenen *Šifāʾ* erkannt wurde[59], kann diese Zuschreibung nicht stimmen[60]. Das in vielen Handschriften verbreitete kurze therapeutische Handbuch desselben Verfassers,

Tashīl aš-šifāʾ[61],

stellt sich als eine etwas veränderte Übersetzung desselben *Kitāb as-saʿāda* unter Weglassung theoretischer und schwieriger Stellen heraus. Laut A. ADNAN ADIVAR hält es dem Vergleich mit dem arabischen Original nicht stand und ist so flüchtig übersetzt, daß man einen anderen Übersetzer vermuten könnte, wenn nicht Ḥāğğī Paša selbst unter Betonung der Bedeutung des Arabischen als Wissenschaftssprache ein entschuldigendes Vorwort dazu geschrieben hätte[62]. Immerhin wurde der *Tashīl* noch um die Mitte des 15. Jahrhunderts von einem türkischen Arzt, Sabunğuoğlu Šerefeddīn, als „Anfang und Tor der ärztlichen Kunst" gepriesen und zum Vorbild genommen[63].

[58] Uzunçarşılı, Beylikler 80: *Aydınoğlu namınadır* (welcher Fürst?). Handschriften: Fleischer, Dresden 7 Nr. 51 (?) (ohne Widmung); Pertsch, Gotha 98 Nr. 112—113 (ohne Widmung); Blochet II Nr. 1340 (ohne Widmung), abweichende Rezension ohne Widmung Blochet I 69 Nr. 170. — GAL II 233 zitiert Istanbul, Ün. Yıldız Tıp Nr. 877.

Weitere Handschriften: Tire, Ibn Melek-Bibliothek, Manisa, Bibl. Muradiye, mehrere Istanbuler Bibliotheken (lt. GAL S II 326) und Konya, Müze Nr. 2832. 31. 2. E (Ünver 449). Karatay, Yazmalar I 569 Nr. 1757 (Hazine Nr. 545): *Aydınoğlu Mehmed Beye ithaf olunmuş*. Autograph im Topkapı Sarayı Ahmed III. laut Ünver 449.

[59] Hâcî Paşa/İA/29.

[60] Zweifel äußert schon Ünver, Tababet 38 Anm. 3.

[61] Handschriften: Fleischer, Dresden 7 Nr. 52; Fleischer, Leipzig 515 Nr. CCLXVIII; Pertsch, Gotha 97 Nr. 110—111; Flügel II 536 Nr. 1466; Pertsch, Berlin 296 Nr. 280; Blochet I 69 Nr. 169, II 217 Nr. 1271; in Istanbul Veliyüddin Nr. 2490 und Süleymaniye Nr. 849 laut TTS II/XV und Fatih Nr. 3546 laut Kılıcoğlu 80. Laut Adnan, Science 16, wurde der *Tashīl* von HANS BART ins Deutsche übersetzt.

[62] Hâcî Paşa/İA/29. [63] Kılıcoğlu 17, 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000058

Zusammenfassend läßt sich nach unserer jetzigen Kenntnis mit einiger Sicherheit sagen, daß mindestens fünf Werke am Hof der ersten beiden Aydīn-Fürsten Muḥammed und Umur ins Rūm-Türkische übertragen wurden, Übersetzungen, die heute wertvolle Zeugen dieser Sprache im 14. Jahrhundert darstellen[64]. In die Zeit ʿĪsā Begs, von dem man bisher vermuten mußte, er habe sich allein auf das Arabische und Persische konzentriert, wird man die beiden türkischen Versionen von Ḥāğğī Pašas Medizinwerk verlegen können.

ʿĪsā Beg interessierte sich aber auch, wie sich erst jetzt herausstellt, für die türkische Literatur. Er hat eine umfangreiche, der Wissenschaft bisher unbekannte Meṣnevī-Dichtung veranlaßt und gefördert, von der im folgenden die Rede ist, nämlich die Nachdichtung der berühmten Romanze *Ḫusrav u Šīrīn* des persischen Dichters Niẓāmī (gest. wohl 610/1213/14; A. Ateş in İA s. v.) durch Faḫreddīn Yaʿqūb b. Muḥammed. Im nächsten Abschnitt folgt die äußere Beschreibung der Marburger Handschrift, in der sein Werk zutage gekommen ist. Soweit bis jetzt feststellbar, ist sie ein Unikum[65].

II. Hs. or. Quart 1069 der Staatsbibliothek, Marburg

Bei der Erfassung der im Besitze der Staatsbibliothek in Marburg befindlichen türkischen Handschriften wurde die

Hs. or. Quart 1069

untersucht[1]. Sie gehört zu der Handschriftensammlung von Professor Karl Süssheim, die die damalige Westdeutsche Bibliothek Ende 1960 von der Witwe des Gelehrten erworben hat.

Die Handschrift hat einen ziemlich modernen violetten Halblederein band mit kunstloser Silberpressung und Klappe. Das Papier ist fest, gelblich und geglättet; ein Wasserzeichen kann ich nicht feststellen. Die Handschrift ist restauriert — mit Textverlust durch Überklebungen — und später wieder durch Wurmfraß beschädigt worden. Gegen Ende der Handschrift hat der Wurmfraß Textverluste in den unteren Zeilen verursacht. Mehrere Wörter sind beschädigt. Verschiedene Blätter sind sehr eng gebunden. Vorhanden sind 168 Blatt, die vielfach in falscher Reihenfolge gebunden sind. Sie sind in schwarzer Tinte nach der Restau-

[64] Vgl. Ergin 131 zu den *Qiṣaṣ al-anbiyā'*: 14. *asır türkçesinin çok mükemmel bir örneğidir.*

[65] Den Herren Professoren Andreas Tietze, Faruk Timurtaş, Fuad Köprülü und Ananiasz Zajączkowski danke ich für diesbezügliche Auskünfte.

[1] Im Rahmen der Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland, Redaktion und Gesamtleitung Dr. Wolfgang Voigt, Marburg, habe ich die Handschrift im Dezember 1961/Februar 1962 erstmalig aufgenommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000059

ration foliiert, wobei Bl. 58 übersprungen wurde; ab Bl. 118 gibt es noch eine andere Foliierung, die mit 111 anfängt[2]. Papierblock: 25 × 16,5 cm. Schriftspiegel: 19,5 × 13 cm. 15 Zeilen. Ursprüngliche Kustoden fehlen (wahrscheinlich abgeschnitten); vereinzelt sind später Kustoden hinzugefügt, die aber teilweise falsch sind. Gutes voll vokalisiertes Nesḫī, schwarze Tinte. Der Text hat eine goldene Einfassung und in der Mitte zwei Goldlinien zur Trennung der Halbverse. Am Schluß blaue und goldene Zierpunkte. Die Überschriften, die von anderer, gröberer Hand stammen und oft nicht zum Text passen, sind abwechselnd blau, mit Gold vokalisiert, sowie golden und rot, blau vokalisiert. Auf 42 Seiten ist Platz für Miniaturen ausgespart, von denen keine ausgeführt ist. Die freien Stellen sind zum Teil durch Federproben und Kritzeleien verunziert.

Die Handschrift ist nicht datiert. Man darf sie nach dem Duktus wohl im 15. oder frühen 16. Jahrhundert ansetzen[3]. Die Verse sind sehr sauber, aber nicht ohne Verschreibungen und Mißverständnisse abgeschrieben. Der Schreiber ist nicht genannt. An Besitzervermerken (Blatt 1a ist überklebt) ist nur ein kleiner achteckiger Besitzerstempel Bl. 30b am Rand erhalten, aus dem ich محمد نصر lese. Am Rand finden sich gelegentlich kurze Bemerkungen von späterer Hand. Der Text ist nicht vollständig; über die Lücken s. u. Abschnitt V.

III. Faḫreddīn Yaʿqūb b. Muḥammed, genannt Faḫrī

Die folgenden Angaben zum Verfasser sind der Handschrift entnommen. In der Literatur hat sich noch kein Hinweis gefunden. Der türkische Autor, der sich wiederholt mit seinem *maḫlaṣ*, Faḫrī, nennt, erwähnt am Schluß seinen Namen und deutet seine Herkunft an:

kemīne qul bu Faḫreddīn laqablu 168a V. 14—15
bu illü yoq Mīṣīrlu yā Ḥaleblü
adī Yaʿqūb özi ibn-i Muḥammed
šāhīnī isteyen dāyīm muḫalled

„Dieser geringe Sklave, Faḫreddīn benannt, aus diesem Lande, nicht aus Ägypten oder Aleppo; sein Name ist Yaʿqūb, er ist der Sohn des Muḥammed; immerdar seinem König Dauer wünschend".

Faḫrī stammt demnach aus dem Aydīn-Gebiet, das freilich erst seit Ende des 13. Jahrhunderts türkisch war[1]. Der unten zitierte Vers

[2] Da die Hs. neu gebunden werden soll, erübrigen sich hier weitere Angaben über die einzelnen Blätter nach dem jetzigen Befund.

[3] Er ähnelt z.B. etwa dem Duktus der Preßburger *Iskender-nāme*-Handschrift von 991/1486 bei Blaškovič, Tafel XVI.

[1] Zur Geschichte der Aydīnoġullarī s. I. Mélikoff, Art. *Aydīn-oghlu* in EI² (1960), mit Literatur.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000060

— *zī Türkmānlik* — scheint mir anzudeuten, daß Faḫrī Türkmene war.

Die wenigen Worte, die Faḫrī hier und da über sich selbst spricht, sind persönlicher Natur und erlauben kaum Schlüsse auf seinen äußeren Lebensweg, seinen Bildungsgang und Beruf etwa. In der Einleitung heißt es

ne soyum var ne güğüm var ne mālum 146b V. 8

„Ich habe weder (vornehme) Familie noch Macht (Kraft) noch Besitz". Auf eine ṣūfische Lebensauffassung scheint am Ende des Werkes der Vers hinzudeuten:

ču ʿömrüñ dünyada yarïm neṭesdür 167b V. 11
saña bir loqma vü bir ḫïrqa bes dür

„Da dein Leben auf der Welt nur ein halber Augenblick (Atemzug) ist, sind für dich ein Bissen und eine Kutte genug".

Sein Verhältnis zu Gott drückt er an anderer Stelle so aus:

elin dut Faḫrīnüñ dermānla göndür 14a V. 3—6
bu dünyādan anï īmānla göndür
günāhï var yazïlar ṭopraġïnġa
vebāli[2] *var aġačlar yapraġïnġa*
hïġ eylükden yaña tedbīri yoqdur
velī ṭāʿatda kim taqṣīri yoqdur
günāhï čoġïsa[3] *ʿafvuñ daḫï čoq*
ṣevābï yoġïsa aña ṭañuñ yoq

„Halt Faḫrīs Hand, leite ihn mit (deiner) Kraft aus dieser Welt, laß ihn im Glauben sterben. Er hat Sünden, soviel wie die Ebenen Erde haben; er hat Verantwortlichkeit (wegen seiner Übertretungen), soviel wie die Bäume Blätter haben. Er kann (zwar) auf keine guten Taten hinweisen[4], aber an Gehorsam mangelt es ihm nicht. Hat er auch viele Sünden, so hast du doch noch mehr Verzeihen; wenn er kein Verdienst hat, so hast du (dafür) keinen Vorwurf".

Für erwiesene Wohltaten dankt Faḫrī dem Hause Aydïn und besonders seinem Gönner ʿĪsā Beg, dem er wiederholt Treue gelobt, und zu dem er wohl in einem engeren Verhältnis stand:

ču ʿāmiken ėdindi ben qulïn ḫāṣṣ 126b V. 11

„Mich, seinen Sklaven, der ein einfacher Mann war, hat er zu seinem Vertrauten erhoben".

[2] Hs.: ویای وار. Die Lesung وبالی stammt von Herrn Professor Dr. Andreas Tietze, Los Angeles, z. Z. Istanbul, der das Manuskript zu diesem Aufsatz gelesen und mir freundlicherweise eine Reihe Verbesserungen bzw. mögliche Lesungen dunkler Stellen mitgeteilt hat. Dafür danke ich ihm sehr herzlich. [3] Hs.: چوغنه.

[4] die ihm ein Anrecht auf jenseitige Belohnung geben würden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000061

Wenn Faḫrī einmal bescheiden seiner eigenen Dichtung Farbe und Duft abspricht,

benüm ši'rümde yoqdur reng ne bū, 161b V. 5

als er aufgefordert wird, Niẓāmī zu übersetzen, könnte man vermuten, daß er auch anderweitig gedichtet hat, doch mag sich dies auch auf das vorliegende Werk beziehen.

An einer Stelle spricht Faḫrī über eine eigene Beobachtung. Wo Niẓāmī am Ende der Ferhād-Erzählung erklärt, er habe den Granatapfelbaum, der aus dem Griff von Ferhāds Hacke gewachsen sein soll, nicht selbst gesehen, sondern habe darüber in einer Handschrift gelesen[5],

نظامی گر ندید آن نار بن را بدفتر در چنین خواند این سخن را

fährt Faḫrī fort:

söze kim iki ṭanuq ola ayŭq 49b V. 11—14
inanur qāżī-yi Islām bayŭq
bu nār aġaġŭnŭ görmiš iñen čoq
Čalabuñ qudretine hīǧ šek yoq
quru ṭaši kireǧde gördi özüm
ki bitti čibuġŭ hem vėrdi üzüm[6]
gören kiši čibuġŭ yüǧe ṭamŭ
bilür kim sözi gėrčekdür Niẓāmī

„Einen Ausspruch, für den es zwei verständige Zeugen gibt, glaubt der Kadi des Islams gewiß. Sehr viele haben diesen Granatapfelbaum gesehen, an Gottes Allmacht gibt es keinerlei Zweifel. Ich selbst habe einen ganz gewöhnlichen Stein im Kalksinter gesehen, dessen Stamm (Weinstock) wuchs und sogar Trauben hervorbrachte[6]. Derjenige, der den Stamm (und) das hohe Dach (?) gesehen hat, weiß, daß Niẓāmīs Wort wahr ist".

Das Nachwort zu seiner Dichtung schreibt Faḫrī im Alter von über fünfzig Jahren. Er fragt sich:

čun elli gečdi ačŭlmadŭ gözüñ 167b V. 12—14
bu bėš günde ne ḥāṣŭl ėde özüñ
sen oġlanlŭq zamānŭn čun gečürdüñ
yigitlik kārivānŭn čun göčürdüñ
ṭoluñuñ qara iken šöylekim qīr
qarïšdŭ qaraya aq olduñ oš pīr

„Nachdem die fünfzig vorüber sind, bist du (durch Erfahrung noch) nicht klug geworden; was willst du in diesen fünf Tagen (die dir hinieden

[5] Ḫusrav u Šīrīn/Dastgardī S. 262 Z. 9.

[6] Hs.: *čibuġŭ vü hem*; das *vü* aus metrischen Gründen getilgt. A. Tietze, von dem diese überzeugende Lesung des von mir nicht verstandenen 2. Halbverses stammt, schreibt dazu: „Hier denkt er (Faḫrī) sicherlich an die berühmten kalkhaltigen Quellen bei Denizli, in Pamukkale, wo man Versteinerungen von Pflanzen jeder Art sehen kann".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000062

verblieben sind) hervorbringen, nachdem du das Knabenalter hinter dich gebracht hast und die Karawane der Jugend hast vorüberziehen lassen? Wenngleich deine Schläfe schwarz war wie Teer, Weiß hat sich in das Schwarz gemischt, und nun bist du alt".

Faḫrī hatte drei Söhne, Muḥammed, Aḥmed und Maḥmūd, die zu seinem Schmerz alle vor ihm starben:

zemāne urdï saña bir qač gez dāġ 168a V. 2—6
ičüñde qomadï ḥasret odï yaġ
oġullar ölümi kesdi güğüñ hem
birisi zaḫmïna olmadï merhem
Muḥammed diyü aġladuñ biraz gün
ururduñ göke āh Aḥmed diyü ün
bu gez Maḥmūdïla ḫoš eglenürken
ṣoñumda qala diyü öglenürken
seʿādet qïlmadï baḫtïla yārī
aradan gitdi vėrdi saña zārī

„Das Schicksal hat dir mehrmals Wunden geschlagen; in deinem Inneren hat das Feuer des Schmerzes kein Öl übriggelassen. Der Tod deiner Söhne hat gänzlich deine Kraft abgeschnitten; nicht einem von ihnen wurde ein Heilmittel für sein Leiden. Tagelang weintest du um Muḥammed, ließest die Stimme mit Seufzern um Aḥmed zum Himmel erschallen. Dann, als du dich mit Maḥmūd tröstetest und dich beruhigtest bei dem Gedanken, er würde dein Ende überdauern, gewährte dir das Glück nicht mit glücklicher Fügung Beistand, er ging dahin und ließ dir die Klage".

Das vollendete Werk überreichte Faḫrī seinem Fürsten mit einer verhüllten Datierung ohne Jahresangabe:

yeñi yïl baši Ferverdïn-i Nevrūz 168b V. 4—7
ki olmïšdï güneš ʿālem-efrūz
Reğeb ayï doquzïnda seḥergāh
quzï burğïnda ol seyyāre ya šāh
ʿalem (Hs. *ʿālem*) *urmïšdï kim bitdi bu defter*
Ḥaqqa minnet qomadï bunï ebter
on ikinği güni Āẕar māhuñ
tamām ėtdüm duʿāsïn pādišāhuñ

„Am Neujahrsanfang, Farvardīn des Navrūz, da die Sonne zum Welterleuchter wurde, am Morgen des 9. Raǧab pflanzte jener Planet, o König, im Sternbild des (Lammes) Widders sein Banner auf, als dies Buch fertig wurde. Gott sei gedankt, (denn) er ließ es nicht (verkürzt) unfertig. Am 12. Tage des Āẕār (März) beendete ich das Gebet für den Herrscher".

Es ist also ein Jahr zu suchen, in dem die genannten, aus drei verschiedenen Kalendern stammenden Monatstage zusammenfallen, wobei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000063

die Regierungszeit ʿĪsā Begs von Aydīn als Anhaltspunkt dient. Tatsächlich fällt der erste Farvardīn 289 ǧalālischer Ära nach julianischer Rechnung auf den 12. März 1367, der wiederum — mit Berücksichtigung von einem Tag Unterschied — dem 9. Raǧab 768 entspricht[7]. Wenn man von seiner eigenen Altersangabe ausgeht, wurde Faḫrī demnach vor 718/beg. 5. März 1318 geboren.

Versucht man, ihn zeitlich und räumlich zu Zeitgenossen in Beziehung zu setzen, so kann man wohl annehmen, daß Faḫrī als Vertrauter — *ḫāṣṣ* — ʿĪsā Begs mit dem schon wiederholt erwähnten Arzt und Theologen Ḥāǧǧī Paša in Berührung gekommen ist. Eine Beziehung Faḫrīs zum „Kreis" der Literaten am Germiyan-Hof ist denkbar, wenn man zum Beispiel berücksichtigt, daß Ḥāǧǧī Paša wiederum mit dem Dichter Aḥmedī (s.o.) bekannt oder sogar befreundet war; sie waren zusammen in Ägypten gewesen. Es bleibt zu untersuchen, ob Aḥmedīs Rivale, der Nišanǧi und Schatzmeister des Germiyan-Fürsten, Šeyḫoǧlu Muṣṭafā (geb. um 1340; s.o.), unseren Faḫrī, der etwa gleichaltrig mit Šeyḫoǧlus Lehrer Ḫoǧa Mesʿūd (s.o.) gewesen sein dürfte, gekannt und womöglich in seinem 803/1400—1 beendeten Prosawerk *Kanz al-kubarā'* erwähnt hat[8].

IV. Zur Entstehung von Faḫrīs Ḫusrev u Šīrīn

Den Anstoß zur Abfassung des Werkes gab ʿĪsā Beg, der sich von Faḫrī Niẓāmīs Epos auf persisch vortragen ließ:

šāh-ï Aydïnlaruñ yėgi vü faḫri 161 a V. 1—2
išāret qïldï ben qula ki Faḫrī
oqïǧïl Ḫusrev[1] *u Šīrīn kitābïn*
išitlüm (sic) *Ḫusrev Šīrīn ʿitābïn*

[7] *Wüstenfeld-Mahlersche Vergleichungs-Tabellen*, neu bearbeitet von BERTOLD SPULER, Wiesbaden 1961, S. 39. Nach S. 17 im eben zitierten Tabellenwerk ist der *11.* 3. 1367 = 9. Raǧab 768. Diese geringfügige Differenz dürfte die obige Gleichung nicht in Frage stellen. Zu solchen Problemen vgl. BERTOLD SPULER, *Con amore*, in: Der Islam 38/1962/154—160.

[8] Wie KÖPRÜLÜ, EI 1016, über die in seinem Besitz befindliche einzige Handschrift des Werkes schreibt, sind alle darin enthaltenen Fragmente zeitgenössischer Dichter bis auf die eines Ḫāṣṣ (!) identifiziert. Ich habe mich deswegen im September 1963 brieflich an Herrn Professor Fuad Köprülü gewandt; bei Abschluß dieses Manuskripts lag noch keine Auskunft vor.

[1] Wenn hier die gebräuchliche Umschreibung *Ḫusrev* verwendet wird, so geschieht das mit gewissen Bedenken, da die Verwendung des Suffixes *-lïq* Bl. 4a V. 8 خُسْرَوْلِقْ eigentlich auf eine velare Aussprache (Ḫosrav, Ḫusrav) deutet. Da es jedoch in der älteren osmanischen Orthographie gelegentlich vorkommt, daß an ein unseres Wissens palatales Wort eine velare Endung gehängt wird, schien dies nur einmal vorkommende Indiz *-lïq* nicht stichhaltig genug. Bei Šeyḫī heißt es im entsprechenden Vers *ḫusrevlik* (Timurtaş, Şeyhî, S. 30, Vers 809).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000064

„Der Beste und der Ruhm der Könige von Aydïn bedeutete mir, dem Sklaven Faḫrī: 'Trag das Buch von Ḫusrev und Šīrīn vor! Wir wollen die Vorwürfe hören, die Ḫusrev und Šīrīn einander machten (bzw. die Reden, die sie miteinander führten)'"[2]. Als die Vorlesung zur Zufriedenheit ausfiel und der Fürst reichliches Lob gespendet hatte, wandten sich seine Großen an ihn,

ḫavāṣ-i devleti aʿyān-i lešker 161a V. 10—13
qamusï mihter ü bihter ü server
dėdiler šehriyāra kāmʷgāra
bu maʿnī olsayïdï āšikāra
ki bize daḫï ḫaṭṭ olaydï vāfir
budur biz ǧümlemizde meyl-i ḫāṭir
ki gečmiš išleri hem añlayavuz
biraz ʿibret dutuban ḍañlayavuz

„Die Vertrauten seiner Herrschaft, die Vornehmen des Heeres, alle sehr groß, gut und hervorragend, sprachen zum Herrscher, zum Glücklichen: 'Wäre doch diese Geschichte (wörtlich: dieser Sinn) verständlich[2], auf daß auch wir reichlich Geschriebenes (geschriebene Literatur) besäßen! Dies ist unser aller Wunsch; damit wir zugleich die vergangenen Taten erfahren, daraus einige Lehren ziehen und sie bewundern'". ʿĪsā Beg beauftragte Faḫrī daraufhin, das Werk ins Türkische zu übertragen:

ki öldise Niẓāmī aña ǧān ol 161b V. 3—4
anuñ šīrīn sözine terǧümān ol
ʿAǧemden ḫāṣïl ėtdi ol ṣenālar
nola ger Türk eren qïla duʿālar

„Da Niẓāmī tot ist, sei du ihm Leben; sei du der Dolmetsch seiner süßen Worte. Bei den Persern hat er Lobpreis erworben, wie wär's, wenn türkische Männer (für ihn oder: für dich) Gebete sprächen?".

Wenn die Übersetzung einerseits damit begründet wird, daß das breitere türkische Publikum kein Persisch verstand, so spielt doch auch der Wunsch mit, Niẓāmīs Dichtung als solche am Leben zu erhalten oder ihr zu neuem Leben zu verhelfen. Faḫrī teilt offenbar nicht die Ansicht mancher seiner Zeitgenossen — die dann besonders unter den osmanischen Literaten üblich wurde —, das Türkische sei eigentlich wegen seiner Rauheit und Kargheit für alle höhere Dichtung ungeeignet[3]: dazu sei hier nur an die Entschuldigungen des Dichters von *Süheyl ü Nevbahār*, Mesʿūd b. Aḥmed, erinnert[4]. Eine Ausnahme bildet Šeyḫ Aḥmed Gülšehrī,

[2] A. Tietze: „Offenbar sind (mit *ʿitāb*) einfach 'Reden' gemeint. Auch *maʿnī* oder *ǧevāb* wird damals sehr allgemein gebraucht, etwa wie 'Geschichte'".
[3] Beispiele bei Köprülü, Mübeşşirler 10—15.
[4] Suheil/Mordtmann 370—372; Köprülü, Mübeşşirler 12 Anm.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000065

ein bedeutender, allerdings schon im 15. und 16. Jahrhundert vollkommen vergessener Dichter. Schrieb dieser

Türk dilinğe daḫï Tāzïden laṭïf[5],

so gebraucht auch Faḫrī seine Muttersprache durchaus selbstbewußt:

šeker gibi bu Türkī dilğe (s.u.) 2a V. 14

„in dieser zuckersüßen türkischen Sprache". Seine Bedenken, Niẓāmī zu übertragen, ergeben sich vielmehr aus dessen besonderer Ausdruckskraft und aus der Befürchtung, Niẓāmīs dichterischer Größe nicht gerecht zu werden:

dėdim šāha quluñ ḫaddï degül bu 161b V. 5—8
benüm šiʿrümde yoqdur reng ne bū
ki ol ulu sözine medḫal ėdem
veyā bir müškilin anuñ ḫall ėdem
ki šiʿri ḍoludur dürlü ʿibārāt
laṭāyifdür seräser istiʿārāt
ulularuñ ʿitābïndan aġladum
šahuma qaršu vālih šöyle qaldum

„Ich sprach zum König: 'dies übersteigt den Rahmen (der Kräfte) deines Knechtes. In meiner Dichtung ist weder (genug) Farbe noch Duft, um mich in das Wort jenes Großen einzumischen oder eine schwierige Stelle darin erklären zu können. Denn seine Dichtung ist voll von vielerlei Ausdrücken; von einem Ende zum andern gibt es geistvolle Aussprüche (und) Metaphern'. Ich habe geweint über die Vorwürfe der Großen; meinem König stand ich ganz fassungslos gegenüber". — Als ʿĪsā Beg aber auf seinem Wunsch beharrte, führte Faḫrī den Auftrag aus,

güğüm yėtdükče oldum terğümānï 146a V. 13
Niẓāmīnüñ ki šāḏ olsun revānï

„So weit meine Kraft reicht, bin ich zum Dolmetscher Niẓāmīs geworden, dessen Seele glückselig sein möge". — Dem Andenken seines Vorbildes widmet er verschiedentlich Verse, so wenn er mit einer Anspielung auf seine Abstammung schreibt:

Niẓāmīdür qamu söz ehli faḫri 123b V. 4—5
inanmazsañ aña nėtsün bu Faḫrī
zihī terk-i edeb bu terğümānlik
zihī aqduqluġ zī Türkmānlik

„Niẓāmī ist der Ruhm aller Wortkünstler, wenn du ihm nicht glaubst, was soll dann (erst) Faḫrī tun? Ach (welche) Anmaßung, diese Über-

[5] Köprülü, Mübeşşirler 12, zitiert Gülšehrīs 717/1317—18 geschriebene Bearbeitung des *Manṭiq aṭ-ṭayr* von Farīdaddīn ʿAṭṭār.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000066

setzerarbeit! Ach Unzulänglichkeit! Ach Türkmenenart!". Er kommt dabei noch einmal auf seine Bedenken zurück, ein so großes Werk anzugreifen:

benüm ḥaddum degüldi bu kitāba 123b V. 7
qŭlam medḫal düšem dürlü ʿitāba

„Es stand mir nicht zu, dieses Buch in Angriff zu nehmen und mich allerlei Tadel auszusetzen".

ʿĪsā Beg beabsichtigte, sich mit diesem Werk ein Denkmal für die Nachwelt zu setzen,

(ö)lümden ṣoñra bizi ėdeler yāḏ 126a V. 3—4
revānumuzï añup qŭlalar šād
(ğï)hān durduqča adumuz qalïsar
qalursa mālumuz yadlar alïsar

„Nach dem Tod soll man sich an uns erinnern, unserer Seele gedenken und ihr Glückseligkeit wünschen. Solange die Welt steht, wird unser Name bleiben; wenn unser Besitz bleibt (d.h. wenn wir Besitz hinterlassen), werden ihn Fremde nehmen". — Maḥmūd von Ġazna (999—1030) dient ihm als Beispiel für die Vergänglichkeit aller Herrschermacht und die verewigende Kraft der Dichtung,

(bil)ür mi kimse ṣorğŭl ḫāṣe ʿāme 126a V. 15
eṣer andan beġayr ez Šāhnāme

„Kennt jemand — frag Hoch und Niedrig — eine Spur von ihm außer dem *Šāhnāme*?"

eger Šāhnāme olmasaydï mevğūd 126b V. 2
ne Firdevsī añŭlurdï ne Maḥmūd

„Gäbe es das *Šāhnāme* nicht, so würde man sich weder an Firdavsī noch an Maḥmūd erinnern". — Faḫrī benutzt diesen Anlaß zu einem Lob auf seinen Fürsten,

baña Firdevsi dėmek ger yaramaz 146b V. 5
šāhum Maḥmūd aña dur begler Āyāz

„Wenn es auch unpassend ist, mich Firdavsī zu nennen, so ist doch mein König (ein) Maḥmūd, seine Bege sind ihm Āyāz (Favorit Maḥmūds)".

Schließlich erhofft er sich selbst für sein Buch eine gewisse Verbreitung:

ümīḏüm var ki bu defter oqïna 126b V. 15
eger kāmil eger ebter oqïna

„Meine Hoffnung ist, daß dies Bündel Blätter — ob vollkommen, ob unvollkommen — gelesen werden möge".

Čalab dutsun hemīše ol eri šāḏ 146a V. 4
ki qŭla Faḫrīyi bir ḫayr-ŭla yāḏ

„Gott erhalte denjenigen ewig glücklich, der Faḫrīs mit einem Segensspruch gedenkt".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000067

V. Form und Aufbau des Werkes

Wie sein Vorbild Niẓāmī beginnt Faḫrī mit dem Lob Gottes. Vers 1 lautet:

ḫudāvendā ču bismillāh diyüben 1b
söze bašlarvanïn šükrüñ diyüben.

Gerade am Anfang sind einige Lücken. Einige Verse — 14 bis 25 — leiten über zum Gebet, *münāǧāt*, das von Vers 26 bis 91 reicht, und dem das Lobgedicht, *naʿt*, auf Muḥammad, Vers 92 bis 127, folgt; hier dürfte wieder etwas verlorengegangen sein. Der *sebeb-i teʾlīf* fängt mit Vers 128 an; er enthält drei (131—133) persische Verse.

Das Lob auf den Fürsten und seine Familie umfaßt die Verse 213 bis 277 und ist von Vers 213 bis 235 in Form einer Qaṣīde auf *-īn* geschrieben. Mit Vers 278 setzt die Geschichte Ḫusrevs ein:

eyitdi ol söz eyden bilge üstāḏ 4a V. 2
ki dutmïšdï čoq eski dāsitān yāḏ

Vgl. den Anfang bei Niẓāmī (Ausgabe Dastgardī, S. 40):

چنین گفت آنسخن گوی کهن‌زاد که بودش داستانهای کهن یاد

Faḫrīs Erzählung folgt im ganzen der Handlung bei Niẓāmī und enthält auch die gesamte Ferhād-Geschichte, die durch eine neue Einleitung von der Handlung abgesetzt ist und wiederum eine kurze Widmung für ʿĪsa Beg enthält. Die Ferhād-Erzählung enthält eigene Zusätze Faḫrīs.

Er und sein fürstlicher Gönner empfanden es offenbar als einen gewissen Mangel, daß Niẓāmī im Interesse seiner Handlung die Empörung Behrām Čūbīns, Sturz und Ermordung Hormuzds, die Flucht Ḫusrevs nach Rūm und seine endgültige Auseinandersetzung mit Behrām nur am Rande streift. Um diesen Hintergrund auszufüllen, wird der hierher gehörige Teil des *Šāhnāme*, das ja schon Niẓāmī als Quelle gedient hatte, herangezogen:

šeker gibi bu Türkī dilǧe düz(dük Hs.: دُوزْ*)* 2a V. 14—15
senüñčün qïṣṣa-i Pervïz ü Šïrïn
ʿAǧem dilinǧe düzen (Hs. *duran*) *düzdi ʿïšqïn*
ne ǧengin ẕikr qïldï vü ne ṣulḫïn
šāhum buyurdï Firdevsī sözinden 2b V. 1—2
yėtürem naẓmïnï maṭbūʿ-i Šïrïn
qïluban šekrini šehdile memzūǧ
yėdürem ḫalqa šïrïn ḫavẕ-i Šïrïn
...
ču buyurdï šāhum Firdevsī šiʿrin V. 4—5
qïluban terǧüme ḫoš resm-i taẓmïn
(hier endet die Qaṣīde)
Niẓāmī naẓmïna memzūǧ ėderven
ču gendüzüme borǧ ėtdüm öderven

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000068

„In dieser zuckersüßen türkischen Sprache verfaßten wir für dich die Erzählung von Parvīz und Šīrīn. Der auf persisch schrieb, behandelte (nur) seine Liebe, erwähnte weder seine Kriegs- noch seine Friedenstaten. Mein König befahl, aus dem Worte Firdavsīs solle ich die Dichtung über das Wesen Šīrīns hinzubringen, ihrem Zucker (noch) Honig beimengend, solle ich dem Volk zu essen geben das süße ... (Becken Šīrīns ?)". „Wie mein König befahl, übersetze ich Firdavsīs Gedicht in der angenehmen Form des *taẓmīn* (Einschiebung der Worte eines anderen Dichters); ich mische es in Niẓāmīs Dichtung, (und) da ich für mich (etwas) entlehnt habe, gebe ich, was ich schuldig bin".

Faḫrī fügt demgemäß an den geeigneten Stellen fast den ganzen Behrām-Roman aus dem *Šāhnāme* ein und greift zum Schluß bei der Schilderung des Todes von Ḫusrav Parvīz noch einmal auf Firdavsī zurück, um dann nach Niẓāmī mit dem Brief des Propheten Muḥammad an Parvīz zu schließen. Das Buch endet mit einem Schlußwort von 36 Doppelversen, 167b bis 168b, aus dem oben zitiert wurde.

Faḫrīs Nachdichtung stellt sich somit als eine Adaptation von Niẓāmīs *Ḫusrav u Šīrīn* dar, in die lange Passagen aus dem *Šāhnāme* des Firdavsī eingearbeitet sind. Das Metrum ist das des Niẓāmī-Epos, nämlich *mefā'īlün mefā'īlün fe'ūlün: hezeǧ*, in das auch die aus dem im *mutaqārib* geschriebenen *Šāhnāme* ausgewählten Verse umgearbeitet sind. Vom Standpunkt der Geschlossenheit des Werkes aus muß man bedauern, daß Faḫrī sich unterfängt, die Behrām-Erzählung, die Niẓāmī zweifellos absichtlich nicht in seine Romanze übernommen hat, nachträglich noch einzuarbeiten. Allzu lange Einschübe, besonders einige Wort- und Briefwechsel, bedrohen das innere Gleichgewicht der zugrundeliegenden Dichtung, und eine Reihe sasanidischer Helden wird etwas abrupt auf die Bühne und wieder heruntergebracht. Allerdings hat die vorliegende Handschrift, wie gleich zu erwähnen, beträchtliche Lücken, wobei gerade einige „Nahtstellen" zwischen Niẓāmī- und Firdevsī-Text verlorengegangen sind. Die beiden Vorlagen sind einander jedenfalls nur unvollkommen angepaßt worden; ein ganz äußerliches Anzeichen dafür ist die Tatsache, daß der Maler, Ḫusrevs Gefährte, im Niẓāmī-Teil Šavur heißt, im Firdevsī-Teil Šapur.

Insgesamt besteht das Meṣnevī, so wie es in der Marburger Hs. or. Quart 1069 vorliegt, aus 4681 Doppelversen. Davon entfallen rund 3060 *beyt* auf Niẓāmī und Faḫrī selbst, rund 1620 sind aus dem *Šāhnāme* übernommen. Das Originalwerk dürfte, wenn es vollendet wurde — was auf Grund der oben zitierten Verse Bl. 168b anzunehmen ist — noch mehrere hundert Doppelverse mehr enthalten haben. Die vorhandenen Lücken sind zweierlei Art; einerseits fehlen ganze Blätter, von denen man befürchten muß, daß sie bei den ziemlich rohen Restaurierungsversuchen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000069

durch die auch die Blätter durcheinanderkamen, verlorengingen. Andererseits bestehen Lücken innerhalb des Textes, wo die Handlung unvermittelt ein Stück weiterspringt. Solche Kürzungen dürften jedenfalls da, wo sie auf Kosten des Zusammenhangs gehen, wohl dem Abschreiber zur Last gelegt werden, der sich die Arbeit an dem langen Meşnevī gelegentlich erleichtert zu haben scheint[1].

VI. Die Widmung an ʿĪsā Beg von Aydĭn und sein Haus

Faḫrī verherrlicht seinen Gönner, den Aydĭnoġlu ʿĪsā Beg, an mehreren Stellen seines Werkes. Am Anfang der Nachdichtung rühmt er auch dessen Vater und Brüder. ʿĪsā Beg war bekanntlich der jüngste Sohn des bedeutendsten Aydĭnoġlu, des „Sultans der Glaubensstreiter" Mubārizeddīn Muḥammed Beg, von dem oben schon die Rede war. Faḫrī schreibt über ihn:

ḫuḏāvendā ǧihān-ġāzī vü server 2b V. 9—15
ṣaf-ārā ṣaf-šiken ṣaf-sāz u ṣaf-der
šāh-i ūǧāt sulṭān-i savāḥil
saḫī vü bende-perver dāḏ u ʿādil
Mubāriz Ġāzī Meḥmed[1] *Beg bin Aydĭn*
ki andan oldĭ bu uǧ ili aydĭn
mesāǧid yapdĭ vu yĭqdĭ delim deyr
elinden geldi čoq iḥsān ögüš ḫayr
sevāḥil kāfiristānidi ǧümle
ačĭldĭ serbeser čoq qĭldĭ ḥamle
Firenk ü Elenos süyi saǧĭšsuz
šahinšāh iline dutdĭ qamu yüz
ėrišdiler qamunuñ iči pür kīn
qamusĭn qĭrdĭ sulṭān-i selāṭīn
qĭlĭǧĭndan amān bulmadĭ biri 3a V. 1
ki dönüb iline varubdĭ diri

„Der Herrscher, Welt-Glaubensstreiter und Oberhaupt, (Schlacht-) Reihen schmückend und zerbrechend, Reihen bildend und Reihen zerreißend, König der Grenzlande, Sultan der Küsten,[2] freigebig und um seine Untertanen besorgt, maßvoll und gerecht: Mubāriz(eddīn) Ġāzī Muḥammed Beg b. Aydĭn, durch den dies Grenzland erleuchtet wurde. Er baute Moscheen und riß viele Klöster ein[3], aus seiner Hand kam viel Wohltat,

[1] Über solche Praktiken vgl. H. RITTER in *Philologika X*, Der Islam 25/1939/146.

[1] Diese Lesung erfordert das Metrum, obwohl „Muḥammed" vokalisiert ist.

[2] Zu diesem Titel vgl. Pamphylien 90 mit früherer Literatur.

[3] Über das Weiterleben der christlichen Bevölkerung als *ẕimmī* und über die Bistümer in Birgi und Ayasoluq vgl. Akın 41 mit früherer Literatur.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000070

Lob, Gutes. Die Küsten waren samt und sonders Land der Ungläubigen; sie wurden von einem Ende zum anderen erobert, viel Schläge teilte er aus. Die zahllosen Heere der Franken und Griechen wandten sich alle gegen das Land des Königs der Könige. Sie nahten, alle die Herzen voll Bosheit; alle vernichtete der Sultan der Sultane. Nicht einer fand Gnade vor seinem Schwert, um lebend in sein Land zurückzukehren".

Als Enverī hundert Jahre später über Umur Beg schreibt, schildert er Muḥammed Beg in ähnlichen, allerdings kürzeren Versen[4].

Die anfängliche Kinderlosigkeit Muḥammed Begs, von der später auch bei Enverī die Rede ist, wird ebenfalls von Faḫrī erwähnt:

Čalabdan nezr ü qurbānile ol šāh 3a V. 4—5
oġul dilerdi tā kim qādir Allāh
aña vėrdi bėš oġul u ǧuvānbaḫt
bešidaḫī yarašur binmege taḫt

„Von Gott erflehte jener König mit Gelübde und Opfer einen Sohn, bis der allmächtige Gott ihm fünf wohlgeratene Söhne schenkte, alle würdig, den Thron zu besteigen". Tatsächlich hatten traditionsgemäß alle Brüder des Hauses Aydïn Anteil an der Regierung. Von Muḥammeds Söhnen regierten drei nacheinander das Emirat, nämlich zuerst Umur; als dieser 1348 fiel, folgte der Älteste, Ḫiżr, der seinerzeit zugunsten Umurs verzichtet hatte. Beide hatten keine männlichen Nachkommen. Die beiden anderen Brüder starben früh, Ibrāhīm Bahādur 1348 und Sulaymānšāh ein Jahr später. So trat um 1360 ʿĪsā, der jüngste Bruder, die Herrschaft an (nach der Restauration durch Timur sollten wiederum ʿĪsā Begs beide Söhne, Mūsā und Umur II., einander ablösen (1402—1403), worauf die Herrschaft auf Ǧunayd (1403—1425) überging, in dem Akın einen Sohn Ibrāhīm Bahādurs, also ihren Vetter, erkennt[5]. Faḫrī widmet den vier zu seiner Zeit bereits verstorbenen Brüdern ʿĪsā Begs je zwei Doppelverse.

Am wortreichsten ist natürlich Faḫrīs Lobrede auf seinen Fürsten und Mäzen, ʿĪsā Beg von Aydïn. Die schon erwähnte Qaṣīde, ein Preisgedicht im konventionellen Stil, beginnt mit dem *laqab* des Fürsten,

zihī ferḫunde faḫr-u devlet ü dīn, 146b V. 11

der später wiederholt wird:

šāh-i ferḫunde faḫr-u devlet ü dīn 3b V. 1

und *yegāne faḫr-i mülk ü devlet ü dīn*; 31a V. 14

Er verwendet also den Ehrennamen Faḫraddavla vaddīn, der für diesen Fürsten bekannt ist (s. o.), und bewundert an ihm die üblichen edlen Eigenschaften eines vorbildlichen muslimischen Herrschers. Faḫrī nennt ihn „Beherrscher der Herrscher der Welt". *ḫudāvend-i ḫudāvendān-i*

[4] Mélikoff, Destan 47. [5] Akın 68—77.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000071

ʿālem 3a V. 15, „König" oder „Herrscher der Welt", *šāh-i ǧihān* (3b V. 9), *ḫudāvend-i ǧihān* (161b V. 1, 3b V. 13), und vergleicht ihn mit Rustam, dem Helden der persischen Sage, und mit Maḥmūd von Ġazna (s. o.). Obwohl er ihm, allerdings eher nebenher, auch den Titel „Glaubensstreiter", *ġāzī* (161b V. 1), gibt, preist Faḫrī den Aydïnoġlu doch vor allem als friedlichen Fürsten —

zamānïnda ne miḥnet var ne qïn 3b V. 5
qïlïǧsuz görmez oldï kimse bir qïn

„In seiner Zeit gibt es weder Bedrückung noch Qual, niemand sieht mehr eine Scheide ohne Schwert darin (= ein gezogenes Schwert)" — und lobt seine Wohltätigkeit,

ǧihān durduqča dursun devletile 4a V. 1
ki ḫalqï ḍoyurur čoq niʿmetile

„Solange die Welt steht, möge es ihm, der das Volk mit viel reichen Gaben sättigt, wohlergehen". Was den tatsächlichen Umfang der Macht ʿĪsā Begs betrifft, so beschränkt Faḫrī sich auf traditionelle unbestimmte Wendungen wie

qamu šāhlar bašïna uzadur tāǧ 3b V. 6

„Über die Häupter aller Könige reicht er Kronen" (d. h. er krönt sie) oder

güneš gibi yüzini görmekičün 146b V. 12
šahinšāhlar derildi miṣl-i Pervïn

„Um sein sonnengleiches Antlitz zu schauen, haben sich Großkönige den Pleiaden gleich versammelt". Schlicht ist dagegen der Segenswunsch am Schluß,

ḫudāvendā anï pāyende qïlġïl 168a V. 13
anï šāh ḫalqï aña bende qïlġïl

„Herr, laß ihn überdauern; ihn mach zum König, das Volk zu seinen Dienern".

ʿĪsa Beg, der damals mit den Osmanen freundliche Beziehungen unterhielt, blieben noch etwas über zwanzig Jahre, bis die ihm von Faḫrī in den Mund gelegten Worte

qalursa mālumuz yadlar alïsar 126a V. 4

„wenn wir Gut hinterlassen, werden es Fremde nehmen", in Erfüllung gehen sollten. Nach 1390, als osmanische Truppen in seinen Burgen saßen und ʿĪsā Beg Münzrecht und Ḫuṭba verloren hatte, lebte er in Tire, wo er vor 1400 starb. Er hatte nach der Besetzung seines Landes durch Bāyezīd lediglich die Verwaltung einiger Orte und die Nutznießung der frommen Stiftungen seiner Dynastie behalten, in deren altem Sitz Birgi seine Türbe errichtet wurde, die nicht mehr erhalten ist[6].

[6] Akın 108f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000072

VII. Zur Stellung des Werkes innerhalb der türkischen Sprache und Literatur

Die Sprache des Werkes weist typische Eigentümlichkeiten der anatolischen türkischen Schriftsprache des 14. Jahrhunderts, des „Altrūmtürkischen" oder „Altosmanischen", auf, die bei der Veröffentlichung des Textes erörtert werden sollen.

Im Rahmen der türkischen Meṣnevī-Dichtung des 14. Jahrhunderts ist Faḫrīs *Ḫusrev u Šīrīn*-Übersetzung nach Mesʿūd b. Aḥmeds oben erwähntem *Ferheng-nāme* und nach dessen erzählender Dichtung *Süheyl ü Nevbahār* einzuordnen. Sie ist nahezu gleichzeitig mit Meddāḥ Yūsufs 1368/9 geschriebenem *Varqa ve Gülšāh* und kann als Vorgänger von Šeyḫoġlus 1387 vollendetem *Ḫuršīdnāme* (das auch im *hezeǧ*-Metrum geschrieben ist) bezeichnet werden, wie sie zeitlich auch Aḥmedīs großem, 1390 abgeschlossenem *Iskendernāme* voraufgeht, der in seiner Dichtung ebenfalls von Firdavsī und Niẓāmī ausging.

Mit seiner Übernahme des Behrām-Čūbīn-Romans gehört Faḫrī mit Aḥmedī zu Firdavsīs ältesten türkischen Übersetzern. Vollständige Übersetzungen des *Šāhnāme* wurden erst hundert Jahre später in Angriff genommen: 854/1450—1, unter Murād II., schrieb ein Unbekannter in Prosa eine Übersetzung, für deren Vollendung es zwar einen Hinweis gibt[1], die aber nur zum Teil erhalten ist[2]. In Versen schrieb der Dichter Šerīf aus Āmid (gest. um 920/1514 in Ägypten; ʿOM II 256f.) seine *Šāhnāme*-Übersetzung, die er dem Mamlukensultan Qanṣūḥ al-Ġavrī (reg. 1498—1515) widmete[3].

Unter den bis jetzt bekannten alten türkischen Übersetzungen von Niẓāmīs *Ḫusrav u Šīrīn* gebührt Faḫrīs Nachdichtung zeitlich der zweite Platz. Die älteste bekannte türkische Version wurde bekanntlich von Quṭb 1342 am Hofe der Goldenen Horde verfaßt und liegt in einer einzigen Handschrift in Paris vor[4], die von Ananiasz Zajączkowski in Transkription und Faksimile, begleitet von einem Glossar, herausgegeben wurde[5].

25 Jahre später erscheint, um das oben Gesagte zusammenzufassen, am Hofe des Aydïnoġlu ʿĪsā Beg als früheste bekannte anatolisch-tür-

[1] Blochet II 220 unter Nr. 1279.

[2] Karatay II 58 Nr. 2154 (Hazine Nr. 1518). Die voraufgehende Handschrift, Hazine Nr. 1116, scheint dazuzugehören.

[3] Älteste Handschrift — datiert 903/1498 — in Upsala: Tornberg 92 Nr. 147. Weitere Handschriften vgl. Karatay II 58f. Nr. 2155—2158; Süleymaniye, Damad İbrahim Paşa Nr. 983 (TTS I/XVIII); Rieu 152 Nr. 1126; Flügel I 495 Nr. 504; Wien, Nationalbibliothek Nr. 2111 laut Smith S. 93. — Die *Šāhnāme*-Übersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts bleiben hier außer Betracht.

[4] Blochet I 133 Nr. 312.

[5] Ausgabe und Bearbeitung: Zajączkowski, Quṭb I—III.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000073

kische Übersetzung und Bearbeitung das Werk von Faḫreddīn Yaʿqūb b. Muḥammed, vorliegend in der hier beschriebenen Marburger Handschrift.

Zwischen 824 und 834/1421 und 1428—9, also wiederum über fünfzig Jahre später, wurde die berühmte Nachdichtung von Sināneddīn Yūsuf, genannt Šeyḫī, beendet, ein Meṣnevī im Metrum *hezeǧ* mit mehreren eingeschobenen Qaṣīden und 26 Ghaselen, das dem osmanischen Sultan Murād II. gewidmet ist, und das trotz seiner unvollständigen Gestalt — es reicht nur bis zur Hochzeit Ḫusrevs mit Šīrīn — als die beste türkische Nachdichtung der persischen Vorlage gilt. Sie liegt jetzt in einer kritischen Transkriptionsausgabe von FARUK TIMURTAŞ vor[6]. Der Ruhm dieses frühosmanischen Dichters — Šeyḫī, der zwischen 773 und 778/1371 und 1376 geboren wurde und etwa 834/1431 starb, ist auch als Verfasser eines Dīvān und des satirischen *Ḫarnāme* geschätzt — verdunkelte bald den der älteren Literaten des 14. Jahrhunderts. Während Aḥmedī, der größte unter ihnen, der noch am Hof eines Osmanenprinzen gedichtet hatte, nur mehr aus der Mode kam, fielen in osmanischer Zeit Dichter wie Ḫoǧa Mesʿūd und Šeyḫoǧlu nahezu und andere, zu denen neben den wiederentdeckten Yūsuf Meddāḥ und Tutmağī auch unser Faḫrī zu zählen ist, gänzlich der Vergessenheit anheim.

Dies ist nicht erstaunlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß selbst der allgemein beliebte Šeyḫī im 16. Jahrhundert und später dafür getadelt wird, daß er zu viele grobe und ungebräuchliche (sprich türkische) Wörter verwende, nicht elegant genug schreibe und letzten Endes doch nur eine Übersetzung geliefert habe[7]. Solche Vorwürfe, zu denen noch die Kritik an seiner unvollkommenen Handhabung der Prosodie, *ʿarūż*, kommt[8], treffen in viel weiterem Umfang natürlich auf den fünfzig Jahre früher schreibenden Faḫrī zu. Hier ist der türkische Wortschatz noch beträchtlich größer als bei Šeyḫī — dementsprechend finden sich auf Schritt und Tritt *imāle*-Schwächen —, der Stil ist einfach, und der Übersetzungscharakter herrscht, obwohl eigene Zugaben nicht fehlen, durchaus vor. Einige wenige zum Vergleich gegenübergestellte Verse mögen dies verdeutlichen.

Faḫrī	Šeyḫī[9]
141 a V. 13	3373
süǧi ičdüm ve ičdüñ bile bayıq	*çü nūş-ı bādede ḫoşyār olasın*
ne maʿnīdür ben esrük sen ayıq	*niçün ben mest ü sen hüş-yār olasın*

[6] Timurtaş, Şeyhî. Vgl. auch die Faksimile-Ausgabe der Pariser Handschrift Bibl. Nat. A. F. Turc 322 von ANANIASZ ZAJĄCZKOWSKI: *Poemat Irański Ḫusrev-u-Šīrīn w wersji osmańsko-tureckiej Šeyḫī*, Warschau 1963.

[7] Timurtaş, Seyhî 53f. [8] a.a.O., 48—52.

[9] nach Timurtaş, Şeyhî.

7a V. 1

Niẓāmīden dutaruz yāḏ bunī — *naṣīḥat loḳması olur gelū-gīr* 914
ki ögüt qušïnuñ aǧïdur üni — *ḳo efsūnı göñül efsāneye gir*

36a V. 9

quyu ger olsa yolda kim gečerdi — *V'eger öñinde olsa bürke vü çāh* 4399
saqïnmamaqdan ičine učardï — *düşerdi bilmez idi sapıda rāh*

48b V. 4

ču išitdi anuñ Ferḫāḏ sözin — *çü Ferhād ol kelāmı gūş ḳıldı* 4904
bïraqdï qayadan ḍaġ gibi özin — *sanasın zehr-i ḳātil nūş ḳıldı*

Šeyḫī geht viel selbständiger mit seiner Vorlage um, kürzt Niẓāmī gelegentlich, schiebt andererseits Stücke aus der Behrām-Čūbīn-Erzählung und längere eigene Dichtungen ein und fügt alles zu einem geschlossenen Ganzen zusammen. Faḫrīs Text ist eine getreuere, bei seinen *Šāhnāme*-Auszügen allzu ausführliche Übertragung, in der die Verschmelzung der beiden Vorlagen nur unvollkommen gelungen ist. Hat der Arzt und Dichter in Kütahya das Werk seines örtlich und zeitlich ja nicht weit entfernten Vorläufers gekannt? Man stößt in Šeyḫīs ungleich kunstvollerem und durchgefeiltem Werk hier und da auf Stellen, die Faḫrīs Versen auffallend ähneln. Einige Beispiele dafür seien hier angeführt, allerdings mit der einschränkenden Bemerkung, daß Anklänge dieser Art nicht unbedingt auf Abhängigkeit beruhen müssen, sondern einfach aus der Tatsache herrühren können, daß beide Verfasser den gleichen Niẓāmī-Text übersetzt haben.

Faḫrī	Šeyḫī	
116b V. 11		
melik Šïrïne baqardï nihānī	*Melik gözlerdi Şïrïni nihānī*	2833
ki ol avdan ne ola armaġānï	*ki ol avdan ne olur armaġānı*	
141a V. 2		
ču güneš šïšesi ṭaša doqundï	*çü gündüz şişesi toḳındı taşa*	3287
ǧihān qarardï čünkim šïše ṣïndï	*gice biñ biñ götürdi şişe başa*	
40a V. 11		
šu resme qaqïdï Ferhāḏa Pervïz	*şu resme ḳaḳdı Ferhāda Pervïz*	4599
dilerdi boynïna ura qïlïǧ tïz	*ki dökmek diledi ḳanın yire tïz*	
50b V. 7		
ǧihānï yaqdï feryāḏ eylemekden	*cihānı yaḳdı feryād eylemekden*	4979
añïla ʿāšïqï yāḏ eylemekden	*muvāfıḳ yārını yād eylemekden*	
50b V. 14		
gerekmezdi anï öldürmek öñdin	*gerekmez idi öldürmek sitemden*	
ču öldürdüñ niǧe olasï ġamgïn	*çün öldürdüñ ne ḥāṣil bunca ġamdan*	

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000075

50b V. 15

yėgil qayġusïn čun qanïn ičdüñ *yi ḳayġusını kim ḳanın sen içdüñ*

4989

... ġama ču anuñla gey ičdüñ *tozın çek Āb-i ḥāyvānın sen içdüñ*

Vom heutigen Standpunkt aus bedauern wir bei Šeyḫī — bei aller Würdigung seiner künstlerischen Leistung — die beginnende Entfremdung von der älteren anatolisch-türkischen Schriftsprache[10]. Wenn seine späteren Kritiker an ihm schon formale Unzulänglichkeiten im Sinne der klassisch-osmanischen Literatur rügten, wieviel mehr Mängel mußten sie an Faḫrīs älterer Niẓāmī-Nachdichtung, wenn sie sie überhaupt lasen, entdecken. Doch gerade der „Fehler", sich der einfachen Muttersprache zu bedienen, wird heutzutage, wie TIMURTAŞ feststellt[11], als eine Bereicherung der türkischen Sprache begrüßt, und so können wiederentdeckte Vertreter der älteren anatolisch-türkischen Literatur nunmehr den ihnen gebührenden Platz im türkischen Schrifttum einnehmen.

Abkürzungsverzeichnis

Adnan, Science, ABDULHAKK ADNAN, *La Science chez les Turcs Ottomans*, Paris 1939.

Akın, HİMMET AKIN, *Aydın oğulları tarihi hakkında bir araştırma*, Istanbul 1946.

Alparslan, ALİ ALPARSLAN, *Ahmedî'nin yeni bulunan bir eseri. „Mirkat-i-edeb"*, in: TDED 10/1960/35—40.

Ateş, Farsça eserler, AHMED ATEŞ, *Hicrî VI.—VIII. (XII.—XIV.) asırlarda Anadolu'da farsça eserler*, in: TM VII—VIII, cüz II/1946, 1945/94—135.

Ateş, Konya yazmaları, AHMED ATEŞ, *Konya kütüphanelerinde bulunan bazı mühim yazmalar*, in T. T. K. Belleten XVI/1952/49—130.

Ateş, Vaṭvāṭ nüshaları, AHMED ATEŞ, *Raşīd al-Dīn Vaṭvāṭ'ın eserlerinin bâzı yazma nüshaları*, in: Tarih Dergisi 10/1959/1—24.

Banguoğlu, TAHSİN BANGUOĞLU, *Altosmanische Sprachstudien zu Süheyl-ü Nevbahar*, Breslau 1938.

Blaškovič, JOSEF BLAŠKOVIČ (Hauptred.), *Arabische, türkische und persische Handschriften der Universitätsbibliothek in Bratislava*, Pressburg 1961.

Blochet, EDGAR BLOCHET, *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits turcs*, Paris 1932—1933 (2 Bde.).

Çetin, NİHAT ÇETİN, *Ahmedî'nin bilinmeyen bir kaç eseri*, in: Tarih Dergisi II/3—4/1952/103—108.

Duda, Ferhād, HERBERT W. DUDA, *Ferhād und Schīrīn*, Prag 1933 (Monografie Archivu Orientálního, Bd. II).

Edhem, Düvel, ḤALĪL EDHEM, *Düvel-i islāmīye*, Istanbul 1927.

EI, Enzyklopädie des Islam, Bd. I—IV und Suppl., Leiden 1913—1938.

Ergin, MUHARREM ERGİN, *Bursa kitaplıklarındaki türkçe yazmalar arasında*, in: TDED IV/1950/107—132.

[10] Timurtaş, Şeyhî 76. [11] ebda.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000076

Ethé, Hermann Ethé, *Catalogue of the Persian Turkish, Hindûstânî and Pushtû manuscripts in the Bodleian Library, Part II*, Oxford 1930.

Fleischer, Dresden, H. O. Fleischer, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis*, Leipzig 1831.

Fleischer, Leipzig, H. O. Fleischer, *Codices arabici, persici, turcici*. In: *Catalogus librorum manuscriptorum qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis adservantur*, Grimma 1838.

Flügel, Gustav Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k.-k. Hofbibliothek zu Wien*, 3 Bde. Wien 1865—1867.

GAL (S), Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. Bd. I. II Weimar-Berlin (1) 1898—1902, (2) Leiden 1943—1949 und Suppl. I—III, Leiden 1937—1942.

Gibb II, H. A. R. Gibb (Übs.), *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, A. D.* 1325—1354 (Hakluyt Society), Cambridge 1962.

Hâcî Paşa/İA, T. H. (nach Abdülhak Adnan Adivar: *Osmanlı Türklerinde ilim*), Art. *Hâcî Paşa* in İA V/28—30.

Ḫusrav u Širīn/Dastgardī, Vaḥīd Dastgardī (ed.), *Niẓāmī. Kitāb-i Ḫusrav u Šīrīn*, Teheran 1313/1934.

Ibn Baṭṭūṭa II, C. Defrémery und B. R. Sanguinetti (ed. u. übers.), *Voyages d'Ibn Batoutah*, Bd. II, Paris 1877.

Karatay, Yazmalar, Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe yazmalar kataloğu*, 2 Bde., Istanbul 1961.

Kılıcoğlu, Vecihe Kılıcoğlu, *Cerrahiye-i İlhaniye* (Ank. Ün. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yayınları Nr. 97), Ankara 1956.

Köprülü, Araştırmalar, Köprülüzade M. Fuat, *Türk Dili ve Edebiyatı hakkında araştırmalar*, Istanbul 1934.

Köprülü, Mübeşşirler, Köprülüzāde Meḥmed Fū'ād, *Millī edebiyāt ǧereyānīniñ ilk mübešširleri ve Dīvān-ı Türkī-i basīṭ*, Istanbul 1928.

Manuscrits choisis Bursa, *Une liste des manuscrits choisis parmi les bibliothèques de Bursa*, Istanbul 1951.

Mehren, A. F. Mehren, *Codices persici, turcici, hindustanici (Codices orientales Bibliothecae Regiae Havniensis, Pars Tertia)*, Kopenhagen 1857.

Mélikoff, Destan, Irène Mélikoff-Sayar, *Le destan d'Umur Pacha*, Paris 1954.

Pamphylien, Barbara Flemming, *Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XXXV, 1), Wiesbaden 1964.

Pertsch, Berlin, Wilhelm Pertsch, *Verzeichniss der türkischen Handschriften (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. VI*)*, Berlin 1889.

Pertsch, Gotha, Wilhelm Pertsch, *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha, II. Die türkischen Handschriften*, Wien 1864.

Rieu, Charles Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London 1888.

Ritter, Philologika XIV, Hellmut Ritter, *Philologika XIV. Farīduddīn 'Aṭṭār, II*, in: Oriens 11/1958/1—76.

Ritter, Tefsir, Hellmut Ritter, *Ayasofya kütüphânesinde tefsir ilmine âit arapça yazmalar*, in: TM VII—VIII, cüz II/1945/1—93.

Rosenthal, Technique, Franz Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Rom 1947.

Smith, David Eugene Smith (ed.), *Firdausī-Celebration* 935—1935. *Adresses delivered . . . at Columbia University . . .*, New York 1936.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000077

Suheil/Mordtmann, Johann Heinrich Mordtmann, *Suheil und Nevbehâr. Romantisches Gedicht des Mesʿûd b. Aḥmed*, Hannover 1925.

ŠN/Meğdī, Tašköprüzāde, bearb. von Muḥammed Meğdī, *Šaqā'iq-i nuʿmānīye*, Istanbul 1269/1852.

Taeschner, Lit., Franz Taeschner, *Die osmanische Literatur*, in: Handbuch der Orientalistik Bd. V Abschn. 1 Turkologie, Leiden-Köln 1963.

TDED, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi.

Timurtaş, Şeyhî, Faruk K. Timurtaş, *Şeyhî'nin Husrev ü Şîrin'i*, Istanbul 1963.

TM, Türkiyat Mecmuası.

Tornberg, C. J. Tornberg, *Codices orientales bibliothecae Regiae Universitatis Lundensis*, Lund 1850—53.

TTS, *XIII. Asırdan günümüze kadar kitaplardan toplanmış: Tanıklariyle tarama sözlüğü*, Bde. I—IV, Istanbul 1943—1957.

Uzunçarşılı, Beylikler, İsmaïl Hakki Uzunçarşılioğlu, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1937.

Ünver, A. Süheyl Ünver, *İlimler tarihimizde Aydınoğlu İsa Beyle şahsına ait mecmuanın ehemmiyeti hakkında*, in: T. T. K. Belleten XXIV/95/1960/447—455.

Ünver, Tababet, Süheyl Ünver, *Selçuk Tababeti*, Ankara 1940.

Yınanç, Düsturname, Mükrimin Halil (Yınanç), *Düsturnamei Enverî*. Türk tarih encümeni külliyatı No. 15, Istanbul 1929.

Zajączkowski, KD, Ananiasz Zajączkowski, *Studja nad językiem staroosmańskim. I. Morceaux choisis de la traduction turque-anatolienne de Calila et Dimna*, Krakau 1934.

Zajączkowski, Quṭb, Ananiasz Zajączkowski, *Najstarsza wersja turecka Ḫusrāv-u-Šīrīn Quṭba*, I. Text, II. Faksimile, III. Glossar, Warschau 1958—1961.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000078

Ṣūfī Latinus

Von Paul Kunitzsch, Köln

Auf Dürers Karte des nördlichen Sternhimmels von 1515[1] sind in den Ecken symbolisch hervorragende Astronomen aus vier Nationen abgebildet: Aratus Cilix, Ptolemeus Aegyptius, M. Manilius Romanus und „Azophi Arabus". Diese Huldigung vom Anfang des 16. Jahrhunderts bezeugt, daß der persisch-arabische Astronom Abū l-Ḥusayn ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿUmar aṣ-Ṣūfī (gest. 370 h = 986; bei Dürer „Azophi") auch im Abendland beträchtliches Ansehen genoß.

Von ihm stammt ein Werk, das die gesamte islamisch-orientalische Fixsternastronomie beeinflußte und in Terminologie und Formgebung der Bilder für immer festlegte: das „Fixsternbuch" *Kitāb ṣuwar al-kawākib* vom Jahre 964[2], worin altgriechisch-ptolemäische und altarabische Überlieferung vereinigt sind. Hiervon haben sich zahlreiche arabische Handschriften erhalten, von denen viele bereits zu Exzerpten[3] und Editionen[4] herangezogen wurden.

Angesichts der großen Zahl astronomischer Texte, die im mittelalterlichen Abendland ins Lateinische sowie in einige Nationalsprachen übersetzt wurden, möchte man erwarten, daß auch das wichtigste Werk zur Fixstern- und Sternbilderkunde, eben Ṣūfīs „Fixsternbuch", damals übertragen wurde. Nachweise aus der alten und neuesten Literatur deuten darauf hin, daß dies tatsächlich der Fall war.

[1] Cf. die ausführliche historische und kunstgeschichtliche Analyse von W. Voss, *Eine Himmelskarte vom Jahre 1503 mit den Wahrzeichen des Wiener Poetenkollegiums als Vorlage Albrecht Dürers*, Jahrbuch der preuß. Kunstsammlungen 64 (1943), p. 89—150.

[2] Cf. Brockelmann, GAL I 223; Suppl. I 398, 11 (Nachtrag p. 960); A. Hauber, *Die Verbreitung des Astronomen Ṣūfī*, Der Islam 8 (1918), 48—54; H. J. J. Winter, in Archives Internationales d'Histoire des Sciences 8, 31 (1955), 126—133; P. Kunitzsch, *Arabische Sternnamen in Europa*, Wiesbaden 1959, p. 17, 25f.; id., *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*, Wiesbaden 1961, p. 9f., 15f., 31.

[3] Bei Th. Hyde, *Tabulae Longitudinis et Latitudinis stellarum fixarum ex observatione Ulugh Beighi*, Oxford 1665, durchlaufend im Kommentar. Daraus manches bei L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, Berlin 1809.

[4] H. C. F. C. Schjellerup, *Déscription des étoiles fixes ... par Abd-al-Rahman Al-Sufi*, St. Petersburg 1874; französische Übersetzung und auszugsweise Edition nach einer Kopenhagener und einer Petersburger Handschrift. — *Kitāb ṣuwar al-kawākib*, Edition der Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṯmānīya aus fünf Handschriften (cf. ebda. p. 1 der Edition), Hyderabad 1954, mit Vorwort von H. J. J. Winter.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000079

Das altspanische astronomische Sammelwerk Alfons X „Libros del Saber de Astronomia" enthält in Buch I eine Beschreibung der achtundvierzig ptolemäischen Sternbilder. Dieser Text stellt eine freie Übersetzung oder Bearbeitung von Ṣūfīs „Fixsternbuch" dar, die durch verschiedene Gelehrte in zwei Etappen, 1252—56 und bei der endgültigen Redaktion des Gesamtwerks 1276, erfolgte. Es gibt davon eine Edition[5], die jedoch textkritisch nicht zuverlässig ist. Der finnische Romanist und Orientalist O. J. TALLGREN (seit 1933 mit finnischem Namen: TUULIO) hat daher die Nomenklatur der Sternbildbeschreibung separat ediert[6].

TALLGREN hat für die Edition auch eine italienische Übersetzung von 1341 mit herangezogen, die aus dem altspanischen Text gemacht ist[7].

Wenn nun von lateinischen Ṣūfī-Übersetzungen gesprochen werden soll, so muß zunächst folgendes festgestellt werden:

Gelegentlich heißt es in der Literatur, es gebe von Ṣūfī eine lateinische Übersetzung, die aus der altspanischen Version abgeleitet sei — also nicht unmittelbar aus dem arabischen Originaltext selbst[8]. Diese Angabe bezieht sich offenbar auf die obengenannte italienische(!) Übersetzung, die, wie die edierten Namenformen bezeugen, aus der altspanischen Version stammt.

Von dieser vermeintlichen lateinischen Übersetzung sind zu unterscheiden gewisse andere Handschriften, die nach Katalogangaben einen lateinischen Ṣūfī-Text enthalten: die eigentliche lateinische Ṣūfī-Übersetzung. HAUBER[9] nennt vier[10] solche Handschriften:

A — Catania, ms Catin. 85, s. XV[11],

B — Paris, ms Arsenal 1036, s. XIV[12],

[5] RICO Y SINOBAS, *Libros del Saber de Astronomia*, I—V, Madrid 1863—67.

[6] *Los nombres arabes de las estrellas y la transcripción alfonsina*, in Homenaje a R. Menéndez Pidal, II p. 633—717 (Madrid 1925); dazu *Correcciones y Addiciones* in Revista de filologia española 12 (1925), 400f.

[7] Bei TALLGREN ms V (Vaticanus 8174; cf. die Literatur bei HAUBER p. 48, Anm.).

[8] J. MILLAS VALLICROSA in Isis 48 (1957), 364; M. DESTOMBES spricht in Isis 49 (1958), 458 von einer weiteren eigenen Übersetzung, die um 1224 unter Friedrich II, wahrscheinlich in Palermo, entstanden sei; ob er damit auf die hier besprochenen lateinischen Ṣūfī-Handschriften anspielt?

[9] a.a.O. p. 50f.

[10] Hierzu erwähnt er noch eine fünfte, die von I. BULLIALDUS in seiner *Astronomia Philolaica*, Paris 1645, p. 224f, angeführt wird, von deren späterem Verbleib jedoch nichts Näheres bekannt ist.

[11] Cf. M. FAVA in Studi italiani di filologia classica 5 (1897), 432.

[12] Cf. H. MARTIN, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, 2 (Paris 1886), 247f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000080

C — Kues, ms Cus. 207, s. XIV[13],

D — Wien, ms 5318, s. XV[14].

Die letzteren beiden erscheinen auch bei ZINNER[15], der noch eine fünfte Handschrift anführt:

E — München, Clm 826, s. XIV[16].

Durch Zufall war ich in der Lage, noch eine sechste Handschrift kennenzulernen, die mit E ganz eng verwandt ist:

F — Prag, Strahov-Bibliothek, ms D. A. II, 13, s. XV[17].

Eine nähere Prüfung der sechs Handschriften[18] ergibt zunächst folgendes Bild vom Inhalt der Stellen:

A: fol. 7r—19v Sternbilderbeschreibung, Incipit und Explicit bei FAVA stimmen überein mit D, fol. 17v—36v bei SAXL[19] p. 133—138; fol. 21r—35r Tabellarisches Sternverzeichnis (Ilbermosophim), Incipit und Explicit bei FAVA stimmen überein mit D, fol. 2r—16r bei SAXL p. 133.

B: fol. 1r—50v Tabellarisches Sternverzeichnis (Ebennesophy), anno arabum 272, mit einer Zeichnung zu jedem Sternbild (fol. 49r–v und 50r sind leer, auf 50v Abbildung „Südlicher Fisch"); fol. 51r—70v Verzeichnis der gleichen Sterne, nach den zwölf Tierkreiszeichen geordnet, angeblich für die Epoche 1210, mit Längenwert Ṣūfī + 4° (= Ptolemäus + 16°42′).

C: fol. 116v—121v Tabellarisches Sternverzeichnis (Ebennesophus); fol. 122r—124r Astrologischer Text (über die in den zwölf Zeichen Geborenen); fol. 124v—135r Rein lineare Zeichnungen der Stern-

[13] Cf. J. HARTMANN, *Die astronomischen Instrumente des Kardinals Nikolaus Cusanus*, Abh. Kgl. Ges. Wiss. Göttingen, Math. Phys. Kl., N. F. X, Nr. 6, Berlin 1919, p. 48f.

[14] Cf. F. SAXL, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters*, S. B. Heidelberger Ak. Wiss., II (1927), p. 133ff.; Tafel VII, Abb. 14; Tafel VIII, Abb. 15.

[15] *Verzeichnis der astronomischen Handschriften des deutschen Kulturgebiets*, München 1925: C: Nr. 2335; D: Nr. 7373; E: Nr. 2502a.

[16] Cf. F. BOLL, *Sphaera*, Leipzig 1903, p. 420ff. BOLL nennt in seiner Aufzählung und Beschreibung der hier gebotenen Sternbilder und ihrer Figuren (p. 422, Anm.) nur 18; er hat vor „Delphin" das Bild „Pfeil" (Sagitta) übergangen.

[17] Im handschriftlichen Katalog der Strahov-Bibliothek unerkannt als „Astronomischer Kalender" geführt. Ein Artikel über die Handschrift von Dr. FISCHER soll in einer polnischen Zeitschrift erschienen sein.

[18] Für A beziehe ich mich auf die Angaben von FAVA a.a.O.; von BCDE standen mir Fotokopien bzw. Mikrofilme zur Verfügung; F konnte ich in Prag selbst einsehen, wofür dem Leiter der Abteilung, Herrn Dr. Hrubeš, auch an dieser Stelle freundlichst gedankt sei.

[19] *Verzeichnis* II, a.a.O.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000081

bilder mit kurzen Überschriften, aber ohne Text; die einzelnen Sterne mit laufenden Nummern gemäß dem Verzeichnis versehen.

D: fol. 2r—16r Tabellarisches Sternverzeichnis (Jeber Mosphim); fol. 16v Ursprünglich leer; von späterer Hand astronomische Bemerkungen über Sternörter und Präzession; 17r leer; 17v—36v Beschreibung der Sternbilder, kurze Texte mit Abbildungen.

E: fol. 34r—41v Tabellarisches Sternverzeichnis, darin zu jedem Sternbild eine farbige Abbildung (also kein eigener Abschnitt mit Sternbildbeschreibungen); unvollständig: enthält nur 19 nördliche Sternbilder, die Überschriften fehlen durchgehend, ebenso bei den meisten der 19 Sternbilder die Längen.

F: Schrift und Abbildungen entsprechen genau dem Stil von E; beide Handschriften sind in der gleichen Prager Schule entstanden. F ist jedoch im Gegensatz zu E glücklicherweise vollständig. fol. 1r—48v Tabellarisches Sternverzeichnis, zu jedem Sternbild eine farbige Abbildung, wie in E; Überschrift (mit Nennung des arabischen Autors) und Explicit fehlen; ab fol. 49r folgen Texte astrologischer Natur.

Das kleine Corpus ist also durch drei Grundelemente bestimmt: ein tabellarisches Sternverzeichnis und Abbildungen der Sternbilder, die allen Handschriften gemeinsam sind, und eine Sternbilderbeschreibung, die nur in D (und offenbar auch in dem gleichartig aufgebauten A) erscheint.

Das tabellarische Sternverzeichnis umfaßt, wie sich sofort erweist, die bekannte ptolemäische Aufzählung von 1025 Sternen in 48 Sternbildern. Der Text sowohl der Sternbildüberschriften wie der Beschreibungen der einzelnen Sterne ist wörtlich gleichlautend mit dem der arabisch-lateinischen Almagest-Übersetzung von GERHARD VON CREMONA (Toledo, 1175)[20], der übrigens auch für das Sternverzeichnis der „Alphonsinischen Tafeln" verwendet worden ist. Es liegt also hier keine eigene Ṣūfī-Übersetzung vor.

Eine Beziehung zu Ṣūfī offenbart sich dabei jedoch in zwei Punkten: Erstens wird er in allen Texten (außer EF) in der Überschrift namentlich als Autor genannt[21]. Die hier benutzten Namenformen (Ebennesophy, Ilbermosophim bzw. Jeber Mosphim) sind offensichtlich abzuleiten aus *Ibn aṣ-Ṣūfī*. Ibn aṣ-Ṣūfī ist freilich ein vermutlich zweihundert Jahre

[20] Vorhanden in zahlreichen Handschriften; gedruckt Venedig 1515.

[21] Der Astronom Ṣūfī wird hier als „Philosophus" bezeichnet. Dieser Ausdruck — in der Bedeutung „Gelehrter, Wissenschaftler" — für einen Astronomen bzw. Astrologen ist in der mittelalterlichen Literatur nicht selten; u.a. werden der bisher nicht näher identifizierte Alhandreus (Alchandrinus) und Hermes so genannt. Für die Beschäftigung mit diesen Gegenständen wird analog das Verb philosophari benutzt (in manchen Astrolabtexten, in Übersetzungen von al-Kindī, Ǧābir ibn Aflaḥ, bei Michael Scotus, usw.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000082

jüngerer Autor[22] und nicht mit unserem Abū l-Ḥusayn aṣ-Ṣūfī identisch. Eine Verwechslung der beiden (Ibn aṣ-Ṣūfī statt aṣ-Ṣūfī) ist in arabischen Schriften nicht selten[23]. Die von Dürer gebrauchte Namenform „Azophi" erscheint in unseren Texten nicht[24]. Zu beachten ist, daß die auf Ṣūfī bezügliche Überschrift nur über dem Sternverzeichnis erscheint, nicht aber auch über der Sternbilderbeschreibung. Das fällt besonders in A auf, wo die Beschreibung dem Verzeichnis vorangeht. Die Jahreszahl 325 h (= 936/7)[25] der Epoche stimmt nicht überein mit der Epoche in Ṣūfīs Fixsternbuch (Anfang 1276 Ära Alexander = 1. X. 964; dagegen dauerte das Hiğra-Jahr 352 vom 30. I. 963—18. I. 964; es war also vielleicht ursprünglich 352 gemeint statt 325, als schlecht berechnete Hiğra-Entsprechung zu Ṣūfīs Epoche[26]).

Der zweite Bezug auf Ṣūfī steckt in den Längenangaben. Ṣūfī benutzt im Sternverzeichnis des Fixsternbuches für die Epoche Herbst 964 den Längenwert Ptolemäus + 12°42′, der auch hier in den lateinischen Handschriften verwendet ist. Einige Handschriften enthalten daneben spätere Zusätze für die Weiterdatierung[27].

[22] Brockelmann, GAL Suppl. I 863, 4a.

[23] Cf. z.B. ms Vat. ar. 761, fol. 188^{v}—189^{r}, *az-Zīğ as-Sanğarī*: Helligkeitsangaben nach Ptolemäus und aṣ-Ṣūfī (ms: Ibn aṣ-Ṣūfī); al-Bīrūnī, *al-Qānūn al-Masʿūdī*, ed. Hyderabad I—III, 1954—56, p. 1012, 6: Abū l-Ḥusayn Ibn aṣ-Ṣūfī (sic statt Abū l-Ḥusayn aṣ-Ṣūfī); so auch *Kitāb at-Tafhīm*..., ms Kairo, Mīqāt 848, p. 59. Die Identität von „Ebennesophim" mit unserem Ṣūfī (Azophi) hat auch bereits Bullialdus erkannt.

[24] Anfang des 16. Jahrhunderts schreibt Leo Africanus in Rom: Abulhusein Esuphi (bei Hauber a.a.O. p. 48, Anm. 1). „Azophi" übrigens auch bei Bullialdus a.a.O.

[25] B hat 272h (18. VI. 885—7. VI. 886), was ebenfalls nicht zu Ṣūfī paßt.

[26] Ähnlich bereits Hartmann a.a.O. p. 49 (zu C).

[27] B: für 1210 hinzugefügt 4° (fol. 51^{r}ff.). C, fol. 116 unten: für Anfang 1427 sind hinzuzufügen 6°16′ (cf. Hartmann a.a.O. p. 48). D: Durchgehend ist dem Verzeichnis am Außenrand später eine zweite Längenkolumne beigefügt, deren Wert 6°14′ größer ist als bei Ṣūfī; am Ende, fol. 16^{r}, Umrechnungsangabe für Ende 1424 (Zinner a.a.O. Nr. 7373, Anm., falsch: 1428), beträgt der Längenwert Ptolemäus + 18°56′, was mit dem Wert der zweiten Längenkolumne übereinstimmt. Zu beachten ist, daß das gleiche Jahr 1424 sowie der gleiche Längenwert Ptolemäus + 18°56′ auch Epoche und Bestimmungswert des Sternverzeichnisses in ms Vindob. 5415, s. XV, fol. 217—251 sind (Zinner, *Verz.* Nr. 10238; Saxl, *Verzeichnis* II p. 152f.), wo jedoch weder Ṣūfī als Autor genannt ist noch der Ṣūfīsche Längenwert Ptolemäus + 12°42′ Erwähnung oder Verwendung findet. Auch die Sternbilderzeichnungen in Vindob. 5415 weichen im Stil von denen der Ṣūfī-Handschriften ab und zeigen vielmehr alle Elemente der rein abendländischen Tradition. E ist unvollständig und enthält Längenangaben nur bei Dra (auf dem Foto fast total unleserlich, verblichen), Cyg (dto.), Oph (dto.), Ser (normal lesbar), Sge (verblichen), Del (lesbar) und Aql (nur bei den sechs externen Sternen, lesbar). Die lesbaren Werte sind die Ṣūfī-Werte, d.h. Ptolemäus + 12°42′.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000083

Die Beschreibung der Sternbilder in D (und wohl auch A) enthält zu jeder Abbildung ebenfalls einen Text. Dieser ist grundsätzlich in zwei Abschnitte gegliedert. Der erste Abschnitt stellt eine knappe Beschreibung der Sternbilder dar, wobei wieder die Formulierungen der Überschriften aus GERHARD VON CREMONAS Almagest-Übersetzung verwendet sind; verschiedene Namen, meist aus antiken Quellen, werden aufgezählt, gelegentlich sind mythologische Identifizierungen hinzugefügt. Der zweite Abschnitt gibt kurze astrologische Hinweise über die Natur der in den jeweiligen Bildern Geborenen. Er schließt in den meisten Fällen mit der auf die Abbildung verweisenden Formel „Et hec est forma sui aspectus in celo".

Die Formulierungen und Angaben des ersten Abschnitts stellen keine Übersetzung aus dem entsprechenden arabischen Ṣūfī-Text dar. Nach SAXLS Beobachtungen[28] herrscht weitgehende Übereinstimmung zwischen diesen lateinischen Beschreibungen und denjenigen in der „Astronomie" des MICHAEL SCOTUS. Als Beispiel sei hier, aus SAXL, die Beschreibung der Cassiopeia zitiert:

(A fol. 8v:)

Cassiopia est ut mulier plenissima et bene induta sedens super sedem honoris brachijs nudis extensis habens et pectus dextrum nudum et in manu dextra fortiter perforata de cuius stigmate currit grandis sangwis.

(SCOTUS, Vind. 2352, fol. 14v:)

Casepia est ut mulier pulcherrima et bene induta sedens[29] super sedem honoris, brachiis nudis et extensis ut tenet sacerdos ad altare habens etiam pectus dextrum nudum et sit[30] in manu dextra fortiter perforata, de cuius stigmate currit grandis rivus sanguinis. Cum vero sit imago celi habet stellas parisimiles 14. Disposicio quarum sic certificatur.

Dagegen lautet die Beschreibung bei Ṣūfī[31]:

kawkabat ḏāt al-kursī wa-hiya ṣūrat imraʾa qāʿida ʿalā kursī lahu qāʾima

„Sternbild der 'Frau auf dem Thron'; es ist das Bild einer Frau,

[28] *Verzeichnis* II p. 16, Anm. 5. Der hier von SAXL angeregte Vergleich der Scotus-Sphära mit der vom lateinischen Ṣūfī-Text überlieferten Sphära erübrigt sich aus zwei Gründen: Für den Scotus-Text an sich hat BOLL die Abhängigkeit von den Germanicus-Texten nachgewiesen (*Sphaera* p. 445), und die wenigen offensichtlich arabischen Elemente sind aus der Kenntnis der arabisch-lateinischen Almagest-Übersetzung von GERHARD VON CREMONA erklärbar.

[29] Das Zitat gleichfalls, ab „sedens", aus ms München, Clm 10268, fol.81rb, bei SAXL, *Planetenkinderbilder und Sternbilder*, Straßburg 1916, p. 163; zu dieser Handschrift cf. BOLL, *Sphaera* p. 439ff.

[30] Clm 10268: sic. [31] Ed. Hyderabad p. 76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000084

ka-qā'imat al-minbar wa-ʿalayhi misnad qad adlat riǧlayhā wa-hiya fī nafs al-maǧarra ḫalfa l-kawākib allatī ʿalā ra's al-multahib wa-kawākibuhā ṯalāṯata ʿašara kawkaban wa-l-awwal minhā ...

die auf einem Thron [oder: Stuhl] sitzt, der einen Fuß hat ähnlich dem Fuß einer Kanzel [in der Moschee] und auf dem ein Stützkissen liegt; sie läßt die Beine herabhängen. Es befindet sich unmittelbar in der Milchstraße, hinter den Sternen, die auf dem Kopf des Kepheus stehen, und umfaßt dreizehn Sterne. Der erste davon ...“

Die lateinische Version stimmt also, wie die Gegenüberstellung deutlich macht, in den Einzelheiten der Beschreibung nicht zu dem arabischen Ṣūfī-Text.

Boll[32] seinerseits hat festgestellt, daß die „Astronomie“ des Scotus — Text und Abbildungen — aus antiken Vorlagen, aus der Germanicus-Überlieferung entnommen ist. Daneben finden sich bei Scotus auch vereinzelt Elemente aus der arabisch interpretierten griechischen Tradition[33], die ihm von Gerhard von Cremonas Almagest-Übersetzung her bekannt gewesen sein dürfte, aus der sogar ganze Passagen übernommen sind. Damit wird Saxls Vermutung, daß Scotus den Ṣūfī gekannt oder benutzt haben könnte[34], weniger wahrscheinlich; als Voraussetzung zur Erklärung des Scotus-Textes ist sie auch nicht länger erforderlich.

Der astrologische Teil der Bildbeischriften, einsetzend mit „Natus sub hoc signo ...“, kann ebenfalls nicht aus Ṣūfī stammen, da dieser in seinem Fixsternbuch eine rein astronomische Darstellung des Sternhimmels gibt und alles Astrologische völlig ausschließt. Lediglich in der abschließenden Formel „Et hec est forma sui aspectus in celo“ ließe sich eine Reminiszenz an Ṣūfī erblicken: Bei ihm trägt die Abbildung jedes Sternbilds nach seiner Erscheinung am Himmel die stets gleiche Überschrift *ṣūrat x ʿalā mā turā fī s-samā'* „[Stern-]Bild x, wie es am Himmel zu sehen ist“. Doch treten auch diese beiden Elemente, die astrologische Erklärung „Natus sub hoc signo ...“ und der Verweis auf die Abbildung „Et hec est ...“ gleicherweise bei Scotus auf. Dabei ist zu beobachten, daß der astrologische Text der angeblichen lateinischen Ṣūfī-Handschriften im Wortlaut gelegentlich von dem des Scotus leicht abweicht[35].

[32] *Sphaera* p. 445.

[33] Saxl, *Verzeichnis* II p. 16: Cassiopeia = „gefärbte Hand“; Andromeda; Medusenhaupt. Boll, *Sphaera* p. 445: Leier = Vultur cadens (nur der Name! Die bildliche Darstellung entstammt dem Titelbild einer von Scotus benutzten Germanicus-Handschrift). [34] *Verzeichnis* II p. 16, Anm. 5.

[35] Cf. den astrologischen Text zum Bild Cassiopeia (nicht im obigen Zitat enthalten) bei Saxl, *Verzeichnis* II, Tafel VII, Abb. 13 (aus ms Vindob. 2352, fol. 15^{r}, Scotus) und Abb. 14 (aus D, fol. 22^{r}).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000085

An eine Lösung des kunstgeschichtlichen Problems heranzugehen, würde den Rahmen dieses kurzen Berichts weit überschreiten. BOLL[36] urteilt über die Abbildungen in E, daß sie „mit aller Sicherheit" nach arabischen Vorlagen gefertigt sind — was auf den völlig gleichartigen Codex F auszudehnen wäre. Die Illustrationen in C nennt SAXL[37] „vollkommen lineare Kopien nach einem Sûfî-Codex"; und über die Figuren von D schreibt er[38], sie seien „getreue Kopien jener Zeichnungen, mit denen die orientalischen Sûfî-Handschriften versehen sind".

Vergleicht man die Abbildungen in B C D E F mit Reproduktionen aus den Ṣûfî-Handschriften, so scheint C der Ṣûfî-Überlieferung am nächsten zu stehen. Auch D und B sowie E F können ebenfalls nur aus einer arabischen Vorlage erklärt werden, da auch hier Andromeda zusammen mit dem „Großen Fisch" dargestellt ist, wie man es zuerst bei Ṣûfî sieht[39]. E F scheinen sich im Stil der Ausführung an die Sternbildwiedergaben rein abendländischer Tradition anzulehnen, wie sie etwa in der „Astronomie" des MICHAEL SCOTUS erscheinen[40], für die BOLL als unmittelbares Vorbild mit Sicherheit Germanicus-Handschriften und -Scholien festgestellt hat.

Die Zeichnungen der fünf Handschriften B—F weichen im Stil nicht unerheblich voneinander ab. Sie setzen, wie das Andromeda-Fisch-Beispiel zeigt, selbstverständlich alle eine arabische Vorlage voraus. In arabischen Quellen treten solche Zeichnungen der Sternbilder hauptsächlich bei Ṣûfî und später in der Kosmographie des Qazwînî auf, der den Ṣûfî exzerpiert hat. Natürlich werden Stilunterschiede bereits innerhalb der arabischen Handschriften sichtbar. Man könnte versucht sein anzunehmen, daß die Zeichnungen der lateinischen Handschriften nach verschiedenen arabischen Ṣûfî- (bzw. Qazwînî-)Handschriften angefertigt wurden. B scheint die Gesichter eines mongoloiden Typs wiederzugeben; die Zeichnungen sind nicht rein linear, sondern in Schattierungen, Gewändern, Faltenwurf usf. weiter ausgeführt. C bietet dagegen rein lineare Umrißzeichnungen; die Gesichter zeigen klar einen lieblichen westlichen Typus. D hat vollständig ausgeführte Bilder von eher abendländischem Typus sowohl nach Kleidung wie nach Gesichtszügen. Am stärksten ausgeprägt sind die westlichen Stilelemente in den meisterhaften farbigen Miniaturen von E und F, die sich vom arabischen Vorbild wie auch von dem eigentlichen astronomischen Darstellungszweck am weitesten entfernt haben.

[36] *Sphaera* p. 420ff., besonders p. 422 Anm., im Anschluß an G. THIELE, *Antike Himmelsbilder*, Berlin 1898. [37] *Verzeichnis* II p. 39. [38] *Verzeichnis* II p. 19ff.
[39] Zum „Großen Fisch" cf. KUNITZSCH, *Untersuchungen* p. 68, Nr. 126a.
[40] Bildbeschreibungen: BOLL, *Sphaera* p. 441ff.; Abbildungen p. 102, 115, 145, 541.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000086

Eine vollständige Würdigung dieser Zeichnungen und Bilder hätte im Rahmen einer weitgespannten Untersuchung zur Geschichte der figürlichen Sternbilddarstellungen zu geschehen.

Dabei wäre stets zu berücksichtigen, daß der Überlieferungsvorgang sich nicht ausschließlich im künstlerisch-graphischen Bereich abgespielt hat. Primärer Ausgangspunkt der bildlichen Darstellungen waren in jedem Fall gewisse Texte; man denke an Arat und Germanicus, vor allem aber an Ptolemäus, der mit seinem Verzeichnis von 1025 Sternen, angeordnet in 48 Sternbildern, im „Almagest" die Haupttradition begründete. Darin sind Lage, Abgrenzung, Form und Ausstattung aller Figuren bis ins einzelne genau festgelegt. Ṣūfī folgt in seiner Sternbilderbeschreibung genau den ptolemäischen Definitionen. Parallel zu der rein astronomischen Überlieferung verlief seit der Antike eine astrologische Tradition, die die Tendenz hatte, durch Kompilation und Kontamination sehr viel reichhaltiger und umfangreicher zu werden als jene[41]. Im späten Mittelalter zirkulierten alle diese Texte in buntester Form, oft nicht streng nach Autoren oder Sachgebieten getrennt. So ist es naheliegend, daß mancher Illustrator seine Zeichnungen nun ebenfalls aus Bildvorlagen und aus Textvorlagen verschiedener Traditionen „kompilierte". Weiterhin waren Milieu und Zeitgeschmack des jeweiligen Künstlers von Einfluß auf die äußerliche Gestaltung der Figuren, ein Phänomen, das von anderen Themenkreisen der Kunstgeschichte her bekannt ist. Daraus resultierende Varianten sind auch innerhalb der arabischen Ṣūfī-Handschriften vorhanden und bereits erkannt worden[42].

Zusammenfassend ist also zu sagen: Wir haben es bei den besprochenen Texten nicht mit einer lateinischen Ṣūfī-Übersetzung zu tun. Es handelt sich vielmehr um eine Kompilation, die astronomische und astrologische Elemente sowohl aus der ungebrochenen antik-abendländischen wie auch aus der durch die Araber vermittelten antiken Tradition vereinigt.

Ein Teil der Texte ist mit dem Namen des Hofastrologen Friedrichs II in Sizilien, Michael Scotus (etwa 1175—1234), nachweislich verbunden: Die Sternbilderbeschreibungen lauten weitgehend gleich mit denen in seiner „Astronomie". Das Sternverzeichnis dagegen ist das bekannte ptolemäische Verzeichnis aus dem Almagest in der lateinischen Version Gerhard von Cremonas. Als Entstehungszeit des kleinen Corpus sind die anderthalb Jahrhunderte zwischen der Abfassung der Almagest-Übersetzung durch Gerhard von Cremona (1175) als terminus post quem

[41] Siehe z.B. die Beschreibungen und Interpretationen bei Boll, *Sphaera* p. 90ff.; 158ff.; 244ff.; 349ff.; Abū Maʿšar, ed. Dyroff, ebda. p. 482ff.

[42] Hauber, *Planetenkinderbilder* p. 145—147; cf. auch den ausführlichen Vergleich der Sternbilderdarstellungen p. 155—199.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000087

und der Niederschrift der ältesten dieser sechs Handschriften[43] als terminus ante quem anzusehen. In diese Periode fällt auch die Wirkungszeit des MICHAEL SCOTUS. Doch ist wahrscheinlich nicht er selbst als der Kompilator anzusehen, da es von ihm Werke gibt, die ihn unmittelbar als Autor nennen[44], während hier sein Name nicht erscheint. Eher dürfte es sich um das Erzeugnis eines anderen Autors handeln, das unter Verwendung des Almagest und der „Astronomie" des SCOTUS zustande kam. Sizilien als möglicher Entstehungsort der Kompilation ist umso wahrscheinlicher, als eine der erhaltenen sechs Handschriften (A) noch in Catania auf Sizilien existiert. Der Kompilator hat eine Beziehung zu Ṣūfī hergestellt, indem er dessen Namen als Autorität dem Sternverzeichnis voranstellte; dazu hat er Ṣūfīs Epoche zugrundegelegt und die Längen im Verzeichnis auf Ṣūfīs Wert umgerechnet. Offen bleibt die Frage, welcher Quelle diese Angaben entnommen sind: direkt aus einem Ṣūfī-Text, aus der übrigen astronomischen Fach- oder Sekundärliteratur, oder aus bio- oder bibliographischen Werken; die Möglichkeiten sind nahezu unbegrenzt.

Hinsichtlich der Zeichnungen ist eine arabische oder arabisch beeinflußte Vorlage unbedingt anzunehmen. Damit wäre ein drittes Element gegeben, das die Beziehung des lateinischen Corpus zu Ṣūfī widerspiegelt. Die einzelnen Glieder der anzunehmenden Traditionskette sind jedoch noch nicht lückenlos aufgewiesen.

Die Nachrichten von der lateinischen Ṣūfī-Übersetzung hatten die Hoffnung erweckt, hier eine parallele Textüberlieferung zu der griechisch-arabisch-lateinischen Almagest-Tradition zu finden, mit deren Hilfe es möglich wäre, gewisse terminologische und nomenklatorische Unklarheiten der letzteren aufzuhellen. Die Untersuchung der vorhandenen und oben besprochenen sechs Handschriften erbringt jedoch nun den Nachweis, daß eine lateinische Ṣūfī-Übersetzung nicht existiert. Damit entfällt zugleich ein vielversprechendes Hilfsmittel für die Almagest-Forschung wie auch im weiteren Sinne für die Geschichte der astronomischen Nomenklatur und Terminologie.

[43] Laut Schreibervermerk 1301—1334; siehe HARTMANN a.a.O. p. 29.
[44] Cf. BOLL, *Sphaera* p. 439f. mit Anm. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000088

Surkh-Kotal und Kaniṣka

Von Walter B. Henning, Berkeley

Nachdem der Inhalt der Inschrift von Surkh-Kotal durch meinen im Jahre 1960 erschienenen Artikel[1] festgestellt worden war, hat die Forschung dank den von E. Benveniste vorgelegten Neufunden[2], worunter zwei frühere Versionen der Inschrift, bedeutende Fortschritte gemacht. Dazu haben mehrere Gelehrte, besonders Benveniste und I. Gershevitch[3], das Verständnis durch gewichtige Einzelbemerkungen gefördert.

Statt der behutsamen Vertiefung unseres Wissens sieht der Fernerstehende jedoch bloß ein Bild heilloser Verwirrung. Die Schuld daran trägt die von H. Humbach in einem Buch[4] und vielen späteren Artikeln zu Tage geförderte Hypothese, nach welcher der Text der Inschrift ein pseudo-gāthisches Gedicht zu Ehren des Gottes Mithra sei. Diese Hypothese ist so abwegig, sowohl im Ganzen wie in allen Einzelheiten, daß sogar eine Diskussionsbasis nicht erkennbar ist, und ich würde auf sie auch hier nicht eingehen, wenn sie nicht M. Mayrhofer in einem in dieser Zeitschrift veröffentlichten Artikel[5] mit der iranistischen Erklärung in Parallele gesetzt hätte, und zwar in einer Weise, die den Leser veranlassen mag, zu glauben, es lägen hier zwei gleichberechtigte, gleichwertige, gleicherweise mögliche Interpretationen vor, zwischen denen die Wahl freistehe. Demgegenüber muß energisch betont werden, daß die Inschrift in einer mitteliranischen Sprache geschrieben ist und daß die auf dem mitteliranischen Gebiet Sachverständigen die Humbachsche Hypothese einmütig ablehnen.

Ein Umstand, der wohl geeignet wäre, dem Zweifelnden die Augen zu öffnen, ist weder von Mayrhofer noch von einem der anderen Gelehrten, die über diesen Gegenstand geschrieben haben, zur Sprache gebracht worden. Nach der von mir gelieferten Erklärung ist es der Hauptzweck der Inschrift, die Erinnerung an die Erbauung eines großen Brunnens wachzuhalten, der wegen des Versiegens des natürlichen Wasserzuflusses nötig geworden war[6]. Als sich mir dies als Hauptinhalt ergab, studierte

[1] The Bactrian inscription. *BSOAS.*, xxiii, 1960, 47—55.

[2] Inscriptions de Bactriane, *J. A.*, 1961, 113—152.

[3] *BSOAS.*, xxvi, 1963, 193—96.

[4] *Die Kaniška-Inschrift von Surkh-Kotal. Ein Zeugnis des jüngeren Mithraismus aus Iran.* 1960.

[5] Das Bemühen um die Surkh-Kotal-Inschrift. *ZDMG*, 112, 1963, 325 bis 344.

[6] Ein solcher Inhalt wird niemanden überraschen, der eine auch nur flüchtige Bekanntschaft mit den Inschriften der Kuschanzeit besitzt. Sie berich-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000089

ich alles, was die Archäologen über die Ruinen und ihre Ausgrabungen geschrieben hatten, fand aber kein Sterbenswörtchen über Brunnen, Kanäle, Aquädukte oder dgl. So fest aber war ich von der Richtigkeit meiner Erklärung, in der das Wort für „Brunnen" (σαδο) naturgemäß eine wichtige Rolle spielte, überzeugt, daß ich sie trotz dieser Enttäuschung veröffentlichte. Während mein Artikel gedruckt wurde, erreichten die Ausgräber den Grund der riesigen Treppe und fanden — den großen Brunnen[7].

Man wird daher kaum M. MAYRHOFER beistimmen wollen, wenn er am Schlusse seiner Ausführungen (S. 343) von dem „Rätsel der Inschrift" spricht und dem „Geheimnis", das sie noch nicht preisgegeben habe. Dieses Rätsel ist längst gelöst. Freilich sind noch viele Einzelfragen zu beantworten; einige von ihnen sollen hier besprochen werden.

1. μαλιζο

Daß dieses Wort etwa „Akropolis" bedeutet, ist kaum fraglich, dagegen ist seine Herleitung strittig[8]. Ich hatte angenommen, daß ein Kompositum mit altiran. *dizā* „Festung" vorläge[9], ohne mich über die erste Hälfte des Wortes zu äußern. Seither ist von verschiedenen Seiten Vergleichung mit soghd. *mzyn* „gerüstet" (**hama-zaina-*) empfohlen worden[10]. Eine entsprechende Ableitung, von **hama-diza-*, hatte ich zwar erwogen, aber aus zwei Gründen als unwahrscheinlich angesehen: erstens weil ein Adjektiv resultieren würde; und zweitens weil statt des ursprünglichen *-a-* in der Kompositionsfuge *-o-* erscheinen sollte. Jedoch ist keiner dieser Gründe von großem Gewicht; einerseits könnte ein Adjektiv, „ganz

---

ten häufig vom Versiegen des Wassers, der Erbauung von Brunnen, der Restaurierung von Tempeln u. dgl.; dagegen von einem „König des Rauschtrankes", „Fürsten des Rinnsals", „Herrn des Bilsenkrauts" oder jemandem, „der die Tropfen erstrahlen ließ", ist in ihnen, soweit ich sehe, nicht die Rede.

[7] Dies erfuhr ich zuerst von dem leider so jung verstorbenen A. MARICQ, als er wegen der Kanishka-Konferenz im April 1960 London besuchte. Mein Artikel war Anfang Februar 1960 erschienen.

[8] Zu dem von R. N. FRYE, *Indo-Iranian Journal*, v, 1962, 243, Beigebrachten möchte man bemerken, daß weder ein arabisches noch ein buruschaskisches Wort im 2ten Jhdt. in Baktrien zu erwarten ist. Dazu ist das angebliche arab. *malīz* nur ein Fehler für *malīδ*, das seinerseits eine Vulgärform (*Imāla*) von *malāδ* darstellt. Shughnī usw. *mālā* „Herrenhaus" geht natürlich auf arab. *maḥalla* zurück (vgl. die Bedeutung des Wortes im Pashto).

[9] *BSOAS.*, xxiii, 49.

[10] H. W. BAILEY und O. SZEMERÉNYI, vgl. MAYRHOFER l. c. 328A. 6, wo ungenau behauptet wird, ich hätte „an eine Bildung von iran. $\sqrt{daiz}$" gedacht, während bei mir nur von dem Worte *dizā* „Festung" die Rede war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000090

mit Festung(smauern) (umgeben)", leicht substantiviert werden, anderseits könnte der Verlust der ersten Silbe die Erhaltung des *-a-* nach sich ziehen.

Dafür, daß **hama-diza-* nicht nur eine theoretisch mögliche Vorform, sondern ein wirklich schon im Altiranischen existierendes Wortgebilde ist, läßt sich der Nachweis führen. Westlich von Paykand, "at the very edge of the steppe was the fortified village of *Amdīza*"[11]. Daß diese Ortschaft, wie bei ihrer den Angriffen räuberischer Steppeneinwohner ausgesetzten Lage nicht anders zu erwarten, wohlbefestigt war, wird von Muqaddasī (Maqdisī) ausdrücklich erwähnt[12]. Er schreibt den Namen *'mdyzy* (امديزى), Yāqūt dagegen *'mdyzh* (امديزة, vokalisiert *Amdīzah*), so daß man ihn als **Amδĭžĕ* restaurieren würde. Für Kürze des zweiten Vokals spricht die Nebenform **Amze* (امزة), die als Name der ersten Station auf einem der Wege von Bukhara nach Khwarezm vorkommt[13] und von DE GOEJE mit *Amdīza* identifiziert worden ist[14] (*Amδize* > *Amδ'ze* > *Amze*).

Der Name repräsentiert altiran. **hama-dizaka-*, welches von **hama-diza-* nur durch ein zusätzliches *ka*-Suffix verschieden ist. Dieser Zusatz hat aber die Akzentverhältnisse gründlich verschoben: **hama-diza-* wurde **hamádiz*, die längere Form dagegen **hámadìzak*; die weiteren Veränderungen sind im Einklang mit bekannten Regeln.

2. καραλραγγο

Schon A. MARICQ erkannte, daß dies der Titel eines hohen Beamten ist. Er konstruierte sich ein altiran. **kāra-dranga-*, das als ersten Bestandteil altpers. *kāra-* „Heer" enthalten solle[15]. Das ist aber nur eine jener Routine-Etymologien, deren wir im Iranischen einen Überfluß haben. Demgegenüber schlug ich vor[16], das neue Wort mit dem sassanidischen Titel *Kanārang* (Χαναράγγης) zu verbinden, der als Bezeichnung für die Statthalter der nordöstlichen Grenzlande bekannt ist. Der Vergleich von *kanārang* mit **karālrang* führt zur Annahme einer Vorform **kanār-δrang* bzw. **karān-δrang*, wobei die Variation im Vorderglied durch das Nebeneinandervorkommen von *karān* und *kanār* im Persischen genugsam erklärt ist. Als etymologische Bedeutung ergibt sich „Grenzhalter" oder „Grenzfestiger", in schönstem Einklang mit der bezeugten Funktion des *Kanārang*.

[11] W. BARTHOLD, *Turkestan*, 118. [12] 282 Z. 4 (*lahā ḥiṣn*).
[13] Ebenda 343 Z. 6. [14] Cf. BARTHOLD l. c. 154.
[15] Zu *-dranga-* s. H. W. BAILEY, *JRAS.*, 1955, 14 sq.; I. GERSHEVITCH, *Av. Hymn to Mithra*, 266 sq.; vgl. auch den altpers. Eigennamen *wydrng*.
[16] I. GERSHEVITCH hatte unabhängig dieselbe Ansicht erreicht, wie ich anmerkungsweise erwähnte (*BSOAS.*, xxiii, 51 A. 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000091

Bei dieser Sachlage berührt es merkwürdig, in MAYRHOFERS Aufzählung von HUMBACHS „Treffern" das Folgende angeführt zu sehen: „Für καραλραγγο „*kanārang*" bietet HUMBACH, MARICQ fortführend, wohl die bessere Etymologie als GERSHEVITCH und HENNING" (S. 342); denn hier wird unsere Verbindung mit *kanārang* am Ende abgelehnt und am Anfang angenommen. Es ist zwar anzuerkennen, daß sich HUMBACHS Übersetzung hier der Wirklichkeit nähert, aber sein Beitrag besteht bloß aus einer unglücklichen Verquickung der beiden kontrastierenden Vorschläge. Ganz zu schweigen von den sich dabei ergebenden phonologischen Schwierigkeiten (καρα- statt καρο-; *kanā-* aus *kāra-*), ist es doch zu beklagen, daß das hundertjährige Bemühen der Historiker, über den Wissensstand im 6ten Jahrhundert (als die byzantinischen Gelehrten jeden persischen Titel als στρατηγός deuteten) hinauszukommen, wegen einer aus der Luft gegriffenen Etymologie unbesehen beiseitegesetzt werden soll.

Wenn ich jetzt zu diesem Gegenstande zurückkehre, geschieht es nur, um die Aufmerksamkeit auf eine ältere Form des persischen Titels zu lenken. In der von R. N. FRYE in *Mélanges Fuad Köprülü*, 165 sqq., beschriebenen Gelehrtengeschichte von Nasaf und Isfīǰāb findet sich an drei weit voneinander getrennten Stellen eine Genealogie, die auf Ghūrak, den König von Samarkand, der im Jahre 711 zur Regierung kam, zurückgeführt ist. Ihre letzten Glieder sind (S. 167): طرخون بن كنادرنک . . . بن غورک So an zwei der Stellen. An der dritten aber steht بنايجور statt كنادرنک, ein Umstand, der die Annahme nahelegt, daß das eine der Wörter Eigenname, das andere Titel ist. Die Wahl fällt nicht schwer, und in der Tat hat FRYE *kanāδrang* (wie wir lesen dürfen) sogleich mit *kanārang* verglichen[17]. In Sogdiane hat sich also eine abweichende Form,

[17] Ob der Eigenname richtig überliefert und punktiert ist, kann nicht leicht entschieden werden. Er ähnelt (*B . . . čur*) dem Namen des im J. 731 als König von Māimarγ vom chinesischen Hof bestätigten *Mo-cho* (*M . . . čur* ?), der mit dem von Ṭabarī für a. H. 110 (= 728/9) genannten *al-Muḫtār* verknüpft worden ist. Da aber *Mo-cho* auch Name des türkischen Großkönigs Qapaγan qaγan ist (welcher sicher auf *-čur* endigte), ist zu bezweifeln, daß er als Transkription von (arab.) *Muḫtār* gelten könne. Dazu hat O. SMIRNOVA Mo-chos Namen auf Münzen als *Mtčyr* lesen wollen (vgl. R. N. FRYE, *Harvard J. A. S.*, xiv, 1951, 120 sq.; da ihr Artikel mir nicht zur Hand ist, kann ich die Lesung nicht prüfen). In dem kürzlich erschienenen Werke über die Münzen aus Panǰīkant (O. I. SMIRNOVA, *Katalog monet s gorodišča Pendžikent*) ist aber an der zu erwartenden Stelle (S. 30) davon keine Rede, so daß die Lesung vielleicht seither aufgegeben worden ist; *mt-* stimmt natürlich nicht mit *mo* (*mək*) überein. — Wir kennen jetzt *Tarxūn* als Namen von drei Personen aus dem soghdischen Königshause: 1. von dem im J. 710 (Ende März oder Anfang April) abgesetzten König, 2. von einem Bruder des Ghūrak (*Al-qand fī ta'rīx Samarqand*, allerdings eine Quelle zweifelhaften Wertes), und 3. von dem hier genannten Enkel.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000092

die dem ursprünglichen **kanārδrang* noch ganz nahe stand, bis ins 8. Jh. erhalten[17a].

3. Verschiedene Titel

Die im Baktrischen gebräuchlichen Beamtentitel stammen überhaupt der Mehrzahl nach aus Persien; manche sind direkt entlehnt, andere mehr oder weniger angepaßt, Nachahmungen des Fremden. Allerdings ist die Hauptquelle unseres Wissens hier eine Reihe von Siegelaufschriften, deren Datierung gemeinhin schwierig, oft unmöglich ist. Viele stammen gewiß erst aus sassanidischer Zeit, als persischer Einfluß vollends die Oberhand gewonnen hatte. Der umgekehrte Fall, Wanderung von Ost nach West, liegt nur bei einem einzigen Worte vor: bei pers. *xidēv*, das freilich erst viel später, in muslimischer Zeit, in die persische Literatursprache eindrang. Meinen Nachweis des baktrischen Ursprungs dieses Titels,[18] der dem Europäer besonders als Bezeichnung der ägyptischen Vizekönige, *Khedive*, bekannt ist, hat man leider allgemein unbeachtet gelassen.

Auf die königlichen Titel brauche ich hier nicht einzugehen, da A. Maricq sie ausreichend besprochen hat[19]. Die Inschriften haben, abgesehen von καραλραγγο, welches als lokal begrenztes Äquivalent von *marzbān* ursprünglich parthisch sein dürfte, den ζηνοβιδο „Waffenmeister" erbracht[20]. Dagegen ist es verfehlt, aus dem Eigennamen Αστιλογανσειγι (var. ϒαστιλογανζ[ε]ιγο) mit Humbach[21] einen Titel γανσειγι herauszudestillieren, der dann als **ganzīka* „Schatzmeister" oder gar „Schankwirt" bedeuten soll — eine papierne Konstruktion, deren Falschheit schon durch die Schreibung mit *sigma* erwiesen wird, ganz abgesehen davon, daß im Baktrischen „Schatz" als *γazn-*[22] erscheinen sollte. Ebensowenig überzeugend ist übrigens der von W. Eilers[23] gemachte Vorschlag, jenen Namen als „Tochter des Αστιλο" zu verstehen, im Hinblick auf soghd. *knč(y)k* „Mädchen". Wie schon das danebenstehende Κοζγαþκι πουρο „Sohn des K." dartut, wäre ein Wandel von Tenuis zur Media nur bei

[17a] [Die Schreibung des Titels *kanārang* in den Pehlewi Papyri scheint nicht weiterzuhelfen: *kn'lng*, Pap. Berl. ed. Hansen 27, 4; wahrscheinlich 58, 8, s. J. De Menasce, *J.A.*, 1953, 193 sq.; A. Perikhanian, *Vestnik Drevn. Ist.*, 1961, 3, S. 92 (trotz Hansens Lesung *kw'dr-* wird man kaum *kn'dl-* einsetzen dürfen). — Das angebliche *QUNARNK* auf einem Siegel (Ghirshman, *Archaeologica Orientalia*, 108 sq.) ist mir unannehmbar (vgl. zur Aufschrift *Mitteliranisch*, S. 53). — Korrekturnote].

[18] *BSOAS.*, xxiii, 51. [19] *J. A.* 1958/4, 372 sqq.

[20] *BSOAS.*, xxiii, 50 A. 9. Die dort vorgeschlagene Verbesserung der früheren Lesung (σηνοβιδο) ist allgemein akzeptiert worden, meistens ohne Verweis. [21] L. c., 43. [22] Vgl. *Asia Major*, x, 1963, 196 sq.

[23] Bei Mayrhofer l. c. 339 angeführt und als „brillanter Einfall" (auch „schlagend" S. 341) bezeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000093

einem altererbten Kompositum zu erwarten, aber nicht bei einer Zusammenfügung der lebenden Sprache; sogar bei βαγοπουρο, das schon längst in ein Ganzes zusammengeschmolzen war, ist die Tenuis erhalten. Dazu kommt, daß sich eine Frau in einer Liste kuschanischer Würdenträger wunderlich ausnähme, und endlich, daß die angeführte soghdische Vokabel gar nicht „Tochter" heißt. Denn, um eine von A. MARICQ bei anderer Gelegenheit gewählte gute Formulierung[24] anzuwenden, es ist dies ein Wort qui met plutôt l'accent sur la notion d'enfance que sur celle de descendance, et qui ne précise pas le sexe. Wird doch im Soghdischen selbst das Wort von dem kleinen Seth, dem Sohne Adams, gebraucht, an einer Stelle, wo man am besten „Kindlein" übersetzt; Anwendung verwandter Formen auf männliche Kinder, bes. in pejorativem Sinne, ist häufig genug im Iranischen, vgl. etwa pers. *king* „Lustknabe" (aus **kanika-*), welches auf jeder Seite von 'Ubaid-i Zākānīs *Laṭā'if* zu finden ist; s. auch unten zu *Kanishka*[25]. Wahrscheinlicher ist Αστιλογανσειγι eine Nisbe gewöhnlicher Art, mit **-čīk*[26], von einem Ortsnamen in *-ān* oder *-gān* (aus *-kān*)[27], dergleichen es Hunderte gibt[28].

Den Siegelaufschriften verdanken wir die Kenntnis des ασβαροβιδο. Dieses Wort, welches etwa „Kavalleriegeneral" bedeutet, steht allein, ohne einen Eigennamen, auf einem Stein der Eremitage[29], der daher wohl als Amtssiegel gelten muß; vielleicht darf man auch schließen, daß es jeweils nur einen Beamten gab, der diesen Titel führte. Die Aufschrift auf einem von R. B. WHITEHEAD gefundenen Siegel[30] ist kaum sicher genug, um in Anschlag zu kommen: vielleicht μαλολαρο (?), welches mit dem

[24] L. c. 380.

[25] Zur allgemeinen Bedeutung von *kan-* vgl. H. W. BAILEY, *Trans. Phil. Soc.*, 1945, 21 sq.

[26] Daß *sigma* im Baktrischen auch für iran. *č* (bzw. *c*) verwendet wurde, ist zuerst in *BSOAS.*, xxiii, 49, angenommen worden; es gilt bereits als „selbstverständlich".

[27] Etwa **(H)astīlugān* oder *(H)astilgān*; die abweichende Schreibung beweist schon die Haltlosigkeit der Verknüpfung mit av. *asti-*. Solche Eigennamen sollte man wirklich in Frieden lassen.

[28] Nicht ein Titel ist ferner das auf ζηνοβιδο folgende, von ihm durch das Relativpronomen getrennte Wort der Palamedes-Inschrift, welches mit αþιο [zu beginnen scheint. Da der obere Teil der beiden letzten Buchstaben verloren ist, ist die Lesung zweifelhaft. Dies gilt besonders von dem für *iota* angesehenen Zeichen, welches unten einen uncharakteristischen Abstrich nach links hat. In Version A der Hauptinschrift hat τ meistens, γ mehrfach, aber ι nie einen solchen Zusatz. Daher kommt in erster Linie αþτο [in Frage. Vielleicht handelt es sich um ein Patronym; möglich ist auch, daß das voraufgehende *iota* dazugehört und ιαþτο [ein Wort oder der Anfang eines solchen ist. Über die Phantasien, die das angebliche αþιο [hervorgerufen hat, schweigt man besser.

[29] S. *BSOAS.*, xxv, 1962, 335.

[30] *Numism. Chron.*, 1950, 232 No. 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000094

parthischen *mdwdr* „Mundschenk“[31] vergleichbar und dann wohl als Lehnwort, angepaßt durch Ersetzung von *δ* durch *l*, anzusehen wäre. Ähnlich begegnen wir *l* für *δ* im Titel des Großviziers, οαζορκο φρομαλαρο, dessen Herkunft aus dem seit der Gründung des sassanidischen Reiches bezeugten, trotzdem vielleicht schon parthischen *Vazurg-Framaδār* über jeden Zweifel erhaben ist; er findet sich auf einem Siegel der Carter Collection, deren Veröffentlichung wir A. D. H. Bivar verdanken[32]. Vor dem Titel steht hier der Eigenname, ebenso bei einem Amethyst der Eremitage: Οαραυρανο þαυραβο „Varahrān der Satrap“[33], mit der in Persien üblichen, ursprünglich parthischen Form *šahrab*, gegenüber veraltetem *kṣatrapa*, das in den indischen Grenzlanden weiterhin in Gebrauch blieb. Möglicherweise findet sich *šahrab* auch auf dem ebenfalls von A. D. H. Bivar ans Licht gezogenen Siegelabdruck des Ashmolean (auf den ich unten noch zurückkomme), doch ist die Lesung ganz ungewiß; sicher ist wohl nur þαυρ-[34], also *šahr-* „Macht/Machtbereich“ oder eine Ableitung davon.

Auf einem von Staviskiy zugänglich gemachten Stein[35] steht deutlich υαζαροχτο, wieder ohne Eigennamen. Die Schreibung drückt *hazāruxt* aus. Dieses reflektiert *hazāruft*, den Titel eines der höchsten Beamten des persischen Reiches, der in dieser Form zuerst unter Ardaschir bezeugt ist (parth. *hzrwpt*, mpers. *hz'rwpt* in Inschriften[36]; Ἀζαρέφθης etc.). Das Verhältnis von *hazāruxt* zu *hazāruft* ist nicht klar. Vielleicht handelt es sich um eine Vulgärform; *-xt* ist hier ja auch im Armenischen bezeugt (*hazarawuxt*)[37]. Derselbe Titel, aber in ausführlicher Form, findet sich weiterhin auf einem Siegel, welches nach A. D. H. Bivars Schätzung erst dem 4ten Jh. angehören soll[38]; nur ist -α- in der zweiten Silbe durch -ο- ersetzt worden. Die Legende[39] ist: φαρνο[ ]σταχο κηδαιρο υαζοροχτο. Den Eigennamen, der beschädigt ist, wird man am besten zu Φαρνο[οι]σταχο ergänzen. Also „*Farnwistāx*[40], der *kēdārisch*e *Hazoruxt*“, oder sagen wir „der Premierminister von *Kidāra*“; denn κηδαιρο ist gewiß

[31] *Mitteliranisch* (= *Handb. d. Orient.*, iv/l), 65 A. 4.

[32] *J. Numism. Soc. India*, xxiii, 1961, 320 sqq.

[33] S. ebenda S. 321.

[34] Das -ρ- (welches in den darunterstehenden Buchstaben mündet) ist allerdings auch nicht so klar, wie man wünschen würde; doch wird man kaum þαυο („König“) lesen dürfen.

[35] *J. Numism. Soc. India*, xxii, 1960, 103 sqq.

[36] αζαροπτ ist bloß Transliteration, daher von bescheidenem Wert.

[37] Nöldekes Annahme, *-xt* sei erst armenische Ersetzung (*Tabari*, 76 A. 2), hat sich also nicht bewährt.

[38] *Numism. Chron.*, 1955, 209 sq., No. 5.

[39] Die Abbildung bei C. W. King, *Hdb. Engr. Gems*, 1885, Taf. vii/2, ist nach wie vor nützlich.

[40] Ein ursprünglich parthischer Name, welcher „auf das Glück vertrauend“ deutet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000095

ein analogisch nach bekannten Mustern (*-ārya* > *-āir*) von *Κηδαρο (= Κιδαρο) gebildetes Adjektivum.

4. Kaniška

Seit Beginn der modernen orientalischen Studien ist dieser Name des großen Eroberers immer wieder diskutiert worden, weil man hoffte, durch seine Analyse die ethnische Zugehörigkeit seines Volkes, der Kuschan, erkennen zu können. Da der König selbst auf seinen Münzen sich einer mitteliranischen Sprache, die ich „baktrisch" genannt habe, bedient, liegt der Verdacht nahe, daß sein Name in eben jener Sprache seinen Ursprung fand. Ableitungen aus dem Iranischen sind jedoch auf Zweifel gestoßen, und zwar im Wesentlichen weil ein Suffix *-iška* dort ungebräuchlich ist; denn daß es sich um ein Suffix handelt, ist durch die Namen der Nachfolger des Königs (*Vajhiška*, *Huviška*) gesichert.

Nun hat H. W. BAILEY schon 1942 nachgewiesen, daß im Khotan-Sakischen der Name des Königs und das Wort für „kleiner Finger" gleichermaßen als *kaṇaiska* (mit dentalem *-s-*) erscheinen, und dazu die Vermutung geäußert, daß der Name vielleicht eigentlich "the little one" bedeute; die absonderliche Schreibung könne sich durch Anpassung an die Orthographie des einheimischen Wortes für „kleiner Finger" erklären[41]. Eine genau entsprechende Form existiert übrigens im Mittelpersischen, *knysk-* in Inschriften[42], allerdings mit der Bedeutung „Sklavin". Dieser Unterschied ist jedoch für die Etymologie belanglos, da, wie schon oben berührt, der Stamm *kan-* ursprünglich „klein/jung" bedeutet, woraus „kleiner (Finger)" ebenso leicht fließt wie „kleiner (Mensch/Junge/Mädchen)" (und Sklavinnen waren sozusagen *ex hypothesi* jung); diese Bedeutung war ja schon indo-iranisch, wie Skt. *kanīyas* „jünger, kleiner", *kaniṣṭha* „jüngst, kleinst", *kaniṣṭhā* „kleiner Finger", *kanīnaka* „Knabe", *kanyā* „Mädchen" usw. zeigen. Warnen möchte ich hier vor der Lesung *knyšk-* „Magd" im Pahlavi-Psalter, die scheinbar das gesuchte *-šk-* liefert; denn wie schon früher bemerkt[43], muß sie durch *knysk-* ersetzt werden (die Schrift macht keinen Unterschied zwischen *-ysk-* und *-yšk-*). Es ist also klar, daß eine Form, die mit dem Namen des Königs, in dem *-šk-* (im Indischen *-ṣk-*) sicher ist, übereinstimmte, tatsächlich nirgendwo vorliegt[44].

Zu diesem Gegenstand ist H. W. BAILEY 1954 mit einer kurzen Bemerkung bei Gelegenheit seiner Besprechung von *Kavāta* zurückgekehrt:

[41] *JRAS.*, 1942, 250.

[42] E. BENVENISTE nimmt dagegen abnormale Entwicklung von *-s-* aus *-č-* an (*Vessantara Jātaka*, S. 91, zu 162). [43] *BSOS.*, ix, 825 A. 4.

[44] Späte Formen in fernliegenden Dialekten, wie z. B. kurdisch *kanīšk* „Mädchen", kommen hier nicht in Betracht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000096

Kaniška, von *kan-* „jung, klein", bedeute "most youthful in vigour"[45]. Aber das dort gegebene Versprechen, eine ausführliche Erklärung dieser Annahme zu veröffentlichen, ist m. W. nicht eingelöst worden. Dagegen hat Sir Harold eine solche Erklärung, freilich in kurzer Form, in seinem Beitrag zur Londoner Kaniška-Konferenz (April 1960) geliefert. Er ist zwar bislang leider ungedruckt geblieben, aber da er weithin verteilt worden und vielen der an diesen Fragen interessierten Gelehrten zugänglich ist, darf ich mich wohl hier auf ihn beziehen. Laut diesem Beitrag sieht Bailey in den Namen "laudatory adjectives formed by the suffix *-iška-* (*-iṣka-*) from verbal bases", und zwar im einzelnen 1. *Kaniṣka* = "most vigorously youthful" von *kan-*, 2. *Huviṣka* = "having most *huv-* quality" von **huv-*, wozu **hvai-* (repräsentiert durch av. *hvōišta-* "best, ältest", khot. *hvāṣta* "best" usw.) gehöre, und 3. *Vajheṣka*, für iran. *vaziška-* oder *vāziška-*, etwa "most vigorous, energetic", von *vaz-* (in *vazarka-* „groß" usw.)[46]. Auf den ersten Blick scheint diese Theorie uns der erstrebten Sicherheit gar nicht näher zu bringen: mit dem leidigen Suffix *-iška*, nach wie vor isoliert, bleiben wir bei unserm Ausgangspunkt stehen; die ihm zugeschriebene Bedeutung ist spekulativ, und die nach seiner Abstraktion verbleibenden Elemente (*kan-*, *huv-*, *vajh-*) könnten vielen Sprachen zugeschrieben werden. Und doch bin ich davon überzeugt, nicht nur daß Bailey auf dem richtigen Wege war — sonst hätte ich natürlich diesen ungedruckten Beitrag nicht erwähnt — sondern daß er auch beinahe am Ziel angelangt war. Nur noch ein kleiner, allerdings wesentlicher Schritt muß getan werden, um es ganz zu erreichen.

Als die ersten Inschriftenbruchstücke aus Surkh Kotal bekannt wurden und ich in der nur dreizeiligen Palamedes-Inschrift βαγολαγγο als eine Worteinheit erkannte[47], fiel mir gleich die in den mitteliranischen Schriftsprachen sonst ungewöhnliche Entwicklung des *-aka-*Suffixes auf. Während in ihnen der Konsonant allmählich verschwindet, so daß *-aka-* zu *-ai*, *-ē*, *-e* wird, ist hier der Konsonant erhalten, aber der ihm voraufgehende Vokal ausgestoßen: *-δānaka-* > *-lāngo*[48]. Die Hauptinschrift hat dann ge-

[45] *Transactions Phil. Soc.*, 1954, 146.

[46] Dies ist selbstverständlich bloß eine schwache Andeutung des von Bailey viel besser Vorgetragenen, beschränkt auf das für unsere Zwecke unumgänglich Nötige.

[47] Ich bediene mich dieser Ausdrucksweise nur, weil J. Harmatta, *Acta or. Hung.*, xi, 193, schlankweg behauptet hat, daß "Curiel ... dissected it [= die 2. Zeile der Palamedes-Inschrift] into κιρδομι βαγολαγγο, ascribing to it the meaning 'Βαγολαγγο was made by me' ...". Davon ist bei Curiel (*J. A.*, 1954, 196—97) nichts zu lesen.

[48] Vgl. *BSOAS.*, xviii, 1956, 367; A. Maricq, *J. A.*, 1958, 408. Von den modernen Dialekten entspricht hier am genauesten das Waxī (wo z. B. δεng aus *dānaka-*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000097

zeigt, daß diese Entwicklung die Regel war: -μαγγο aus -*mānaka-*[49], αβαβγο aus *apāpaka-*, βαργο aus *băraka-*, -γαργο aus -*kăraka*, sogar υαρουγο aus *haruwaka-*, ιωγο aus *aiwaka*; durch Analogie -γο als patronymisches Suffix in Φρειχοαδηογο „Sohn des Φρειχοαδηο"[50]. Wenn wir uns nun die Frage vorlegen: wie würde sich der um -*ka-* erweiterte Superlativ **kaništaka* (dessen Schwesterform *kaniṣṭhaka-* ja tatsächlich im Sanskrit existiert) im Baktrischen entwickelt haben, so ist die Antwort klar: zunächst zu **kaništko*, woraus durch Vereinfachung der Konsonantenhäufung *kaniško* werden konnte[51]. Im Verlaufe dieses Hergangs kann sich leicht eine Veränderung im vorhergehenden Vokal eingestellt haben, und zwar sowohl Öffnung wie Dehnung, so daß die stehende Schreibung mit -η- (Καννηþκο, -κι[52]) entschuldigt wäre. Allerdings könnte der Vokal seinen Ursprung auch dem Einfluß des verwandten Namens Οοηþκο (-κι, -κε) = *Huviṣka* verdanken, in welchem -*ē-* etymologisch berechtigt ist; denn daß dieser aus *Huvaišta-ka* > **Huvēštko*, d.i. av. *hvōišta-* + *ka-*, herzuleiten ist, dürfte jetzt offenbar sein. Ebenso ist *Vajheṣka*, dessen erster Vokal wegen *Vāsiṣka* als lang anzusehen ist, als **Vāzeško* (*Οαζηþκο) aus *vāzištaka-* zu erklären, am einfachsten zu av. *vāzišta-*, angeblich „der förderlichste", + *ka-*.

Diese Erklärung hat einen zweifachen Vorteil. Einerseits können wir dem seltsamen Suffix -*iška-* endlich den Abschied geben: es zählt tatsächlich unter die gemeinsten indo-iranischen Ableitungsformantien. Anderseits brauchen wir keine Wörter kunstvoll zu rekonstruieren: alle benötigten Vorformen existieren bereits im Indo-Iranischen. Dazu erlangen wir die Gewißheit, nicht nur daß die Namen der Kuschan-Herrscher wirklich iranischen Ursprungs sind, sondern sogar daß sie einem bestimmten Dialekte zugehören, eben der baktrischen Sprache, in der wir ihre Muttersprache erkennen dürfen.

[49] MAYRHOFER l. c. 332 A. 1 fälschlich **mana(s)ka-* (das -*s-* läßt sich doch nicht durch Einklammern beseitigen).

[50] Da das von MARICQ auf Siegeln erkannte Φρειχοαδηο gewiß Eigenname ist, vgl. auch soghd. *pryxwt'w* in den „Alten Briefen", hätte ich für Φρειχοαδηογο nicht appellativische Bedeutung annehmen sollen; das Richtige steht also in der Anmerkung, *BSOAS.*, xxiii, 50 A. 5. Als Patronym-Suffix kommt übrigens -*γο* in Siegelaufschriften mehrfach vor.

[51] Welcher Konsonant in einer derartigen Gruppe ausgestoßen wurde, läßt sich nicht vorhersagen; in νοβιχτο aus *nipixšta-* ist auch der mittlere Konsonant (freilich -*š-*) verschwunden. Im Waxī dagegen ist z. B. bei *δετk* nach Morgenstierne, *I. I. F. L.*, ii 470 sq., -*š-* verlorengegangen (**dištika-*); das Schicksal von -*št-* im Waxī ist ebenso schwer in Regeln zu fassen wie im Baktrischen.

[52] E. BENVENISTE legt mit Recht Gewicht auf diesen Punkt, *J. A.*, 1961, 152.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000098

5. Candra Kaniṣka

Hier möchte ich auf die unter den Schätzen des Ashmolean befindliche, schon oben berührte *bulla* zurückkommen, die A. D. H. Bivar im Jahre 1955 veröffentlicht hat[53]. Ein Siegelabdruck ist gemeinhin schwieriger zu entziffern als ein Siegelstein, und auch das vorliegende Exemplar setzt der Lesung seiner zweizeiligen Aufschrift hartnäckigen Widerstand entgegen. Dr. Bivar, dem die baktrischen Studien so manchen wichtigen Fortschritt verdanken, hat eine gute Zeichnung geliefert, die sich als sehr nützlich erwiesen hat[54]. Aber auch mit ihrer Hilfe ist es mir nicht gelungen, der Inschrift viel Sinn abzugewinnen. Es ist unwahrscheinlich, daß man ohne eine Untersuchung des Originals, die mir derzeit nicht möglich ist, eine zufriedenstellende Lesung wird erreichen können; angesichts der Wichtigkeit der Aufschrift steht zu hoffen, daß sie bald von andrer Seite unternommen werden wird.

Die Wichtigkeit, die diesem Stückchen Wachs zuerkannt werden muß, erhellt nämlich aus den Anfangsworten, die glücklicherweise klar lesbar sind: Μαυο Κανηþκο ι ζα(γ)οο ι þαυ(ρ)....

Auf den Eigennamen folgen also Qualifikationen, die durch das Relativpronomen ι voneinander getrennt sind, vgl. aus der Surkh Kotal-Inschrift Νοκονζοκο ι καραλραγγο ι Φρειχοαδηογο „N. der Markgraf, der Sohn des F." Zu þαυ(ρ).... siehe oben S. 81. Bedeutsamer ist das erste, wohl hauptsächliche Epithet: ζα(γ)οο, etwa *zaγuwo* oder *ǰaγuwo*; möglicherweise nahm aber Bivar zu Recht als dritten Buchstaben ι an, also ζα(ι)οο, etwa *zayuwo* oder *ǰayuwo*. Welche dieser beiden Lesungen auch die richtige sein mag, auf jeden Fall handelt es sich um den Titel, welcher auf den Münzen des Begründers der älteren Kuschan-Dynastie Kujula Kadphises (bzw. Kadaphes)[55] in der Form von ζαοου in griechischen Legenden, als *yaüa-* und *yavuga-* in Kharoṣṭhi vorkommt. Jener Titel ist aber seit langem mit *yabγu/ǰabγu* und besonders mit dem aus chinesischen Quellen bekannten *hi-hou* verglichen worden[56]. Nach ihnen gab es zunächst fünf *hi-hou* in Tocharistan, bis es Kujula K., dem *hi-hou* von Kušān, gelang, die vier anderen zu beseitigen und das Reich unter sich zu vereinen. Seither gab es also nur einen *hi-hou*, eben Kujula, der nach den griechischen Legenden seiner Münzen diesen

[53] *Numismatic Chron.*, 1955, 203 sqq.

[54] Seine Transkription ist dagegen z. T. veraltet; die Regel für die Unterscheidung von α und ο in der Kursivschrift findet man in *BSOAS.*, xxv, 1962, 335.

[55] Die für die gegenwärtige Aufgabe gleichgültige Frage, ob es sich um einen oder mehrere Herrscher handelt, soll damit nicht präjudiziert werden.

[56] Nach S. Konow, *Khar. inscr.*, gehört auch *jaüa-* in der Taxila Copperplate Inscr. (Nr. xiii, S. 28 Z. 4) hierher. Zur chines. Wiedergabe vgl. E. G. Pulleyblank, *Asia Major*, ix, 1962, 95.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000099

Titel allein (ζαοου) weiterhin führte[57]. Wenn sich nun in etwas späterer Zeit ein Fürst diesen Titel anmaßte, so muß er wohl denselben Rang wie Kujula K. innegehabt haben. Er muß also zum mindesten König von Tocharistan gewesen sein.

Der Name des Siegelbesitzers, Μαυο Κανηþκο, scheint jedoch bisher als Name eines Königs der Kuschanzeit nicht bekannt zu sein. Aber der Schein trügt hier. Bei μαυο (wofür er *moho* las) hatte BIVAR an skt. *mahā* „groß" (welches nicht in Frage kommt) und das Aequivalent von khot. *muhu* „wir" (welches, da es **māh* sein sollte, allerdings technisch möglich ist) gedacht[58], nicht aber an das Wort für „Mond", welches in eben dieser Form in den von ihm entdeckten und veröffentlichten Inschriften von Uruzgan[59] vorkommt (wo μαυο neben μιυρο „Sonne" steht), sonst allerdings μαο geschrieben wird[60]. Nun mag zwar die Annahme, daß Μαυο-Κανηþκο als „Mond-Kaniṣka" zu verstehen sei, auf den ersten Blick unwahrscheinlich aussehen, und doch ist sie unbedingt richtig.

Schon lange hatte man sich um die in gewissen chinesisch-buddhistischen Texten für den Großkönig Kaniška bezeugte Bezeichnung *Chan-t'an Kia-ni-ch'a* bemüht, bis es endlich H. W. BAILEY gelang[61], in einer skt.-khot. Bilingue die Vorform *cadra-kaṇaiskā* (*cadrra-käṇaiska*) aufzufinden[62]. Er restaurierte die sanskritische Form als *candra-kaniṣka* und betrachtete es im Hinblick auf ein schon früher von F. W. THOMAS ans Licht gezogenes Wortspiel mit *zla-ba* „Mond" im tibetischen *Mahārāja-kanika-lekha* als wahrscheinlich, daß *candra* im Sinne von „Mond" zu nehmen sei. Im Verfolg seiner Forschungen kam jedoch BAILEY von dieser Meinung ab und erwog zunächst skt. *caṇḍa* „gewalttätig"[63], später einen iranischen Titel **čandan*[64]. Jetzt aber, da die Namensform als **Māho-Kaneško* „Mond-K." in Kaniškas Muttersprache vorliegt, wird

[57] Nach den kharoṣṭhi Legenden allerdings auch königliche Titel.

[58] BIVAR versuchte die folgende Übersetzung: "Son of the Great Kanishka, NN, (official of such-and-such a grade), a Kushan". Übrigens scheint mir *košo-* keineswegs gesichert zu sein (statt *-go koš-* ist vielleicht -γανο þ- zu lesen).

[59] *JRAS.*, 1954, 112 sqq.

[60] Die Schreibungen verhalten sich zueinander wie þαυο zu þαο „König", wie übrigens bereits von HUMBACH, *Kušān und Hephthaliten*, S. 29, festgestellt worden ist. Ob das zweite Wort der Uruzgan-Inschriften zu dem oben besprochenen Titel zu stellen ist (wie auch HUMBACH annimmt), ist wegen der Unsicherheit der Lesung leider zweifelhaft; es scheint aus fünf Buchstaben zu bestehen. Daß μαυο hier = „Mond", hatte ich gleich bemerkt (s. bei BIVAR, S. 116); allerdings könnte μαυοζινιγο (?) Patronym sein (Sohn des Μαυοζινι = Māhzīnī „in des Mondes Obhut"?); die Lesung ζιχι ist verfehlt.

[61] *JRAS.*, 1942, 16 sqq.

[62] Der ganze Text später bei H. W. BAILEY, *Khotanese Texts*, ii, 107 sq.

[63] *JRAS.*, 1949, 2 sqq.

[64] *BSOAS.*, xiii, 1951, 926 sqq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000100

man zweifellos zu der ursprünglichen Ansicht zurückkehren wollen; denn μαυο stimmt vollkommen mit skt. *candra* und tibet. *zla-ba* überein[65].

Der Kontext, in welchem die längere Namensform in buddhistischen Quellen steht, bezieht sich stets auf den Ursprung des Königs. Die von Bailey in *JRAS.*, 1942, 19 übersetzte khotan-sakische Stelle ist durchaus charakteristisch: "... in the kingdom of Bāhlaka, in Tokhāristān, there arose, in the family of the imperial rulers, a brave, meritorious, intelligent king ... by name *Candra-Kaniṣka*". Da dieser Fürst aber als „König der Könige" bloß *Kaniṣka* heißt, so deutet dieser Umstand darauf hin, daß er bei Erlangung der kaiserlichen Würde seinen unbequem langen ursprünglichen Namen verkürzt hat[66]. Mit dieser Annahme verträgt sich die Aufschrift unserer *bulla* aufs beste: als das Siegel geschnitten wurde, stand Kaniṣka am Anfange seiner Machtentfaltung, er war bloß der Fürst von Tocharistan und hieß noch *Māho-Kaneško*[67].

[65] Die Frage, warum Kaniškas Eltern ihm einen uns vielleicht seltsam scheinenden Namen gaben, führt über die Grenzen des Wißbaren hinaus. Sie mögen ihn als „kleiner (Liebling) des Mondgottes" oder „kleinstes (Ebenbild) des Mondgottes" verstanden haben, aber wie kann man dergleichen beweisen?

[66] Eine Namensänderung bei solcher Gelegenheit ist ja gewöhnlich.

[67] Ob die von Bivar aus dem Monogramm des Siegels gezogenen Schlußfolgerungen (*Num. Chron.*, 1955, 202—5) zwingend sind, muß dahingestellt bleiben. Es ist wohl auch möglich, daß Kaniška ebenso wie die Titulatur des Vima Kadphises auch sein Monogramm übernahm.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000101

Studien zu den Aśoka-Inschriften*

V. Zu den Wortkomplexen, speziell zu denen der Inschriften von Nordost

Von Klaus L. Janert, Köln

§ 1. Einleitung:[1] Das Problem der Wortkomplexe. — Die Aśoka-Inschriften — majestätisch in ihrer textlichen Aussage und eminent durch ihre linguistische Zeugenschaft — geben uns auch in einer recht bescheidenen, bisher kaum beachteten Weise Auskunft über kulturgeschichtliche Umstände in dem fast ganz Indien umfassenden Kaiserreich des 3. vorchristlichen Jahrhunderts. Man erfährt davon, wenn man nicht nur die 'Sekundärtexte' (oder gar die *Tertiärtexte*) liest, d.h. die 'Transkriptionen' (oder deren mehr oder weniger geistvolle *Nachdrucke*), — sondern insbesondere die Epigraphe selbst und, stellvertretend: ihre Abklatsche, oder die Abklatschfaksimile[2], wie sie seit 1925 in größtenteils drucktechnisch wohl kaum zu übertreffender Qualität zur Verfügung stehen im Corpus Inscriptionum Indicarum 1 <CII 1^2>: Inscriptions of Asoka, New Edition, by E. Hultzsch.

Wenn man demgemäß bei der Lektüre der originären Aśoka-Epigraphe (wie sie durch die Abklatschfaksimile repräsentiert werden) ein wenig auf graphische Eigentümlichkeiten geachtet hat, dann kann einem das Folgende nicht entgangen sein:

Während bei der Mehrzahl der Inschriften die Lettern in den einzelnen Zeilen ohne wesentliche Unterbrechung aufeinander folgen, bieten an-

* Meine *Studien zu den Aśoka-Inschriften* I/II und III erschienen als: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1959, 4 und 1961, 1; *Zu den Aśoka-Inschriften* IV in: Indo-Iranian Journal 7. 1964, S. 166–169.

[1] Hinsichtlich der verwendeten Abkürzungen der Inschriftennamen, der Klammersetzung in den zitierten Belegen (beschädigt), [ergänzt], usw. verweise ich auf die Vorbemerkung in meinen *Studien* I/II, S. 47, und in *Studien* III, S. 1, 1.

[2] Gelegentlich werden auch Abklatschfaksimile mit verminderter Brauchbarkeit publiziert. So bietet z.B. die große zweiteilige Tafel "Aśoka Inscription at Kālsi" in Epigraphia Indica 2. 1894 an allen den Stellen, wo retuschiert wurde, kein objektives Bild (zu weiteren Retuschierungen in Ep. Ind. 2. 1894 vgl. u.a. J. F. Fleet, JRAS 1903, S. 327; Janert in: H. Lüders, Mathurā Inscriptions, Abhandlungen d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl., 3, 47. 1961, S. 43, 2); so sind die Tafeln für die gerühmte Edition der Yerraguḍi-Version wie der von Sōpārā in Ep. Ind. 32. 1959 überaus schlecht und oft überhaupt unlesbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000102

dere Inschriften (stets in Ost) ein Zeilenbild mit einer oftmals deutlich geteilten, d.h. durch klare Schriftabstände charakterisierten Letternkette.

Die jeweiligen Schreiber der zweitgenannten Gruppe von Inschriften [wie Kāl, SäuSep(Tōp)VII; Rum, Nig; Tōp, Mīr, Ara, Nan, Rām] setzten in der Regel die erwähnten Abstände nur hinter vollständige Wörter ein, in sehr vielen Fällen jedoch schrieben sie mehrere Wörter abstandslos hintereinander jeweils als einen zusammenhängenden Wortkomplex.

Beispiele (ohne Klammern, Wortkomplexe *kursiv*): Säu (Tōp,Mīr,Ara,Nan, Rām) II D: *cakhudānepime bahuvidhediṃne* 'Aufmerksamkeit ferner wurde durch mich, vielfältige, gerichtet auf...'; oder: (Fels)Kāl 13 [V.C.] *eādikale* kayānasā *sedukalaṃ* kaleti 'Wer Initiator einer Tugend ist, der vollbringt eine schwierige Tat'.

Bisher hat man in diesen Fakten noch kein wissenschaftliches Problem gesehen[1], obwohl es sich um eine wichtige Angelegenheit handelt, bei der zu verweilen sich wohl lohnt.

§ 2. Allgemeines zu den Wortkomplexen läßt sich nach vergleichender Beschäftigung mit den in Betracht kommenden Inschriften wie folgt formulieren:

1. Die Zusammenschreibung von Wörtern zu Wortkomplexen in den jeweiligen Inschriften oder Inschriftenversionen — auf linguistischen Gegebenheiten basierend[2] — ist bestimmt durch gewissermaßen orthographische Regeln.

2. Diese Wortkomplex-*Orthographie* war bei den Schreibern im Aśoka-Reich nicht einheitlich, vielmehr lassen sich zwei Haupteinteilungen vornehmen: Kreis 1 umfaßt die Schreiber von 5 Versionen der sog. Großen Säulen-Edikte (Tōp, Mīr, Ara, Nan, Rām), die unter sich wiederum in bestimmter Weise orthographisch zu gruppieren sind[3], — und Kreis 2 ist

[1] So berücksichtigte G. Bühler (Ep. Ind. 2, S. 447ff.) bei seiner zweiten Edition von (Fels)Kāl, die leider auf einem retuschierten Abklatsch basiert (s. oben S. 88, 2), zwar "the grouping of words" (S. 447), ließ die Sache selbst jedoch weiterhin auf sich beruhen; entsprechend bei seinen Editionen der Säulen-Edikte einschließlich des Säulen-Separatedikts SäuSep(Tōp)VII im Indian Antiquary 13. 1884, S. 309f.; Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 46. 1892, S. 54ff. = G. Bühler's Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften (Leipzig 1909), S. 228ff. — In seiner prachtvollen Edition verzichtete Hultzsch, der die Angelegenheit nachweislich genau kannte, auf Bühlers Fortschritt und trennte nach Wörtern, nicht nach Wortkomplexen. Damit versank das Problem, kaum aufgetaucht, wieder (obwohl doch CII 1² so vortreffliche Faksimiles bietet!).

[2] Vgl. unten § 3 und meine *Studien* VI.

[3] Die Wortkomplexe der sog. Großen Säulen-Edikte behandle ich in einer im Indo-Iranian Journal in Druck gehenden Arbeit (*Studien* VI).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000103

vertreten durch die erste Hand von (Fels)Kāl und durch den Schreiber des Säulen-Separatedikts SäuSep(Tōp)VII (vgl. unten § 3).

3. Die beiden genannten Kreise sind u.a. auch geographisch geschieden: *Kreis 1* [d.h. Säu (Tōp, Mīr, Ara, Nan, Rām)] repräsentiert sprachlich (wie graphisch) die kaiserliche Staatskanzlei der in Südost gelegenen Residenz Pāṭaliputra am reinsten, — wogegen die beiden Inschriften von *Kreis 2*, Kāl (1. Hand) und SäuSep, vom Dialekt an der Peripherie des Reiches in Nordost zeugen, wo sie stationiert waren.

4. Die beiden letztgenannten *Nordost*-Inschriften nun, die (wie gesagt) i.A. die gleiche Wortkomplex-Orthographie aufweisen (s. unten § 3), wurden im Abstand von etwa 15 Jahren niedergeschrieben (Kāl ist also 15 Jahre älter als SäuSep).

5. Diese beiden Inschriften weisen ferner Dialekteigentümlichkeiten der gleichen (nordöstlichen) Gegend auf; es sind also in der *Nordost*-Gegend beheimatete Leute bei der Niederschrift beteiligt gewesen (vgl. JANERT, Studien I, § M und N 2). —

6. Aus alledem folgert die Existenz einer Nordost-Provinzkanzlei, in der die kaiserlichen Edikte in der Weise umgeschrieben wurden, wie sie uns als Steininschriften erhalten sind, — mögen die Kaiser-Edikte aus der in Südost gelegenen Residenz durch Boten mündlich oder schriftlich in die Nordost-Provinzhauptstadt gelangt sein.

7. Schließlich darf ich hinweisen auf *Studien* I, § L und N 3 und wiederholen, daß auf Grund ganz bestimmter textlicher Fakten angenommen werden muß, daß bei der Ausfertigung von SäuSep(Tōp)VII die (15 Jahre ältere) uns als 'Version Kāl' bekannte Textfassung von Fels II gegenwärtig war.

Das bedeutet, daß der Nordost-Provinzkanzlei ein Archiv angegliedert gewesen sein muß, in dem u.a. „die uns als 'Version Kāl' bekannte Textfassung von Fels II" als Manuskript wenigstens 15 Jahre lang aufbewahrt worden war. —

§ 3. Die Wortkomplex-Orthographie in Nordost, belegt durch (Fels)Kāl (1. Hand = Zeile 1—27)^{K} wie SäuSep(Tōp)VII^{S} und (wie erwähnt) auf linguistischen Gegebenheiten beruhend (s. sogleich), ist klar und einfach; das zeigen die beiden nachfolgenden ÜBERSICHTEN I und II.

Um alles möglichst praktisch greifbar darzubieten, habe ich manches aus I auch in II (und umgekehrt) wiederholt; desgleichen bei den mit diesen ÜBERSICHTEN durch hochgestellte Verweisungszahlen **K+Zahl** oder **S+Zahl** verbundenen BELEGSAMMLUNGEN.

ÜBERSICHT I ist ggf. angeordnet nach den ersten Gliedern vorkommender Anreihungen (vgl. z.B. =picā, =picu, =pime, usw.), wogegen die BELEGSAMMLUNGEN nach den jeweils letzten Gliedern vorkommender Anreihungen angeordnet sind (vgl. z.B. =me, =came, =hime, =picame, usw.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000104

Auf die zugrunde liegenden linguistischen Tatsachen (ausschlaggebend sind dabei in erster Linie Betonungsverhältnisse) kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden; ich möchte jedoch auf meine in Druck gehenden *Studien* VI hinweisen, die u.a. auch die Wortkomplex-Verhältnisse der Versionen der sog. Großen Säulen-Edikte klären sollen.

Folgendes möge schon hier Erwähnung finden: In Kāl erscheinen i.A. die normalerweise kurzen *-a* dann als *-ā*, wenn sie am Wortende[1] oder am Wortkomplexende stehen; lehrreich in dieser Beziehung ist z.B. Kāl 21 [VII. C.] ucāvucā ch[a]ṃde ucāvu(c)a(l)ā(g)e. Zuweilen wandten die Schreiber z.B. in Kāl recht mechanisch ihre Wortkomplex-Orthographie an; vgl. z.B. Kāl 26 [IX. M.] und 27 [IX. N.], wo *-punā* oder *-puṃnā* (+*puṇya-*) behandelt wird, als habe man es mit *-punā* (+*punar*) zu tun. — Reizvoll u.a. nun auch die Entscheidung über se als: nom. sgl. und ggf.: nom. pl.

Aus verschiedenen Gründen war eine Neuedition von Kāl (1. Hand = Zeile 1—27) unumgänglich, s. unten **Anhang.**

[1] Es ist also anders wie z.B. in gAw, wo alle auslautenden Vokale gedehnt werden.

ÜBERSICHTEN I und II

I. Mit Vorhergehendem stehen in einem Wortkomplex zusammen:

A. Partikel u.ä., Enklitika (nebst Anreihungen derselben):

in Kāl:	in SäuSep(Tōp)VII:
=evā^{K9}; =yevā^{K10}	=eva^{S9}, =evame^{S16g}; =yeva^{S10}
=kaṃ^{K15}	
=kho^{K1}	=kho^{S1}
=cā^{K2}, =cakaṃ^{K15}, =cakāni^{K19}, =cakichi^{K20}, =cane^{K16d}, =came^{K16b} =capunā^{K14c}	=ca^{S2}, =came^{S16b}, (nocajane^{S14}, =picame^{S16d})
=cu^{K3}, =cukho^{K1a}	=cu^{S3}, =cukho^{S1a}, =cume^{S16e}, (nocujane^{S14})
=cevā^{K11}, =cevakho^{K1b}, =cevase^{K17}	=ceva^{S11}
=ti^{K4}, =tivā^{K7b}	=ti^{S4}
=nāmā^{K5}	=nāma^{S5}
=no^{K12}	
=pi^{K6}, =picā^{K2b}, =picu^{K3b}, =pitaṃ^{K17a}	=pi^{S6}, =pica^{S2b}, =picu^{S3b}, =pime^{S16f}, =picame ^{S16d}
=punā^{K14}, =punāno^{K12}, =punataṃ^{K17a}	
=vā^{K7}, =vāpunā^{K14b}	=vā^{S7}
=va^{K7c}, =vataṃ^{K17a}	=va^{S7c}, =vacu^{S3c}
(+svid:)	=su$^{19;\ S20b}$

=hi^{K8}, =hināmā^{K5b}, =hime^{K16c}, =hite^{17b} =hi^{S8},
=hevaṃ^{S12}
und: =me^{K16}, =meti^{K4b} =me^{S16}
=ne^{K16d} (: $^{+}$naḥ)

B. Weitere Pronomina:

=se^{K17} =se^{S17}
=taṃ^{K17a} =etāye^{S17a}
=te^{K17b} =iyaṃ^{S18}
=iyaṃ^{K18} =kinasu$^{S19; S20b}$
=kāni^{K19} =kāni^{S19}
=kichi^{K20} =kānici^{S20a}

C. ferner:

=āhā^{K13} =āhā^{S13}
=jane^{S14}

II. Mit Nachfolgendem stehen in einem Wortkomplex ggf. zusammen:

A. Pronomina:

in Kāl: in SäuSep(Tōp)VII:
se=^{K22a}, tāye=^{b}, tā=^{c}, tasa=^{d}, te=^{e} se=^{S22a}, taṃ=^{b}, te=^{c}
ese=^{K23a}, etāye=^{b}, etāni=^{c} esa=^{S23a}, etāye=^{b}, etaṃ=^{c}, ete=^{d}, etesu=^{e}
iyaṃ=^{K24} iyaṃ=^{S24a}, imaṃ=^{b}, imāni=^{c}
ye=^{K25a}, e=^{b}, yaṃ^{c}, aṃ=^{d} ye=^{S25a}, yā=^{b}, yāni=^{c}

B. ferner:

hevaṃ=^{26a}, evaṃ=^{b} hevaṃ=^{S26a}, hem=^{b}
no=^{K27}, nā=^{K28}, mā=^{K29} no=^{S27}
āva=^{K30} kathaṃ=^{S28}
haṃce=^{K31} yathā=^{S29}
siyā=^{K32}

III. Wiederholte Wörter stehen in einem Wortkomplex zusammen:
SäuSep(Tōp)VII: tatatata 24 [T]; tesutesu tete 26 [Z] (aber: tāni tāni 27 [CC]).

IV. Sonstiges:

SäuSep(Tōp)VII: dhaṃmathaṃbhānikaṭāni 23 [P], wozu *Studien* VI;
Kāl: (v)iv(āde^{l}nijha)t(iv[ā]) 19 [VI. F.]; doseva^{l}uṭhānasā 19 [VI. H.]; 25 [IX. F.] ... edhaṃmamagale^{l}[G]hetā^{l}iyaṃ ..., wozu vgl. 23 [VIII. E.]: (het)ā (iy)aṃ [!]; e(y)aṃ 15 [V. L.]; sowie ferner einige Unregelmäßigkeiten meist am Zeilen- oder Edikt-Beginn bzw. -Ende und vor oder nach Steinverletzungen^{K34}.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000106

BELEGSAMMLUNGEN

K. Kālsī

I. Mit Vorhergehendem stehen in einem Wortkomplex zusammen:

K 1) =kho **a)** =cukho: apaphalecukho 25 [IX.E.]; (iya)ṃ(cukh)o 25 [IX.F.]; — **b)** =cevakho: sekaṭavi[*ye*]cevakho 25 [IX.D.].

K 2) =cā **a)** =cā: ye(c)ā 5 [II.A.]; ma(n)u(s)acik(i)s(ā)cā (p[*a*])-sucikisācā 5 [II.A.]; ma(nu)sopa(g)ānicā pasopagānicā 5 [II.B.]; ˈ(h)ālāp(i)tācā l(op)āpitācā 6 [II.B.]; hālāp[*i*]-tācā (l)o(p)ā(pit)ā(c)ā 6 [II.C.]; mulānicā phal(ān)i(c)ā 6 [II.C.]; (u)d(u)pā(n)ā(n)ic(ā) 6 [II.D.]; m(i)ta(s)aṃth[*u*]-tanāti(k)yā(n)a(ṃ)c(ā) (b)aṃ(bh)ana(s)ama(nāna)ṃ(cā) 8 [III.D.]; hetuvatācā vi(y)aṃjanat[*e*]cā 8 [III.E.]; vi(h)iṃsācā 9 [IV.A.]; (a)ṃnāni(c)ā 10 [IV.B.]; (esec)ā (aṃne)cā 11 [IV.C.]; natālecā (p)a(n)ā(t)i(ky)āc(ā) 11 [IV.F.]; (sī)la(si)cā 12 [IV.F.]; (p)u[*tā*]cā (n)at(ā)/(lecā) 13 [V.E.]; (p)a(l)aṃ(chā) [!] 14 [V.E.]; mo(kh)āyecā 15 [V.L.]; (b)ā(h)ilesuc(ā) 16 [V.M.]; (s)a(vat.)/[*cā*] 18 [VI.E.]; aˈṭha(s)aṃti(l[*a*]n)āyecā 19 [VI.I.]; (aṭh)a(s)a-(ṃti)la(n)ā(c)ā 20 [VI.J.]; (p)alatacā 20 [VI.L.]; bhāva-(s)ūdhi(cā) 21 [VII.B.]; (d)iḍha(bh)at(i)tācā 22 [VII.E.]; (a)ṃnā(ni)c[*ā*] 22 [VIII.B.]; (d)a(san)ecā (d)āye(c.) 23 [VIII.E.]; da(sane)/c(ā) (h)i(l)aṃnapaṭi(vidhā)ne(c)ā 23 [VIII.E.]; (dha)ṃ(m)an(us)athicā dha(ṃm)a(p)al(ip)uchā-(c)ā 23 [VIII.E.]; (aṃ[*nā*]yec)ā 24 [IX.B.]; ba(h)ū(c)ā ba(h)uvi(dh)aṃcā khu(d)āvā [!] nila(th)iy.ṃcā 24 [IX.C.]; aṃnecā 25 [IX.G.]; hidacā 27 [IX.N.]; (p)a(l)a(t.)cā 27 [IX.N.]; ayatiyecā 27 [X.A.]; —
b) =picā: nop(i)c[*ā*] 2 [I.C.]; (a)thi(p)ic(ā) 2 [I.E.]; dhaṃ-macalanepicā 12 [IV.H.]; yaṃ(pic)ā 18 [VI.F.]; — **c)** =pica in: p(a)ˈlisāpica 8 [III.E.] offensichtliches Versehen für -picā, wozu unten S. 101: Zeile 8 mit Anm. 9.

K 3) =cu **a)** =cu: hini(c)u 13 [IV.J.]; e(cu) 14 [V.F.]; (duk)alec(u) 21 [VI.N.]; (jan)e(v)u [lies: -cu] 21 [VII.C.]; hetacu 24 [IX.C.]; — **b)** =picu: sepi(cu) 4 [I.G.]; (et)ā(nip)i(c)u 4 [I.H.]; vipulepicu 21 [VII.E.].

K 4) =ti **a)** =ti: (k)a(ch)ā(m)i(ti) 26 [IX.H.]; (an)uv(idh)iya(ṃ)tu(t)i 27 [X.A.]; — **b)** =meti: (s)uSuSāt(u)meti 27 [X.A.].

K 5) =nāmā **a)** =nāmā: aṃ(t)iyoge(n)ām(ā) 5 [II.A.]; (dha)ṃ(m[*a*]-ma)hāmat[*ā*]nā(m)ā 14 [V.H.]; (v[i]h)ā(l[*a*]yāt[a]ṃ-n[ā]m[*ā*]) 22 [VIII.A.]; dhaṃmamaṃgalenām(ā) 25 [IX.G.]; — **b)** =hināmā: (p[*ā*])pehināmā 14 [V.G.].

K 6) =pi aṃ(nāy[*e*]p)i 7 [III.C.]; desaṃ(p)i 14 [V.F.]; evā(p[*i*])15 [V.J.]; evā(p[*i*]) 16 [V.M.]; e(k)a(d)es[*a*]ṃ(p)i 21 [VII.D.]; p(i)tinā(pi p)utenap(i bh)āti(n)āpi (suv)āmiˈ(k)e-(nā)p(i) m(i)ta(sa)ṃ(th)uten(ā) āva(paṭ)ive(siy)e(nāpi) 25 [IX.H.]; (ya)ṃp(i) 27 [X.A.].

K 7) =vā **a)** =vā: etā(ye)vā 7 [III.C.]; v[*a*]dhit[*e*]vā 9 [IV.A.]; ahiˈnivā [!] 12 [IV.I.]; (dh)aṃ(m)ā(dhithā[*nā*]yevā) [!] 15 [V.J.]; hi(d[*a*])sukhāyev(ā) 15 [V.J.]; (aṭh)a(k[*a*]-ṃ)me(vā) [pa]ṭ(iv)e(d[*a*]n)āv(ā) 17 [VI.B.]; (dāp[*a*]-

ka*ṃ*])/v(ā s[ā]v[a]k[*a*]ṃv[*ā*]) 18 [VI.F.]; '(nijha)-t(iv[*ā*]) 19 [VI.F.]; (y)aSovā (k)itivā (nom)ahathā(v)ā [!] 27 [X.A.]; ya(sov)ā ki(ti)vā 27 [X.A.]; dhaṃmavataṃvā 27 [X.A.]; — **b)** ≈tivā: pajāvativ(ā) — (k)a/(ṭābhik[*ā*]l)e(t)i(v)ā (m[*a*]h)ā(la)keti(v[*ā*]) 15—16 [V.L.]; dhaṃmanis(i)tetivā dānasu(y)u(t)etivā 16 [V.N.];

K 7c) ≈va dosev(a)' 19 [VI.H.];

K 8) ≈hi ba(h)uk(āh)i 2 [I.D.]; (e)se(h)i 12 [IV.G.]; (n)athihi 20 [VI.K.]; (ehi) 26 [IX.I.].

K 9) ≈evā (ev)amevā 6 [II.C.];

K 10) ≈yevā t(i)ṃniy(e)vā 3 [I.F.].

K 11) ≈cevā vadhi(yi)saticevā 11 [IV.E.]; (p[a]v[a]ḍh[a])y[i]saṃ(t[i]-c[e]v[ā]) [Vokale meist ergänzt!] 12 [IV.F.].

K 12) ≈no siyā(p)unā(n)o 26 [IX.J.].

K 13) ≈āhā hevaṃāhā 6 [III.A.], 17 [VI.A.] s. bei hevaṃ≈.

K 14) ≈punā **a)** ≈punā: iyaṃp(u)nā 26 [IX.L.]; <anaṃtaṃpunā 26 [IX.M.] und ≈puṃnā: (a)naṃ(t)aṃpuṃ(n)ā 27 [IX.N.]! > — **b)** ≈vāpunā: (y)e(v)āp(unā) 18 [VI.F.]; — **c)** ≈capunā: (t)a(s)a(cap)u(nā) 19 [VI.J.].

K 15) ≈kaṃ putācakaṃ 11 [IV.F.].

K 16) ≈me **a)** ≈me: (duv)ā(ḍ)a(s[*a*]va)sā'bhi(si)t(en)ame 7 [III.B.]; (ye)apat(iy)e(m)e 14 [V.E.]; (a)damāna(sām[e]) 17 [VI.D.]; [*paṭi*]vedeṃ(t)u(m)e 18 [VI.D.]; (pa)ṭ(i)[*vedeta*]vi(y)e-(m)e 19 [VI.F.]; — **b)** ≈came: [*ta*](th.cam)e 17 [V.O.], wie soeben nur unbeschädigt: tathācame 20 [VI.M.]; — **c)** ≈hime: nathi(h)ime 19 [VI.H.]; (k)aṭ[*a*](v)iyamute-(h)i(m)e 19 [VI.I.].

K 16a) ≈ne bh(ā[tinaṃ])c(a)ne 16 [V.M.].

K 17) ≈se saṃ(s)a(y)ikye(s)e 26 [IX.I.];hidalokikeceva(s)e 26[IX.K.].

K 17a) ≈taṃ s(iyāv)ataṃ 26 [IX.J.], (h)aṃcepitaṃ 26 [IX.M.], haṃcepu(n)ataṃ 26 [IX.N.].

K 17b) ≈te (v)iy(a)p(a)ṭā(t)e 15 [V.K.]; viy(ā)paṭāte 16 [V.L.]; (v)iyāpa(ṭ)āte 16 [V.N.]; (s)a(v)ehite 21 [VII.B.].

K 18) ≈iyaṃ eiyaṃ 16 [V.N.].

K 19) ≈kāni [*hi*]//(d)ac[a](kān)i 20 [VI.L.].

K 20) ≈kichi 'n(ok)i(ch)i 1 [I.B.]; yaṃcak(i)chi 20 [VI.J.].

II. Mit Nachfolgendem stehen in einem Wortkomplex ggf. zusammen:

K 22a) se≈ sei(d)āni 3 [I.G.]; sepi(cu) 4 [I.G.] s. bei ≈cu; (s)eajā 9 [IV.B.]; seim[*a*]sā 12 [IV.I.]; se(d)uka(l)aṃ 13 [V.C.]; semamayā 13 [V.D.]; (sesukaṭ)aṃ 14 [V.E.]; sedu(k)a(ṭ)aṃ 14 [V.F.]; se(a)tikaṃ(t)aṃ 14 [V.H.]; (se)m[*a*]m[*a*]-(y)ā 17 [VI.C.]; (s[*e*])etā(y)eṭh(ā)ye 20 [VI.M.]; sekaṭavi[*ye*]cevakho 25 [IX.D.]; (s)evata(v)iye 25 [IX.H.]; seaṭhe 27 [IX.N.].

K 22b) tāye≈ (t)ā([*ye*]ṭh[ā])y(e) 19 [VI.F.].

K 22c) tā≈ (tām[*a*]m)ā 13 [V.E.].

K 22d) tasa≈ (t)a(s)a(cap)u(nā) 19 [VI.J.] s. bei ≈punā.

K 22e) te≈ (te)'dasava(s)ā(bhi)s(i)te(nā) 14 [V.I.]; (te)sa(vapās)aṃ-(ḍes)u 14 [V.J.]; (te)savaṃ 21 [VII.D.].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000108

K 23a) ese= (esec)ā 11 [IV.D.] und (e)se(h)i 12 [IV.G.] s. bei =cā bzw. =hi; (esemu)le 19 [VI.J.].
K 23b) etāye= etā(ye)vā a(ṭhāy)e 7 [III.C.] s. bei =vā.
K 23c) etāni= (et)ā(nip)i(c)u 4 [I.H.] s. bei =cu.
K 24) iyaṃ= (iya)ṃ(cukh)o 25 [IX.D.] s. bei =kho; iyaṃp(u)nā 26 [IX.L] s. bei =punā
K 25a) ye= yecaaṃtā 4 [II.A.]; ye(c)ā 5 [II.A.] s. bei =cā; (ye)apat(i-y)e(m)e 14 [V.E.]; ye(dh)aṃ(ma)m(a)ga(le)' 25 [IX.F.]; (y)e(v)āp(unā) 18 [VI.F] s. bei =punā.
K 25b) e= Satzanfänge: e(ād)i(k)a(l)e 13 [V.C.]; e(cu) 14 [V.F.] s. bei =cu; eiyaṃ 16 [V.N.] s. bei =iyaṃ; (ehi) 26 [IX.I.] s. bei =hi.
K 25c) yaṃ= yaṃcak(i)chi 20 [VI.L.] s. bei =kichi; yaṃ(pic)ā 18 [VI.F.] und (ya)ṃp(i) 27 [X.A.] s. bei =pi;
K 25d) aṃ= aṃdhaṃmānusāsa(n[*a*])ṃ 12 [VI.G.].
K 26a) hevaṃ= (lā)j(ā h)e(v)aṃā(hā) 6 [III.A.]; lājā hev[*a*]ṃāhā 17 [VI.A.] (aber: heva(ṃ) kaṭ(e) 17 [VI.C.] und: he(v)a(ṃ) ā(n)apayite 19 [VI.G.]).
K 26b) evaṃ= (ev)amevā 6 [II.C.] s. bei =evā.
K 27) no= 'n(ok)i(ch)i 1 [I.B.] s. bei =kichi; nop(i)c[*ā*] 2 [I.C.] s. bei =cā; nodh(u)ve 4 [I.G.]; (n)o[*ā*]l(ā)bhi(y)i(s[aṃ]ti) 4 [I.H.]; nohoti 12 [IV.H.]; (no)hu(t)apulu(v)ā 14 [V.H.]; nohutapu(l)u(v[e]) 17 [VI.B.]; noni[*va*](ṭ)eti 26 [IX.M.]; (nom)ahathā(v)ā[*hā ?*] 27 [X.A.].
K 28) nā= nāhu(t)apulu(v)e 10 [IV.C.].
K 29) mā= (m)āa(l)o(c)ayisū 13 [IV.J.].
K 30) āva= āva(k)a(p)a(ṃ) 12 [IV.F.] (aber: ā(v)a kapaṃ 14 [V.E.]); āva(paṭ)ive(siy)e(nāpi) 25 [IX.H.]; ā(v)a(t)a(s)ā (a)tha(s)ā 26 [IX.H.].
K 31) haṃce= (h)aṃcepitaṃ (aṭh)aṃ 26 [IX.M.] und haṃcepu(n)ataṃ aṭhaṃ 26 [IX.N.] s. bei =taṃ.
K 32) siyā= siyā(p)unā(n)o 26 [IX.J.]; s(iyāv)ataṃ 26 [IX.J.].
K 33) Aber: etāye athāye 12 [IV.J.], oder: e(tāye) aṭhāye 16 [V.O.], ferner: 24 [IX.B.].
K 34) Weiterhin: dhaṃ'malipi'de(v)ā'na'(ṃ)p(i)'ye'nā 1 [I.A.]; (h)i'(d)ā'n(o-k)i(ch)i 1 [I.B.]; savatā'(h)ālāp(i)tācā 6 [II.B.]; (m)e'lo-(p)it(ā)ni 6 [II.D.]; de(v)āna(ṃ)piye'p(i)yadas(i) 13 [V.A.]; atikaṃtaṃ'(aṃ)talaṃ 22 [VIII.A.]; (ucāv)ucaṃ'(m)a(ṃ)-ga(la)ṃ 24 [IX.B.]; (p)ulemahānasa(s)i 3 [I.F.].

S. Säulen-Separatedikt SäuSep(Tōp)VII

I. Mit Vorhergehendem stehen in einem Wortkomplex zusammen:

S 1) =kho *a*) =cukho: dhaṃmani'yamecukho 30 [LL].
S 2) =ca *a*) =ca: atikaṃtaṃca 15 [E]; dhaṃmavaḍhi/yāca 22 [L]; hevaṃca hevaṃca 22 [N]; niṃsi///(d)iyāca' 24 [S]; mamayāca 24 [V]; gihi'thānaṃca 25 [Y]; savesuca 26 [AA]; eteca aṃneca 27 [CC]; devinaṃca 27 [CC]; disāsuca 27 [CC]; aṃnānaṃca 27 [DD]; dhaṃmapaṭīpatica 28 [EE]; sādhaveca 28 [EE]; taṃca 28 [GG]; vaḍhitāca 28 [HH]; vaḍhisaṃtica 29 [HH]; dhaṃmaniyamenaca nijhatiyāca 29 [JJ]; imānica 30 [LL]; tathāca 31 [OO]; — *b*) =pica: sava-[*pāsaṃ*]ḍesupica.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000109

S 3) =cu *a*) =cu: imaṃcu 24 [W]; munisānaṃcu 29 [JJ]; tatacu 30 [KK]; — *b*) =picu: aṃnānipicu 30 [MM]; — *c*) =vacu: nijhatiyāvacu 30 [NN].

S 4) =ti vaḍheyāti 16 [E]; 18 [G]; dhaṃmavaḍhiyāti 19 [H]; anupaṭīpajaṃtuti 24 [W]; 31 [OO]; hohaṃtiti 25 [Z]; 26 [Z] (2mal); 27 [DD]; vaḍhisatiti 28 [EE]; hotuti 31 [OO]; likhāpāpitāti 31 [QQ].

S 5) =nāma paṭībhogenāma' 24 [U].

S 6) =pi (yath[*āpu*]lis)āpi 22 [M]; paliyovadisaṃtipi pavithalisaṃtipi 22 [M]; lajūkāpi 22 [N]; pulimehipi 24 [V].

S 7) =vā silāthaṃbhānivā silāphalakānivā 32 [SS].

S 7c) =va nijhatiyāva 30 [KK].

S 8) =hi vividhāyāhi 24 [V]; esahi 28 [EE]; hevaṃhi 31 [PP].

S 9) =eva he'meva 25 [Z];

S 10) =yeva duvehiyeva 29 [JJ].

S 11) =ceva pavajītānaṃceva 25 [Y]; etesuceva 26 [AA]; mamaceva 27 [CC]; hidaceva 27 [CC].

S 12) =hevaṃ devānaṃpiye piyadasi lājāhevaṃ āhā 23 [Q]; 26 [BB]; 28 [FF]; ⟨devānaṃpiye'āhā 31 [RR] (de mit Schreiberzeichen: Kākapada und Vertikale, so schon FLEET)⟩;

S 13) =āhā devānaṃpiye piyadasi lājā hevaṃāhā 14 [C]; 29 [I I]; devānaṃpiye piyadasi hevaṃāhā 23 [O]. (Gegen: d. p. l. hevaṃ āhā 11 [A]; d. p. hevaṃ āhā 25 [X]; — Zeilengrenze bei 19~20: etaṃdevānaṃpiye p. l. hevaṃ ~ āhā.)

⟨S 14) =jane kathaṃjane 12 [B]; 15 [E]; nocujane 13 [B]; nocajane 16 [E]; etaṃjane 21 [L].⟩

S 16) =me *a*) =me: esame 14 [D]; 20 [J]; etāyeme 22 [M]; āpānānime 24 [T]; etadathāme 24 [W]; yeme 30 [LL]; yānime 30 [MM]; satavisativasābhis(i)tename 31 [QQ]; — *b*) =came: savasicame 27 [CC]; — *c*) =hime: — *d*) =picame: dālakānaṃpicame 27 [DD]; — *e*) =cume: dhaṃmamahāmātācume 26 [AA]; — *f*) =pime: tepime 22 [N]; magesupime 23 [R]; aḍhak(o)sikyānipime' 23 [S]; dhaṃmamahāmātāpime 25 [Y]; saṃghaṭhasipime 25 [Z]; ā'(j)īvikesupime 25 [Z]; nighaṃṭhesupime 26 [Z]; nānāpāsaṃḍesupi'me [wohl für: °pime!] 26 [Z]; — *g*) =evame: etamevame 23 [P].

S 17) =se lahuse 30 [KK]; viyāpaṭāse 25 [Y] (zwei mal), 27 [CC].

S 17a) =etāye seetāye 31 [OO].

S 18) =iyaṃ yāiyaṃ 28 [EE]; 29 [JJ].

S 19) =kāni ki'ṇasukāni 18 [H].

S 20a) =kānici yānihikānici 28 [GG].

S 20b) =kinasu sekinasu 17 [F].

II. Mit Nachfolgendem stehen in einem Wortkomplex ggf. zusammen:

S 22a) se= sekinasu 17 [F] vgl. =kinasu; seetāye 31 [OO] vgl. =etāye.

S 22b) taṃ= taṃloke 28 [GG]; taṃca 28 [GG] vgl. =ca.

S 22c) te= tepime 22 [N] vgl. =me; tebahuvidhesu 25 [Y]; tebahuvidhena 27 [CC].

S 23a) esa= esame 14 [D], 20 [J] vgl. =me; esakaṭe 25 [W]; esahi 28 [EE] vgl. =hi.

S 23b) etāye= etāyeme 22 [M] vgl. =me.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000110

S 23c) etaṃ= etaṃdevānaṃpiye 19 [I] (gegen: etaṃ devānaṃpiye 14 [C], 31 [RR]); etaṃjane 21 [L] vgl. =jane; — etamevame 23 [P].
S 23d) ete= eteca 27 [CC] vgl. =ca.
S 23e) etesu= etesuceva 26 [AA] vgl. =ceva.
S 24a) iyaṃ= iyaṃkaṭe 30 [LL].
S 24b) imaṃ= imaṃcu 24 [W] vgl. =cu.
S 24c) imāni= imānica 30 [LL] vgl. =ca.
S 25a) ye= yeatikaṃtaṃ 11 [B]; yeme 30 [LL] vgl. =me.
S 25b) yā= yāiyaṃ 28 [EE], 29 [JJ] vgl. =iyaṃ.
S 25c) yāni= yānihikānici 28 [GG] vgl. =kānici; yānime 30 [MM] vgl. =me.
S 26a) hevaṃ= hevaṃāhā 14 [C], 29 [I I], 23 [O] vgl. =āhā; hevaṃca hevaṃca 22 [N] vgl. =ca; hevaṃhi 31 [PP] vgl. =hi. (Aber: hevaṃ ichisu 12 [B], 15 [E]; hevaṃ vaḍhisatiti 28 [EE].)
S 26b) hem= he'meva 25 [Z] vgl. =eva.
S 27) no= nocujane 13 [B], nocajane 16 [E] vgl. =jane.
S 28) kathaṃ= kathaṃjane 12 [B] vgl. =jane.
S 29) yathā= (yath[*āpu*]lis)āpi 22 [M].

Anhang

Edition von Kālsī, Zeile 1—27 (= 1. Hand) nach graphischen Gesichtspunkten.

Zur besseren Orientierung sei der von HULTZSCH gebotene Text jeweils vorausgeschickt (wo er Anmerkungen hat, steht hier ein §). Aus gleichem Grund behält meine Neuedition die Satzbezeichnungen von HULTZSCH bei. Beschädigtes steht *kursiv*; Zweifelhaftes in ( ) oder als: . ; Ergänztes in [ ]; die normalen Wortkomplexabstände der Inschrift und der Transliteration entsprechen einander; auffällig kurze Abstände kennzeichnet ein '; durch Steinbeschädigung bedingte unbeschriebene Stellen sind in meiner Edition je nach Länge der Steinbeschädigung als / oder // oder /// gekennzeichnet; die Sternchen * oder ⁂ oder ⁂* oder ⁂⁂ verweisen auf die beigegebenen Faksimile-Tafeln. Meine Lesungen ergänze ich durch Bemerkungen, die der von H. LÜDERS bei der Bearbeitung der Mathurā Inschriften entwickelten Methode folgen.

Zugrunde liegen: als ***A*** — HULTZSCHS ***A***bklatsch (neues Faksimile anbei), und als ***B*** — das von ***B***ÜHLER veröffentlichte Faksimile eines Abklatsches von CUNNINGHAM aus: ZDMG 39. 1885, (S. 489), das sich auch findet in: BÜHLERS Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften (am Schluß).

Hultzsch: **[I.A.]** iyaṃ dhaṃma-lipi Devānaṃpiyenā Piyadas[i]nā [lekhit]ā **[B.]** [h]idā no§ kichi jive ālabhitu pajohitaviye

1. ***[I.A.]** *iyaṃ* dhaṃ'malipi'devā'na'ṃpi'ye'nā[1] pi*yada'sinā*[2] *l*[*e*]*kh*[*i*]-⁂*tā*[3] **[B.]** *hi'dā'no**kich**i* jive[4] ā*l*a*bhitu*[5] *pajohitaviy*[*e*][6]

* *Auf* TAFEL I, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL I, 2. — 1) Spitze des v durch Linksstrich beschädigt; Vertikale links im i-Winkel des drittletzten Akṣara wohl Beschädigung (ī-Zeichen unwahrscheinlich), s. ***A***; nā nach ***B***. — 2) Nach ***B***. Am s das i-Zeichen nach rückwärts gebogen; ā-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000111

Zeichen kurz, s. ***A***. — 3) Nach ***B*** die 1. und 2. Mātṛkā deutbar, Vokalzeichen zerstört. — 4) Mittellinie des j nach links durchgezogen. — 5) Das unten beschädigte l links rund geschlossen, Spitze frei; links zwei Horizontalstriche. — 6) Beschädigungen, besonders am p oben links (unter der Spitze), am h unten links, am y oben (Vokalzeichen unsicher). *vi* nach ***B***.

Hultzsch: **[C.]** no pi c[ā] samāje kaṭaviye **[D.]** bahuk[ā] hi dosā samājasā Devān[aṃ]piye Pi[ya]dasī lājā dakhati **[E.]** athi pi c[ā e]katiyā samājā§ sādh[u]-matā§ Devānaṃpiyasā Piyadasis[ā] lājine

2. ***[C.]** nop*i*c[*ā*][1] *s*amā*j*e[2] kaṭa*v*iye **[D.]** ba*h*uk*āh*i[3] do*s*ā sam*ājas*ā[4] *d*evāna*ṃpiye* ⁑ *piyad*asī[5] *lājā* dakhati[6] **[E.]** *a*thi*p*ic*ā*[6] *e*katiy*ā sa*ˈ*mājā*[7] *sādh*[*u*]mat*ā*[8] ///[9] deˈvā⁑⁑naṃpiya*s*ā *piyadasisā lājine*[10]

**Auf* TAFEL I, 1. — ⁑*Auf* TAFEL I, 2. — ** *Auf* TAFEL I, 3. —

1) Riß durch den i-Winkel; c oben horizontal beschädigt (Vokalzeichen zerstört). — 2) Mitte des j rechts beschädigt. — 3) Beistriche beider h tief ansetzend (beim 1. fallend, beim 2. hochgezogen und beschädigt); ā-Zeichen am k wahrscheinlich (s. ***B***). — 4) Beide Arme des m mit Außenstrichen (links wohl Beschädigung), rechts breit (rechter Arm lang nach oben); j beschädigt, oben mit steigendem Rechtsstrich (s. ***B***); *s*ā nach ***A***. — 5) Vertikale im 1. i-Winkel wohl Beschädigung (Lesung *p*ī möglich); Linksstrich oben am y und am d (Beschädigungen); sī nach ***B***. — 6) Nach ***B***. — 7) Beschädigungen (besonders am s steigender Rechtsstrich, s. ***B***). — 8) Am s Schrägstrich rechts unten, ā-Zeichen rechts beschädigt; dh unten zerstört; 2. ā-Zeichen nach ***B*** sicher. — 9) Nach breiter Steinbeschädigung höhere Zeilenfortsetzung, unter dem folgenden 1. Akṣara, de, lange nach rechts fallende Wellenlinie in die richtige Position weisend (vgl. Zeile 3, Anm. 10). — 10) Beschädigung links am l; j deutbar, i-Zeichen nach ***B***; 3. Akṣara stark beschädigt (Lesung wahrscheinlich).

Hultzsch: **[F.]** [p]ule mahānasasi Devānaṃpiyasā Piyadasisā lājin[e]§ anudivasaṃ bahuni pāta-sahasāni§ alaṃbhiyisu§ supaṭhāy[e] **[G.]** se i[d]āni ya[dā] iyaṃ dhaṃma-lipi lekhitā tadā tiṃni yevā pānāni alabhi-[yaṃ]ti§

3. ***[F.]** *p*ulemahānasa*s*i[1] de*v*ā*n*aṃp*iy*asā pi*y*[*a*]*d*asi*s*ā[2] *lājine*[3] *anud*[*i*]-va*s*a*ṃ*[4] *b*ahu⁑*ni*[4a] pāt.sa*h*asā*n*i[5] alaṃbhi/yisu[4a] *s*upaṭhāy[*e*][6] **[G.]** sei*d*āni *y*ad*ā*[4a] *iy*aṃ // dh*a*ṃmalipi[7] lekhi/tā ⁑⁑ ta*d*ā[8] t*i*ṃniy*e*vā[9] pān*ā*ni[10] *a*l*a*bhi*y*[*a*]ṃˈ*ti*[11]

* *Auf* TAFEL I, 1. — ⁑ *Auf* TAFEL I, 2. — ⁑⁑ *Auf* TAFEL I, 3. —
1) Nach ***B***. Das p sitzt oben im Riß, u-Zeichen ist sicher; letztes s durch Schrägstrich rechts beschädigt. — 2) y oben, d unten beschädigt; 2. i-Winkel unten durch breiten Riß zerstört, Spitze jedoch frei; ā-Zeichen links beschädigt. — 3) Beschädigungen, besonders oben rechts am n (ā-Zeichen sicher), s. ***A***. — 4) Das a nach ***A***. Rest nach ***B***: d unten mit Rechtsstrich; i-Zeichen zerstört. — 4a) Nach ***B***. — 5) 2. Akṣara mit breitem Rechtsstrich (Beschädigung ?, oder ā-Zeichen geschrieben ?); 1. s unter der Spitze rechts, h unten beschädigt. Zu pānasatasahasāni zu ergänzen. — 6) Beschädigung am s unter der Spitze links (s. ***B***); pa nach ***A***; e-Zeichen im Riß. — 7) Rechtsstrich oben am dh (Schreiberversehen ?, oder ā-Zeichen geschrieben ?). — 8) Nach ***A***.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000112

Das d oben links und Mitte rechts beschädigt. — 9) Nach ***A***; i- und e-Zeichen leicht beschädigt. Schaft des v unten links ansetzend (s. Zeile 25, Anm. 3). — 10) Unter dem Wort 2 fallende, nach außen weisende Schlangenlinien (s. *Falks.*; vgl. Zeile 2, Anm. 9). — 11) Beschädigungen am l, besonders oben durch Linksstrich (s. ***A***); y oben zerstört (s. ***A***); Umriß des ti in ***B*** (sicher).

Hultzsch: duve majū[ā]§ eke mige se pi [cū]§ mige no dhruve§ **[H.]** e[t]āni pi c[u]§ tini pānā[n]i no alābhi[y]isa[ṃ]ti§ **[II.A.]** sav[a]tā vijitasi Devānaṃpiyas[ā] Piyadasis[ā] lājine ye ca aṃtā [a]thā Coḍā Paṃ[ḍi]yā Sātiyaputo Ke[lala]puto Taṃba[pa]ṃni

4. * d*u*ve[1] majū*lā*[2] eke mige sepi(*cu*)[3] m*i*ge nodh*u*ve[4] **[H.]** *etānipicu*[5] tini[6] *pānāni*[6] ⁂ *noḍlā*bhi*yis*[*aṃ*]*ti*[7] **[II.A.]** *sav*[*a*]*tā*[8]/ vijita*s*(*i*)[9] *d*evānaṃpiyasā[10] *piyadasisā*[11] lājin*e*[6] yecaaṃtā mathā[12] /// ⁂ voḍā[13] paṃḍ[*i*]yā[14] *s*(*ā*)*t*iya*p*(*u*)*t*o[15] ke .. .. puto[16] *taṃbapaṃni*[17]

* *Auf* TAFEL I, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL I, 2. — ⁂ *Auf* TAFEL I, 3. — 1) Sehr kurzes u-Zeichen; ve nach ***A***. — 2) jū nach ***B*** (ū-Zeichen nach rechts); l beschädigt, besonders auf dem ā-Zeichen (als i-Zeichen unwahrscheinlich), s. ***A***. — 3) Kurzer, vertikaler s-Schwanz; cu über ursprüngliches ye geschrieben. — 4) u-Zeichen horizontal, von unten links beschädigt, s. ***B*** (Hultzsch, CII 1², S. 27, S. LXXV, Z. 13: "dhruve" unbegründet!). — 5) Leichte Beschädigungen, besonders am c oben links (s. ***B***). — 6) Nach ***B***. — 7) Beschädigungen unten und links am 2. Akṣara, Lesung unsicher: ā nach ***A***, a nach ***B***; lā nach ***A***. Rest zusammengedrängt und teilweise beschädigt, Lesung nach ***B*** sicher (s oben und rechts zerstört). — 8) Teilweise beschädigt; Spitze des v zerstört. — 9) Das s Mitte rechts beschädigt, deutlich mit i- und u-Zeichen. — 10) Das p links beschädigt; Riß durch das ā-Zeichen des s (s. ***B***). — 11) In Beschädigungen, Lesung sicher; *sā* nach ***B*** (ā-Zeichen über Beschädigung deutbar). — 12) Lies: athā. — 13) Lies: coḍā. Beschädigungen oben links am ḍ, und am Ende des ā-Zeichens. — 14) Das ḍ in ***A*** deutbar, i-Zeichen zerstört. — 15) Nur leicht beschädigt; Lesung unsicher, weil 1. Akṣara mit ā- und ū-Zeichen, 4. mit ā- und u-Zeichen versehen; 2. unten beschädigt (v zu t korrigiert ?), 5. unten beschädigt (als t ?, rechter Fußstrich ist eingebogen!). Überdies endigt das Wort auf -o! — 16) Nur leicht beschädigt, Lesung ganz unsicher wegen Korrekturen: 2. Akṣara wohl ursprünglich als dha, Mitte nun mit kurzer Horizontale links außen und rechts innen wie außen; das 3. Akṣara ist dha (oder ba) mit sehr kurzer Horizontalen links Mitte (woran Vertikalbeschädigung). Korrekturen zu lala ? Überdies endigt das Wort auf -o! — 17) Teilweise stark beschädigt: t unter der Spitze, b innen und oben, p Mitte rechts, n unten und unter dem i-Winkel (s. ***A***).

Hultzsch: Aṃtiyoge [n]āma Yona-lājā ye cā aṃne tas[ā A]ṃtiyogasā sā[ma]ṃtā lā[j]āno [sa]vatā Devānaṃpiyasā Piyadasisā lājine duve cikisakā kaṭā manusa-cikisā cā pasu-cikisā cā **[B.]** osadhīn[i]§ manusopagāni cā pasopagāni cā§ a[ta]tā n[a]th[i]

5. * aṃ*t*iyoge*n*āmā[1] yonalājā yecā aṃ*n*e tasī[2] aṃtiyogasā[3] *sāma*ṃtā *lājā*no *sā*v.⁂*tā*[4] devā*n*aṃ*p*iyasā[5] // *piyadasi*/*sā*[5] lājine d*u*ve[6] c*i*k*i*sakā kaṭā m*a*n*u*sacik*i*sācā[5] *p*.sucikisācā[7] /// ⁂ **[B.]** osadh*ini*[8] m*a*n*u*sopa*g*ānicā[9] pasopagānicā[5] ātatā[10] *nathi*[11]

* *Auf* TAFEL I, 1. — * *Auf* TAFEL I, 2. — ** *Auf* TAFEL I, 3. — 1) Nach ***A***: t links, n Mitte beschädigt, ā-Zeichen am m wahrscheinlich (wohl teilweise überfärbt). — 2) Schräger Rechtsstrich oben am s, darauf 2 Vertikale: ī-Zeichen. Man erwartet tasā. — 3) Zwischen Beschädigungen (Lesung sicher, s. ***B***). Rechtes Vokalzeichen des 3. Akṣara lang und beschädigt; Punkt rechts oben beim ga wohl Beschädigung. — 4) s beschädigt (besonders unten), ā-Zeichen wahrscheinlich; v oben mit Rechtsstrich (Beschädigung ?, oder ā-Zeichen geschrieben ?); steigender Rechtsstrich am rechten Fuß des t wohl Beschädigung, ā-Zeichen rechts beschädigt. — 5) Nach ***B***. — 6) Horizontalbeschädigung nach rechts unter dem u-Zeichen und am d oben. — 7) 1. Akṣara mit Linksbogen und u-Zeichen, beschädigt: wohl aus ursprünglichem su korrigiert. — 8) Im i-Winkel Schrägstrich nach links wohl Beschädigung (als ī-Zeichen unwahrscheinlich: keine Vertikale!); ni oben und links Mitte beschädigt (s. ***A***). — 9) *nu* nach ***A***; am g Schrägstrich links unten und oben; oben links am n Beschädigung (vom i-Zeichen abgesetzt), s. ***A***. — 10) 1. Akṣara Mitte rechts mit Rechtsstrich (also ā); ta zwischen den Füßen beschädigt; ā-Zeichen nach ***B***. — 11) na oben links beschädigt (e-Zeichen unwahrscheinlich), Grundlinie gewellt und rechts hochgezogen; i-Zeichen in ***A*** deutbar.

Hultzsch: [sa]vatā [h]ālāpitā cā lo[p]āpit[ā] cā **[C.]** [e]vamevā mulāni cā phalāni cā a[ta]t[ā] nathi savatā hālāp[i]tā cā lopāpitā [c]ā **[D.]** ma[g]e-[s]u [lu]khāni§ lopitāni ud[u]pānā[n]i cā khānāpitāni paṭibhogāye pasumunis[ā]naṃ **[III.A.]** De[vā]naṃpiye Piyadasi lājā h[e]vaṃ āhā

6. *savatā'*h*ālāp*i*tācā *lop*āpitācā[1] **[C.]** *ev*amevā[1] mulānicā phal*ānic*ā[2] *at.tā*[3] nath*i*[1] sa*v*atā ** hālāp[*i*]tācā[4] *lopāpitā*cā[1] **[D.]** m*agesu lu*khāni[1] /// *me*'lopitāni[5] *udupānānicā*[6] kh*ā*nāpitāni[7] *p*aṭibhogāye[1] /// ** pasumunis*ā*naṃ)[8] **[III.A.]** *devā*naṃ*piye* piyadasi[1] *lā*j(*ā*)[9] *hevaṃāhā*[10]

* *Auf* TAFEL I, 1. — ** *Auf* TAFEL I, 2. — ** *Auf* TAFEL I, 3. — 1) Nach ***B***. — 2) ph mit gebogenem Schaft; 1. ā-Zeichen rechts mit vertikaler Beschädigung, s. ***A***. — 3) Das a ist oben geschlossen, links Mitte und unten rechts beschädigt (s. ***B***); 1. t unten beschädigt, oben mit kurzem Rechtsstrich (Beschädigung ?, oder ā-Zeichen geschrieben ?); tā in ***A*** deutbar. — 4) hā nach ***B***; Rest nach ***A*** (i-Zeichen zerstört, ā-Zeichen tief, breit, fallend). — 5) Zu *me* s. JANERT, Studien I, S. 67, 2. — 6) Das u oben leicht beschädigt, Grundlinie schräg; d Mitte als großer Bogen, u-Zeichen beschädigt (s. ***A***). Rest nach ***B*** (ā-Zeichen steigend; ni links oben und unten rechts beschädigt, desgleichen c Mitte rechts). — 7) kh oben und unten links beschädigt, ā-Zeichen lang (teilweise überfärbt), s. ***A***; Rest nach ***B*** (feiner Schrägstrich im i-Zeichen). — 8) Edikt II bis VI und VIII schließen jeweils mit einer großen, nach links offenen runden Klammer (zu VII s. Zeile 22, Anm. 5); das nächstfolgende Wort steht nach größerem Abstand. — 9) Das j oben leicht beschädigt, an der Mittelschleife oben ein Winkel geschrieben (wohl Schreibfehler), unten das ā-Zeichen. — 10) Beschädigungen am he oben rechts (s. ***B***); *hā* in ***A*** deutbar.

Hultzsch: **[B.]** du[v]āḍasa-v[a]sābhisitena me iyaṃ ānapayite **[C.]** savatā vijitasi [mama] yutā laj[ū]k[e]§ pādesike pa[ṃ]ca[s]u paṃcasu vasesu [a]nusa[ṃ]yānaṃ§ nikham[aṃ]tu etāye vā a[ṭh]āye imāya§ dhaṃmanusathiyā yathā aṃ[nāye] pi kaṃmāye **[D.]** sādhu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000114

7. ***[B.]** *duvāḍas.vasā*ˈbhi*sitena*me[1] iˈ*y*aṃ ānaˈ*pay*ite[2] **[C.]** savatā v*i*ji*tasi mama yu*⁑tā lajū*ke*[3] *pādesi*ke[4] *paṃcasu*[5] / paṃcas*u v*asesu[6] // *anus[a]ṃyānaṃ*[7] *nikham[aṃ]*tu[8] etā*ye*vā[8] *aṭhāye*[9] imā⁑*ya /// dhaṃmanusathiyā yathā aṃ*nāy[e]pi*[10] kaṃmāye **[D.]** *sādhu*[11]

* *Auf* TAFEL I, 1. — ⁑ *Auf* TAFEL I, 2. — ⁑* *Auf* TAFEL I, 3. — 1) du oben und unten leicht beschädigt (Vertikale rechts am u-Zeichen); *vā* nach ***B***; Riß von links schräg auf die Spitze des ḍ (s. ***A***); 1. s Mitte links beschädigt, Spitze mit kurzem Linksstrich (Beschädigung ?, oder e-Zeichen geschrieben ?); Bogen links unten am 2. v (wohl aus s korrigiert), oben rechts Beschädigung (im Abklatsch von der Spitze abgesetzt!); *si* nach ***A***: Mitte rechts beschädigt, im i-Winkel verläuft das e-Zeichen des folgenden Akṣara (= te), s. ***B***; *na* nach ***A***. — 2) Das p beschädigt, besonders durch Riß von rechts schräg auf die Spitze (s. ***B***); Mitte der 3 letzten Akṣara von Schrägstrichen durchschnitten (s. ***B***); i-Zeichen nach ***A***. — 3) Das j leicht beschädigt (ū-Zeichen von unten an der Mittelschleife ansetzend); ke deutbar (ursprünglich wohl t geschrieben, mit u- und mit o-Zeichen). — 4) Nach ***B***. Bogen des p geschlossen, ā-Zeichen reicht links über den Schaft; si oben und unten zwischen Beschädigungen. — 5) Oben links beschädigtes p (Spitze frei, s. ***A***); Schaft des s im Riß. — 6) Das v etwas unterhalb der Spitze durch Linksstrich beschädigt (e-Zeichen unwahrscheinlich, s. ***B***). — 7) Das a ist unten geschlossen (wohl Beschädigung); am n unten u-Zeichen, Mitte links und oben rechts Striche (wohl ursprünglich no geschrieben); s oben rechts zerstört, Anusvāra wahrscheinlich; n oben mit Rechtsstrich, fallend (wohl Beschädigung), Anusvāra wahrscheinlich. — 8) Nach ***B***. Das y ist stark beschädigt. — 9) Feiner Verbindungsstrich zwischen 1. und 2. Akṣara wohl Beschädigung (s. ***A***); 2, Akṣara außen und teilweise innen beschädigt (s. ***A***), kleiner Kreis (also ṭha); y unten rechts mit Vertikale, schräg (also u-Zeichen unwahrscheinlich), s. ***B***. — 10) ā-Zeichen über Beschädigung deutbar (s. ***B***); y oben zerstört; p mit Schrägstrich am Bogen, fallend (wohl Beschädigung). — 11) Nach ***A***. Beschädigungen: s Mitte, dh oben und rechts; u-Zeichen nach links verlängert.

Hultzsch: māta-pitisu sususā mita-saṃthuta-nātikyān[aṃ] cā baṃbhanasama[nā]naṃ [cā] sādhu d[ā]ne pānānaṃ anālaṃbh[e] sādhu [a]pa-v[i]yātā§ [a]pa-[bha]ṃ[ḍa]t[ā] sādhu **[E.]** palisā pi ca yutāni [ga]nanasi anap[a]yisaṃti hetuvatā cā viyaṃjanat[e] cā§

8. ***m*āta*ˈ*pitisu*[1] su*s*uṃ*sā*[2] m*i*ta*s*aṃth[*u*]tanāti*k*yā*naṃcā*[3] *b*aṃ*bh*anasa*manānaṃcā*[4] *s*ādh*u* d*ā*ne pānā⁑*naṃ* (*a*)*nā*laṃ*bh*[*e*][5] sādhu *a*pav*iy*ātā[6] /// *ap*abhaṃ*ḍ*[*a*]t[*ā*][7] *sādh*(*u*)[8] **[E.]** p*a*ˈlisāpica[9] y(*u*)*tāni*[10] *ga*nanas*i*[11] ⁑* ana*p*(*a*)yisaṃti[12] hetuvatācā vi*y*aṃjana*t*[*e*]cā[13])[14]

* *Auf* TAFEL I, 1. — ⁑ *Auf* TAFEL I, 2. — ⁑* *Auf* TAFEL I, 3. — 1) m*ā* nach ***B*** (ā-Zeichen als breite Horizontale); t und p links beschädigt; *ti* nach ***B***. Letztes Akṣara zwischen Beschädigungen (nach ***A*** sicher). — 2) Beschädigungen, Lesung nach ***A*** sicher. — 3) Nach ***A***. Beschädigungen, besonders oben rechts am mi und th (u-Zeichen im Riß), am ky rechts (s. ***B***), durch das n (Mitte). Vertikale auf dem letzten ā-Zeichen wohl Beschädigung. — 4) Das b oben rechts (s. ***B***) und links (s. ***A***) beschädigt; Arm des bh zerstört; s Mitte links beschädigt; drittletztes Akṣara rechts Mitte und unten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000115

links beschädigt, oben Linksstrich (kurz, dünn, weshalb ṇa unwahrscheinlich), s. ***A***; zweitletztes Akṣara beschädigt, oben Rechtsstrich, fallend (ā-Zeichen unwahrscheinlich); letztes Akṣara als cā deutbar (nur nach Umrissen). — 5) 1. Akṣara beschädigt (Lesung als *a* oder *ā*); 2. links oben und Mitte rechts beschädigt; bh oben zerstört. — 6) Nach ***A***. (Vgl. JANERT, Studien III, S. 6, 7.) — 7) Beschädigungen, besonders am p (Schrägstrich am Bogen rechts), am ḍ und t (Spitzen zerstört). — 8) Leicht beschädigt, 1. Akṣara nach ***A***, 2. nach ***B*** (mit u- und mit i-Zeichen). — 9) Punkt rechts oben beim pa wohl Beschädigung; i-Zeichen des l unterhalb der Schaftspitze ansetzend. Spitze des ca klar!; das hier erwartete ā-Zeichen (s. oben S. 93, Anm. K 2c) wohl versehentlich ans folgende yu gefügt (Schäfte beider Akṣara bogenartig verbunden: Schreiberzeichen ?, oder Beschädigung ?). — 10) Das y mit u- und mit ā-Zeichen (ā-Zeichen beschädigt aber sicher, vgl. vorige Anmerkung 9); ni deutbar. — 11) Beschädigungen, besonders unten am g, am n (Grundlinie mit Vertikale nach unten, breit, weshalb u-Zeichen unwahrscheinlich), im i-Zeichen. — 12) Spitze des p im Riß, yi nach ***B***. — 13) Kurzer Schrägstrich rechts unten am y wohl Beschädigung; rechter Fuß des t nach links durchgezogen, Vokalzeichen oben unsicher, da Spitze verbreitert. — 14) Vgl. Zeile 6, Anm. 8.

Hultzsch: **[IV.A.]** atika[ṃ]taṃ a[ṃ]ta[la]ṃ bahuni vasa-satāni v[adh]i-t[e] vā pā[nā]laṃbhe vi[h]isā cā bhutānaṃ nātinā§ asaṃ[pa]ṭip[a]ti samana-b[aṃ]bhanānaṃ asaṃpaṭipati **[B.]** s[e] ajā Devānaṃpiyasā Piyadasine lājine dhaṃm[a]-cal[an]enā bheli-ghose aho dhaṃma-ghose vimana-dasan[ā]

na

9. ***[IV.A.]** *atikaṃ*taṃ[1] *aṃtal*aṃ[2] *b*ahu[ˈ]*ni* vasasatāni v.dhit.vā[3] pāṇa-le*ṃ*bhe[4] vi*h*iṃsācā[5] *bhut*ānaṃ[6] ⁂[7] nātinā[7] asaṃ*pa*ṭi*pa*ti[8] *sam*ana*b*aṃ-bhanā*n*aṃ[9]/// asaṃpaṭipati[10] **[B.]** *s*eajā[11] devā*n*aṃpiyasā pīyada-sīne[12] lā*jine* ⁂ dhaṃ*macal*[*a*]*nen*ā[13] bhelighose ⁘[14] aho dhaṃma-ghose vimanadasanā[15]

* *Auf* TAFEL I, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL I, 2. — ⁂ *Auf* TAFEL I, 3. — 1) Beschädigungen, besonders am a (rechts, Mitte frei), am k (rechts unten, Anusvāra wahrscheinlich), s. ***B***; taṃ nach ***A***. — 2) Rechtsstrich am 1. Akṣara rechts Mitte, sehr kurz (a wahrscheinlich), s. ***B***; *ta* nach ***B***; das l besonders links beschädigt. — 3) Nach ***A***. Die Akṣara 1—3 oben verbunden, Vokalisierung bei v und t unsicher; Mitte des 2. von Schrägstrich durchschnitten (evtl. Korrekturzeichen [die anderen Versionen: vaḍhi°, nur Mān vadhi°]). — 4) Über dem ṇa ein kleines na; l (nach rechts fallend) oben mit deutlichem Linksstrich, Anusvāra wahrscheinlich. — 5) Das h unten beschädigt, Anusvāra direkt unter dem i-Winkel. — 6) Linker Fuß des bh nach oben durchgezogen, rechter mit kurzem u-Zeichen, Arm oben beschädigt (s. ***A***). Rest nach ***B***. — 7) Zweites n unten rechts beschädigt (neben dem ā-Zeichen Punktbeschädigung ?). — 8) Nach ***B***. Fußbogen der beiden p bis zum Schaft gezogen (1. wirkt wie v, 2. wie ph). — 9) Beschädigungen, besonders am m oben links (e-Zeichen unwahrscheinlich). — 10) Punkt neben dem 1. p wohl Beschädigung, s. ***B***. — 11) se oben rechts beschädigt (s. ***A***). — 12) Im i-Winkel des p Schrägstrich (wie sī in Zeile 11,9); s mit großem i-Winkel, worin kurze Vertikale u. Verlängerung des Schaftes; — wohl zwei mal als ī-Zeichen. — 13) Beschädigungen, besonders am m oben rechts (Strich nach links und rechts), am c Mitte rechts,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000116

am l oben. — 14) o-Zeichen rechts mit Winkel; hinter se 2 Zeichen (s. ***B***): oben wie ca und unten wie umgekehrtes „z" [ein o hätte z-Form!, vgl. in Zeile 5: osadh*ini*]. — 15) Spitze des n berührt rechts (alten!) Riß, Rechtsstrich in Schaftmitte wohl als ā-Zeichen (s. ***A***).

Hultzsch: [ha]thini agi-kaṃdh[ā]ni aṃnāni cā§ divyāni lupāni dasayitu jana[sa] **[C.]** [ā]disā§ ba[h]u[hi v]asa-[sa]tehi nā huta-puluve tādise ajā vaḍhite Devānaṃpiyasā Piyadasine [l]ājine dhaṃmanusathiye a[n]ālaṃbhe pānānaṃ avihisā bhutānaṃ nāti[naṃ]§

10. **hathini*[1] *a*gikaṃdhā*ni*[2] *a*ṃnānicā // divyā*ni* lu*p*āni[3] dasayit*u*[4] *ja*nasā[5] **[C.]** ādis.[6] ⁂ *b*a(*h*)u*hi*[7] *vasasate*hi[8] nāhu*t*apuluv*e*[8] tā*dise ajā vaḍhite* devānaṃpi*y*asā piyadasine[8] *lāji*ne ⁂ dhaṃma*n*usathiye *a*nālaṃbhe[9] *p*ānānaṃ avihisā bhutā*n*aṃ nāti*su*[10]

Auf* TAFEL I, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL I, 2. — ⁂ *Auf* TAFEL I, 3. — 1) Nach ***B*. Das h ist unten links zerstört; 2. Akṣara (großer Kreis) innen, ni oben und links beschädigt. — 2) g und n unten beschädigt, s. ***B***. — 3) Beschädigungen an den Vokalzeichen, Lesung sicher (Horizontale links am n, Beschädigung). — 4) Nach ***B***. Der Grundbogen des y unten links kurz; *tu* nach links fallend (u-Zeichen wahrscheinlich). — 5) Mitte des j beschädigt (evtl. ā-Zeichen geschrieben); s steht tief wegen (alter!) Steinbeschädigung, linker Teil des ā-Zeichens erhalten. — 6) 1. Akṣara rechts beschädigt, nach ***A*** Längenzeichen möglich; d unten durch Rechtsstrich beschädigt; Vokalzeichen des s unsicher (oben mit Strich nach links und rechts). — 7) Das b leicht beschädigt; das 1. h wohl aus l korrigiert (oben zerstört), Fußbogen des 2. berührt i-Winkel (darin Schrägstrich nach links). — 8) Nach ***B***. — 9) 1. Akṣara rechts beschädigt, a wahrscheinlich; Grundlinie des 2. gebogen (evtl. y geschrieben) und beschädigt. — 10) ti nach ***B***. Beim s sehr hoher Ansatz des Fußbogens, dann gekrümmt; runder s-Schwanz, kurz (das u-Zeichen berührend), s. ***A***.

Hultzsch: saṃpaṭipati baṃbha[na-sa]manānaṃ saṃpaṭipati mātā-pitisu sususā **[D.]** ese§ cā aṃne cā ba[h]uvidhe dhaṃma-calane vadh[i]te **[E.]** vadhiyisati cevā Devānaṃpiy[e] Piyadasi lāja§ ima[ṃ] dha[ṃ]ma-calanaṃ **[F.]** putā ca kaṃ natāle cā panātikyā c[ā] Devānaṃpiyasā Piyadasine lājine

11. **saṃpaṭipati*[1] //baṃ*bh*[*a*]*n*[*a*]samanānaṃ[2] / saṃpaṭipati[3] mātā*pi*tisu[4] sususā[4] **[D.]** *ese*cā[5] *aṃne*⁂cā ba*huvidhe*[6] dhaṃmacalan*e*[7] *vadhite*[8] **[E.]** vadhi*yi*saticevā[4] devā*naṃpiye*[4] piyadasī[9] lāja imaṃ[4] *dhaṃ*macalanaṃ **[F.]** putācakaṃ[10] ⁂ natālecā[4] *panātikyā*cā[11] devānaṃpiyasā *p*iyadasine[12] lāji*ne*

* *Auf* TAFEL II, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL II, 2 (vgl. auch I, 2). — ⁂ *Auf* TAFEL I, 3. — 1) Beschädigte Akṣara deutbar, s. ***A*** und ***B***. — 2) bh und n oben zerstört; *sa* und *naṃ* nach ***A***. — 3) Das ṭ oben links beschädigt. — 4) Nach ***B***. — 5) Horizontale am Schaft des s (links Mitte) wohl als e-Zeichen. — 6) ba nach ***B***. Bis zur Schaftspitze durchgezogener Fußbogen des h. — 7) Nach ***B***. Das n ist oben rechts beschädigt. — 8) Das dh unten rechts (s. ***A***) mit 2 Seitenstrichen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000117

(Korrekturzeichen ?), i-Zeichen in Beschädigungen deutbar. — 9) Vokalzeichen bei sī (s.*B*) wie bei pī in Zeile 9,12 — 10) kaṃ nach *B* (vgl. CII 1², S. 31, 6). — 11) Schwach gefärbter Bogen links am Schaft des p wohl Beschädigung (s. *A*); nā oben links beschädigt; rechter Fuß des t beschädigt, nach links durchgezogen; ky unten und links, letztes ā-Zeichen rechts beschädigt (langer Riß, schräg). — 12) Das p durch Schrägstrich nach links beschädigt; d unten nach rechts umgebogen. — 13) ne oben mit Rechtsstrich, wohl Beschädigung.

Hultzsch: [pa]v[a]ḍhayisaṃt[i c]ev[a] dhaṃma-calanaṃ i[maṃ]§ āvakapa[ṃ] dhaṃmasi s[ī]lasi§ cā ciṭhit[u] dhaṃmaṃ anusāsisaṃti **[G.]** ese hi seṭhe kaṃm[aṃ] aṃ dhaṃmānusāsanaṃ **[H.]** dhaṃma-calane pi cā no hoti asilasā **[I.]** se im[a]s[ā a]thasā v[a]dhi ahini cā sādhu **[J.]** etāye [a]thāye iyaṃ likhite

12. **p[a]v[a]ḍh[a]*y[*i*]saṃ*t*[*i*]*c*[*e*]*v*[*ā*]¹ / *dhaṃmaca*ˈ*lan*[*a*]ṃ² *im*[*aṃ*]/// āva*kapaṃ*³ *dhaṃmasi*³ *sīlasi*cā⁴ *ciṭhi****tu*⁵ dhaṃmaṃ⁶ an*us*āsisaṃ/ti **[G.]** *ese*hi *s*.ṭhe⁷ kaṃmā⁸ aṃdhaṃmānusāsa*n*[*a*]ṃ⁹ **[H.]** dhaṃmacalanepicā⁶ nohoti asī***lasā¹⁰ **[I.]** seimā*s*ā¹¹ *a*thasā v*udhi*¹² ahiˈnivā¹³ sādhu **[J.]** etāye athāye³ iˈ*yaṃ*¹⁴ likhite

* *Auf* TAFEL II, 1. — ** *Auf* TAFEL II, 2. — *** *Auf* TAFEL II, 3. — 1) Teilweise zerstört, teilw. deutbar; y und saṃ klar (s. *A*). — 2) c und l oben mit Schrägstrich nach rechts, steigend bzw. fallend (wohl Beschädigungen); n oben beschädigt. — 3) Nach *A*. — 4) Beschädigungen am 1. und 3. Akṣara, besonders oben (ī- bzw. i-Zeichen wahrscheinlich). — 5) Beschädigtes *tu* nach *B* (Schaft oben von Schrägstrich durchschnitten). — 6) Nach *B*. — 7) Das s unten beschädigt, oben mit Strich nach links und rechts (evtl. rechts Beschädigung, links e-Zeichen). — 8) Nach *B*. Das ā-Zeichen oben leicht beschädigt. — 9) Letztes Akṣara links oben beschädigt. — 10) i-Winkel weit, darin links teilweise überfärbte Vertikale (s. *B*): ī-Zeichen wahrscheinlich; das letzte Akṣara ist niedrig, unten beschädigt. — 11) Nach *B*. Die Lesung ist sicher (e-Zeichen kurz). — 12) Beschädigung neben der Spitze des v (nach *A*), unten: links beschädigte Vertikale (u-Zeichen wahrscheinlich). — 13) 4. Akṣara ist vā! (s. *A*). — 14) Das y oben links beschädigt (e-Zeichen unwahrscheinlich).

Hultzsch: imas[ā] a[tha]s[ā] vadhi yujaṃti hini c[a] mā alocayisu **[K.]** duv[ā]ḍas[a]-vaś[ā]bhisitenā Dev[ā]naṃp[i]yen[ā] Piyadaśinā lājinā lekhitā§ **[V.A.]** Devānaṃpiye Piyadasi lājā ahā **[B.]** kayāne dukale |§ **[C.]** e ādikale kay[ā]nasā se dukalaṃ kaleti **[D.]** se mamayā bahu kayāne kaṭ[e] **[E.]** t[ā ma]m[ā§ putā] c[ā] nat[āle cā]

13. **imasā*¹ a*ṭhasā*² *va*dhi³ yujaṃtu⁴ hinicu⁵ *mā*a*lo*cayisū³ **[K.]** du*vā*ḍas[*a*]*va*śābhis(*i*)te*nā*⁶ *de*vānaṃp*i*ye**nā⁷ pi*yadaśinā*³ lā*jinā*⁸ *l*ekhitā ·)⁹ **[V.A.]** de*vā*na*ṃ*piyeˈ*pi*yadas*i* *l*ājā ahā **[B.]** *k*ayā*n*e dukale |¹⁰ **[C.]** e*ādika*****le*³ ka*yā*nasā¹¹ se*duka*laṃ¹² *kaleti* **[D.]** semamayā *bahu*¹³ kayā*n*e¹⁴ *k*[*a*]ṭe¹⁵ **[E.]** *tām*[*a*]*mā*³ *pu*[*tā*]cā¹⁶ *natā*/*lecā*¹⁷

* *Auf* TAFEL II, 1. — ** *Auf* TAFEL II, 2. — *** *Auf* TAFEL II, 3. — 1) ā-Zeichen nach *B* wahrscheinlich. — 2) 2. Akṣara: kleiner Kreis, oben be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000118

schädigt, Mitte frei (s. ***A***); horizontale Beschädigung durch den Schaft des s (unter der Spitze), ā-Zeichen wahrscheinlich, s. ***B***. — 3) Nach ***B***. — 4) Mittelstrich des j bis unter den Anusvāra gezogen (wohl Beschädigung), s. ***B***. — 5) Spitze des c unbeschädigt, unten lange (links beschädigte) Vertikale (u-Zeichen). — 6) Beschädigung auf die Spitze des 1. v zu, ā-Zeichen wahrscheinlich; nach ***B*** Punkt links oben am ḍ; Spitze des 4. Akṣara zerstört; Vertikale links im 2. i-Zeichen wohl Beschädigung (oder ī-Zeichen geschrieben ?); am letzten Akṣara links oben horizontale Beschädigung (s. ***A***), rechts mit beschädigtem ā-Zeichen. — 7) Spitze des d beschädigt, e-Zeichen möglich, vā nach ***B***. — 8) Am j oben kleiner i-Winkel, ein großer 2. evtl. am Mittelstrich; n oben links beschädigt (Lesung ṇa möglich), s. ***A***. — 9) Vgl. Zeile 6, Anm. 8. Hier steht in der Edikt-Abschlußklammer oben ein großer Punkt. — 10) Leicht nach links geneigte Linie (vielleicht vom Steinmetzen, vielleicht Beschädigung). — 11) Nach ***A***: 1. ā-Zeichen wahrscheinlich; n beschädigt (unter der Spitze rechts, unter der Horizontalen). — 12) Nach ***B***: d und l oben beschädigt (links bzw. rechts). — 13) Horizontale links oben am b, Beschädigung. — 14) Beschädigung des n oben rechts unter der Spitze. — 15) Beschädigungen, besonders am k oben (ā-Zeichen unwahrscheinlich); e-Zeichen sicher. — 16) Das p in ***A*** deutbar; tā zerstört; cā nach ***B***. — 17) *na*, *tā* nach ***A***; Bogen des l im Spalt, Schaft rechts oben beschädigt, e-Zeichen sicher; cā deutbar (s. ***B***).

Hultzsch: palaṃ [cā] tehi [ye] apatiye [m]e āva-kapaṃ tathā anuvaṭisa-[ṃ]ti s[e] s[u]kaṭaṃ kachaṃ[t]i **[F.]** e cu het[ā] desaṃ pi hāpa[y]i[sat]i§ s[e] dukaṭaṃ kachati **[G.]** p[ā]pe hi nāmā§ supadālaye **[H.]** se atikaṃtaṃ aṃtalaṃ no huta-puluva§ dhaṃ[ma]-mahāmatā§ nāmā§ **[I.]** t[e]dasa-vasābh[i]sitenā mamayā dhaṃma-mahāmāt[ā ka]ṭ[ā] **[J.]** [te] sav[a]-pāsaṃ[ḍe]su viyā[pa]ṭā

14. **palaṃchā*[1] *tehi*[2] *ye*apa*tiyeme*[3] āva kapaṃ[4] *tathā an*uvaṭi*saṃti*[5] *sesukaṭaṃ*[6] ka*chaṃti*[7] **[F.]** *ecu*[2] *hetā*[8] de**saṃ*pi*[4] [*h*]āpa[*y*]i[*sa*]*ti*[9] sedu*kaṭaṃ*[10] ka*chati*[11] **[G.]** *p*.pehināmā[12] *s*upadāla*ye* **[H.]** se*a*tikaṃ*taṃ* aṃtalaṃ *no*hu*t*apuluvā[13] *dhaṃm*[*a*]****ma*hāmatināmā[14] **[I.]** *te*'dasa-va*sābh*(*i*)*siten*(*ā*)[15] mama*y*[*ā*][16] *dh*aṃmamahāmātā[17] *k*[*a*]*ṭā*[18] **[J.]** *te*sa*vapā*saṃ*ḍe*su[19] viyā*pa*ṭā[20]

* *Auf* TAFEL II, 1. — ** *Auf* TAFEL II, 2. — *** *Auf* TAFEL II, 3. — 1) Nach ***A***. Lesung sicher (3. Akṣara ganz unten und am Schaft rechts beschädigt, ā-Zeichen wahrscheinlich, birnenförmiger Unterteil mit Vertikale klar; lies: cā). — 2) Nach ***B***. — 3) 1. y nur links beschädigt, e-Zeichen deutbar (s. ***A***); m teilweise zerstört. — 4) Nach ***A***. — 5) Beschädigungen, besonders beim Anusvāra. — 6) 1. Mātṛkā schmal, stark beschädigt, als s deutbar (s. ***B***); 2. oben durch Schrägstrich und unten rechts beschädigt, u-Zeichen nach ***A*** wahrscheinlich; 3.: ka über der Zeile auf Beschädigungen, oben rechts beschädigt (ā-Zeichen unwahrscheinlich). — 7) Schrägstrich durch den Schaft des ch; *ti* nach ***A***. — 8) *he* nach ***A***; Bogen rechts auf dem ā-Zeichen wohl Beschädigung (als i-Zeichen unwahrscheinlich), s. ***B***. — 9) Das h unten zerstört, Oberteil mit ā-Zeichen klar; Bogen des p rechts beschädigt; y unten zerstört, Oberteil mit i-Zeichen klar (s. ***B***); s zerstört; t Mitte und rechts beschädigt, Beschädigung links über dem i-Zeichen (ī-Zeichen unwahrscheinlich), s. ***A***. — 10) s und d (wohl vom Schreiber) oben verbunden, se und du

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000119

klar; *ka* nach ***B***; am ṭ Beschädigung links unten. — 11) Schaft des ch links beschädigt, s. ***A***. — 12) 1. p unten beschädigt, Bogen nach links durchgezogen, Vertikale auf dem ā-Zeichen (Beschädigung ?, oder i-Zeichen geschrieben ?); 2. Akṣara nach ***B***. — 13) Das n mit Strichen links und rechts, o-Zeichen deutbar (wohl nachträgliche Korrektur), s. ***A***; v unten und Mitte links beschädigt, ā-Zeichen sicher (teilweise überfärbt). — 14) Rechtsstrich am 1. Akṣara oben wohl Beschädigung (oder dhā geschrieben ?); 2. Akṣara oben zerstört; 3. rechts beschädigt; statt ti erwartet man tā; am linken Arm des letzten Akṣara ein langer Linksstrich, steigend (wohl Beschädigung). — 15) *sā* nach ***A***; an der Spitze des bh rechts i-Winkel deutbar, Strich nach links wohl Beschädigung (oder ursprünglich e-Zeichen geschrieben ?); letztes Akṣara beschädigt (Lesung *no* möglich). — 16) Nach ***B***. Das y beschädigt, besonders oben. — 17) Das t beschädigt, besonders oben (ā-Zeichen deutbar), s. ***A***. — 18) Das k oben zerstört; ṭ beschädigt, ā-Zeichen deutbar. — 19) Das te nach ***B*** deutbar; v unten und oben beschädigt (Spitze frei); vertikaler Riß durch die Mitte des ḍ und das lange, feine e-Zeichen. — 20) Nach ***B***. Das p unten zerstört, Spitze frei.

Hultzsch: dhaṃ[m]ādhithā[nāye c]ā dhaṃma-vaḍhiyā hi[da]-sukhāye vā§ dhaṃm[a]-yutas[ā] Yona-Kaṃb[o]ja-Gaṃdhālānaṃ e vā [pi] aṃne apalaṃtā **[K.]** bhaṭamayesu baṃbhanibhesu anathesu [v]udhesu hida-sukhāye dhaṃma-yutāye apalibodhāye viyapaṭā§ te **[L.]** baṃdha[na-badha]sā paṭividhānāy[e] apalibodhāye mokh[ā]ye cā eyaṃ anubadh[ā]§ pajāva ti v[ā]

15. **dhaṃmādhithā*[*nā*]*yevā*[1] *dh*aṃmavaḍhi*yā*[2] hi*d*.sukhāyev*ā*[3] *dh*aṃm.-yu*tasā*[4] (·[5] *yonakaṃbojagaṃdhālānaṃ*[6] ev*āp*.[7] ⁂ aṃ*ne*// *a*palaṃtā[8] **[K.]** *bh*aṭamaye*su*[9] baṃbhani*bhesu*[10] *anathesu*[11] *v*udhesu[12] hida*sukh*āye dhaṃmayutāye *a*palibodhāye[13] ⁂ *viyapaṭāte*[14] **[L.]** baṃ*dhan*[*a*]-*badhasā*[15] *paṭividhānāye*[12] ap*a*libodhāye[16] m*okh*āyecā[17] e*yaṃ*[18] *a*nuba-*dhā*[12] pajāvativā[19]

* *Auf* TAFEL II, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL II, 2. — ⁂ *Auf* TAFEL II, 3. — 1) Zerstört: 2. Akṣara Mitte, 5. ganz, 6. unten, 7. (= vā, s. ***B***) links. Rest teilweise beschädigt. — 2) Das y durch steigenden Schrägstrich links beschädigt. — 3) hi nach ***B***; d beschädigt, kurze Horizontale links oben (Beschädigung ?, oder e-Zeichen geschrieben ?); Vertikale rechts am ā-Zeichen des v wohl Beschädigung. — 4) Vokalisierung des m unsicher (rechter Arm rechts nach ***A*** mit kleinem Dreieck, nach ***B*** mit Winkel), Beschädigungen ? oder i-Zeichen geschrieben ?; s klein, mit durchgezogenem Fußbogen auf Punkt über der Zeile, oben beschädigt. — 5) Nach rechts offene Klammer mit Punkt. — 6) *yo*, na und *bo* nach ***B***; *ka* nach ***A***; j unten beschädigt; dh beschädigt, ā-Zeichen möglich; *lā* nach ***A*** (klein, beschädigt, aber sicher). — 7) Das p beschädigt, besonders oben rechts; Rest nach ***B***. — 8) 1. Akṣara rechts Mitte mit sehr kurzem Rechtsstrich (wohl Beschädigung, s. ***B***). — 9) Nach ***A***. — 10) bhe leicht beschädigt: am e-Zeichen, zwischen den Füßen (Mitte und unten), Lesung sicher. — 11) 1. und 2. Akṣara unten beschädigt (1.: a mit Punkt oben rechts — Beschädigung ?, oder Anusvāra geschrieben ?; 2.: na mit Vertikale an der Grundlinie unten, ganz rechts, weshalb u-Zeichen unwahrscheinlich); 3. innen beschädigt, Punkt im Kreis sicher. — 12) Nach ***B***. — 13) Nach ***B***. Auf dem Bogen des p Schrägstrich nach rechts, fallend. —

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000120

14) Das y nach ***B*** oben rechts etwas verdickt, evtl. als ā-Zeichen; Rest teilweise beschädigt aber sicher, s. ***B***. — 15) Beschädigungen, besonders am n (oben zerstört); 4. Akṣara mit steigendem Rechtsstrich rechts oben und Punkt (Beschädigung). — 16) Nach ***B***. Spitze des p mit Rechtsstrich (dünn, wohl beschädigt, s. ***A***). — 17) Das kh über (alten!) Riß geschrieben, ā-Zeichen lang. — 18) Neben dem e rechts ein Punkt, ein weiterer links oben; y oben links beschädigt (e-Zeichen unwahrscheinlich). — 19) 1. ā-Zeichen durch kleinen Aufstrich rechts beschädigt; ti nach ***B***; 2. ā-Zeichen von oben her beschädigt.

Hultzsch: [kaṭābhikā]le ti vā m[ah]ā[la]ke ti v[ā] viy[ā]paṭā te **[M.]** hid[ā] bā[h]ilesu cā naga[l]esu s[a]ves[u olodha]n[esu] bhā[tina]ṃ ca ne bh[agi]ni[nā] e vā [pi] aṃn[e] nātikye savatā viyā[pa]ṭā **[N.]** e iyaṃ dhaṃma-nisite ti vā dāna-suyute§ ti [v]ā sav[a]tā v[i]jitas[i] mamā [dha]ṃma-yutasi viyāpaṭā te dhaṃma-m[a]hām[a]tā§ **[O.]** etāye aṭhāye

16. **ka*/*ṭābhik*[*ā*]*letivā*[1] *m*[*a*]*hālaketiv*[*ā*][2] viyāpaṭāte[3] **[M.]** hi*dā bāh*ilesu-cā[4] *nagal*esu[5] / *sāves*[u][6] [*ol*]*odh*[*a*]*n*[*e*]*s*[*u*][7] ⁂ bhā[*tinaṃ*]*c*ane[8] bh[*ā*]-*g*[*i*]*ni* ..[9] evā*p*[*i*][10] *aṃne nātiky*.[11] savatā vi*yāpaṭā*[12] **[N.]** eiyaṃ dhaṃmanisitetivā[13] dānasu*yuteti* ⁂*vā[14] *sav*[*a*]tā[15] v*ijitas*(*i*)[16] m*amā*: *dhaṃmayutasi*[17] viyāpaṭāte[18] dhaṃ*mamahāmatā*·[19] **[O.]** *etāye*[20] aṭhāye

* *Auf* TAFEL II, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL II, 2. — ⁂* *Auf* TAFEL II, 3. — 1) Beschädigungen, besonders am 1. k (sehr feines Kreuz) unten, am ṭ (großer Bogen, ā-Zeichen wahrscheinlich, s. ***B***), am folgenden k (oben zerstört); bhi deutbar. — 2) m oben beschädigt durch langen Schrägstrich (s. ***B***); *hā*, *la* nach ***A***; letztes Akṣara oben zerstört, Vertikale im v-Kreis wohl Beschädigung. — 3) Nach ***B*** Vertikale oben rechts auf dem yā (wohl Beschädigung). — 4) Beschädigungen, besonders am b oben links. — 5) Beschädigungen, besonders am n oben links (kurzer Strich, e-Zeichen unwahrscheinlich) und unten rechts (s. ***A***), am g und l (rechts bzw. links, s. ***B***). — 6) Nach ***B***. Das ā-Zeichen stößt mit dem e-Z. zusammen; 3. Akṣara beschädigt (unten zerstört). — 7) Teilweise zerstört: 1. Akṣara ganz, 2. und 5. besonders unten (o-Zeichen nach ***A*** möglich), 3. und 4. besonders oben. — 8) 1. Akṣara nach ***B***, 2. und 3. teilweise zerstört (i-Zeichen wahrscheinlich); am 4. unten Mitte ein Winkel (u-Zeichen unwahrscheinlich). — 9) Teilw. beschädigt oder zerstört (ni wahrscheinlich; 5. Akṣara unsicher, kein Anusvāra). — 10) 3. Akṣara teilweise zerstört. — 11) Das n oben links beschädigt (Lesung ṇ möglich), *ti* nach ***B***; 3. Akṣara mit dickem Querbalken, Spitze verdickt (Vokalzeichen unsicher). — 12) Nach ***A***: y oben beschädigt, ā-Zeichen wahrscheinlich; p unten und neben dem Schaft rechts beschädigt. — 13) *si* nach ***B***. — 14) su sicher, kleiner Punkt rechts oben (Beschädigung); y oben links beschädigt; vā nach ***B***. — 15) Spitze des v durch Schrägstriche (links lang, rechts kurz) beschädigt; (s. ***B***). — 16) i-Zeichen des v beschädigt; im (rechts beschädigten) i-Winkel des s Schrägstrich links (Beschädigung ?, oder ī-Zeichen geschrieben ?). — 17) Beschädigungen, besonders Punkt rechts neben ma (zwei neben mā); s evtl. mit ī-Zeichen geschrieben. — 18) ṭā links beschädigt. — 19) Das 2. m mit Rechtsstrich links (!) oben, Beschädigung rechts oben vom Akṣara abgesetzt (s. ***A***); Mitte des 3. m von Schrägstrich durchschnitten (rechte Spitze frei); hinter ta oben ein großer Punkt. — 20) *tā*: rechter Fuß unten, ā-Zeichen oben rechts beschädigt; y beschädigt, e-Zeichen wahrscheinlich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000121

Hultzsch: [i]yaṃ dhaṃma-lipi lekhitā ci[la]-thitikyā hotu [tathā] ca me [pa]jā [a]nuva[ta]tu§ **[VI.A.]** Dev[ā]naṃpi[y]e Piyadas[i] lājā hevaṃ āhā **[B.]** atikaṃtaṃ aṃtalaṃ no huta-puluv[e] sav[a]ṃ kalaṃ§ aṭhak[aṃ]me [v]ā [paṭ]i[veda]nā vā **[C.]** s[e] ma[may]ā hevaṃ kaṭe **[D.]** s[a]vaṃ kālaṃ adamānas[ā]§ me

17. **iyaṃ*[1] dha*ṃmali*pi[2] *l*ekhitā[3] ci*lath*itikyā[4] *hotu*[5] *[ta]th[ā]came*[6] *paj*ā[7] *[a]nuvat.tu*[8] */*)[9] **[VI.A.]** *dev[ā]naṃpiye*[10] *piy*a*das(i)*[11] lājā hev[a]ṃāhā[12] **[B.]** atikaṃtaṃ aṃta*la*ṃ[13] nohutapu*luv*[e][14] *sāv.ṃ*[15] **/** *ka/laṃ*[16] *aṭhak*[a]ṃmevā[17] *[pa]ṭived*[a]nāvā[18] **[C.]** *sem*[a]m[a]yā[19] hevaṃ[20] kaṭe **[D.]** sāvaṃ[21] k.*l*[a]*ṃ*[22] *a*damānas*ām*[e][23]

* *Auf* TAFEL II, 1. — */* *Auf* TAFEL II, 2. — **/** *Auf* TAFEL II, 3. — 1) i-Punkte: unterer zerstört, oberer und rechter beschädigt (s. ***A***). — 2) Fallender Strich oben rechts neben dem m, Beschädigung (s. ***A***); li beschädigt. — 3) Rechtsstrich unter der Spitze des l, Beschädigung [ein o-Zeichen hätte S-Form!, vgl. JANERT, Studien I, S. 72, Fig. 2A]. — 4) Nach ***A***: l unten und Mitte links beschädigt; 3. Akṣara außen (links oben) und innen (rechts oben über dem Zentrum) beschädigt, großer Kreis (also th wahrscheinlich), s. ***A***. — 5) Das h oben zerstört, o-Zeichen wahrscheinlich; *tu* nach ***B***. — 6) 1. Akṣara ganz, 2. teilweise zerstört; 3. oben und unten (s. ***B***), 4. unten (s. ***A***) beschädigt. — 7) Nach ***B***: p mit durchgezogenem Fußbogen, oben steigender Rechtsstrich (ā-Zeichen unwahrscheinlich). — 8) 1. Akṣara stark beschädigt (Mitte rechts zerstört!); Beschädigungen, besonders am 4. unten und rechts oben. — 9) Vgl. Zeile 6, Anm. 7. — 10) de nach ***B***; v oben zerstört; Rest teilweise beschädigt, Lesung wahrscheinlich. — 11) *pi* nach ***B*** (Lesung hi möglich); s wohl aus l korrigiert (s. ***B***), beschädigt, Vokalzeichen unsicher (evtl. ī-Zeichen geschrieben). — 12) Riß auf dem v. — 13) Rechtsstrich oben am l, kurz unter der Spitze, Beschädigung. — 14) Beschädigungen oben am v (links bis zum l), s. ***A***. — 15) s oben rechts beschädigt, Schrägstrich und Horizontale nach rechts, ā-Zeichen wahrscheinlich; v oben stark beschädigt, Anusvāra sicher. — 16) Nach ***A***. — 17) Nach ***B***: rechts oben am a (Mitte rechts frei!) beginnender Schrägstrich bis ins Zentrum des 2. Akṣara (Kreis klein!), Lesung als ṭha wahrscheinlich; k beschädigt (oben zerstört); vom letzten Akṣara nur Teile des Umrisses sichtbar (Lesung vā möglich), s. ***A***. — 18) Nach ***B***: 1. Akṣara teilweise zerstört; Rest teilweise stark beschädigt (Rechtsstrich oben am ṭi und d; 1. v deutbar, 2. v mit sehr breitem Rechtsstrich). Das *nā* nach ***A***. — 19) se beschädigt, Lesung wahrscheinlich; 1. m oben rechts, 2. m oben und unten, y unten beschädigt. — 20) he und *ṃ* nach ***A***. — 21) Das s oben mit kurzem Rechtsstrich, ein wenig nach links über den Schaft ragend (ā-Zeichen wahrscheinlich). — 22) Das k oben durch breiten Schrägstrich nach links und rechts beschädigt; l oben zerstört. — 23) Kurzer Rechtsstrich am 1. Akṣara, oben, a wahrscheinlich; mā nach ***A***; sā beschädigt; letztes Akṣara unten beschädigt, oben Strich nach außen rechts, und links.

Hultzsch: olodhanasi gabhāgālas[i] va[cas]i vin[itasi u]y[ānasi sava]t[ā paṭive]dakā aṭha[ṃ] janasā .. .. vedetu§ [m]e **[E.]** sa[va]tā [c]ā§ ja[nas]ā aṭhaṃ kachāmi hakaṃ **[F.]** yaṃ pi c[ā k]i[chi m]u[kha]t[e ānapayā]mi [ha]kaṃ dā[pakaṃ] v[ā sāvakaṃ] vā ye vā punā mahāmat[e]hi§

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000122

18. *o¹lodhanasi[1] gābhāgālas[i][2] *vacasi*[3] *vin*[i]t•*si*[4] *uy*[ā]*nasi*[5] *sāv*[a]*tā*[6] *paṭivedakā*[7] a⁂*ṭhaṃ*[8] *ja*(*n*)*asā*[9] [*paṭi*]*vedeṃtume*[10] **[E.]** *savat./*[*cā*][11] *janasā*[12] *aṭhaṃ*[13] kachāmi hakaṃ **[F.]** yaṃ*pic*ā[14] /// ⁂ [*k*]i*ṃchi*[15] *mukh.te*[16] *ānapa*[*yā*]*mi*[17] *hakaṃ*[14] *dāp*[*akaṃ*]/*vā*[18] *s*[*ā*]*v*[*a*]*k*[*a*]*ṃv*[*ā*][18] *yevāpunā*[19] *mahāmatehi*[20]

* *Auf* TAFEL II, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL II, 2. — ⁂ *Auf* TAFEL II, 3. — 1) Nach ***A***. — 2) Nach ***A*** zwei mal gā (***B***: 1. wie gi); la nach ***A***; i-Zeichen zerstört. — 3) Das Wort ist unten, c auch oben beschädigt. — 4) Beschädigungen: n oben beidseitig, am t (klein und über der Zeile) mit unsicherer Vokalisierung; Lesung *si* möglich; *vi* nach ***A***. — 5) *na* nach ***A***; Rest nach ***B*** (unten beschädigter Grundbogen des y in Höhe des u-Winkels, Spitze des y in Beschädigungen); i-Zeichen möglich. — 6) sā beschädigt (in ***A*** ā-Zeichen tief eingeprägt); v oben zerstört; *tā* nach ***B***. — 7) Nach ***A***: unten beschädigter p-Bogen auf der Zeile; ṭ fast geschlossen, i-Zeichen wahrscheinlich; e-Zeichen klar (s. ***B***); ā-Zeichen im Riß (Lesung möglich). — 8) 2. Akṣara: rechts und innen oben beschädigter Kreis, klein (also ṭha). — 9) Das j mit langem Mittelstrich (Lesung jā möglich); 2. Akṣara unten rund (Beschädigung ?, oder y geschrieben ?), steigender Rechtsstrich oben (Beschädigung), s. ***A***. — 10) paṭi zerstört; Anusvāra sicher; m oben rechts zerstört. — 11) Nach ***A***: s unten beschädigt; v durch einen unter der Spitze ansetzenden Winkel und unten beschädigt; t oben rechts beschädigt (langes ā-Zeichen zwischen Beschädigungen ?); es folgt oben beschädigte, aus großer Steinverletzung ragende Vertikale (als Schaft eines c mit beschädigtem ā-Zeichen deutbar). — 12) Das j oben links u. unten, Mitte des n und des s zerstört (s. ***A***). — 13) Horizontale Verbindung von a mit ṭh (Beschädigung ?, oder ā geschrieben ?). — 14) Nach ***B***. — 15) Das k zerstört, i-Zeichen klar; Anusvāra und chi in Beschädigungen (ch-Unterteil mit Vertikale klar). — 16) Nach ***A***. Besonders oben Beschädigungen. — 17) Teilweise beschädigt, teilw. zerstört (s. ***A***). Letztes Akṣara oben mit Winkel nach rechts und Winkel nach links. — 18) Teilweise beschädigt, teilw. zerstört (s. ***A***). — 19) Nach ***A*** beschädigt, Lesung sicher. — 20) Nach ***A***: h unten beschädigt; e-Zeichen steil steigend; letztes Akṣara beschädigt (nach Abklatsch-Rückseite sicher).

Hultzsch: a[tiyāyike ālopite§ h]o[t]i tā[yeṭh]ā[ye] vivāde n[i]jhati v[ā] saṃtaṃ palis[ā]ye anaṃ[ta]l[i]yenā paṭ[i] .. .. .. viye§ me sav[a]t[ā] savaṃ kālaṃ **[G.]** hevaṃ ānapayite m[a]mayā **[H.]** nathi hi me dose§ uṭhān[a]sā aṭha-saṃtil[a]nāye cā **[I.]** kaṭ[a]viya-mute hi me s[a]valoka-hi[te] **[J.]** t[asā c]ā§ [p]u[n]ā es[e] mule uṭh[āne]

19. **ati*y[*āyike*[1] *ālo*]*p*[*ite*[2] *h*]*oti*[3] *tā* .. *ṭh*[*ā*]*ye*[4] *vivāde*[5]¹*nijhativ*[*ā*][6] *saṃtaṃ*[7] *palisāye*[8] *anaṃtali*⁂*yenā*[9] *paṭi* .. .. .. *viyeme*[10] *sav.tā*[11] *savaṃ kālaṃ* **[G.]** *hevaṃ*[12] *ānapayite*[13] *mamayā*[14] **[H.]** *nathihime*[15] *dose*⁂*va*[16] ¹*uṭhānasā*[17] a¹*ṭhasaṃtil*[*a*]*nāyecā*[18] **[I.]** *kaṭ.viyamutehime*[19] *sāvaloka-hite*[20] **[J.]** *tasacapunā*[21] *esemule*[22] *uṭh*[*ā*]/*ne*[23]

* *Auf* TAFEL II, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL II, 2. — ⁂ *Auf* TAFEL II, 3. — 1) Nach ***A***: ati beschädigt (teilweise überfärbt); yā teilweise, Rest ganz zerstört. — 2) Nach ***A*** teilweise zerstört. Klar: Ober- und Unterteil des ā, Umriß des p. — 3) Unten teilweise zerstört. — 4) Nach ***A***: 1. Akṣara Mitte beschädigt, 2. zerstört; 3. links beschädigt (innen zerstörter Kreis, klein!, nach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000123

B rechts evtl. mit ā-Zeichen), 4. oben beschädigt, links unten teilweise überfärbt, e-Zeichen wahrscheinlich. — 5) Beschädigungen am 1. v (s. ***B***, Bogen oben links, das Akṣara wirkt in ***A*** wie khi); 2. Akṣara: v*ā* nach ***B***; d rechts Mitte beschädigt. — 6) Nach ***A***: i-Winkel des n beschädigt oben und rechts (Horizontale verlängert); jha beschädigt; t*i* nach ***B***; v oben stark beschädigt. — 7) Mitte des t beschädigt (Spitze frei), s. ***A***. — 8) Nach ***B***: p ringsum, i- und ā-Zeichen oben, y Mitte links beschädigt. — 9) naṃ nach ***B***. Das t unten rechts beschädigt; i-Zeichen (als flacher Bogen) bis zum e-Zeichen reichend; *n*ā nach ***B***. — 10) Schaft des p beschädigt, besonders oben links; Lesung des i-Zeichens am ṭ nach ***B*** möglich. Steinbeschädigung hat Raum für 4 Akṣara, ein Riß behinderte aber schon den Steinmetzen (vgl. Zeile 20, Anm. 10); deshalb wahrscheinlich nach Dhau und Jau zu paṭivedetaviye zu ergänzen. Das m ist oben rechts zerstört. — 11) *s*a nach ***B***; 2. Akṣara unten dreieckig, oben mit langem Rechtsstrich (Beschädigung ?, oder ā-Zeichen geschrieben ? [evtl. aus ursprünglichem tā korrigiert]); 3. Akṣara leicht beschädigt, ā-Zeichen kurz, steigend (s. ***B***). — 12) *vaṃ* nach ***A***. — 13) Nach ***A***. Das na unten leicht beschädigt. — 14) Beschädigungen: 1. m oben rechts (ā-Zeichen unwahrscheinlich), y Mitte rechts (s. ***A***). — 15) Das h oben beschädigt (ī-Zeichen unwahrscheinlich). — 16) Erst feiner, dann etwas breiterer Schrägstrich nach rechts und oben (s. ***A***) beschädigt die Spitze des v leicht (s. ***B***): Lesung *v*a wahrscheinlich. — 17) Beschädigung links unten am u (rechts bis zum ṭh gezogen); fallender Schrägstrich links oben am n wohl Beschädigung (s. ***B***), desgleichen Strich durch das s. — 18) ti nach ***B***; l oben mit dem ne verbunden. — 19) *k*a, mu nach ***A***; die Linie in dem mit der Spitze des v verbundenen ṭ-Bogen (s. ***B***) wohl Beschädigung, sonst wäre ṭā zu lesen(!); Rest teilweise leicht beschädigt. — 20) sā nach ***A*** sicher; o-Zeichen links, k und h Mitte rechts, t links und oben rechts beschädigt (s. ***A***). — 21) Nach ***A***: t und s in Beschädigungen, keine Vokalzeichen; c Mitte zerstört (Bogen unten frei), nach ***B*** Schaftspitze ganz oben rechts (!) frei (also der sehr kurze Rechtsstrich unterhalb der Spitze nur Beschädigung!; die Stelle ist in ***A*** gröber abgedrückt: oben fetter Rechtshaken, wonach HULTZSCH sein cā); p unten beschädigt, u-Zeichen frei, Rechtsstrich oben am Schaft (wohl Beschädigung). *nā* nach ***B***. — 22) Beschädigungen. Oben s mit m verbunden (s. ***A***); u-Zeichen nach ***B***. — 23) Das u (rund) nach ***B***; ṭh nach ***A*** rechts am Riß; rechts folgend *ne* (steigender Rechtsstrich oben und Punkt rechts wohl Beschädigungen).

Hultzsch: [a]ṭha-saṃtilanā cā **[K.]** [na]thi hi kaṃ[ma]talā sava-lo[ka]-hitenā **[L.]** yaṃ ca kichi§ palakamāmi hakaṃ kiti bhutānaṃ [a]naniyaṃ ye[haṃ hi]da ca [kā]ni sukhāyāmi palata cā svagaṃ ālādhayitu§ **[M.]** s[e] etā[y]eṭhāye iyaṃ dhama-lipi lekhitā cila-ṭhitikyā hotu tathā ca me puta-dāle palakamātu sava-loka-hitā[ye]

20. **aṭhasaṃtilanācā*[1] **[K.]** *n*athihi[2] kaṃ*m*at.lā[3] s*ā*val*ok*.hi*ten*ā ·[4] **[L.]** yaṃcak*i*chi[5] *p*ala*kamā*mi[6] hakaṃ[7] *ki****ti*[8] bhu*t*ānaṃ[9] ///*a*nan*i*yaṃ[10] *y*e*h*a[*ṃ*][11] [*hi*]//dac.*kāni*[12] sukhāyām*i* *p*alatacā[13] svagaṃ ālā*dh*ayitu[14] **[M.]** *s*.etā*y*eṭh*ā****ye[15] iyaṃ *dh*amali*p*i lekhitā *c*ilaṭh*i*ti*kyā*[16] *h*otu[17] tathācame putadāle *p*al*a*ka*m*ātu savalo*k*a*h*itā*y*[*e*][18]

* *Auf* TAFEL II, 1. — ** *Auf* TAFEL II, 2. — *** *Auf* TAFEL II, 3. — 1) Nach ***A*** trotz Beschädigungen sicher: 1. Akṣara oben teilweise und rechts klar; ṭh nur links oben verletzt; am beschädigten Bogen des s feiner Riß nach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000124

unten links; i-Winkel mit langer, oben beschädigter Vertikale. Zu la s. ***B***; *cā* nach ***A***. — 2) 1. Akṣara unten links und rechts beschädigt, Lesung möglich. — 3) Das m unten beschädigt und oben links (steigender Schrägstrich), s. ***B***; deutliche, eingeknickte Linie auf dem t (als o-Zeichen unwahrscheinlich, s. Janert, Studien I, S. 72, Fig. 2A), wohl Beschädigung. — 4) ā-Zeichen des s wahrscheinlich (s. ***A***), am Schaft langer dünner Schrägstrich, fallend, Beschädigung; l*o* nach ***B***; k mit kurzem Querbalken (s. ***B***), oben (s. ***A***) breiter Rechtsstrich im Winkel: wohl Beschädigung; t deutbar, e-Zeichen wahrscheinlich; n oben links beschädigt (nach ***A*** Lesung ṇa unwahrscheinlich). Hinter dem Wort ein dicker Punkt in Zeilenmitte. — 5) Nach ***B***. Rechts am i-Winkel des k ein fallender Schrägstrich. — 6) Das p in Beschädigungen, nach ***A*** Spitze frei; 1. m beschädigt, besonders rechts oben, breites ā-Zeichen nach ***A***. — 7) hakaṃ nach ***A*** und ***B***. — 8) Nach ***B***. Am k Beschädigungen rechts, i-Winkel wahrscheinlich (darunter evtl. Anusvāra). — 9) Das t unten rechts beschädigt; ā-Zeichen steigend. — 10) Der durch den Riß behinderte Steinmetz setzte die Zeile tiefer fort. Das a wohl ohne Arm (Rechtsstrich unten am Akṣara Beschädigung ?, oder geschrieben ?); nach ***A***: na, n*i* (punktförmige Beschädigung links im i-Winkel, nach ***B*** Lesung *nī* möglich). — 11) *y*e nach ***B***, h Mitte rechts zerstört (unten rechts durch kurze Vertikale beschädigt). — 12) Das hi wohl links vom Riß geschrieben (s. ***B***), rechts daneben ein 2. schmaler Riß (den Aufstrich des d durchschneidend); Horizontale links an der (rechts freien) Spitze des c (wohl Beschädigung, oder etwa e-Zeichen geschrieben ?), unten leicht beschädigt (s. ***B***); k teilweise zerstört, desgleichen das ā-Zeichen rechts. — 13) Nach ***B*** das p oben durch Linksstrich beschädigt. Vgl. ***A***. — 14) Das dh unten beschädigt (in Dhau und Jau ālādhayaṃtū ti). — 15) Breite Horizontalbeschädigung auf dem s; Rest teilweise beschädigt aber sicher. — 16) Nach ***A***. Beschädigungen: links am c, am weiten i-Winkel des ṭh (kleiner Kreis!), auf dem ā-Zeichen und am Schaft des ky (Querbalken des k links im Flügel des y). — 17) Das h unten beschädigt, s. ***B***. — 18) Das o-Zeichen beschädigt, nach ***A*** sicher. Deutliche hochgezogene Ankerflügel des y, Schaft und Vokalzeichen zerstört.

Hultzsch: **[N.]** dukale c[u]§ iyaṃ anat[ā]§ agenā palakam[e]nā **[VII.A.]** Devānaṃpiye Piyadasi lājā [savat]ā [i]chati sava-[pāsa]ṃḍa vas[e]vu **[B.]** [sa]ve hi te sayama[ṃ] bhāva-sudhi cā ichaṃti **[C.]** jane [c]u ucāvucā-ch[a]ṃde ucāvuca-lā[g]e **[D.]** te savaṃ eka-des[a]ṃ pi k[a]-chaṃ[t]i **[E.]** vipule pi cu dān[e]§ asā nathi

21. ***[N.]** *duk*alec*u*[1] *iyaṃ*[2] *anat*ā[3] *agen*ā[4] pa*lak*amenā[5] °)[6] **[VII.A.]** *d*evānaṃp*iye*[7] *piyad*asi[8] lā⁑jā //[*sava*]*t*ā[9] *ich*ati sav[*ap*]asaṃ/ḍ*a*[10] *vase*vu[11] **[B.]** *sav*ehite[12] saṃya'ma*ṃ*[13] bhāva(*s*)ūdhi*cā*[14] ich.ṃ*ti*[15] **[C.]** *ja*⁑*nev*u[16] ucāvucā ch.ṃde[17] ucāvu*calāge*[18] **[D.]** *te*savaṃ[4] e*kad*es[*a*]ṃ*pi*[19] k*ach*aṃ*ti*[20] **[E.]** vipulepicu[4] dā*ne*[21] asā nathi

* *Auf* TAFEL II, 1. — ⁑ *Auf* TAFEL II, 2 (vgl. auch III, 2). — ⁑⁑ *Auf* TAFEL II, 3 (vgl. auch III, 3). — 1) Teilweise beschädigt, nach ***B***. Oben am d spitzer Winkel (wohl Beschädigung), unten u-Zeichen. — 2) Das i beschädigt; Schaft des y von Horizontale durchschnitten, Beschädigung. — 3) Das a oben links und unten rechts, das t oben am Schaft beschädigt (s. ***A***). — 4) Nach ***B***. — 5) Beschädigungen: am l oben links (breit, deshalb als e-Zeichen unwahrscheinlich) und rechts,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000125

am k rechts; am m links oben Linksstrich (wohl als e-Zeichen gemeint); nā nach ***B***. — 6) Vgl. Zeile 6, Anm. 8. Im Edikt-Abschlußbogen oben ein Kreis (s. ***B***). — 7) *de* nach ***A***. Nach ***B***: i-Zeichen wahrscheinlich; Vertikale rechts unten am y, lang (Beschädigung), e-Zeichen nach ***A***. — 8) Beschädigungen, besonders oben am i-Zeichen des d (s. ***A***). — 9) 1. Akṣara durch große Steinbeschädigung zerstört; 2. Akṣara im folgenden vertikalen Riß; t nach ***B*** deutbar, ā-Zeichen klar. — 10) Punktbeschädigung rechts vom s; v oben, p unten zerstört, s Mitte (Beschädigung oben, s. ***B***); ḍ ohne Vokalzeichen rechts und unten, Beschädigung von oben links. — 11) Nach ***A***. — 12) s (mit abgespreiztem Schwanz) und v Mitte beschädigt; Punktbeschädigung rechts vom 1. e-Zeichen. — 13) 1. Anusvāra nach ***B*** (in ***A*** klein aber wahrscheinlich); Arme des m nach innen gerundet. — 14) 3. Akṣara: c durch Rechtsbogen (unten) zu s korrigiert, Vokalzeichen, gegabelt (= ū-Zeichen), nicht an diesem Bogen ansetzend; dhi nach ***B***; letztes Akṣara beschädigt: unten Linkshaken (s. ***B***), rechts (großer Punkt), und oben auf dem ā-Zeichen. — 15) Beschädigung im i (3 kleine Punkte, klar); ch oben beschädigt (evtl. chā geschrieben, s. ***B***), Anusvāra-Punkt klein. — 16) Nach ***A***. Durch Riß beschädigt. Evtl. jā geschrieben. Das v beschädigt aber sicher (lies cu). — 17) ch mit steigendem Schrägstrich oben rechts (Beschädigung ?, oder ā-Zeichen geschrieben ?). — 18) 2. c unten durch Rechtsbogen beschädigt; l (ā-Zeichen sehr kurz) verbunden mit rechtem Fuß des g (s. ***A***). — 19) k und d schräg verbunden, s oben zerstört, p rechts beschädigt (Lesung nach ***A*** sicher). — 20) Beschädigungen. Nach ***A*** Lesung sicher. — 21) Beschädigungen am 2. Akṣara rechts oben und rechts seitlich (Lesung ṇaṃ möglich).

Hultzsch: sayame bhā[va]-sudh[i] kiṭanāt[ā§ d]iḍha-bhatitā cā ni[ce] bāḍhaṃ **[VIII.A.]** atikaṃtaṃ a[ṃ]talaṃ Devānaṃpiyā [vihāla-yātaṃ nāma] nikhamisu **[B.]** hidā migaviyā aṃnāni cā heḍisānā§ abhilāmān[i] husu **[C.]** Devānaṃpiye Piyadasi lājā das[a]-vasābhisite saṃtaṃ nikhamithā§ Saṃbodhi

22. **sa*yame[1] bhāvasū*dhi*[2] ki*ṭanātā*[3] *diḍha**bha**titācā*[4] *nice**bāḍhaṃ*[5] **[VIII. A.]** atikaṃtaṃ[1] *aṃ*talaṃ[6] *devā*⁂*naṃpiyā*[7] ///*v*[*i*]*hāl.yāt*[*a*]*ṃn*[*ā*]*m*[*ā*][8] / nikha*misu*[9] **[B.]** hidā[10] / *mi*gaviyā[11] *aṃnāni**c***.[12] /heḍisāno[13] ⁂ *abhilāmān*[*i*][14] hu*su* **[C.]** dev*ānaṃpiye* piyadas*i*[15] lājā *dasa*v[*a*]sābhi*site*[16] sa*ṃtaṃ*[17] ni⁂khami*thā*[18] saṃbodhiṃ[19]

**Auf* TAFEL III, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL III, 2. — ⁂ *Auf* TAFEL III, 3. — ⁂ *Auf* TAFEL III, 4. —

1) Beschädigungen, besonders rechts vom sa (s. ***B***). — 2) Gerade Verbindung vom bh (s. ***A***) zum v. Nach ***B***: ū-Zeichen, gegabelt, am Fußbogen des s; dh oben zerstört, Mitte rechts mit hohem Winkel (evtl. ī-Zeichen geschrieben). — 3) Beschädigungen am ṭ und t oben; *nā* nach ***B***. — 4) Beschädigungen: d Mitte, bh unten, auf dem ti. Fußbogen des ḍh durchgezogen. — 5) Abschlußbogen von Edikt VI (s. Zeile 21, Anm. 6) durchschneidet das c (e-Zeichen nach ***B***). Hinter °bāḍhaṃ kein Edikt-Abschlußbogen zum vorliegenden „Edikt VII". — 6) Beim l zwei Punkte rechts, übereinander. — 7) Beschädigungen, besonders am d (klein, mit rechtsgebogenem Fuß) Mitte und oben, am n oben (s. ***A***). — 8) Stark beschädigt. Nach ***B*** das v deutbar; *hā* nach ***A***; l unten und links klar, Schaft eingebogen und beschädigt (Schreibung le ?); y oben links und unten verletzt; Spitze des t zerstört, Anusvāra wahr-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000126

scheinlich; Rest nach ***B***. — 9) Das kha nach ***A***; m oben links unter der Spitze beschädigt; Spitze des s zerstört. — 10) hi mit durchgezogenem Fußbogen; dā nach ***B***. — 11) Das m oben links mit horizontaler Beschädigung (s. ***A***). — 12) Beschädigung im i-Winkel; Vokalzeichen des c unsicher: oben Rechtsstrich (stark steigend), unten Vertikale auf Beschädigung (s. ***A***). — 13) Punkt im i-Winkel wohl Beschädigung. In ***A*** klares no (wo ni erwartet). — 14) Nach ***A***. Beschädigt: l Mitte, m oben links; Spitze des n zerstört. — 15) Beschädigung unten am s und im i-Winkel (evtl. ī-Zeichen, s. ***B***). — 16) Beschädigungen, besonders am s (oben links Schrägstrich, steigend!); Spitze des v zerstört; *si* nach ***B***. — 17) Anusvāra des s durch Schrägstrich mit Spitze des t verbunden, Rechtsstrich an dessen rechtem Fuß (steigend!, Beschädigung). — 18) Nach ***B***. Das th (großer Kreis!) innen beschädigt. — 19) Nach ***A***.

Hultzsch: **[D.]** tenatā dhaṃma-yātā **[E.]** [h]etā iyaṃ hoti samana-baṃbhanānaṃ dasane cā dāne ca vudh[ā]naṃ dasa[n]e c[a] hilaṃnapaṭi[v]idhāne cā [jā]napadasā [ja]n[a]sā das[a]ne dhaṃmanusathi cā dhama-palipuchā cā§ tatopa[yā] **[F.]** [e]se bh[u]ye lāti§ hoti Devānaṃpiyasā Piyadas[i]sā lājine bh[ā]g[e] aṃne

23. ***[D.]** tenatā // *dhaṃmayātā*[1] **[E.]** *hetā*[2] *iyaṃ*[3] hoti[1] *samanabaṃbhan*[*ā*]*naṃ*[4] *dasane*cā[5] ** dāyec.[6]// *vudh*[*ā*]*naṃ*[7] *dasane*/*cā*[8] *hilaṃnapaṭividhā*necā[9] /// *jānapadasā*[10] *janasā*[11] *** *dasane*[12] *dhaṃmanusathicā*[13] *dhaṃmapalipuchācā*[1] *tatopayā*[14] **[F.]** *ese*[15] *bhuye*[16] *lāti hoti*[17] devānaṃ-***piyasā[18] / piyadas/*isā*[19] // *lājine*[20] bhāge[21] *aṃne*[22] ○)[23]

* *Auf* TAFEL III, 1. — ** *Auf* TAFEL III, 2. — *** *Auf* TAFEL III, 3. — **** *Auf* TAFEL III, 4. —

1) Nach ***B***. — 2) Lesung sicher: he unten und (s. ***A***): oben leicht beschädigt; t unten von Schrägstrich durchschnitten (s. ***B***). — 3) Beschädigung vom rechten i-Punkt aus, links die Spitze des y kaum berührend (s. ***A***), unten am y Vertikale, gewellt (Beschädigung). — 4) Zwischen 1. und 2. Akṣara Beschädigung von oben, wozu ein großer Punkt gehörig (s. ***A***), rechter Arm des m leicht nach rechts gebogen; 3. Akṣara nach ***A***: na, beschädigt, besonders oben durch Linksstrich, rechts ein Punkt (e-Zeichen oder Anusvāra unwahrscheinlich); b und bh (nach ***A***) verbunden durch Horizontalstrich, worin Anusvāra; Beschädigungen am folgenden n rechts (ā-Zeichen zerstört). Letztes Akṣara nach ***B***. — 5) Beschädigungen: am d (besonders links oben, e-Zeichen unwahrscheinlich), am s (besonders rechts oben, nach ***A*** ein Punkt), am n (an der Grundlinie, unten). Kurzes ā-Zeichen am c (s. ***A***). — 6) Nach ***B***: Rechtsstrich am Fuß des d; y deutlich (linker Flügel in ***A*** teilweise überfärbt); 3. Akṣara teilweise zerstört, Lesung c oder v, Spitze beschädigt (oben, und rechts — steigendes ā-Zeichen ?). — 7) Das v unten mit dünner Vertikale, gewellt (wohl u-Zeichen), Rechtsstrich oben (Beschädigung, da Spitze frei); dh beschädigt, besonders oben; Schrägstrich links durch Grundlinie des n (s. ***B***). — 8) Nach ***A*** das na. Nach ***B***: am 2. Akṣara Bogen links als s-Schwanz deutbar, rechts evtl. s-Fußbogen, darunter jedoch ein großer Haken (Schreibfehler ?); ne beschädigt aber sicher. — 9) Akṣara 1—3 nach ***A***; p und ṭ schräg verbunden; vi und dhā beschädigt, Lesung nach ***B*** möglich; cā nach ***A***. — 10) Oberteil des j zerstört, Mittelstrich am Ende hochgezogen (wohl als ā-Zeichen gemeint, s. Zeile 24, Anm. 11); 5. Akṣara beschädigt, besonders oben (steiler Schrägstrich endigt rechts auf ā-Zeichen). — 11) Das j beschädigt,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000127

s. ***B***; Schrägstrich beschädigt Spitze des n (ohne Vokalzeichen); sā nach ***A***. — 12) Nach ***A*** oben am s steigender Rechtsstrich, lang (ā-Zeichen unwahrscheinlich). — 13) *dhaṃ* nach ***B***; m wohl aus th korrigiert; unten am u-Zeichen Bogen nach links (s. ***A***); 4. Akṣara (s. ***A***) wie dh mit s-Schwanz, wohl Korrektur. Der Rest nach ***B***. — 14) Kurzer Linksstrich am 2. t unter linkem Vokalzeichen; 3. Akṣara (Lesung sicher) mehrfach beschädigt, desgleichen das 4. (besonders oben, s. ***B***). — 15) Beschädigungen, besonders oben rechts am se (Schrägstrich fallend!). — 16) Nach ***A*** links am Arm des bh ein Punkt (Beschädigung), rechter Fuß unten beschädigt (u-Zeichen möglich). — 17) Das o-Zeichen rechts mit Vertikale und Schrägstrich (korrigiert aus ursprünglichem i-Zeichen ?). — 18) Schaft des v setzt unten links an; ya nach ***A*** (Spitze frei); sā nach ***B***. — 19) Vor dem 1. Akṣara Riß von unten; unter der Spitze des p Ansatz des i-Winkels; Fuß des d nach rechts hochgebogen; s mit langgezogenem i-Zeichen (durch alten Riß hindurch, s. ***A***). — 20) Beschädigungen. Unterer Bogen des j unter der (idealen) Zeile, Mittelstrich rund und nach links durchgezogen (wohl ursprüngliches yi zu ji korrigiert, s. ***B***). — 21) Vertikalbeschädigung auf dem ā-Zeichen; g oben und rechts beschädigt, desgleichen das e-Zeichen. — 22) Nach ***A***. — 23) Vgl. Zeile 6, Anm. 8. Im Edikt-Abschlußbogen oben ein Kreis.

Hultzsch: **[IX.A.]** Devānaṃpiye Piy[a]da[s]i lā[jā] āhā **[B.]** jan[e] uc[āv]ucaṃ maṃgalaṃ ka[l]eti ābādhasi av[āha]si vivāhasi pajopadāne§ pavāsasi e[tā]ye aṃnāye cā edisāye jane bahu magala[ṃ] k[a]leti **[C.]** heta [c]u abaka-jani[yo] bahu cā bahuvidhaṃ cā khudā [c]ā nilathiyā§ cā magalaṃ ka[la]ṃti

24. ***[IX. A.]** devānaṃpiye /// *piyadasi*[1] *lājā*[2] *āhā*[3] **[B.]** j.*ne*[4] *ucāv*ucaṃ[5] ˡ*maṃgalaṃ*[6] *kaleti*[7] *ābā*⁂*dhasi*[8] *avāhasi*[9] vivāhasi[10] *p*ajopadāne[11] pavāsasi[10] *etāye*[12] *aṃ*[*nā*]*yecā*[13] edisāye *jane* ⁂ bahu m.galaṃ[14] *kaleti*[15] **[C.]** hetacu[16] aṃba*kajani*(*kyā*)[17] ba*hūcā*[18] ba*huvidh*aṃcā[19] khudāvā[20] nila⁂*thiy*.ṃcā[21] / maṃgalaṃ[22] *kalaṃti*[10]

* *Auf* TAFEL III, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL III, 2. — ⁂ *Auf* TAFEL III, 3. — ⁂ *Auf* TAFEL III, 4. —

1) Beschädigung am p unten, links Mitte, am i-Zeichen; am y oben kurzer Linksstrich, unten lange Vertikale (s. ***A***), wohl Beschädigung; d oben durch feinen, unten durch breiten Rechtsstrich beschädigt; si unten und oben beschädigt. — 2) Das j beschädigt, besonders rechts (nach ***B*** ā-Zeichen wahrscheinlich). — 3) Nach ***B*** 1. Akṣara (unten beschädigt) rechts Mitte mit sehr kurzem Rechtsstrich, wohl Längenzeichen; h unten beschädigt. — 4) Nach ***A***. Das j flach, Mittellinie lang (Beschädigung ?, oder ā-Zeichen geschrieben ?); 2. Akṣara beschädigt, Lesung ne möglich. — 5) Nach ***B***. Das u nach links geneigt. Nur das 4. Akṣara unbeschädigt. Lesung sicher. — 6) Das m rechts Mitte beschädigt; l Mitte zerstört, unten Rechtsbogen, niedrig (wohl Beschädigung). — 7) Das k klein, oben beschädigt, über großer Steinverletzung; Beschädigung im Bogen des l; *ti* nach ***B***. — 8) 1. Akṣara (links beschädigt) mit sehr kurzem Längenzeichen; Vertikale auf dem dh wohl Beschädigung; i-Zeichen beschädigt, besonders links (ī-Zeichen unwahrscheinlich). — 9) Beschädigungen. Nach ***A*** Lesung sicher. Vertikale oben mit nach rechts steigendem Schrägstrich (s. ***A***) zwischen diesem und dem folgenden Wort (Beschädigung ?). — 10) Beschädigungen. Nach ***A*** Lesung sicher. — 11) Das j

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000128

flach, o-Zeichen (s. ***A***): rechts Mittellinie hochgezogen (s. Zeile 23, Anm. 10), links sehr kurzer Strich; *n* nach ***A*** (links beschädigte Grundlinie erscheint allerdings leicht gewellt), Schaft links unterhalb des e-Zeichens beschädigt. (Vgl. CII 1², S. 38, 1). — 12) Das t oben stark beschädigt, ā-Zeichen möglich. — 13) nā zerstört. Rest teilweise beschädigt, Lesung nach ***A*** sicher. — 14) Das m oben rechts beschädigt (?, oder ā-Zeichen geschrieben?); auf la folgender Anusvāra in tiefer Beschädigung, s. ***A***. — 15) Beschädigungen: am k (unten Horizontale nach links und rechts, über der Spitze Schrägstrich nach rechts fallend, s. ***A***); am l (unten). — 16) Nach ***B***. (Das cu ist klar.) — 17) Nach ***B*** Anusvāra am a sicher; Beschädigungen: Linksbogen auf dem k, unten am j Schrägstrich nach links (s. ***A***). Das letzte Akṣara ist flüchtig geschrieben und beschädigt (s. ***B***): flacher Grundbogen, Schaft setzt links auf; Schaftmitte von links durch Schrägstrich durchschnitten; Schaftspitze nach rechts gebogen: Offensichtlich wurde °janikyā geschrieben (vgl. Mān mit °janika [zu ikă > ikyă in Kāl s. die Literatur bei: Janert, Studien III, S. 9, 2]). Bei der paläographisch möglichen Lesung °*jani**kyā*** (k-Querbalken rechts sehr kurz und links leicht beschädigt) wäre „Kāl IX C -jani(y.)" bei Janert, op. cit., S. 8 (mit Anm. 1) und S. 18 (in Anm. 6) zu streichen. (Hultzschs Lesung °ni*yo* ist ganz unwahrscheinlich, desgleichen Bühler, Beiträge, S. 57 (mit S. 59): °j(a)n(ā)[o] !). — 18) Nach ***A***: h oben wenig beschädigt, Bogen zum Schaft durchgezogen, unten ū-Zeichen, parallel nach rechts weisend; c oben links durch großen Punkt beschädigt. — 19) Bogen des h steil hochgezogen, nach ***A*** unten horizontale Beschädigung von links bis vor das u-Zeichen (***B*** zeigt Rechtswinkel); dh leicht beschädigt. — 20) Nach ***A*** ist *da* sicher. Statt vā lies cā! — 21) Nach ***A***. Im 3. Akṣara Schrägstrich (evtl. Beschädigung und ṭh geschrieben); Spitze des y mit leicht nach rechts fallender Horizontale (wohl Beschädigung). — 22) Am m oben rechts kleiner Punkt, wohl der Anusvāra (s. ***A***).

Hultzsch: **[D.]** se kaṭavi§ ceva kho maṃgale **[E.]** apa-phale [c]u§ kho [e]s[e] **[F.]** [i]yaṃ cu kho mah[ā]-ph[a]le ye dhaṃma-magale **[G.]** he[tā] iyaṃ dāsa-bhaṭakasi s[a]myā-paṭip[a]ti§ gulunā apaciti [p]ā[n]ān[aṃ] saṃyame§ s[a]man[a]-baṃbhanānaṃ dāne ese aṃne cā heḍise |§ dhaṃma-magale nāmā **[H.]** se vata[v]iye pitinā pi putena pi bh[ā]tinā pi suvāmiken[a]§ pi mita-saṃthuten[ā] ava§ paṭivesiyenā [p]i

25. ***[D.]** sekaṭavicevakho[1] maṃga*le*[2] / **[E.]** apaphalecukho[3] *es*[*e*][4] **[F.]** *iyaṃcukho*[5] *mahāphale*[6] ///ye*dhaṃmama*⁑*gale*[7] **[G.]** ˈ*hetā*[8] ˈ*iyaṃ*[9] dā*s*abha*ṭakasi*[10] s.*myāp*.ṭi*p*.ti[11] *gulunā*[12] *apaciti*[13] *pānā*/*naṃ*[14] *s.yame*[15] ⁑ * /*samanabaṃ*bhanā*naṃ*[16] dā*ne ese*[17] aṃnecā he*ḍise*[18] dhaṃma-maṃgalenāmā[19] **[H.]** *s*evata*v*iye[20] p*i*tinā⁑*pi*[21] *p*utenap*i*[22] *bh*āti*n*āpi[23] /// *suv*āmiˈ*kenāpi*[24] m*i*ta*saṃth*utenā[25] āva*paṭ*ive*siyenāpi*[26]

* *Auf* TAFEL III, 1. — ⁑ *Auf* TAFEL III, 2. — ⁑* *Auf* TAFEL III, 3. — ⁑⁑ *Auf* TAFEL III, 4. —

1) Ergänze zu kaṭaviye! (Vgl. Janert, Studien III, § 11.) — 2) Am l Beschädigung Mitte rechts. — 3) Nach ***B***. Links unter dem p ein Punkt; c mit links ansetzendem Schaft (s. Zeile 3, Anm. 9). — 4) Beide Akṣara oben zerstört; *e* nach ***B***. — 5) Beschädigungen, besonders am c (Schrägstrich oben links), Lesung nach ***B*** sicher. — 6) Nach ***B***. Linker Arm des leicht beschädigten m nach rechts gebogen; ph oben nach rechts gebogen, Biegung von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000129

Schrägstrich durchschnitten (damit wohl ausgestrichen); e-Zeichen leicht beschädigt, dahinter ein Punkt. — 7) Nach ***A***. Das dh unten durch Horizontale und innen beschädigt; 1. m besonders links oben beschädigt; am rechten Arm des 2. m Schrägstrich nach rechts, steigend (Spitze frei); *le* nach ***B*** sicher (e-Zeichen fallend). — 8) Das h (mit fallendem e-Zeichen) besonders oben beschädigt, desgleichen das t (mit unsicherem Vokalzeichen: fallender Rechtsstrich nach ***B*** evtl. Steinriß, nach ***A*** wohl ā-Zeichen). — 9) Beschädigungen. Nach ***A*** Lesung sicher. — 10) Das d unten nach rechts gebogen (s. ***A***). Beschädigungen: am s unten, am ṭ links (Lesung ṭe möglich), am k rechts unten, im i-Winkel (Schrägstrich nach links, ī-Zeichen unwahrscheinlich). — 11) Oben am s Linksstrich (Beschädigung ?, oder e-Zeichen geschrieben ?); 2. Akṣara leicht beschädigt, Lesung sicher; am 3. Akṣara Fußbogen zum Schaft durchgezogen (Schaft gerade, also ph unwahrscheinlich), oben dünner Rechtsstrich, lang (nach ***B*** wohl Beschädigung); 5. Akṣara (unten besch.) nach rechts geneigt, Schrägstrich auf der Spitze (links kurz, rechts lang, nach ***B*** wohl Beschädigung); ti nach ***A***. — 12) Beschädigung oben am g nach links geneigt (kein t!, s. JANERT, Studien I, S. 72, Fig. 2D); *lu* nach ***A***; ā-Zeichen rechts beschädigt. — 13) Das a beschädigt, nach ***A*** sicher; p nach rechts geneigt (besonders oben, ā-Zeichen unwahrscheinlich), unten beschädigt (s. ***B***); ci nach ***A***. — 14) Fußbogen des p unten zerstört, Aufstrich jedoch deutlich (s. ***A***); Rest teilweise zerstört, nach ***A*** deutbar. — 15) Am s oben rechts Beschädigung (?, oder ā-Zeichen geschrieben? [Nach Hultzsch Anusvāra, was jedoch unwahrscheinlich, weil nach ***A*** mit dem s zusammenhängend]); y oben mit kurzem Linksstrich; rechts Punkt (wohl Beschädigungen); m oben rechts beschädigt. — 16) Das s beschädigt, besonders oben durch kurzen Links- und langen Rechtsstrich (Lesung se unwahrscheinlich); n unten und oben, b oben links beschädigt; letztes n mit kurzem Strich links und rechts auf der Grundlinie (vom Steinmetzen ?), Spitze beschädigt (nach ***A*** wohl kein Vokalzeichen). — 17) Vertikale unten am s wohl Beschädigung. — 18) Beschädigt. Nach ***B*** Lesung sicher. (Hinter dem Wort Beschädigungen und Vertikale mit nach rechts fallendem Schrägstrich.) — 19) Anusvāra oben rechts am zweiten m; letztes m oben links und rechts mit kurzem Links- bzw. Rechtsstrich, Lesung mā nach ***B***. — 20) Beschädigt, besonders das v (s. ***A***). — 21) 1. Akṣara mit beschädigtem i-Winkel, darunter ein Punkt; n nach ***B*** unten unbeschädigt; 4. Akṣara rechts beschädigt (Lesung hi möglich). — 22) Fußbogen des 1. p oben durch den Schaft gezogen (s. ***A***). — 23) Nach ***A*** rechts am Arm des bh unter dem ā-Zeichen ein Punkt, darunter Rechtsstrich (wohl Beschädigung); hinter dem i-Zeichen ein Punkt; Grundlinie des (links beschädigten) n gewellt, ā-Zeichen sehr kurz; pi nach ***A***. — 24) Nach ***A***; s (wohl aus c korrigiert) beschädigt; k klein, e-Zeichen kurz; links Grundlinie des n bis zum k gezogen, ā-Zeichen beschädigt, desgleichen der i-Winkel unten. — 25) i- und ā-Zeichen leicht beschädigt; s oben mit Rechtsstrich, kurz (wohl Beschädigung). Hinter jedem Akṣara außer dem leicht beschädigten th ein Punkt (wohl Beschädigungen, außer nach sa). — 26) Nach ***A***. Längezeichen des ā berührt das va; p beschädigt, besonders oben durch (kurzen) Rechtsstrich; ṭi und ye leicht, si und na stark beschädigt, Lesung nach ***A*** sicher; pi deutbar (teilweise im Riß).

Hultzsch: iyaṃ sādhu iyaṃ kaṭaviye [ma]g[a]le āva [ta]sā athasā ni[v]utiyā imaṃ kachāmi ti§ **[I.]** e hi i[ta]le§ magale sa[ṃ]sayikye se§ **[J.]** siyā va taṃ aṭhaṃ nivaṭey[ā] siyā punā no **[K.]** hi[da]lokike cev[a]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000130

se§ **[L.]** iyaṃ punā dhaṃma-magale akāliky[e] **[M.]** haṃce pi taṃ aṭhaṃ§ no niṭeti§ hida aṭhaṃ§ palata anaṃtaṃ punā pavasati§ **[N.]** haṃce puna§ taṃ aṭhaṃ nivateti hidā§ tato ubhaye[sa]ṃ

26. *i*yaṃ sādhu iyaṃ kaṭaviye / *magale*[1] *āvatasā*[2] *a*thasā[3] *nivuti*yā[4] *imaṃ*[5] // *kachāmiti*[6] ⁂ **[I.]** *ehi*[7] *itale*[8] *magale*[9] saṃsayikyese[10] // **[J.]** *si*yāvataṃ[11] *a*ṭhaṃ nivaṭe*y*.[12] siyā*pu*nāno[13] **[K.]** hi⁂ *dalokikecevase[14] **[L.]** iyaṃpunā[15] dhaṃmamagale akā*lik*ye[16] **[M.]** *h*aṃcepitaṃ[17] *aṭha*ṃ[18] noniṭeti[19] hidā[20] ⁂ aṭhaṃ palata anaṃtaṃpunā pava'sati[21] **[N.]** haṃcepu*n*ataṃ[22] aṭhaṃ *n*ivateti[23] *hidā*[24] *tato*[25] *ubha*ye[*sa*]*ṃ*[26]

**Auf* TAFEL III, 1. — ⁂ *Auf* TAFEL III, 2. — ⁂ *Auf* TAFEL III, 3. — ⁂ *Auf* TAFEL III, 4. —

1) *ma* nach ***A***; Schenkel des g über den Scheitelpunkt gezogen; am l oben links langes e-Zeichen, rechts kurze Horizontale (wohl Beschädigung). — 2) Nach ***B***. Beschädigungen: Schaft des v, am t unten rechts, am s links. — 3) Das a unten von Schrägstrich durchschnitten; *sā* (Fußbogen eingebogen, den Schaft berührend) nach ***B*** unten links beschädigt. — 4) Nach ***A***. Beschädigungen: am n unten rechts, am v links, am 2. i-Zeichen, am y unten (Vertikale), am ā-Zeichen rechts. — 5) Das m beschädigt, besonders am rechten Arm (Spitze frei, s. ***A***). — 6) Nach ***B***. Beschädigungen: am k unten (dünner Rechtsstrich); am ch; am m oben rechts; links am t, am i-Winkel (Rechtsstrich oben). — 7) Das e oben durch Vertikale und das h oben links beschädigt, im i-Zeichen Vertikale (Beschädigung ?, oder ī-Zeichen geschrieben ?). — 8) Füße des t unten verbunden, oben Rechtsstrich (wohl Beschädigungen, s. ***A***); le beschädigt, nach ***B*** sicher. — 9) Akṣara 1—2 unten beschädigt; e-Zeichen teilweise zerstört (s. ***B***), oben am l Schrägstrich nach rechts (feiner Riß nach ***A***). — 10) Nach ***A***. Deutlicher Anusvāra. Besonders das y unten und oben links beschädigt. — 11) i-Zeichen oben zerstört (s. ***A***); *yā* nach ***B***; v leicht beschädigt; Anusvāra nach A. — 12) Nach ***B***. Das y oben beschädigt und auf der Spitze Horizontale nach links und rechts: links Beschädigung ? — 13) si nach ***B***; *pu* nach ***A*** (oben leichte Beschädigung); nā nach ***B***; Grundlinie des no links beschädigt. — 14) Nach ***B***. Schrift von Beschädigungen kaum berührt (ce nach ***A***; Grundbogen des s mit Rechtsstrich, nach ***A*** Beschädigung). — 15) Nach ***A***. Beschädigung am u-Zeichen nach unten. — 16) Nach ***B*** Beschädigungen: oben links am l, Schrägstrich oben rechts durch das ky. — 17) Beschädigungen: am Beistrich des h, oben zwischen i-Winkel und t (auf der Spitze, e-Zeichen unwahrscheinlich). — 18) Leicht beschädigt. (Zur Verletzung zwischen den Akṣara s. ***B***.) Das 2. Akṣara als kleiner Kreis (also ṭha). — 19) Nach ***B***. Zu nivaṭeti zu ergänzen. — 20) Mitte des d rund, Fuß nach rechts gebogen, ā-Zeichen nach ***B*** wahrscheinlich. — 21) In Shāh und Mān entspricht prasavati; vgl. auch unten in Zeile 27: anaṃtaṃpuṃnā pasavati. — 22) Nach ***A***. Leicht beschädigt (n oben mit kurzem Linksstrich, steigend). Hinter ce wie pu oben kleiner Punkt (wohl Beschädigungen). — 23) i-Winkel oben beschädigt; rechts neben dem Schaft des 1. t Beschädigungen (s. ***A***). — 24) Nach ***A***. Schrägstrich in das i-Zeichen rechts; auf dem ā-Zeichen Beschädigung (d unten mit kurzem Rechtsstrich). — 25) Das t oben links beschädigt (e-Zeichen unwahrscheinlich). — 26) Füße des bh unten verbunden, Schrägstrich in den Arm; y besonders links beschädigt, e-Zeichen nach ***A***; sa im Spalt, unleserlich, Anusvāra nach ***A*** möglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000131

Hultzsch: ladhe hoti hida cā se aṭhe palata§ cā anaṃtaṃ punā§ pasavati tenā dhaṃma-magalen[ā] **[X.A.]** Devā[naṃ]piye Piy[a]daṣā§ lajā§ y[a]ṣo vā kiti vā no [ma]hathāvā§ manati an[a]tā [ya]ṃ pi yaso vā ki[t]i vā ich[at]i tadatvāye ayatiye cā jane dhaṃma-susuṣā susuṣātu me ti dhaṃma-vataṃ vā anuvi[dh]iya[ṃ]tu§ ti **[B.]** dhata[k]āye§ Devāna[ṃ]piye Piyadasi

27. *[1]*ladhe*[2] *h*oti hidacā seaṭhe *palat*.cā[3] *a*naṃ*t*aṃpuṃnā[4] *pa*savati[5] tenā *dhaṃma*maṃgal*e*nā[6]**[X.A.]**[7]'*devā*naṃ*pi**ye[8] *piy[a]d[a]Sā*[9] lā*jā*[10] *y*aSovā[11] *k*itivā[12] *nom*ahathāvā[13] *m*anati[14] a*ṃn*.tā[15] *yaṃpi*[16] ya*sovā*[17] **ki*t*ivā[18] i*chati*[19] *t*adatvā*ye*[20] ayatiyecā[21] jane[21] dhaṃmasusuSā[22] * *s*uSuSā*tu***meti[23] dhaṃmavataṃvā *anuvidh*iyaṃ*tuti*[24] **[B.]** dhatu-*k*āye[25] d*evānaṃ*piye[5] *p*[*i*]*yadasi*[26]

* *Auf* TAFEL III, 1. — ** *Auf* TAFEL III, 2. — *** *Auf* TAFEL III, 3. — **** *Auf* TAFEL III, 4. —

1) Unregelmäßigkeiten bei den Akṣara-Abständen innerhalb der Wortkomplexe dieser Zeile werden nicht wie sonst durch ' vermerkt; die Wortkomplex-Abstände hingegen sind auch in dieser Zeile klar. — 2) Hochgezogener Bogen des la horizontal mit dem Schaft verbunden (wohl aus ca korrigiert); dh nach ***A*** (links im Riß). — 3) Nach ***A*** Schaft des 1. und des 2. Akṣara beschädigt. Unsicher die Vokalisierung des t (nach ***B*** Horizontale oben durch den Schaft, an der Spitze ein von oben beschädigter Rechtsstrich; nach ***A*** [Abklatsch] wohl Beschädigungen und kein ā-Zeichen). — 4) Beschädigungen am a und t oben links (s. ***A***, e-Zeichen am t unwahrscheinlich), am nā unten; 3. Anusvāra klein (nach ***B*** wahrscheinlich). — 5) Nach ***A***. — 6) Nach ***A***. Beschädigungen, besonders am 1. m (Mitte und am rechten Arm oben), am n links oben, am 1. Anusvāra; 2. Anusvāra möglich (s. ***B***). — 7) Hinter „Edikt IX" und im folgenden Text keine Edikt-Abschlußklammern mehr. — Mit „Edikt X" beginnt die gröbere Zweite Hand, die in der vorliegenden Zeile 27 die Abstände zwischen den Wortkomplexen und zunächst die bisherige Akṣara-Größe beibehält (!). Von nun an gibt es u. a. selten Anusvāra vor n (so schon punā in Zeile 26). Auch wird in der Folge z. B. das s oft äußerst nachlässig und unsorgfältig geschrieben; vgl. die Faksimile! HULTZSCH und andere [s. CII 1², S. LXXII, 6] unterschieden dabei zwischen s und sh [= ṣ]; sh wurde in Fällen gelesen, in denen der s-Schwanz tief ansetzt und zunächst vertikal abwärts führt, um erst unterhalb des Fußbogens nach rechts abzubiegen. Die Lässigkeit der 2. Hand von Kālsī dürfte wohl allseits gegen jenes Transkriptionsverfahren Bedenken erwecken; auf sie ist in diesem Zusammenhang nicht näher einzugehen. Ich begnüge mich deshalb hier damit, die in der oben charakterisierten Art liederlich geschriebenen s-Lettern mit S wiederzugeben. — 8) Beschädigungen, besonders beim Anusvāra (wohl dicht am p zu suchen). — 9) Nach ***A***. Zerstört: p unten, y wie d oben; letztes Akṣara oben mit Horizontale, links kurz, rechts lang (wohl als ā-Zeichen; man erwartet: si). — 10) Nach ***B*** lā sicher (ā-Zeichen als dicker Rechtsstrich); j flüchtig geschrieben, links beschädigt, Mittelstrich spitz (ā-Zeichen wahrscheinlich). — 11) Nach ***A*** am y dicht unter der Spitze ansetzender Linksstrich, steigend (e-Zeichen unwahrscheinlich); Fußbogen des 2. Akṣara bis zum Schaft gezogen. — 12) Schrägstrich am Fuß des k (Beschädigung). — 13) n und m teilweise zerstört; beschädigt: o-Zeichen links und Mitte des v wenig; thā nach ***B***. (Statt °vā wohl °vahā oder °vāhā gemeint.) — 14) Das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000132

m oben beschädigt. — 15) Kleiner Punkt rechts vom a, wohl Anusvāra; n beschädigt, besonders oben (Lesung ne möglich). — 16) Nach ***B***. Beschädigungen unten am y, oben rechts am i-Winkel. — 17) Nach ***A***. Beschädigungen am 2. Akṣara zwischen Fußbogen und o-Zeichen rechts, am v-Schaft links (unten Linksstrich, tief). — 18) *ti* nach ***B***. Nach ***A*** v unbeschädigt. — 19) Schrägstrich vom 2. Akṣara oben zum 3. unten. — 20) Das t unten beschädigt; tv nach ***A***; y Mitte rechts beschädigt. — 21) Nach ***B***. — 22) Nach ***B*** Vertikale unter dem dh; nach ***A*** das kurze ā-Zeichen durch fallenden Rechtsstrich beschädigt. — 23) Nach rechts steigender Schrägstrich oben am 1. Akṣara (Spitze nach ***A*** frei); 2. und 3. u-Zeichen nach ***B***. — 24) Nach ***A***. Beschädigungen, besonders am 3. Akṣara (Riß durch den i-Winkel); unten am dh; Linie hinter dem y durch den Anusvāra. — 25) Nach ***A***. Am rechten Fuß des t Rechtsstrich (wohl u-Zeichen); Schrägstrich unten am k nach links steigend. (Dhau: etakāye.) — 26) Nach ***A***. Beschädigungen, besonders am 1. Akṣara oben rechts, am y oben. *Göttingen, Winter 1956/57.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000133

On Indra's Winning of Cows and Waters

Von A. Venkatasubbiah, Mysore

In the RV hymns addressed to Indra, the poets love to dwell on his exploits, — on his overthrow of Vṛtra, Vala and other enemies, on his shattering of their forts (*puraḥ*), on his release of the waters (rivers), cows, etc., confined in them. This release is sometimes referred to by the verbs *ji* and *san* meaning 'to win'; compare 3, 34, 8—9: *satrāśāhaṃ váreṇyaṃ saho-dāṃ sasavāṃsaṃ svàr apáś ca devíḥ| sasāna yáḥ pṛthivíṃ dyām utémām índraṃ madanty ánu dhīraṇāsaḥ||sasānátyā utá sūryaṃ sasānédraḥ sasāna purubhójasaṃ gām| hiraṇyáyam utá bhógaṃ sasāna hatvī́ dásyūn prā́ryaṃ várṇam āvat* // and 1, 32, 12: *ájayo gā́ ájayaḥ śūra sómam ávāsṛjaḥ sártave saptá síndhūn* //.

Pages 167—201 of Heinrich Lüders' *Varuṇa* (Vol. I) deal with Indra's conquest of Vṛtra and pages 519—537 (Vol. 2) with the overthrow of Vala. There is much similarity between the two myths; and Lüders has observed (p. 537) that both myths, in the form in which we have them, are creation myths, that they represent the popular and priestly versions resp. of the same myth, and that the two versions have influenced one another as is easily understandable. One instance of such influence is, according to him (p. 530), the mention of 'the exhilaration caused by Soma' (*somasya made*) in 2, 17, 1: *tád asmai návyam aṅgirasvád arcata śúṣmā yád asya pratnáthodī́rate | víśvā yád gotrā́ sáhasā párīvṛtā máde sómasya dṛṃhitā́ny airayat* „(L) singt ihm dieses neue (Lied), wie die Aṅgiras, daß sich sein Schnauben erhebt wie vormals, als er die eingesperrten Kuhherden, die fest verschlossenen, im Rausch des Somas herausschaffte".[1] The mention of Soma here, says Lüders, is in all probability borrowed from the Vṛtra myth. Another instance, according to him, is the mention of the Maruts encouraging Indra with their hymns in 5, 30, 6: *túbhyéd eté marútaḥ suśévā árcanty arkáṃ sunvánty ándhaḥ | áhim ohānám apá āśáyānam prá māyā́bhir māyínaṃ sakṣad índraḥ* // „Dir singen diese befreundeten Maruts den Preis, sie pressen den Somatrank; den prahlenden Drachen, der auf dem Wasser lag, den listigen, den soll Indra mit List überwinden". Here (observes Lüders) the description of the Maruts encouraging Indra with praise is borrowed from 2, 17, 1 (explained above) which is concerned with the Vala myth; and he adds that this description of the Maruts explains perhaps why

[1] The English translations of the RV verses cited here are mine. The German translations are those of Geldner except where it is indicated by the letter L or otherwise that they are those of Lüders (in Varuṇa, Vols 1, 2.). This should not be taken to mean that I agree wholly in their interpretations.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000134

they are exceptionally given a role in the Vala myth in 2, 34, 1: *dhārāvarā́ marúto dhṛṣṇvòjaso mṛgā́ ná bhīmā́s táviṣībhir arcínaḥ / agnáyo ná śuśucānā́ ṛjīṣíṇo bhṛ́miṃ dhámanto ápa gā́ avṛṇvata* // „(L) Die Regengüsse schenkenden (?) Maruts von kühner Kraft, gleich wilden Tieren furchtbar in ihrer Stärke, lobsingend, wie Flammen glänzend, Trestersoma trinkend, ... blasend, haben die Kühe aufgedeckt".

LÜDERS' opinion that the above stanza refers to the Vala myth seems to be based on his belief (which however has not been formulated in so many words) that the release of cows is not one of the results of the conquest of Vṛtra. This belief is erroneous as will become plain from the following verses all which refer to the overthrow of Vṛtra and mention the release of cows:

1, 32, 12: *ájayo gā́ ájayaḥ śūra sómam ávāsṛjaḥ sártave saptá síndhūn* / „Erobertest du die Kühe, du erobertest, o Held, den Soma; du ließest die sieben Ströme frei, daß sie laufen."

10, 89, 7: *jaghā́na vṛtráṃ svádhitir váneva rurója púro áradan ná síndhūn / bibhéda girím návam ín ná kumbhám ā́ gā́ índro akṛṇuta svayúgbhiḥ* // "With his companions, Indra struck down Vṛtra as the axe a tree; he smashed the fort as he cut (a path for) the rivers; he shattered the rock (-cave) as (one does) a new pot; he called the cows (i.e., made the cows come out from the rock-cave)". On p. 172, n. 1, LÜDERS remarks that this verse, as also 8, 45, 30 and others, refers to the Vala myth. Our verse however explicitly mentions the killing of Vṛtra which shows that this belief of LÜDERS is unfounded.

1, 61, 10: *asyéd evá śávasā śuṣántaṃ ví vṛścad vájreṇa vṛtrám índraḥ / gā́ ná vrāṇā́ avánīr amuñcad abhí śrávo dāváne sácetāḥ* // "By his own strength Indra cut the roaring Vṛtra with the Vajra; for fame, with a mind to give, he freed the rivers as (also) the cows that had been shut up".[1]

2, 19, 3: *sá māhina índro árṇo apā́m praírayad ahihácchā samudrám / ájanayat sū́ryaṃ vidád gā́ aktúnāhnāṃ vayúnāni sādhat* // „(L) Dieser gewaltige Indra, der Schlangentöter, trieb die Wasser zum Meere hin. Er erzeugte die Sonne, er fand die Kühe, er bewirkte durch den Schimmer der Tage, daß man sich zurecht findet". LÜDERS observes (p. 193) however, 'in 2, 19, 2 is described the battle with Vṛtra; the stanza that follows too (2, 19, 3) deals with this, but there is joined to it a remark that can refer only to the Vala myth'.

[1] 1, 32, 2: *áhann áhiṃ párvate śiśriyāṇā́m tváṣṭāsmai vájraṃ svaryàṃ tatakṣa/vā́śrā́ iva dhenávaḥ syándamānā áñjaḥ samudrám áva jagmur ā́paḥ*// and 1, 32, 11: *dāsápatnīr áhigopā atiṣṭhan níruddhā ā́paḥ paṇíneva gávaḥ/ apā́m bílam ápihitaṃ yád āsīd vṛtráṃ jaghanvā́ ápa tád vavāra*// likewise refer to the release of the cows (and waters) after the overthrow of Vṛtra.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000135

6, 17, 1: *píbā sómam abhí yám ugra tárda ūrváṃ gávyam máhi grṇāná indra | ví yó dhṛṣṇo vádhiṣo vajrahasta víśvā vṛtrám amitríyā śávobhiḥ* // "Drink the Soma juice, O powerful Indra, desiring which thou brokest open the hole of the cows; being much praised, O valiant one that hast the Vajra in hand, who, with might, destroyedest Vṛtra (and) all (other) enemies."

10, 48, 2: *ahám índro ródho vákṣo átharvaṇas tritấya gấ ajanayam áher ádhi* | "I am Indra, the dam and breast of Atharvan; I brought out the cows from the *ahi* (serpent) for Trita." The *ahi* mentioned here is in all probability Vṛtra.

5, 30, 4: *sthirám mánaś cakṛṣe jātá indra véṣíd éko yudháye bhūyasaś cit | áśmānaṃ cic chávasā didyuto ví vidó gávām ūrvám usríyāṇām* // "O Indra, thou, (as soon as thou art) born, makest a firm resolve and goest, though alone, to fight with many. With force didst thou hurl the stone, thou foundest the hole of the cows (and settest them free)". Although there is no mention of Vṛtra or *ahi* in this verse, the statement that Indra, as soon as he was born, went to fight with many enemies, shows that the reference here is to the conquest of Vṛtra. Compare the following verses:

10, 113, 4—5: *jajñāná evá vy àbādhata spṛdhaḥ prấpaśyad vīró abhí paúṃsyaṃ ráṇam | ávṛścad ádrim áva sasyádaḥ srjad ástabhnān nákaṃ svapasyáyā pṛthúm* // *ấd índraḥ satrấ táviṣīr apatyata vấriyo dyấvāpṛthivī́ abādhata | ávābharad dhṛṣitó vájram āyasáṃ śévaṃ mitráya váruṇāya dāśúṣe* // „Eben geboren verjagte er die Gegner; der Held schaute nach weiterer Mannestat, nach Kampf aus. Er spaltete den Fels, ließ die Flüsse laufen; er stützte das breite Firmament mit Geschicklichkeit. Da war Indra vollständig im Besitz seiner Kräfte; er drängte Himmel und Erde weiter weg. Mutig schmiß er die eherne Keule, die für Mitra, Varuṇa (und ?) den (Opfer ?)spender ersprießliche".

8, 89, 5: *yáj jấyathā apūrvya mághavan vṛtrahátyāya | tát pṛthivīṁ aprathayas tád astabhnā utá dyấm* // „Als du allererster Gabenreicher zur Vṛtratötung geboren wardst, da hast du die Erde ausgebreitet und den Himmel gestützt".

7, 98, 3: *jajñānáḥ sómaṃ sáhase papātha prá te mātấ mahimấnam uvāca | éndra paprāthorv àntárikṣaṃ yudhấ devébhyo várivaś cakartha* // „(Eben) geboren hast du den Soma zur Siegeskraft getrunken. Die Mutter sagte deine Größe voraus. Du, Indra, hast den weiten Luftraum ausgefüllt; durch Kampf hast du den Göttern Freiheit verschafft".

1, 32, 3—4: *vṛsāyámāṇo 'vṛṇīta sómaṃ tríkadrukeṣv apibat sutásya | ấ sấy a kam maghávādatta vájram áhann enam prathamajấm áhīnām* // *yád indrấhan prathamajấm áhīnām ấn māyínām ámināḥ prótá māyấḥ | ất sūryaṃ janáyan dyấm uṣấsaṃ tādītnā śátruṃ ná kílā vivitse* // „Gierig

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000136

wie ein Stier erwählte er sich den Soma; in den Trikadruka's trank er vom ausgepreßten. Der Gabenreiche ergriff das Wurfgeschoß, die Keule; er erschlug ihn, den Erstgeborenen der Drachen. Als du, Indra, den Erstgeborenen der Drachen erschlugst und da die Listen der Listigen noch überlistetest, da du Sonne, Himmel, Morgenröte zum Vorschein brachtest, da hast du fortab(?) nimmer deinen Meister gefunden".

It becomes clear from these stanzas that Indra, as soon as he is born, (1) becomes adult, (2) drinks Soma and attains great strength, (3) takes the Vajra in hand and kills Vṛtra and other enemies with it after fighting, (4) shatters the rock(-cave), (5) sets free the waters (rivers) and cows confined therein, (6) extends and firmly establishes earth and heaven, and (7) places in the sky the sun, Dawn and other lights.

In the conquest of Vṛtra he had as allies Viṣṇu and the Maruts who encouraged him with words of praise and Soma drink, and helped him actively[1]. Compare in this connection the following stanzas:

10, 113, 2—3: *tám asya víṣṇur mahimánam ójasāṃśúṃ dadhanvān mádhuno ví rapśate | devébhir índro maghávā sayāvabhir vṛtráṃ jaghanvā́ abhavad váreṇyaḥ || vṛtréṇa yád áhinā bíbhrad āyudhā́ samásthithā yudháye śáṃsam āvíde | víśve te átra marútaḥ sahá tmánāvardhann ugra mahimánam indriyám* || „Diese seine Größe (stärkte) Viṣṇu mit Kraft, der den (Soma)stengel fließen ließ. Er ist voll des süßen Tranks. Nachdem Indra mit seinen Gefährten, den Göttern, den Vṛtra erschlagen hatte, ward er der Auserwählte. Als du Waffen tragend mit Vṛtra, dem Drachen, zusammengestoßen warst, um zu kämpfen, um Lob zu ernten, da stärkten alle Marut zusammen in eigener Person deine indrische Größe, du Gewaltiger".

Cp. 10, 113, 1: *tám asya dyā́vāpṛthivī́ sácetasā víśvebhir devaír ánu śúṣmam āvatām | yád aít kṛṇvā́nó mahimā́nam indriyám pītvī́ sómasya krátumā avardhata* || „Diesen seinen Ungestüm ließen einmütig Himmel und Erde mit allen Göttern gewähren. Als er auszog, seine indrische Größe annehmend, da wuchs der Umsichtige, nachdem er vom Soma getrunken hatte".

5, 29, 2: *ánu yád īm marúto mandasānám árcann índram papivā́ṃsaṃ sutásya | ádatta vájram abhí yád áhiṃ hánn apó yahvír asṛjat sártavā́ u* || „Als die Marut dem trankbegeisterten Indra zusangen, der vom Soma getrunken hatte, da faßte er die Keule, als er den Drachen erschlug. Er ließ die jüngstgeborenen Gewässer frei zum Laufen". See also 5, 30, 6 explained on p. 120 above.

It is therefore said of them in the following verses that they killed Vṛtra, released the cows, etc.:

[1] He had also the backing of Heaven and Earth and of the Viśvedevas.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000137

1, 156, 4: *dādhāra dákṣam uttamám aharvídaṃ vrajáṃ ca víṣṇuḥ sákhivā aporṇuté* // „Er besitzt höchsten Verstand, der den richtigen Tag ausfindig macht, wenn Viṣṇu in Begleitung des Freundes (Indras) den Rinderpferch aufschließt".[1]

7, 99, 3: *vy àstabhnā ródasī viṣṇav eté dādhártha pṛthivīṁ abhíto mayūkhaiḥ* // „Du stemmtest diese beiden Welten auseinander, o Viṣṇu. Du hast allenthalben die Erde mit Pflöcken gefestigt".

8, 7, 22—23: *sám u tyé mahatīr apáḥ sáṃ kṣoṇī sám u sūryam | sáṃ vájram parvaśó dadhuḥ | ví vṛtrám parvaśó yayur ví párvatā arājínaḥ | cakrāṇá vīṣṇi paúṃsyam | |*„Diese haben die großen Gewässer, die beiden Heerscharen (d. h. Himmel und Erde), die Sonne und gleichsam die Keule (des Indra) hergestellt. Sie haben gliedweise den Vṛtra durchfahren und die herrenlosen Berge, indem sie eines Bullen Krafttat vollführten".

1, 85, 10: *ūrdhváṃ nunudre 'vatáṃ tá ójasā dādṛhāṇáṃ cid bibhidur ví párvatam | dhámanto vāṇám marútaḥ sudānavo máde sómasya ráṇyāni cakrire* // „Sie stießen den Brunnen mit Kraft nach oben; sogar den festen Fels spalteten sie. Ihre Musik blasend haben die freigebigen Marut im Rausche des Soma erfreuliche Dinge verrichtet". Compare also 2, 34, 1 explained on p. 121 above.

Indra's release of waters and of cows is a feature of the myths of (1) Pipru, (2) Arbuda, (3) Śuṣṇa and (4) Vala.

(1) In 10, 99, 11: *asyá stómebhir aušijá ṛjíśvā vrajáṃ darayad vṛṣabhéṇa píproḥ |* "With his hymns of praise Ṛjiśvan Aušija made the strong (Indra) split the cowpen of Pipru (and release the cows)". Compare 10, 138, 3: *dṛḷhāni pípror ásurasya māyína índro vy àsyac cakṛvā́ ṛjíśvanā* // "Being praised by Ṛjiśvan, Indra hurled afar the fortresses of the wily demon Pipru"; 6, 20, 7: *ví pípror áhimāyasya dṛḷhā́ḥ púro vajriñ chávasā ná dardaḥ |* "As, O bearer of the Vajra, thou cleftest with force the strong forts of Pipru, wily like the *ahi*". The word *puraḥ* in these verses like *vraja* in 10, 99, 11 refers to the rockcave in which the

[1] In a footnote, GELDNER explains that the word *vrajam* denotes the cave of Vala. This is wrong. Viṣṇu appears as Indra's ally in the conquest of Vṛtra, not of Vala. This is the case with the Maruts also. Compare 4, 18, 11: *utá mātā́ mahiṣ ámānv avenad amī́ tvā jahati putra devā́ḥ | áthābravīd vṛtrám índro hanišyánt sákhe viṣṇo vitarā́ṃ ví kramasva* // „Und die Mutter blickte dem Büffel nach: „mein Sohn, jene Götter lassen dich im Stich". Da sprach Indra, im Begriff den Vṛtra zu erschlagen: „Freund Viṣṇu, schreite so weit als möglich aus", and 8, 100, 12: *sákhe viṣṇo vitarám ví kramasva dyáur dehí lokā́ṃ vájrāya viṣkábhe| hánāva vṛtrám riṇácāva síndhūn índrasya yantu prasavé visṛṣṭāḥ|*| „Freund Viṣṇu, schreite so weit als möglich aus! Himmel, gib der Keule Raum, um auszuholen(?)! Wir beide wollen den Vṛtra erschlagen und die Flüsse frei machen. Losgelassen sollen sie auf Indra's Geheiß dahin fließen."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000138

cows were confined. We learn from 8, 32, 2: *yáḥ sṛbindam ánarśanim pípruṃ dāsám ahīśúvam / vádhīd ugró riṇánn apáḥ* // ("who (Indra), powerful, slew Sṛbinda, Anarśani, Pipru, the dāsa Ahīśuva and impelled the waters (to flow)") that Indra liberated the waters also that had been confined (like the cows) in the fortresses.

(2) Indra drove out the cows of Arbuda, it is said in 8, 3, 19: *nír indra bṛhatībhyo vṛtráṃ dhánubhyo asphuraḥ / nír árbudasya mṛgayasya māyíno níḥ párvatasya gā́ ājaḥ* // which GELDNER renders as „Du, Indra, stießest den Vṛtra von den hohen Quellen(?) fort. Des Arbuda, des Zauberers Mṛgaya, des Parvata Rinder triebst du heraus". The meaning of this stanza is not certain; according to SĀYANA and GRASSMANN, *mṛgaya* is the name of a demon while LUDWIG explains it as 'hunter', and like GELDNER, looks on *parvata* as a proper name. The words *níḥ párvatasya gā́ ājaḥ* in pāda c however are like a paraphrase of the words *úd usríyāḥ párvatasya tmánājat* in 10, 68, 7 addressed to Bṛhaspati. GELDNER renders this pāda as 'er trieb in eigener Person die Kühe des Berges heraus'. This seems to me to be right, and I would therefore translate our verse as, 'Indra, thou pushedest out Vṛtra from the high springs; thou drovest out from the rock(-cave) the cows of Arbuda and the wily Mṛgaya".

In 10, 67, 12: *índro mahnā́ maháto arṇavásya ví mūrdhā́nam abhinad arbudásya / áhann áhim áriṇāt saptá síndhūn* "By his might, Indra broke the head of Arbuda, the great ocean (i.e., the great container of water); he killed the *ahi* (i.e., Arbuda) and impelled the seven rivers to flow".[1]

(3) Indra's conquest of Śuṣṇa and the release of the cows in his possession (i.e., confined by him in his fortress) is referred to in 8, 96, 17: *tváṃ ha tyád apratimānám ójo vájreṇa vajrin dhṛṣitó jaghantha/tváṃ śúṣṇasyāvā tiro vádhatrais tváṃ gā́ indra śácyéd avindaḥ* // „Du hast da jene Macht, die nicht ihresgleichen hatte, mit der Keule, du Keulen-

[1] Indra's killing of Arbuda is referred to in 2, 11, 20 also which reads as *asyá suvānásya mandínas tritásya ny árbudaṃ vāvṛdhānó astaḥ/ ávartayat sū́ryo ná cakráṃ bhinád valám índro áṅgirasvān* // and which GELDNER renders as „Gestärkt an diesem gepreßten, berauschenden (Soma) des Trita hat er den Arbuda niedergestreckt. Wie die Sonne das Rad, ließ er (es) rollen. Indra spaltete in Begleitung der Aṅgiras den Vala." This interpretation of pāda c (like that of Sāyaṇa) is not satisfactory. I therefore look on the expression *sū́ryo ná cakrám* as *sūryacakraṃ na* (cp. *síndhur ná kṣódaḥ* in 1, 66, 10); *na* is equivalent to *yathā* so that pāda c is equivalent to *sūryacakraṃ yathā avartayat* (*tathā*). It has to be construed with pāda b or with d. In the former case, the meaning of the two pādas would be, 'he (Indra), waxing strong from this exhilarating (Soma juice) pressed by Trita, struck down Arbuda as he made the (chariot-)wheel of the sun to roll (i.e., made the sun move in the sky)'. That is to say, Indra struck down Arbuda and placed the sun in the sky.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000139

träger, kühn erschlagen. Du strecktest mit deinen Waffen die des Śuṣṇa nieder; du machtest durch deine Geschicklichkeit die Kühe ausfindig, Indra". 1, 51, 11: *ugró yayíṃ nír apáḥ srótasā sṛjad ví śúṣṇasya dṛṃhitā́ airayat púraḥ* // „Der gewaltige (besteigt) den eilenden (Wagen), er ließ die Gewässer in Strömen laufen. Er sprengte die festen Burgen des Śuṣṇa" refers to Indra's release of the waters after he shattered the forts of Śuṣṇa. Similarly it is said in 8, 40, 10: *śúṣṇasyāṇḍā́ni bhédati jéṣat svàrvatīr apáḥ* that Indra "'squashed the testicles of Śuṣṇa and won the waters with the sun (or light)". 10, 111, 5: *índro diváḥ pratimā́naṃ pṛthivyā́ víśvā veda sávanā hánti śúṣṇam | mahíṃ cid dyā́m átanot sū́ryeṇa cāskámbha cit kámbhanena skábhīyān* // refers to Indra's slaying of Śuṣṇa and his placing of the sun in heaven after he had propped it. It is rendered by GELDNER as: „Indra wiegt Himmel und Erde auf; er kennt die Somaopfer; er erschlägt den Śuṣṇa. Den großen Himmel hat er mit der Sonne durchzogen und ihn mit der Stütze gestützt, der beste Stützer".

(4) The release of cows and of waters (rivers) by Indra, Bṛhaspati and the Aṅgirases, or one or more of these three, after splitting open the cave of Vala by means of a spell of truth is mentioned in many RV verses. They have been explained by me in the article entitled *The Act of Truth in the Ṛgveda* published in the *J*(ournal of) *O*(riental) *R*(esearch), 1940, XIV pp. 151—165, 211—236. I shall therefore cite here two passages only:

The first passage consists of vv. 1, 2 of hymn 5, 45 which is addressed to the Viśvedevas and reads as *vidā́ divó viṣyánn ádrim ukthaír āyatyā́ uṣáso arcíno guḥ | ápāvṛta vrajínīr út svàr gād ví dúro mā́nuṣīr devá āvaḥ // ví sū́ryo amátiṃ ná śríyaṃ sād órvā́d gávāṃ mātā́ jānatī́ gāt | dhánvarṇaso nadyàḥ khā́do-arṇāḥ sthū́ṇeva súmitā dṛṃhata dyaúḥ //*. It is the opinion of SĀYAṆA (and LUDWIG) that these verses refer to the Vala myth. LÜDERS (p. 326) admits that this opinion could be right; but he is loth to agree with Sāyaṇa chiefly because the cows (which play an important role in the Vala myth) are not, according to his thinking, mentioned in these verses. The word *vrajinīḥ* is regarded by him as an epithet of *dvāraḥ* understood, and he translated it as 'die Tore des Pferches (the doors of the cow pen)'. But the first thing that one associates with the word *vrajinīḥ* 'having a cowpen' are cows; and one should hence understand the word *gāḥ* after it (as does GRASSMANN; see his Wört., s. v.). The meaning of the verses is: "Thou, Indra, discoveredest the rock(-cave) of heaven, unloosing it (i.e., splitting it open) with hymns. The splendours of the approaching Dawn came forth. He opened (set free) those (viz. cows, etc.) that were in the cowpen; the sun rose and the god opened the doors of men. The sun spread glory as (i.e., in the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000140

form of) light; the mother of cows (i.e., Uṣas) came out from the cave of the cows, knowing; the rivers, with destroying currents overflowing the banks (sped forth); the sky became stable like a post that is set up well fixed".

The second passage consists of the three following stanzas (vv. 4—6) of 1, 62 the first nine verses of which refer to the Vala myth: *sá suṣṭúbhā sá stubhá saptá víprair svaréṇádriṃ svaryò návagvaiḥ / saraṇyúbhiḥ phaligám indra śakra valáṃ ráveṇa darayo dáśagvaiḥ // gṛṇānó áṅgirobhir dasma ví var uṣásā sūryeṇa góbhir ándhaḥ / ví bhūmyā aprathaya indra sānu divó rája úparam astabhāyaḥ // táduprāyakṣatamam asya kárma dasmásya cārutamam asti dáṃsaḥ / upahvaré yád úparā ápinvan mádhvarṇaso nadyàś cátasraḥ //.* LÜDERS renders them as follows (p. 518, 536, 336): „Du brachst (im Bunde) mit der laut jauchzenden (Schar, mit) den sieben Sängern, mit der Stimme laut rufend den Felsen auf zusammen mit den Navagvas, mit den Saraṇyus(?) den Behälter, du starker Indra, den Vala mit Gebrüll (zusammen) mit den Daśagvas. Von den Aṅgiras gepriesen hast du, Wundertäter, mit der Morgenröte, mit der Sonne, mit den Kühen das Dunkel erschlossen; der Erde Rücken hast du, Indra, ausgebreitet, den Raum des Himmels (und) den unteren hast du befestigt. Das ist seine hervorragendste Tat, des Wundertäters schönstes Wunderwerk, daß er in der Höhlung die vier darunter befindlichen metflutenden Flüsse schwellen machte".

It is said in these two passages that Indra, after he split open the cave of Vala, released the cows and rivers that were therein, removed darkness and made the sun and Uṣas shine, and extended and propped up earth and heaven. These are the results of the overthrow of Vṛtra also. The two myths are thus similiar in respect of their consequences. They are however different in some other respects. The allies of Indra in his conquest of Vṛtra were Viṣṇu and the Maruts while his allies in the overthrow of Vala were Bṛhaspati and the Aṅgirases. Again, in the case of Vṛtra, Indra fought with and killed him with the Vajra while he overthrew Vala by means of a spell of truth. Moreover, the RV poets describe that Indra fought with Vṛtra and slew him in the very moment in which he (Indra) was born, but no such statement is made in connection with the overthrow of Vala.

It can be seen that Indra's release of waters and cows is a feature that is common not only to the myths of Vṛtra and Vala but to those of Pipru, Arbuda and Śuṣṇa also. If, as is opined by LÜDERS, the release of cows described in the Vṛtra myth is borrowed from that of Vala, and the release of waters (rivers) featured in the Vala myth borrowed from that of Vṛtra, it would follow that, in the myths of Pipru, Arbuda and Śuṣṇa, one or other of these two releases is unoriginal and borrowed.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000141

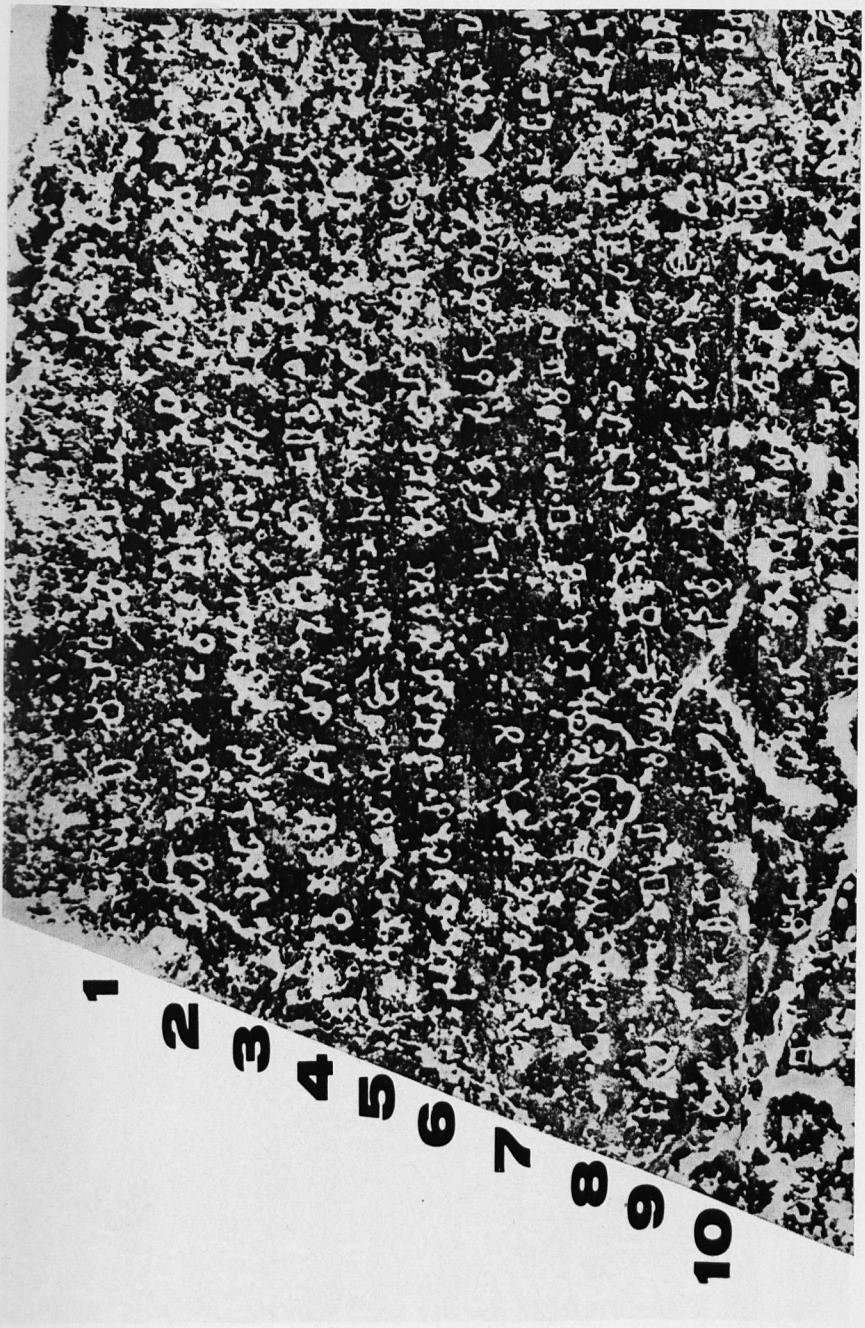
This is a proposition that one finds hard to accept. On the other hand, it seems to me that the mention of the release of cows and waters in all the above myths follows a conventional pattern and that there is no borrowing in any of these myths. The 'winning' of the sun and Uṣas and the extension and propping up of earth and heaven too seem to form part of the conventional description. They are mentioned in full in connection with the overthrow of Vṛtra and Vala; in the myth of Śuṣṇa too we find them mentioned (see p. 126 above) but less fully, and, as mentioned on p. 125 it is possible that there is brief reference to them in the myth of Arbuda.

As already observed above, it is the opinion of LÜDERS that the Vala myth, in the form presented to us by the RV poets, is the same as the Vṛtra myth worked over by priests. The great warrior Indra, who smites Vṛtra with the Vajra and slays him, observes LÜDERS (p. 531), is represented in the Vala myth as overthrowing Vala by the instrumentality of ṛta or hymn, an instrument that is appropriate enough in the case of priests, but wholly out of place in connection with a warrior. LÜDERS also observes (p. 528) that the opening of the cave of Vala is sometimes ascribed to Indra, sometimes to Bṛhaspati, to the Aṅgirases, to the Aṅgirases conjointly with Indra or Bṛhaspati; and he also points out that when the openers are Indra and the Aṅgirases jointly, the latter are in some verses represented as principals and Indra as auxiliary (Statist), while in other verses Indra is represented as principal and the Aṅgirases as auxiliary. And all this, opines LÜDERS (p. 531), seems to show that Indra's connection with the Vala myth is not original.

It must be pointed out however that the term 'auxiliary (Statist)' is not the right word to denote the relation between Indra and the Aṅgirases in the Vala myth. Indra is called *aṅgirastama* 'best of the Aṅgirases in 1, 100, 4: *só áṅgirobhir áṅgirastamo bhūd ... marútvān no bhavatv índra ūtí* and 1, 130, 3: *vrajáṃ vajrī́ gávām iva síṣāsann áṅgirastamaḥ | ápāvṛṇod íṣa índraḥ párīvṛtā dvára íṣaḥ párīvṛtāḥ ||* and as such takes part in the overthrow of Vala.

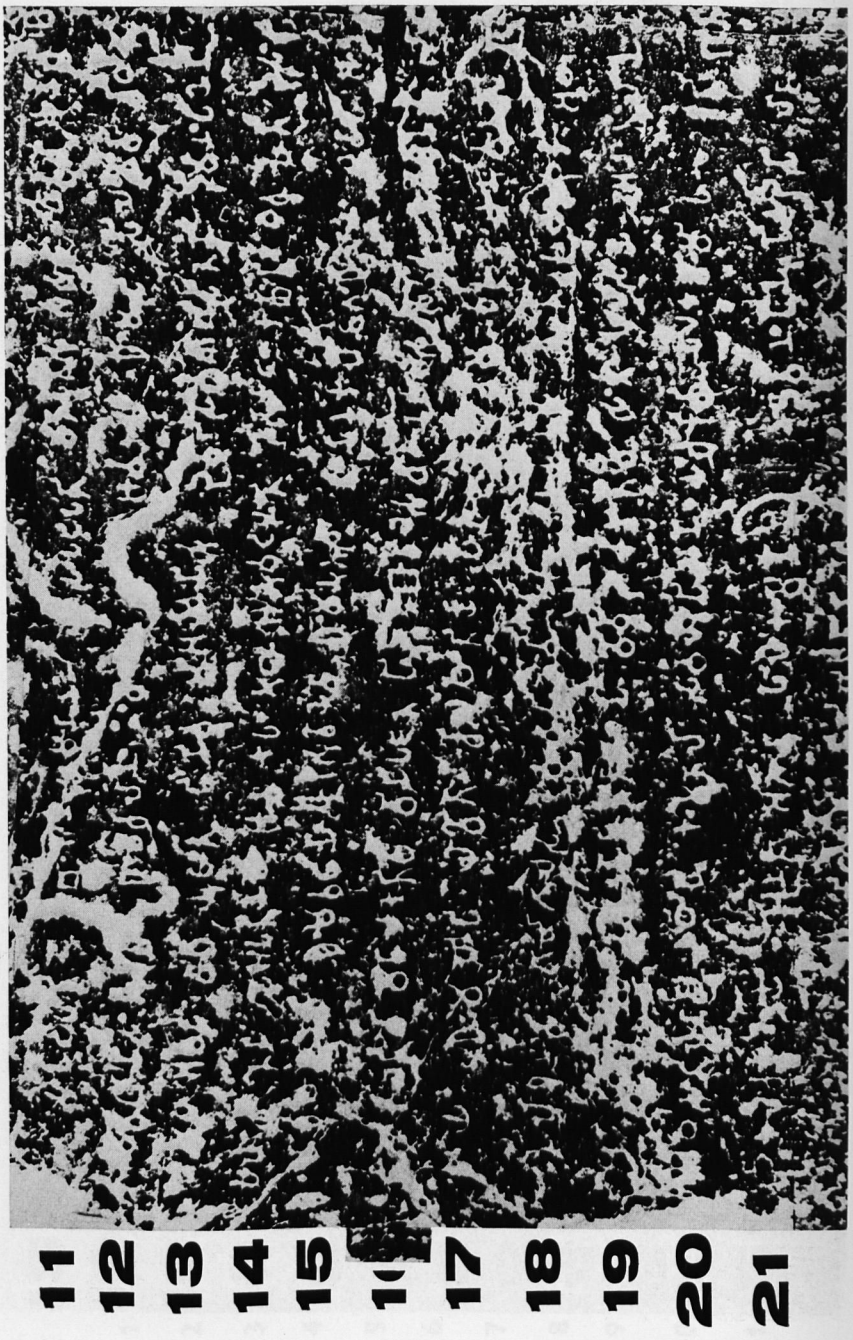
The epithet *aṅgirastama* is applied to Agni also in 1, 31, 2: *tvám agne prathamó áṅgirastamaḥ*; 1, 75, 2: *áthā te aṅgirastamāgne vedhastama priyám*; 8, 43, 18: *túbhyaṃ tā́ aṅgirastama* and other verses; and he is called *aṅgiras* in more than fifteen verses (see GRASSMANN s. v.). In 1, 67, 5: *ajó ná kṣā́ṃ dādhāra pṛthivī́ṃ tastámbha dyā́ṃ mántrebhiḥ satyaíḥ |* Agni is said to have held up the earth like Brahmā (the creator) and to have made fast the sky by means of spells of truth; and similiarly it is said in 5, 1, 7: *agníṃ hótāram īḷate námobhiḥ | á yás tatā́na ródasī ṛténa* "they invoke with hymns Agni the hotṛ who extended the two worlds (heaven and earth) with a (spell of) truth". In 10, 156, 3—4:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000142

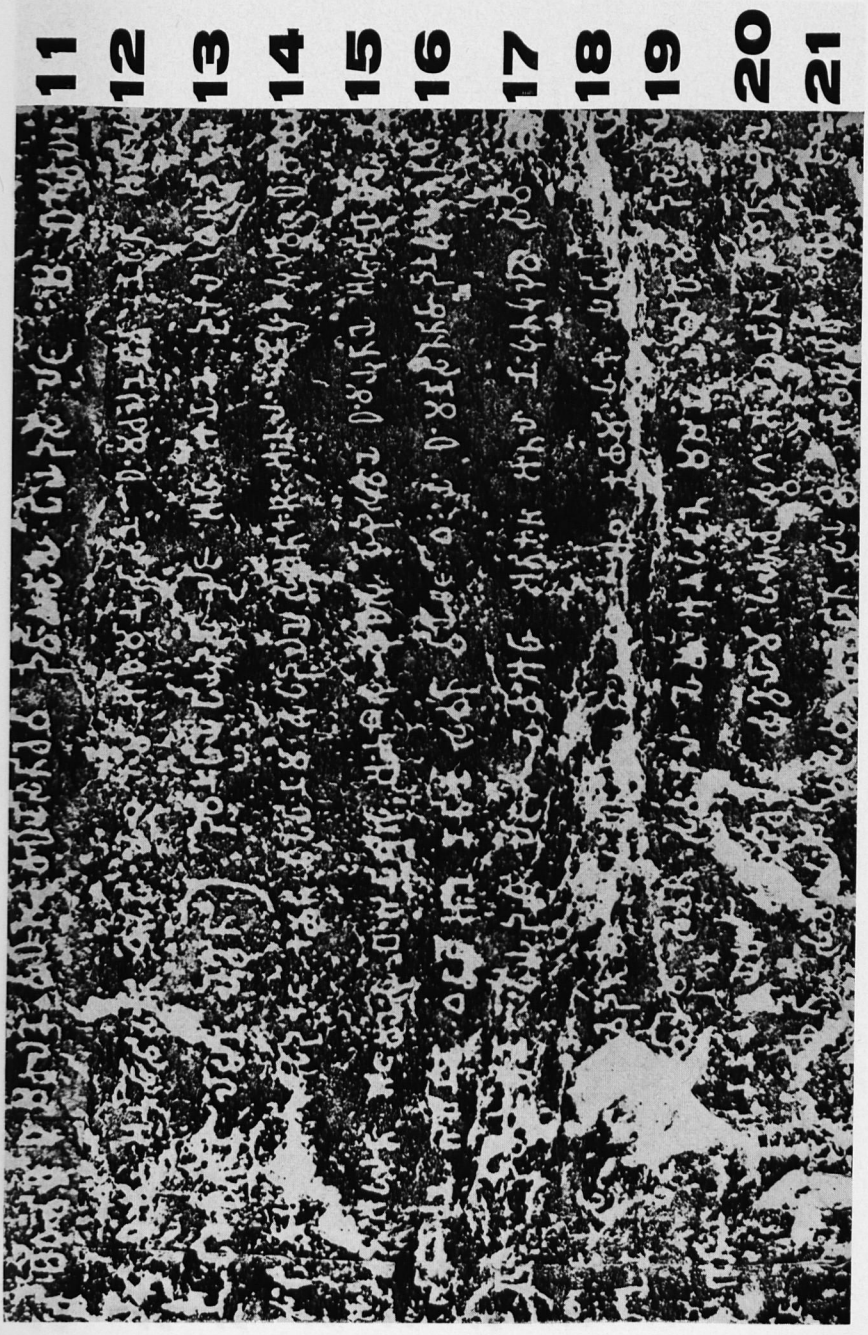


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000143

TAFEL II, 1

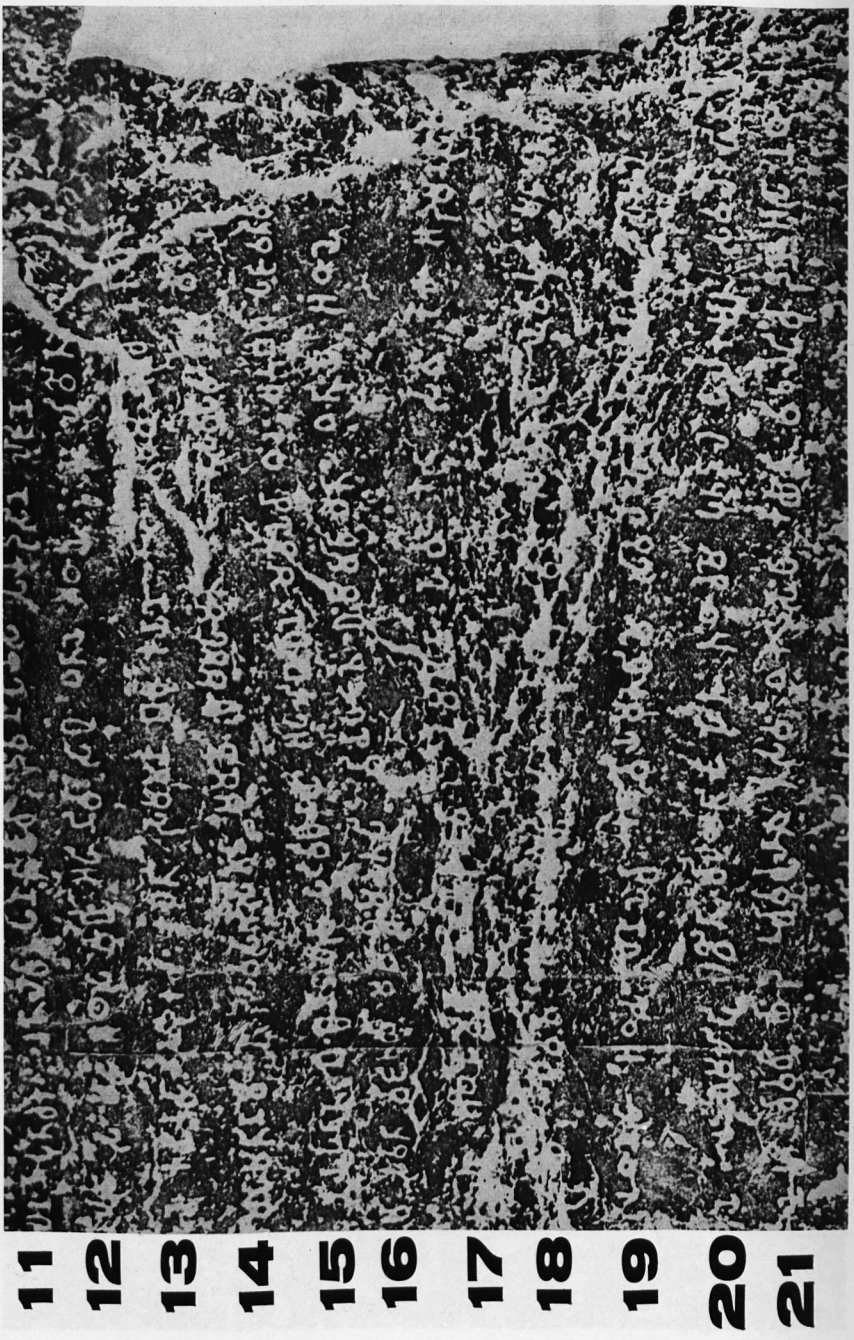


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000144

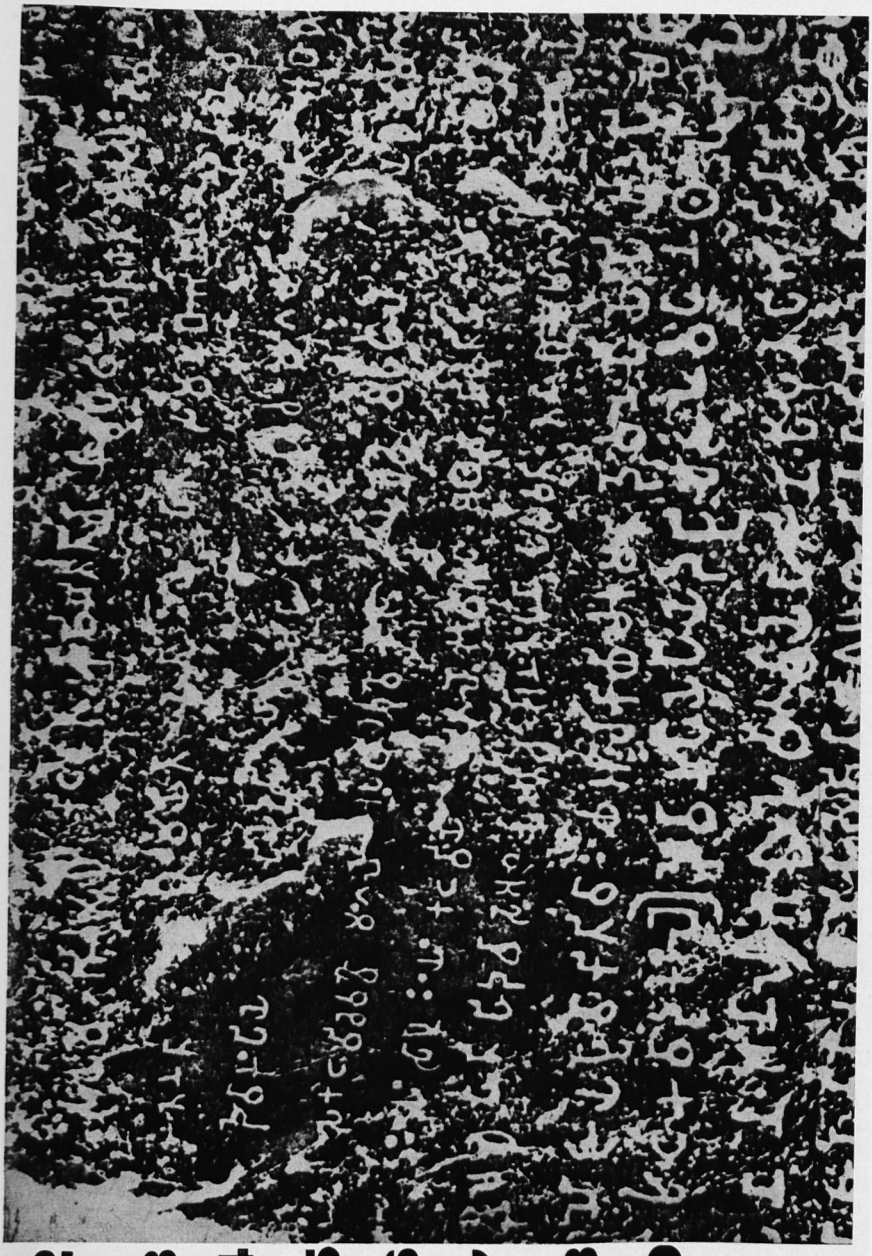


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000145

TAFEL II, 3



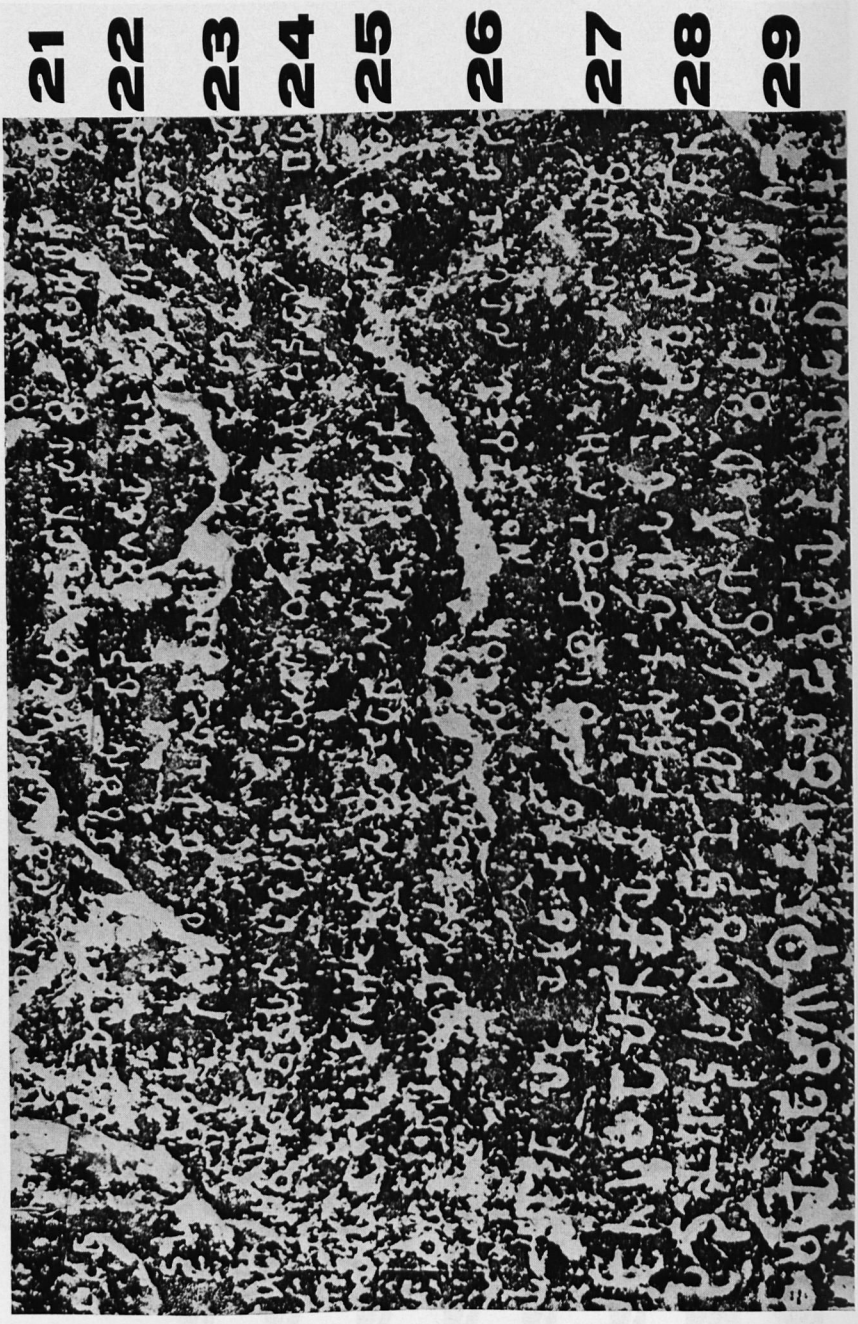
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000146

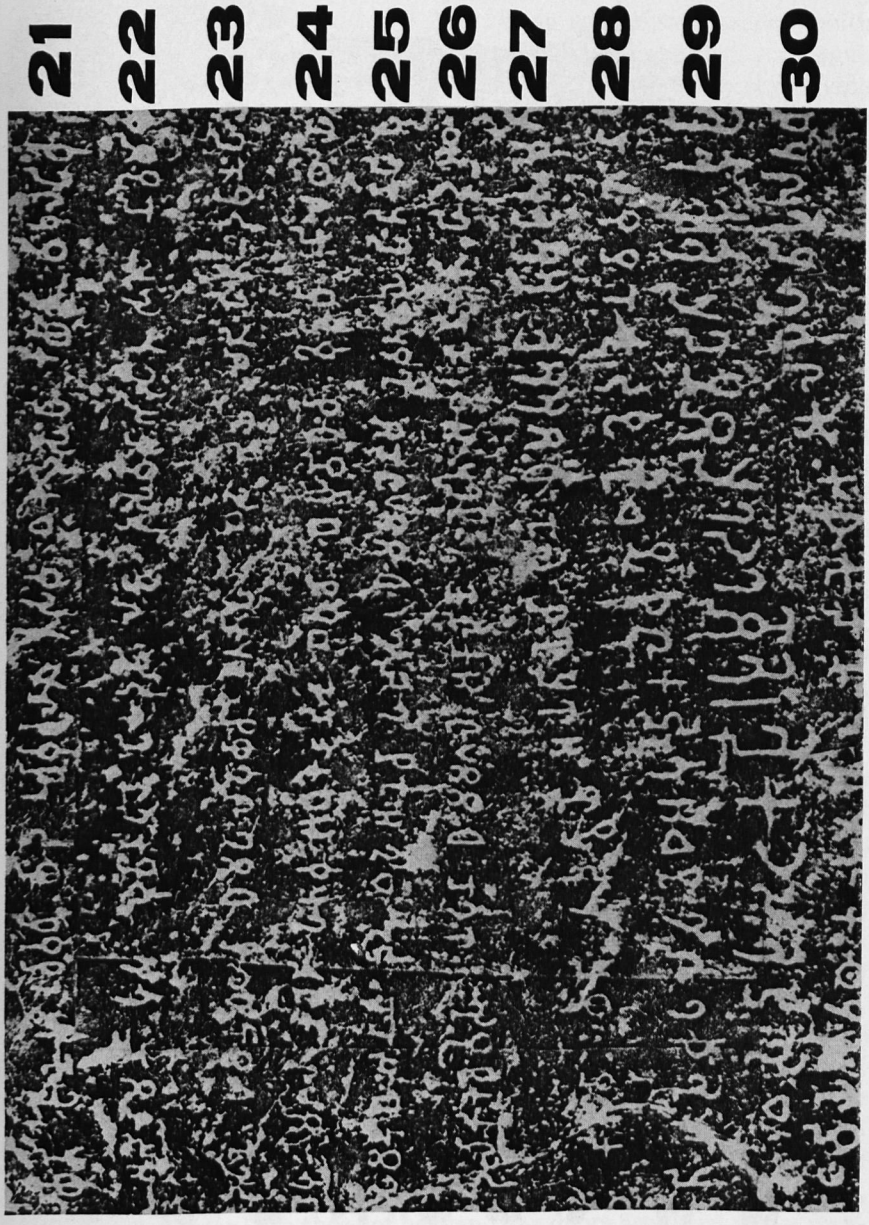


22 23 24 25 26 27 28 29

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000147

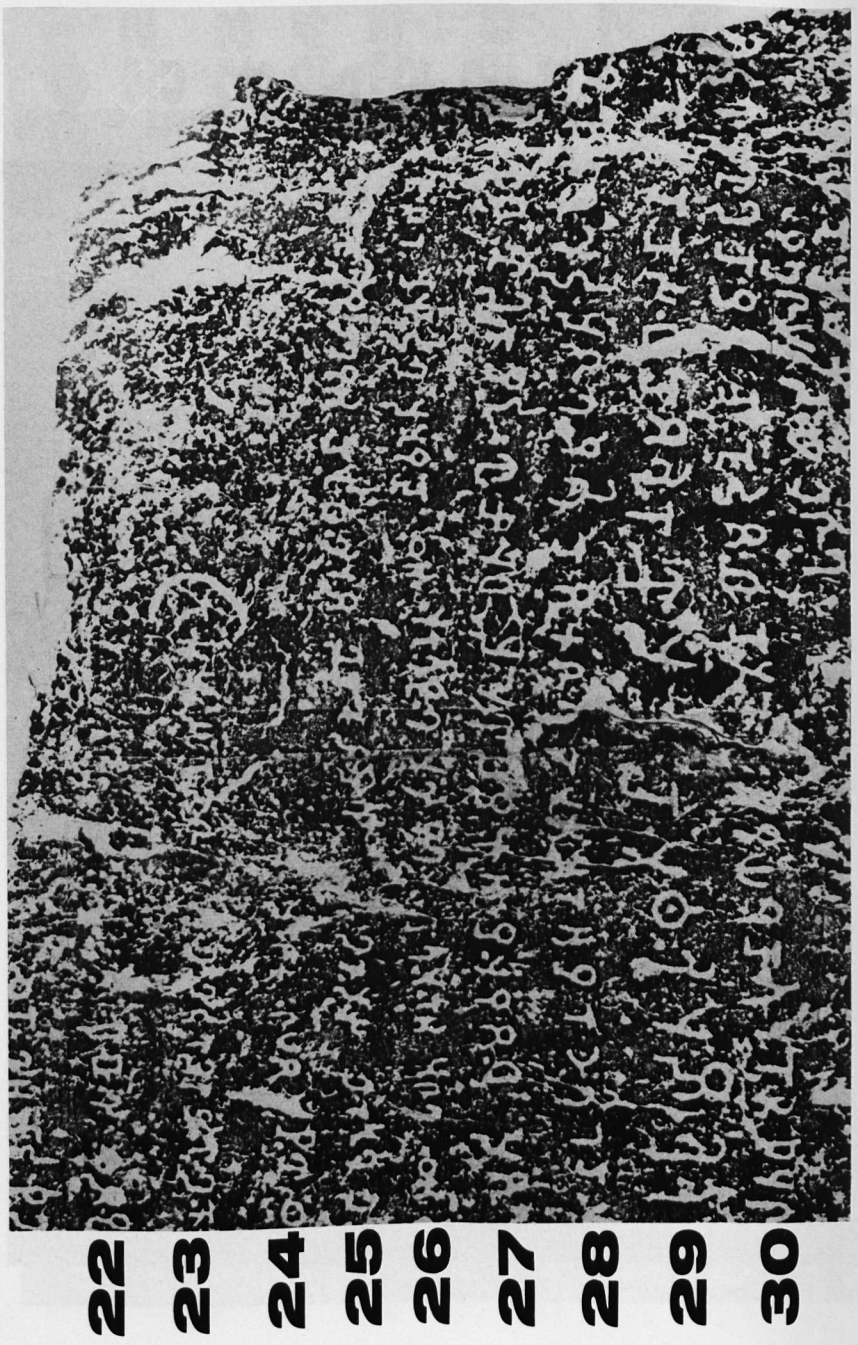
TAFEL III, 2





Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000149

TAFEL III, 4



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000150

ágne sthūráṃ rayíṃ bhara pṛthúṃ gómantam aśvínam | angdhí kháṃ vartáyā paníṃ || ágne nákṣatram ajáram á súryaṃ rohayo diví | dádhaj jyótir jánebhyaḥ || it is said: "O Agni, bring us profuse massive wealth containing cows and horses; oil the nave and make the Paṇi roll. Agni, thou hast caused the sun, unaging luminary, to rise in the sky, giving light to people"; and in 6, 60, 2 addressed to Indra and Agni: *tá yodhiṣṭam abhí gá indra nūnám apáḥ svàr uṣáso agna ūḷhắḥ | díśaḥ svàr uṣása indra citrá apó gá agne yuvase niyútvā ||* it is said: "O Indra and Agni, you two have fought for the cows, waters, sun and Dawn that had been carried (away); O Indra, thou givest the quarters (i.e., dispellest darkness), the sun, the beautiful Dawn, the waters and cows, O Agni, that drivest with a team". The reference in all these verses is to the overthrow of Vala.

The epithet *aṅgirastama* is applied to Uṣas also in 7, 75, 1: *áṅgirastamā pathyā́ ajīgaḥ* and 7, 79, 3: *ví divó devī́ duhitā́ dadhāty áṅgirastamā sukṛ́te vásūni*. In 7, 79, 4: *ví dṛḷhásya dúro ádrer aurṇoḥ* it is said "thou (Uṣas) hast opened the doors of the solid rock(-cave)" and in 1, 92, 4: *jyótir víśvasmai bhúvanāya kṛṇvatī́ gávo ná vrajáṃ vy ùṣā́ āvar támaḥ ||* it is said: "Making light for all the world, Uṣas has uncovered darkness as (also) the pen of the cows". In 7, 75, 7: *satyā́ satyébhir mahatī́ mahádbhir devī́ devébhir yajatā́ yájatraiḥ | rujád dṛḷhā́ni dádad usríyāṇām práti gáva uṣásaṃ vāvaśanta ||* it is said: "The utterer of spells of truth, the great divine worshipful (Uṣas), with (Aṅgirases) utterers of (spells of) truth, great, divine, worshipful, shattered the solid (fortresses, i.e. rock-cave) and gave the cows. The cows lowed towards Uṣas". All these verses refer to the Vala myth.

The Aśvins too are called *aṅgiras* in 1, 112, 18: *yā́bhir aṅgiro mánasā niraṇyáthó 'graṃ gácchatho vivaré gó-arṇasaḥ | yā́bhir mánuṃ śū́ram iṣá samā́vataṃ tā́bhir ū ṣú ūtíbhir aśvinā́ gatam ||* "O Aśvins, O Aṅgiras, come to us with the aids with which, you, by means of a hymn, have cleft(?) the (rock-cave) and have gone in the van to the rock(cave) of (i.e., holding) the mass of cows, (and) helped the valiant Manu with food". The vocative singular, *aṅgiraḥ* is used in pāda a instead of the dual. manasā = with a hymn. The meaning of *ni raṇyathaḥ* is not certain, but the context seems to indicate that it means 'cleave'. As observed by Sāyaṇa, this verse refers to the Vala myth. Compare also 8, 5, 21: *utá no divyā́ íṣa utá síndhūr aharvidā́ | ápa dvā́reva varṣathaḥ ||* which LÜDERS renders as, „Und schließt uns die himmlischen Labungen und die Ströme wie Tore auf, ihr Tagekundigen". *iva* 'as' has the sense of 'just as' and is equivalent to *yathā*. As observed by LÜDERS (p. 149), the rivers (*sindhu*) are those of heaven. The doors are those of the rock-cave in which were confined the rivers. Compare 1, 130, 3: *ápāvṛṇod*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000151

iṣa índraḥ párīvṛtā dvára iṣaḥ párīvṛtāḥ; the *iṣaḥ* of this verse are the same as the *divyā iṣaḥ* of our verse (8, 5, 21)[1]. The epithet *aharvidā'* is understood as 'knowing the day' by LÜDERS and GELDNER also. SĀYAṆA however, it is interesting to note, explains it as *ahno lambhayitārau yad vā ahni prabhāta-samaye veditavyau stotavyau*. With his explanation here one should compare *ahaḥ vividuḥ* in pāda d of 1, 71, 2: *vīḷú cid dṛḷhá pitárona ukthaír ádriṃ áṅgiraso ráveṇa | cakrúr divó bṛható gātúm asmé áhaḥ svàr vividuḥ ketúm usráḥ |* which LÜDERS renders as „Die starken Felsen haben unsere Väter mit Lobliedern, den Felsen die Aṅgiras mit Brüllen erbrochen; sie haben uns den Weg zum hohen Himmel gebahnt, sie haben den Tag, die Sonne, das Wahrzeichen der Morgenröte gefunden". Sāyaṇa explains *vividuḥ* as *ajānan labdhavanto vā*. The second explation *labdhavantaḥ* seems to me preferable, and I would translate pāda d as 'they won the day, the sun, and the banner of the Dawns". Simarlaly I would translate 8, 5, 21 as "And, O Aśvins that win the day, you open (and make available) for us the divine foods and rivers, as (also) the doors (of the rock-cave)".

In 1, 156, 4: *tám asya rā́jā váruṇas tám aśvínā krátuṃ sacanta mā́rutasya vedhásaḥ | dādhā́ra dákṣam uttamā́m aharvídaṃ vrajáṃ ca víṣṇuḥ sákhivā aporṇuté*. GELDNER renders pādas c d as „Er besitzt höchsten Verstand, der den richtigen Tag ausfindig macht, wenn Viṣṇu in Begleitung des Freundes den Rinderpferch aufschließt", making Varuṇa (er) the subject of *dādhāra*. This is wrong, and so is Sāyaṇa's explanation of *aharvidam* as *svargopapādakam*. The meaning "winning the day" suits the context well here, and I would hence translate the distich as "Viṣṇu has put on (i.e., mustered) strength (ability) that wins the day, and with his friends opens the cowpen". The expression "to win the day" means 'to cause distinction to be made between day and night by making the day bright with the sun and the night dark'; cp. 10, 68, 11: *abhí śyāváṃ ná kṛśanebhir áśvaṃ nákṣatrebhiḥ pitáro dyā́m apiṃśan | rā́tryāṃ támo ádadhur jyótir áhan bṛhaspátir bhinád ádriṃ vidád gā́ḥ ||* „Die Väter schmückten den Himmel mit den Gestirnen aus wie einen Rappen mit Perlen. Die Finsternis verlegten sie auf die Nacht, auf den Tag das Licht. Bṛhaspati spaltete den Fels, er hat die Kühe gefunden".

Bṛhaspati too is called *aṅgiras* in 2, 23, 18: *táva śriyé vy àjihīta párvato gávāṃ gotrám ud ásṛjo yád aṅgiraḥ | índreṇa yujā́ támasā párīvṛtaṃ*

[1] The word *aharvid* occurs in two other verses only of the RV. In 1, 2, 2: *váya ukthébhir jarante tvā́m ácchā jaritā́raḥ| sutásomā aharvídaḥ*, Sāyaṇa explains *aharvidaḥ as ahar- śabda ekenāhnā niṣpādye 'gniṣṭomādi- kratau vaidika- vyavahāreṇa prasiddhaḥ ṛtv-abhijñā iti arthaḥ* Skandasvāmin's is similar to that of Sāyaṇa; Veṅkaṭa- Mādhava explains the word as *labdhāharmukhāḥ* and Geldner as "der Zeit kundig". All these explanations seem to be on the right line.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000152

bṛhaspate nír apấm aubjo arṇavám // „Dir zu Ehren tat sich der Berg auf, als du Aṅgirase die Rinderherde herausließest. Mit Indra im Bunde hast du die vom Dunkel umschlossene Flut der Gewässer frei gemacht, o Bṛhaspati".

GELDNER observes in his note on this verse that pādas c d refer to the Vṛtra myth. He believes apparently that the release of the waters (rivers) was not a feature of the Vala myth. Such belief however is erroneous. Compare 6, 73, 3: *bṛhaspátiḥ sám ajayad vásūni mahó vrajấn gómato devá eṣáḥ | apáḥ síṣāsan svàr ápratīto bṛhaspátir hánty amítram arkaíḥ* // „Bṛhaspati erbeutete die Schätze insgesamt, dieser Gott die großen Rinderherden. Wenn er willens ist, die Gewässer, das Himmelslicht zu gewinnen, ist Bṛhaspati unwiderstehlich; er erschlägt mit seinen Gesängen den Feind". The two distichs of this verse which is concerned with the Vala myth (this is shown clearly by the mention of *arka*, hymn i.e., spell of truth as the instrument for destroying the enemy) refer respectively to the release of the cows and of waters. Cp. also 2, 24, 14: *bráhmaṇaspáter abhavad yathāvaśấṃ satyó manyúr máhi kármā kariṣyatáḥ | yó gấ udấjad sá divé ví cābhajan mahíva rītíḥ śávasāsarat pṛthak* // "The spell of truth of Brahmaṇaspati who was about to perform a great feat acted as desired; he who drove forth the cows gave them to (the sons of) heaven (i.e., to the Aṅgirases); (the herd of cows) as (also) the mighty current moved forward impetuously with strong force". *satyo manyuḥ* denotes 'spell of truth' (see JOR XIV p. 219); and thus this verse too refers to the myth of Vala. iva in pāda c = yathā; it is in effect equivalent to ca.

The epithet *āṅgirasa* 'son or descendent of Aṅgiras', too, is applied to Bṛhaspati in five verses (see GRASSMANN s. v.); and it is said that he, in association with the Aṅgirases, cleft the rock-cave of Vala and released the cows in 10, 67, 3: *haṃsair iva sákhibhir vávadadbhir aśmanmáyāni náhanā vyásyan | bṛhaspátir abhikánikradad gấ utá prástaud úc ca vidvấ agāyat* // „Mit den Freunden, die wie die Gänse schrieen, die steinernen Bänder sprengend hat Bṛhaspati den Kühen zugebrüllt, den Ton angestimmt und laut gesungen als Kundiger" and in 10, 67, 8: *té satyéna mánasā gópatiṃ gấ iyānấsa iṣaṇayanta dhībhíḥ | bṛhaspátir mithó-avadyapebhir úd usríyā asṛjata svayúgbhiḥ* // "Desiring cows by means of a spell of truth, they shattered the watcher of cows with spells. With his companions who warded off blame from one another, Bṛhaspati delivered the cows". The expressions *hamsair iva sakhibhir vāvadadbhiḥ* and *mitho-avadyapebhiḥ* refer to the Aṅgirases.

In the above-cited verses, Bṛhaspati and Uṣas are associated with the Aṅgirases in the opening of the cave of Vala because they too are Aṅgirases, i.e., are included in the group of Aṅgirases. This is the case

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000153

with Indra also; he is mentioned with the Aṅgirases in this connection because he too is Aṅgiras. Hence it is not right to say that this association is a trait borrowed from the Vṛtra myth.[1] Similarly, it is not right to say that the use of the expression *somasya made* ('in the exhilaration caused by Soma') in 2, 17, 1 (cited on p. 120 above) which refers to the Vala myth is borrowed from the Vṛtra myth. The use of this expression (or similar expression) too seems to be conventional. Compare for instance 1, 52, 10: *vṛtrásya yád badbadhānásya rodasī máde sutásya śávasā 'bhinac chíraḥ* ('when thou, Indra cuttest off with might the head of Vṛtra who was causing distress to the two worlds') 8, 14, 7: *vy àntárikṣam atiran máde sómasya rocaná | índro yád ábhinad valám* ('in the exhilaration caused by Soma, Indra extended the middle world (*antarikṣa*) and the worlds when he pierced Vala'): 2, 11, 20 *asyá suvānásya mandínas tritásya ny árbudaṃ vāvṛdhānó astaḥ |* ('growing strong from this exhilarating (Soma) pressed by Trita, he (Indra), struck down Arbuda'): 6, 43, 1: *yásya tyác chámbaram máde dívodāsāya randháyaḥ | ayáṃ sá sóma indra te sutáḥ píba //* ('Indra, here is pressed for you the Soma in the exhilaration caused by which (juice) thou sujugatedest Śambara for Divodāsa; drink of it'): 5, 29, 11 *árandhayo vaidathinā́ya píprum | ā́ tvā́m ṛjíśvā sakhyā́ya cakre pácan paktī́r ápibaḥ sómam asya //* ('thou subjugatedest Pipru for Vaidathina; Ṛjiśvan has called for thy friendship, cooking cookies; thou hast drunk of his Soma'); 2, 15, 9: *svápnenābhyúpyā cúmuriṃ dhúniṃ ca jaghántha dásyum prá dabhītim āvaḥ | rambhī́ cid átra vivide hiraṇyaṃ sómasya tā́ máda índraś cakāra //* ('Putting Cumuri and Dhuni into sleep (that knows no awakening), thou hast slain the *dasyu* (and) protected Dabhīti. Even the holder of the stick won gold then; Indra performed (all) these (feats) in the exhilaration caused by Soma'). These verses refer to the overthrow of Vṛtra, Vala, Arbuda, Śambara, Pipru, and Cumuri and Dhuni respectively; and it is said in them that Indra overthrew these enemies 'in the exhilaration caused by Soma' Compare also 2, 15, 2—9 each of which verses has the refrain *sómasya tā́ máda índraś cakāra* 'Indra performed these feats in the exhilaration caused by Soma'. One of these verses (v. 9) has been cited above; the others refer to Indra's release of the rivers after piercing the cave holding them in confinement, to his smashing the chariot of Uṣas, to his making the waters of the rivers stand still and helping his protégés to cross them, etc. The use therefore of the expression *somasya made* in 2, 17, 1 is conventional and it should not be inferred therefore that it is borrowed from the Vṛtra myth.

[1] I do not know any passage which represents Agni or the Aśvins as associated with Indra, Bṛhaspati or the Aṅgirases in the overthrow of Vala.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000154

It thus becomes clear from the foregoing that the mention of Indra's release (or winning) of waters and cows when he overthrew Vṛtra, Vala, Pipru, Arbuda and Śuṣṇa is, in all probability, conventional, and that the mention of cows and waters in the myths of Vṛtra and Vala is not due to borrowing from either myth. It also becomes clear that the RV poets are following a convention when they describe that Indra performed his exploits 'in the exhilaration caused by Soma'.

As we have seen above (p. 121) 1, 32, 12: *ájayo gấ ájayaḥ śūra sómam ávāsṛjaḥ sártave saptá síndhūn* // speaks of Indra winning the cows and Soma and releasing the rivers. The Soma mentioned here is the heavenly Soma; the rivers too are the heavenly rivers and the cows too must therefore be heavenly ones. The waters and milk that are added to the earthly Soma (these waters are called rivers, *nadyaḥ* in 9, 107, 13; 33, 12; 68, 6 and other verses, and *sindhavah* in 9, 96, 14; 86, 12; 66, 13 and other verses; see LÜDERS o. c. p. 253f.; this milk is called *go* in innumerable verses in Maṇḍala 9) make this Soma the exact counterpart of the heavenly Soma. It is the opinion of LÜDERS (see p. 116 o. c.) that the heavenly cows are the same as the rivers of heaven. If this be so, the mention of cows in 1, 32, 12a would be redundant, as the next pāda *ávāṣṛjaḥ sártave saptá síndhūn*, speaks of the release of the (heavenly) rivers. Again, the milk (*gāvaḥ*) and the waters (*sindhavaḥ*, *nadyaḥ*) that are associated with the earthly Soma are two quite different things which indicates that this is the case with the *gāvaḥ* and *nadyaḥ* associated with the heavenly Soma also. It therefore becomes plain that heavenly cows are not identical with the heavenly rivers but are something different.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000155

A Newly-discovered Contact between Arthaśāstra and Dharmaśastra: the Role of Bhārucin

J. Duncan M. Derrett, London

When the late Professor T. R. Chintāmaṇi introduced to the world[1] the work of Ṛju-vimala, *alias* Bhārucin, the long-lost ancient commentator upon the Manu-smṛti, he made it possible to do far more than he himself, with a cursory survey, was able to visualise. At the kind suggestion of Professor (then Dr.) V. Raghavan the present writer acquired from the manuscript library at the University of Travancore, Trivandrum, a devanāgarī copy of the old, damaged, copy of Bhārucin's *Manuśāstra-vivaraṇa* (*alias* 'the Vivaraṇa'), written in the Malayālam script, and, after some delays, has been able to commence the task of transcribing and translating it.[1a] The copy commences with the last sections of Book VI. A perusal of Book VII was hardly commenced when it became obvious that Bhārucin was making considerable use of Kauṭilya's *Arthaśāstra*, though it was not clear whether he used any particular commentary thereupon, and though he did not refer to that work or to its author by name. Citations of the artha-śāstra, as such, in dharmaśāstra works are extremely rare. The two śāstras stand for different approaches to the problems of self-government and society, and we are familiar with the rule that in the case of conflict between them (which is envisaged as a matter of course) the dharma-śāstra must prevail.[2] The citation of the Arthaśāstra of Kauṭilya in Varadarāja's digest is indeed remarkable.[3]

However, it has been evident for long that the Manu-smṛti, which owes a great deal of its popularity and importance to its attempt to cover all aspects of religious and civil law and politics exhaustively and

[1] *Bhāruci, a new commentator on Manusmṛti*, Proceedings and Transactions of the Twelfth All-India Oriental Conference (1943—4), vol. 2, Benares, 1946, pp. 352—60. The connection between Medhātithi and Bhārucin is proposed at pp. 357ff.

[1a] The text with translation, introduction and notes, is to be published by the *Centre du sud-est asiatique*, University of Brussels.

[2] Yājñavalkya-smṛti, II. 21. The relationship between the śāstras is still a matter for debate. The view of K. V. Raṅgaswāmī Aiyaṅgār seems to the present writer to be correct. It is expressed *passim* in his works: see, e.g. *Rajadharma*, Adyar, 1941, 13, 82—3, 93—3, 132—4; *Indian Cameralism*, Adyar, 1949, 46—52. See Bṛhaspati-smṛti, vyav. I, 113; Kāṇe (cit. inf.), III, 9–10, 868.

[3] *Vyavahāra-nirṇaya*, ed. K. V. R. Aiyaṅgār and A. N. Kṛishṇa Aiyaṅgār, Adyar, 1942, 284—5 (cf. Kauṭ. 3. 14, 29—31, Kāṅgle's edn., p. 120).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000156

(difficult though this was) consistently, in the course of that arduous task combined artha-śāstra material with the fundamentally dharmaśāstra character of the scheme. Book VII, which is devoted to rājadharma, a term which covers constitutional law, governmental policy, statecraft, and politics under the somewhat misleading expression 'duties of the king', would naturally require some attention to arthaśāstra. Manu in fact plainly shows this dependence by actually using terms[4] which are meaningless without reference to that science. The same tendency is evident also in the Mahābhārata, where also encyclopedism was (more luxuriantly) at work.[5] But the brevity of Manu demanded something of a commentary from the first, though more evidently in Book VII than in any other of the twelve books. One of the most striking features of Book VII is the author's simple adherence to artha-śāstra technique until nearly the end of his exposition, when, fearing that, if he added no *caveant lectores*, his overall scheme would be spoiled, he inserted passages palliating the picture of unethical opportunism he had already painted and subordinating his material to fundamental dharmic principles. But this is a feature which cannot be treated here.

Since Manu, and Yājñavalkya too, used arthaśāstra material, it is clear that commentators upon them would be justified in turning to arthaśāstra authorities for the elucidation and supplementation (where necessary) of their texts. In view of the dichotomy between the śāstras a certain self-consciousness would be expected, and we have seen how rare such references to the arthaśāstra are. However, it has been known since Bühler published his translation of Manu (1886) that commentators other than Medhātithi on VII. 156 used either the *Kāmandakīya Nītiśāstra*, or a prose work from the same school.[5a] Much more significant are the quotations of Bṛhaspati's arthaśāstra work by Viśvarūpa in his *Bālakrīḍā* on the *Yājñavalkya-smṛti* (I. 307, 323) and a citation by the same author of Viśālākṣa *ibid.* 328. These quotations have been available since 1922 and attention was pointedly drawn to them in 1924.[5b] The

[4] E.g. at VII. 154. The view that Manu relied on an arthaśāstra work anterior to Kauṭ. has much to recommend it. This is not the place to reexamine the evidence, but see R. P. Kāṅgle, *Manu and Kautilya*, Indian Antiquary (New Ser.), I, 1 (advertised in 1963/4 but not yet come to hand).

[5] E.g. MBh. XII. 101, 44. The meaning of these types of array is to be found out from the arthaśāstra.

[5a] G. Bühler, *Laws of Manu*, S. B. E. vol. 25, Oxford, 1886, on M. VII. 155—6. J. Jolly, "Arthaśāstra und Dharmaśāstra," ZDMG., lxvii, 1913, 49—96, at 96: "... in Wirklichkeit aber aus einem Prosawerk über Nīti, und zwar augenscheinlich aus K. A. 258 entnommen sind."

[5b] T. Gaṇapati Śāstrī, introd. to *Arthaśāstra of Kauṭalya...*, Pt. II (Triv. Skt. Ser. 80), Trivandrum, 1924, p. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000157

delicate balance between the śāstras could not be inverstigated without further references and identifications, which would allow us to see how much specialists in one school would permit themselves to utilise the other, and subject to what conventions. Strangely the known utilisations of the arthaśāstra by Medhātithi have not been studied, and this failure is unaccounted for.

The principal commentaries on the Manu-smṛti were published conveniently in two volumes by V. N. MAṆḌALIKA (MANDLIK).[6] The commentary of Kullūka, who belongs to the 13th century,[7] has been published frequently, and the text of Manu there given can be called the vulgate Manu. Kullūka makes extensive use of Medhātithi, but almost everywhere abridges or merely plagiarises him without acknowledgement. Where Medhātithi (hereafter referred to as Medh.) is most interesting, whether in his long and involved mīmāṃsā disquisitions, or in his illuminating and sometimes comical practical illustrations, Kullūka omits the material. What is most characteristic about Medh. could be obtained only from Medh. himself. No other commentator upon Manu so far published, excepting Govindarāja (c. 1050—1080) who plagiarises Medh., gives anything like the attention to his text that Medh. gave, and because of his vast size and complexity of explanation in some places Medh. himself became scarce. According to GAṄGĀNĀTHA JHĀ'S explanation of what took place,[8] a northern Indian ruler was obliged to have a jīrṇoddhāra made in the course of the 14th century, as a result of which we have manuscripts, all more or less corrupt, descended from a restoration of the commentary from materials which were not only scarce but damaged. About the time when Kauṭ. was discovered and the results were causing their unprecedented excitement JHĀ was approaching, and undertaking, the gigantic task of revising the previous editions of Medh., publishing his translation, and finally (1932—9) publishing his revised text (which deviates from his translation). It never occurred to him to consult the *Arthaśāstra* for the purposes of settling his text. Admittedly that differed in many respects (which require explanation) from the then available Kauṭ. But since his researches into dharmaśāstra material were exhaustive, as evidenced by his two volumes of notes and explanations,

[6] *Mánava-Dharma Śástra (Institutes of Manu) with the commentaries of Medhátithi* ..., 2 vols., Bombay, 1886. J. R. GHĀRPURE'S edition (which is rare) closely followed it.

[7] P. V. KĀṆE, *History of Dharmaśāstra*, I, Poona, 1930, 359ff. It was with the aid of this commentary that Sir William JONES learnt his Manu-smṛti.

[8] MM. GAṄGĀNĀTHA JHĀ. *Manu-Smṛti with the 'Manubhāṣya' of Medhātithi*, III, Calcutta, 1939, 'Editor's Apologia,' pp. i—ii.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000158

it is remarkable that he did not think of turning to the then notorious and controversial Kauṭilya.

JHĀ's translation of Book VII of the *Manu-bhāṣya* appeared in 1924. In 1923 in Lahore was published J. JOLLY's edition of Kauṭilya (Vol. I), at p. 11 of the Introduction to which the reliance of Medhātithi upon the *Arthaśāstra* is noted. Since JHĀ does not take up JOLLY's identification of Medh.'s source (samāna-tantra, i.e. a treatise on a similar subject[8a]) as Kauṭ. (cf. pp. 401, 409 of JHĀ's trans.), we can be confident that he did not see JOLLY's book. The point was taken up by T. GANAPATI ŚĀSTRIN also in 1924, with no further result.[8b] JHĀ's text of Medh. published so many years later likewise shows no reaction to the discovery. JOLLY had found that Medh. used Kauṭ. at VII, 61 and 81, where the section (II) is referred to as *Adhyakṣapracāra*. He adds that Medh. uses Kauṭ. without acknowledgement at VII, 53, 54, and 104. The matter is not pursued further, nor does anyone inquire why Medh. used only these passages or in that form. Apparently independently of JOLLY, PĀṆḌURAṄGA V. KĀṆE in the first volume of his *History of Dharmaśāstra* (1930) notes Medh.'s dependence on Kauṭ. at VII, 54, 148, and 155.[9] A brief note by Kāṇe evoked no further response from JHĀ than JOLLY's note had done, and indeed provoked no further research from anyone, including Kāṇe himself. Another learned writer, K. V. RAṄGASWĀMĪ AIYAṄGĀR, whose contributions to the study of both arthaśāstra and dharmaśāstra are well known, seems to have ignored both the discovery and its implications. The recent author of the authoritative text of Kauṭ. and its translation,[10] R. P. KĀṄGLE, whose additions to our knowledge of the *Arthaśāstra* are unique, apparently decided against utilising Medh. for his textual apparatus except at I. 12, 23—4 (p. 30 of the trans.). His reason may possibly have been that Medh.'s correspondence with Kauṭ. was not sufficiently precise, or was fleeting and insecure, in view of the doubts as to the reliability of the jīrṇoddhāra text to which we have referred, and that uncertainties in his apparatus should not be increased thereby.

The questions remained, did Medh. copy from Kauṭ., and if he did are his readings useful for determining the text of that very difficult and ill-evidenced work? To these questions a possible field of clarification has been opened up by the rediscovery of the *Vivaraṇa*, unknown alike to JOLLY, MEYER, JHĀ, T. GAṆAPATI ŚĀSTRIN, KĀṆE, and KĀṄGLE.

[8a] T. GAṆAPATI ŚĀSTRĪ, ubi cit. sup., at pp. 7—8.
[8b] Ibid., p. 8. [9] Op. cit., p. 270.
[10] *Kauṭilīya Arthaśāstra, Pt. II* (Univ. of Bombay Stud., Skt., Pkt. and Pali, No. 2), Bombay, 1963.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000159

The result is very curious. The passages which Medh. takes without acknowledgement from Kauṭ. are not obtained from the *Arthaśāstra* direct, but from Bhārucin, who is quoting, with occasional adjustments, from Kauṭ. This signifies that Medh. did not know (since Bhār. does not refer to his own source by name) that he was reproducing the *Arthaśāstra*. The passages which Medh. himself refers to as a *samāna-tantra* (an obtrusively anonymous source) are not present in Bhār. Likewise the quotations of Medh. from the *Adhyakṣapracāra* are missing from Bhār. This leaves it open to be supposed that an anonymous work which was essentially an excerpt from the *Arthaśāstra*, and another section passing under the name *Adhyakṣapracāra* were available (with commentaries?) to Medh., but the passages quoted (evidently) from Kauṭ. indirectly from Bhār. were not otherwise available. The curiosity is deepened by the fact that these passages are taken from various places in the *Arthaśāstra* and not from one or more closely linked sections. However, the general tentative conclusion that Medh., who was supplied with many copies and versions of Manu, could not be furnished with a complete copy of the *Arthaśāstra* under the name of the Kauṭilīya seems inescapable.

Something even more unexpected emerges. Of no writer on Manu does Medh. make more constant and close use than Bhārucin, especially in Book VII. Yet Medh.'s knowledge of Bhār. himself seems to derive solely from one manuscript. This is after all not unlikely. But the evidence is all too compelling that that manuscript was defective. It seems that in places he could not read it. Some of the many deviations of Medh. from Bhār. can be explained most readily upon the footing that his Bhār. was here and there illegible or unintelligible.[11]

This is by no means an impossibility. Medh. wrote somewhere between about A.D. 825 and 900, according to the opinion of that expert and conservative dater of dharma-śāstra works, KĀṆE, an opinion which JHĀ accepts.[12] By that period regional scripts had diverged so widely as to make Sanskrit works unintelligible in a foreign deśa. If Bhār. was a Tamilian or Malayālī (which is not unlikely)[12a] his work would have had

[11] In our passage III below the content of the purohita's enticement seems to have been illegible. For āmiṣaṃ/viṣaṃ see p. 142 n. 24 inf. There are more than sufficient examples in our passages without adding others from elsewhere. Note *āsevanena/eva tena* (I); *kṛcchreṣu/kṛta-kṛtyeṣu; kupyati/(na) kṛṣyate; anusavanaṃ/anubhavanam; nṛttādiṣu/anṛtādiṣu* (all in I); *avāpt-ārthaḥ/prārthanā* (IV); *Kārūṣaṃ (? -śaṃ)/ku-puruṣa* (see p. 148 n. 56 inf.). Also from VI, *vargam/karm-; sattrinas/mantrinas* (bis); *'vaśyaṃ/vaṃśa; aṅga/saṅga*. Gross misreadings took place in the verses at the end of VI, and some misreading in the first śloka in II. [12] KĀṆE, ubi cit. sup., at p. 275.

[12a] His readings of Manu resemble in places those adopted by Mādhava in the Parāśara-mādhavīya, e.g. at VII. 49, 53, 54, 99, 134, 182, 185, 193, 194,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000160

to be transcribed into a northern Indian script before Medh. could read it. Such a process always involves difficulties as soon as the subject-matter becomes difficult, the style laconic, technical, or poetical. In such contexts Bhār.'s manuscript was not faithfully reproduced and Medh. was obliged to reconstruct the sense as best he could.

Apart from these discrepancies he gives the sense and actual words of Bhār., except where two, or one of two, processes occur: firstly his own rethinking of the notions which Bhār. adopts, as a result of which changes, editing, amplification, illustration take place at sufficient length to show Medh.'s own mind at work; secondly the decay or obscurity of Medh.'s own text by the time of the jīrṇoddhāra has given rise to editorial activity on the part of the pandits—this is usually evident from a vapid and unconstructive tampering with what would otherwise be a valuable text. Jhā's interference with the text might have been supposed to be considerable from what he himself says,[13] but in fact a comparison with MANDLIK's edition reveals that his alterations were, if not few in number, at least not very drastic.

Medh.'s dissatisfaction with Bhār. stems from the different role which Manu was destined (to his mind) to play. Bhār. had had fewer alternative readings before him; fewer ideas; fewer academic or practical problems. Bhār. was nearer to the smṛti itself in point of time and language. Far fewer words needed to be explained, and fewer ślokas. Bhār. was old-fashioned, and antiquated. His rarity, which is evidenced by the paucity of citations from him in later works, and the presence of for the most part mere references to his opinions,[14] in itself suggests that his views were as good as superseded. A detailed comparison between Medh. and Bhār. would reveal the difference of their outlook, and their aims. We do not know the date of Bhārucin, but it can hardly have been later than A.D. 800, and the present writer would be content to believe that

---

200 (incompletely). [Mādhava may be citing 'Uśanas' from Bhār. on 154 at his Ācāra-k., 411, but Medh. is more likely as his source.] The correspondence with the P. M. is not however constant, as a glance through JHĀ's Notes, Pt. 1 (1924) on 'Discourse VII' will reveal. There are instances where Bhār. is agreed with in the (northern) Vīramitrodaya (e.g. VII. 40b), but Mitramiśra obtained his material from all quarters, and some of his readings have an affinity with the (distinctively southern) P. M., e.g. at VII. 49. Medhātithi sometimes follows Bhār.'s reading of Manu, but is not bound by him, e.g. in the order of verses at VII. 128/9. Where Bhār.'s text is the one cited in Aparārka, e.g. VII. 85, we have additional evidence of Bhār.'s version being southern. Evidence of his text standing apart from all the surviving traditions appears in, e.g., VII. 145. However, ecclectic habits surely did not commence after Bhārucin.

[13] Ubi cit. sup., at pp. iii—iv.

[14] See KĀṆE, ubi cit., 264—6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000161

it is nearer A.D. 700 than the c. 800—850 which KĀṆE cautiously places as Bhārucin's latest likely *floruit*.[15]

At present the questions suitable for discussion here are these:

1. Assuming that the text of Bhār. can be established with the aid of Medh. and Kauṭ. as we know them, or otherwise, can the text of Bhār. throw light on the text of Kauṭ. as available about A.D. 700—800 (which is very early in comparison with most of our evidence on that subject)?

2. Assuming, once again, that the text of Bhār. can be established, can it throw light on the pre-jīrṇoddhāra text of Medh. (which would be immensely valuable in view of the unique importance of that author)?

3. Can a comparison of the texts of Bhār. and Medh., so established, throw any light upon the methods of Medh., and in particular his utilisation of previous authors?

To all these questions this writer would be inclined to give a positive answer, for the following reasons:

1. Bhār. obviously used a version of Kauṭ. anterior to those known to some extent from records of surviving manuscript material of Kauṭilya himself.[16] His numerous deviations from Kauṭ. suit his purpose as a commentator on Manu; but one striking instance of a real distortion of Kauṭ. to suit the obviously different scheme of Manu (the rāja-vyasanas)[17] shows that he was master of his material. The fact that he does not bother to cite Kauṭ. by name shows that he expected the source to be recognised automatically. In numerous cases he merelly alludes to Kauṭ. or borrows his vocabulary without copying the passage verbatim,[18] and this too helps us to recognise where he is deliberately incorporating Kauṭ. as distinct from merely utilising him and his science.

2. It is a matter of great difficulty to see which of Medh.'s deviations from Bhār. are due to him and which to his restorers, especially since we can be sure that his copy of Bhār. was defective. But there are a few

[15] Ibid., 265.

[16] He agrees with Cn (a South Indian comm.) at 8. 3, 44 (see KĀṄGLE's trans. ad loc.); but he agrees with D at 1. 10, 7—8; 1. 11, 4, 14; and 1. 20, 15. He agrees with GM at 1. 11, 14. D is a ms. found at Patan in Gujarat, recently published by Muni Jinavijayaji. Bhār. differs as frequently from D as from the Grantha and the Malayālam mss.

[17] Passage I below, on M. VII. 52. We note that Bhār. cites views *denied* by K., but the evidence is too slight to enable us to suppose that Bhār. was copying from predecessors of K. On the contrary what evidence there is, especially the verses at the end of VI below, points to Bhār.'s having K. in front of him.

[18] Allusions to Kaut. appear at VII. 70 (cf. K. 2. 3, 7); 152 (cf. K. 1. 17, 34); 155 (cf. K. 6. 2, 19 (?), 21, 22); 160 (cf. K. 7. 1, 6, 20); 187 (cf. K. 10. 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000162

instances where it seems highly likely that our printed Medh. does not represent what he could have written. The best test is whether, if Bhār. is likely to have been clear to him, Medh. could have written what he is represented as having written. The test applies to a couple of instances available below.[19] A general impression achieved from a preliminary reading of Medh. with Bhār. is that the reliability of the printed text is high, and that the damage due by the jīrṇoddhāra is slight.

3. Medh.'s independence from Bhār. and indeed from previous writers is proved by the overall comparison. He prefers to follow and where necessary improve upon Bhār. in places where the latter has rare information (e.g. from Kauṭ.). But his respect for Bhār., evidenced by direct allusions to him,[20] is proved in the majority of passages. It is legitimate to ask whether without previous scholars of the stature of Bhār. Medh. could have written his important treatise.

Better than any such general discussion is a detailed comparison of passages, some of which KĀṆE himself alluded to. The relationship between the three authors, and their respective capacities to be purged or improved as a result of this comparison, are at once evident. The present writer has not adopted a consistent style of romanisation, especially in respect of resolving sandhi, preferring to follow, for the most part, the texts as printed by JHĀ and KĀṄGLE. The resulting anomalies should not prove to be an embarrassment. In several cases the corrupt state of the *Vivaraṇa* manuscript is given, since it may be more helpful than the conjecture which will eventually take its place in the edition.

I

Kauṭ. 8, 3, 38: *kāmajastu mṛgayā dyūtaṃ striyaḥ pānam iti caturvargaḥ.*
Manu VII, 50: *pānam akṣāḥ striyaścaiva mṛgayā ca yathā-kramaṃ etat kaṣṭataraṃ vidyāccatuṣkaṃ kāmaje gaṇe.*

Bhār.	Medh.	Kauṭ.
pāna-dyūtayoḥ pānaṃ garīyaḥ. tatra hi saṃ-	*pāna-dyūtayoḥ pānaṃ garīyaḥ. tatra hi saṃ-*	*pāna-saṃpat saṃjñā--nāśo 'nunmattasyon-*

[19] *rata* for *rahasya* in I below is doubtful; *grāmya-jana-parijayaśca* at the end of I might be Medh.'s reaction to *paracaya* misread as *parijaya*, but it looks like *jīrṇoddhāra* panditry. *paramarma/parama-dharma* at VI is a certain example because we know from Govindarāja *ad loc.* that Medh. read *paramarma* at that time.

[20] He is cited as Ṛju at M. VIII. 151 (cf. VIII. 150, Yajvan ought to be Ṛju ?); as Smṛti-vivaraṇa-kārāḥ at II. 25. The *Vivaraṇa* as such is cited at II. 6. KĀṆE's statement that Medh. does not cite Bhār. is thus literally (op. cit., 275) but not substantially correct.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000163

jñā-pranāśaḥ. anunmattasyonmattatva(m apreta)sya pretatvaṃ śruta--prajñā-prahāṇaṃ mitra-hāniḥ sadbhir viyogaḥ asadbhiśca prayogaḥ. gītādiṣu cārtha--svapneṣu[23] *prasaṅgaḥ. rahasya-mantra-prakāśaṃ, mada-vegeneti pāna-doṣaḥ.*

jñā-pranāśaḥ, anunmattasyonmattatvam, apretasya pretatvam kaupīna--prakāśanam,[21] *śruta-prajñā-prahāṇam, mitra-hāniḥ, sadbhir viyogaḥ, asadbhiśca saṃprayogaḥ, gītādiṣvarthaghneṣu prasaṅgaḥ, rata--mantra-prakāśanaṃca, mānino 'pyupahāsyatā, gambhīra-prakṛter api yat-kiñcana-vāditā mada-vegeneti pāna-doṣāḥ.*

mattatvam apretasya pretatvaṃ kaupīna--darśanaṃ śruta-prajñā-prāṇa[22]*-vitta-mitra-hāniḥ sadbhir viyogo 'narthya-saṃyogas tantrī-gīta-naipuṇyeṣu cārtha-ghneṣu prasaṅga iti (61).*

dyute jitam evākṣa-viduṣā anakṣa-jñasyāpi pākṣikaḥ parājayaḥ.

dyūte tu jitam evākṣa--viduṣā, anakṣa-jñasyāpi pākṣikaḥ parājayaḥ.

dyūte tu jitam evākṣa--viduṣā yathā Jayatsena-Duryodhanābhyām iti (41).

dyūta-strī-vyasanayośca dyūtaṃ garīyaḥ. yena tadaiva jita-dravyaḥ tasyāpi bhavati, tathā tan-nimitto vairānubandhaḥ jayaḥ sādhāraṇaḥ kevalaḥ parājayaḥ anubhakta[25]*-nāśaḥ.*

strī-dyūta-vyasanayor dyūta-vyasanaṃ garīyaḥ. yena tad eva jitaṃ dravyaṃ tasyāpi viṣaṃ[24] *bhavati. tathā ca tan--nimitto vairānubandho jayaḥ, sādhāraṇaḥ kevalaṃ parājayaḥ, bhukta-nāśaḥ.*

tad eva vijita-dravyam āmiṣaṃ vairānubandhaśca. sato 'rthasya vipratipattir asataścārjanam apratibhukta--nāśo

mūtra-purīṣa-vega-dhāraṇācca śarīra-tantra--śaithilyaṃ vyādhi-nidānam āsevanena kṣudrādibhiścapīḍātiśayena. mātaryapi ca mṛtāyāṃ dīvyatyeva kitavaḥ. kṛcchreṣu ca pṛcchyamānaḥ suhṛdbhir api kupyatīti dyūta-doṣāḥ.

mūtra-purīṣa-vega-dhāraṇācca śarīre śaithilyaṃ vyādhi-nidānam eva. tena kṣudrādibhiḥ sva--pīḍātiśayāt. mātaryapi ca mṛtāyāṃ dīvyatyeva. kṛta-kṛtyeṣu ca na suhṛdbhir api kṛṣyate. taptāyasa-piṇḍavat para-dravyāṇi parihārato na pratyayate ca. kṣudhite durgate 'nnā--

mūtra-purīṣa-dhāraṇa--bubhukṣādibhiśca vyādhi-lābha iti dyūta--doṣāḥ (44—5). ... mātari ca mṛtāyāṃ dīvyatyeva kitavaḥ. kṛcchre ca pratiprṣṭaḥ kupyati (48—9).

[21] *kaup.* has evidently dropped out from Bhār.
[22] *prahāṇaṃ* of Bhār. seems better.
[23] For *ghneṣu*.
[24] Bhār. probably read *āmiṣam*.
[25] For *apratibhukta?*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000164

	dyupapattyupekṣā viṣayatā sarva-guṇa-saṃpannasyāpi tṛṇa-vad avajñāyeta. iti dyūta--doṣāḥ.	
strī-vyasane tvapatyotpattiḥ pratikarma-bhojana-bhūyiṣṭham anusavanaṃ dharmārtha-parigrahaḥ. śaktā ca strī rāja-hite niyoktum apavāhayituṃ vā.	*strī-vyasane tvapatyot--pattiḥ pratikarma-bhojana-bhūyiṣṭhānubhavanaṃ[27] dharmārtha-parigrahaḥ. śakyā ca strī rāja-hite niyoktum apavāhayituṃ vā.*	*strī-vyasane tu snāna--pratikarma-bhojana--bhūmiṣu bhavatyeva dharmārtha-paripraśnaḥ.[26] śakyā ca strī rāja-hite niyoktum, upāṃśu-daṇḍena vyādhinā vā vyāvartayitum avastrāvayituṃ vā iti (50—1)*
strī-mṛga-vyasanayoḥ strī-vyasanaṃ garīyaḥ. adarśanaṃ kāryāṇāṃ,[28] strī-vyasanāsaṅgeṣu[29] rāja-kāryeṣu nirvedaḥ. kālātipātanaṃ, dharma--lopaḥ, pāna-doṣānubandhaḥ, arthaghneṣu ca nṛttādiṣu prasaṅga iti.	*strī-mṛga-vyasanayoḥ strī-vyasanaṃ garīyaḥ. adarśanaṃ kāryāṇāṃ, strī-vyasana-saṅgena rāja-kāryeṣu ca nirvedaḥ, kālātipātanaṃ, dharma-lopaḥ, pānadoṣānubandhaḥ, arthaghneṣu cānṛtādiṣu prasaṅga iti.*	*adarśanaṃ kārya-nirvedaḥ kālātipātanād anartho dharma-lopaśca tantra-daurbalyaṃ pānānubandhaśceti (54).*
mṛgayāyāṃ tu vyāyāma[30]-pitta-śleṣma-vadhaḥ[31] svedādi-nāśaḥ. cale sthire ca kāye lakṣa--paricayaḥ. praharaṇa--vaiśāradyopajananena āsana-paricayaśceti.	*mṛgayāyāṃ tu vyāyāmaḥ pitta-śleṣma-bandhaḥ, medādi-nāśaḥ, cale sthire vā kāye lakṣya-paricayaḥ, praharaṇe vaiśāradyopajananaṃ grāmyajana-parijayaśceti.*	*mṛgayāyāṃ tu vyāyāmaḥ śleṣma-pitta--medaḥ-sveda-nāśaś cale sthite ca kāye lakṣa-paricayaḥ . . . (46).*

[26] Possible, but less attractive than Bhār.'s *parigrahaḥ. snāna* looks like an insertion into K. due to a misunderstanding of *pratikarma.*

[27] Note the misreading due to the unusual word *anusavanam*, and the ready confusion of the syllables *sa* and *bha/ma* in some scripts.

[28] The text of K. is doubtful here.

[29] *āsaṅgeṣu* is better, but the cause of our Medh.'s decline into *saṅgena* is uncertain.

[30] For *vyāyāmaḥ.*

[31] For *medaḥ?*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000165

II

Bhārucin on M. VII, 52.

krodha-jasya tu trikasya daṇḍa-pātana-vāk-pāruṣyayor daṇḍa-pātanaṃ garīyaḥ. daṇḍa-pātane hi śarīra-vināśād aśakyaṃ pratisandhānaṃ, vāk-pāruṣye tvamarṣa-jaḥ krodhāgniḥ śakyate dāna-mānāmbhobhiḥ śamayituṃ. vāk-pāruṣyārtha-dūṣaṇayor vāk-pāruṣyaṃ garīyaḥ. tejasvino hi paruṣa-vacanaṃ citta-saṃkṣobhe bheṣajānāsādyate. tathā ca pravādaṃ: —

sthiraṃ svādhyam[32] *itaṃ gāḍhaṃ*
bhitvā[33] *strī*[34]*-saṃpraveśitaṃ*
niśalyam[35] *aṅgān kṛntanti na*
vāco hṛdayād adhi[36]
saṃrohati śarair viddhaṃ varaṃ[37]
paraśunā hataṃ
vācā duruktaṃ bibhatsaṃ[38] *na*
rohati parikṣataṃ.[41]
bhāgyāyattatvād arthasya ca tejasvino 'rtha-dūṣaṇaṃ na gaṇayanti.

Medhātithi on the same.

krodha-jasyāpi ca daṇḍa-pāta-doṣānubandhaḥ arthaghneṣvevānṛtādiṣu saṅgaḥ. daṇḍa-pāta-vākpāruṣyayor daṇḍa-pātanaṃ garīyaḥ. daṇḍa-pātane hi śarīra-vināśād aśakyaṃ pratisaṃdhānaṃ. vākpāruṣye tvamarṣa-jaḥ krodhāgniḥ śakyate dāna-mānāmbhobhiḥ śamayituṃ. vākpāruṣyārtha-dūṣaṇayor vākpārusyaṃ garīyaḥ. tejasvino hi pāruṣya-vacana-citta-saṅkṣobhe bhayaṃ nāsādayanti. tathā ca pravādaḥ: —

sthiraṃ sādhvasitaṃ kāṇḍaṃ
bhitvā vā 'sthi-praveśitaṃ
viśalyam aṅgaṃ kurvanti na vāco
hṛdayād api
rohate sāyakair[39] *viddhaṃ vanaṃ*
paraśunā hataṃ
vācā duruktaṃ bībhatsen[40] *na*
saṃrohati vāk-kṣataṃ.
bhāgyāyattatvād arthasyeti na tejasvino 'rtha-dūṣaṇaṃ gaṇayanti

[32] For *sādhim* (or *svādhim*), 'painful'? [33] For *bhittvā*. [34] For *'sthi*.

[35] For *niḥśalyam* ('readily', 'harmlessly').

[36] For *api*. Surgeons can remove deep and painful foreign bodies from the bone, but no surgery can remove the word from the heart. An unidentified *sūkti*. But Kauṭ. himself has a somewhat similar idea in a quotation at 8. 3, 25—6. Bhār. perhaps decided to improve upon it.

[37] For *vanaṃ*. [38] For *bībhatsaṃ*.

[39] *rohate sāyakair* is curiously the reading of MBh in the Roy and R.A.S. editions, also in KRESSLER's TjD, i.e. STERNBACH's CNT IV at śl. 216.

[40] MANDLIK read *bībhatsaṃ*, which is the reading adopted in the Poona MBh, V (Udyogap.), 34. 75.

[41] Neither the Poona MBh (see pp. 147, 693) nor L. STERNBACH, *Mahābhārata verses in Cāṇakya's Compendia*, J.A.O.S., lxxxiii, 1, 1963, 30ff., at p. 47, no. 46, notes this variant. Neither the MBh nor the Pañcatantra has Bhār.'s reading. Medh. has the MBh. reading, which STERNBACH follows, ubi cit. The verse, Dr. STERNBACH kindly tells me (a letter of 9 Ap. 1964), is found also at SR. 385. 322 (for the abbreviations see his article). I am obliged to Dr STERNBACH for identifying this śloka for me. Besides the MBh. and the CNT IV the verse appears also at Sāra-samuccaya, 128 (see L. STERNBACH, *Sanskrit Subhaṣita-saṃgraha-s in Old-Javanese and Tibetan*, Annals B.O.R. Inst., xliii, 1963, 115 ff., at p.140, where further references are given).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000166

III

Bhār. on M.VII, 54.	Medh. on the same.	Kauṭ. I, 10.[42]
purohitaḥ svalpe kārye rājñā vyājenākṣiptaḥ amṛṣyamāṇaḥ sa-śapatham ekaikam amātyam upajapet. adhārmiko 'yaṃ rājā. sādhu dhārmikam ekaṃ kulīnam avaruddham eka-pragraham asāmantam āṭavikaṃ vā pratipādayāmaḥ. anyebhyaśca mantribhya etad rocate, bhavatas tu katham iti. pratyākhyāte[44] dharmopadhā-śuddhaḥ.	*purohitaḥ svakārye rājñā vyājenādhikṣiptaḥ bahunā 'rtha-saṃpradānenāpta-puruṣair ekaikam amātyam upajapet rāja-vināśāya. 'etacca sarva-mantribhyo rocate, atha kathaṃ bhavate' iti pratyākhyāne dharmopadhā-śuddhaḥ.*	*purohitam ayājya-yājanādhyāpane niyuktam amṛṣyamāṇaṃ rājāvakṣipet. sa sattribhiḥ śapatha-pūrvam ekaikam amātyam upajāpayet adhārmiko 'yaṃ rājā. sādhu dhārmikam anyam asya tat-kulīnam aparuddhaṃ[43] kulyam eka-pragrahaṃ sāmantam[45] āṭavikam aupapādikaṃ vā pratipādayāmaḥ. sarveṣām etad rocate, kathaṃ vā tava iti pratyākhyāne śuciḥ iti dharmopadhā (2—4).*
senāpatir asatpratigraheṇāvakṣipto rājñā sarva-pratyakṣaṃ bahunārtha-saṃpradānenāpta-puruṣair ekaikam amātyam upajaped rāja-vināśāya. etacca sarva-mantribhyo rocate, 'tha kathaṃ bhavata iti. pratyākhyāte 'rthopadhā-śuddhaḥ.	*senāpatiḥ kenacid apadeśena pūrvavad adhikṣiptaḥ bahunā ca saṃpradānenāpta-puruṣair ekaikam amātyam upajapet rāja-vināśāya. 'etacca sarva-mantribhyo rocate, atha kathaṃ bhavate' iti pratyākhyāne[46] arthopadhā-śuddhaḥ.*	*senāpatir asatpragraheṇāvakṣiptaḥ sattribhir ekaikam amātyam upajāpayet lobhanīyenārthena rāja-vināśāya. sarveṣām etad rocate, kathaṃ vā tava iti. pratyākhyāne śuciḥ. ityarthopadhā (5—6).*
parivrājikāntaḥ-pure labdha-viśvāsā ekaikam	*parivrājikā antaḥ-pure labdha-viśvāsā ekaikam*	*parivrājikā labdha-viśvāsāntaḥ-pure kṛta-*

[42] This marvellous piece of panditry is preserved in the Kāmandakīya at VI. 9—12, but in a truncated and cryptic form. In Soma-deva's Nītivākyāmṛta, however, at X. 14 (text, Bombay, 1923, at p. 111) we have explicitly *dharmārthakāmabhayeṣu vyājena para-citta-parīkṣanam upadhā.*

[43] GM read *avaruddhaṃ*, as Bhār. A preferable reading?

[44] Bhār. may originally have read *-āne ubique.*

[45] Bhār.'s *asāmanta* may be a scribal error.

[46] JHĀ's text (II, p. 18) has here a large dittographical error.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000167

amātyam upajaped rāja-mahiṣī bhavantaṃ kāmayate tat-kṛta-samāgamopāy (lacuna)	*amātyam upajapet sā rāja-mahiṣī bhavantaṃ kāmayate kṛta-samāgamopāyeti pratyākhyāne kāmopadhā-śuddhaḥ.*	*-satkārā mahā-mātram ekaikam upajapet rāja-mahiṣī tvāṃ kāmayate kṛta-samāgamopāyā, mahān arthaśca te bhaviṣyati iti. pratyākhyāne śuciḥ.*[47] *iti kāmopadhā (7—8).*
(lacuna) *āpta-puruṣaḥ kaścid amātyeṣu mantraṃ avaśrāvayed idaṃ*[48] *pravādam upaśrutya bhavatāṃ nigraho rājñā dhṛta iti. teṣām eva cānyatamaḥ kṛta-saṃvitkaḥ pratyekaṃ tān rājāmātyeṣūtsāhayet. tatra ye pratyācakṣate te bhayopadhā-śuddhāḥ.*	*rāja-prayuktā eva kecit puruṣāḥ pravādam āviṣkuryuḥ, kṛta-samayair amātyai rājā hanyata iti. upalabdha-pravādaḥ purohitasyāptaḥ kaścid amātyeṣu mantraṃ śrāvayet, imaṃ pravādam upaśrutya bhavatāṃ nigraho rājñā kriyata iti. teṣām eva cānyatamaḥ pūrvam eva kṛta-saṃvitkaḥ pratyekaṃ rājāmātyeṣūtsāhayet. tatra ye pratyācakṣate te bhayopadhā-śuddhāḥ.*	*prahavaṇa-nimittam eko 'mātyaḥ sarvān amātyān āvāhayet. tenodvegena rājā tān avarundhyāt. kāpaṭikaścātra pūrvāvaruddhas teṣām artha-mānāvakṣipta, ekaikam amātyam upajapet, asat-pravṛtto 'yaṃ rājā, sādhu enaṃ hatvānyaṃ pratipādayāmaḥ, sarveṣām etad rocate, kathaṃ vā tava iti. pratyākhyāne śuciḥ. iti bhayopadhā (9—12).*

IV

Almost the whole of Bhār.'s commentary on M. VII, 147 is taken with slight adjustment from Kauṭ. (I, 15). This again is repeated with hardly an alteration in Medh. (on M. VII, 146), in a portion of text omitted in error by G. JHĀ, but present in MANDLIK's edn. (on 147) and represented in JHĀ's trans. at iii, 368. It is significant that neither dharmaśāstra scholar has anything of his own to add from any other source. Manu stresses secrecy, but says nothing of 'five parts'.

Bhār.	Medh.	Kauṭ.
pañcāṅgaṃ mantrayeta. tad yathā karmārambhopāyaḥ puruṣa-drav-	*mantra-pañcāṅgaṃ darśayiṣyate. imānyaṅgāni karmaṇām ārambho-*	*... mantrayeta. karmaṇām ārambhopāyaḥ puruṣa-dravya-sampad*

[47] *mahān ... śuciḥ* seems to be an addition, as it exemplifies a variety of *upadhā* which involves both *artha* and *kāma*.

[48] Bhār. apparently uses *pravāda* in the n. gender.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000168

yasampad deśa-kāla-vibhāgaḥ vinipāta-pratīkāraḥ kārya-siddhir iti. tān ekaikaśaḥ pṛcchet samastāṃśca. hetubhiḥ sarveṣāṃ mati-pravivekaṃ vidyād. avāptārthaḥ kālaṃ nātipātayen na ca dīrgha-mantraḥ syāt. na ca teṣāṃ pratyakṣa-mantraṃ mantrayet yeṣām apakuryāt. gupta-mantraś ca syāt.

pāyaḥ puruṣa-dravya-saṃpat deśa-kāla-vibhāgaḥ vinipāta-pratīkāraḥ kārya-siddhir iti. athavā prārthanā-kālaṃ nātipātayet tatra dīrgho mantraḥ syāt. na teṣāṃ brūyāt, gupta-mantraśca syāt.

deśa-kāla-vibhāgo vinipāta-pratīkāraḥ kārya-siddhir iti pañcāṅgo mantraḥ (41—2). tān ekaikaśaḥ pṛcchet samastāṃśca. hetubhiścaiṣāṃ mati-pravivekān vidyāt. avāptārthaḥ kālaṃ nātikrāmayet. na dīrgha-kālaṃ mantrayeta, na tesāṃ[49] pakṣīyair[50] yeṣāṃ apakuryāt. (43—6). tasmād rakṣen mantraṃ (12).

V

Similarly the greater part of the commentary on VII, 153 is derived from Kauṭ. I, 20, with its characteristic appeal to 'historical' precedent. Once again, the material comes exclusively from the arthaśāstra.

Bhār. on M. VII, 153.	Medh. on the same.	Kauṭ. I, 20.[51]
kakṣyāntareṣvantarvaṃśika-sainyādhiṣṭhito 'ntaḥ-puraṃ praviśet. tatra sthavira-strī-pariśuddhāṃ devīṃ paśyen nāpariśuddhāṃ devyā gṛha-nilīno[51a] *hi bhrātā Candrasenaṃ*[52] *jaghāna, mātuḥ śayanāntargataṃ*[53] *ca putra*[54]-	*kakṣāntareṣvantarvaṃśika-sainyādhiṣṭhito 'ntaḥ-puraṃ praviśet. tatra sthavira-strī-mati-śuddhāṃ devīṃ paripaśyen nāpariśuddhāṃ devīṃ. gṛha-līno hi bhrātā Bhadraseno mātuḥ śayanāntargataḥ rājānaṃ jaghāna. kupuru-*	*kakṣyāntareṣvantarvaṃśika-sainyaṃ tiṣṭhet. antargṛha-gataḥ sthavira-strī-pariśuddhāṃ devīṃ paśyet. devī-gṛhe līno hi bhrātā Bhadrasenaṃ jaghāna, mātuḥ śayyāntargataśca putraḥ Kārūṣaṃ. lājān madhuneti vi-

[49] *na ca teṣāṃ* is read in M2.

[50] From KĀṄGLE's apparatus it is clear that the reading of this word was much disputed. Bhār.'s effort was apparently to elucidate a corruption?

[51] The curious list of assassinations is different in Soma-deva, Nītivākyām. XXIV. 35ff. (text, pp. 231—2), where the commentator refers us to the Bṛhatkathā. KĀṄGLE, trans., p. 56, refers to the Harṣaçarita. Kāmandaka (6th cent.), VII. 51ff. nearly follows K. in giving Bhadrasena, Kārūṣa, Kāśirāja, Sauvīra, Vairanta (sic), Jārūṣa, and Vidūratha. Varāha-mihira (? 6th cent.) gives only Vidūratha and Kāśirāja in that order (Bṛhatsamhitā, lxxviii, 1, p. 393—4 of 1865 edn.).

[51a] So D. [52] For Bhadrasena. [53] for *-gataś*. [54] For *putraḥ*.

-Kāruśaṃ[55] *viṣa-digdhena nūpureṇa Vairantaṃ*[57] *jaghāna. mekhalā-maṇinā Sauvīraṃ veṇyāṃ nigūḍhena śastreṇa Viḍūrathaṃ.*[58] *tasmād etānyāpadaḥ-sthānāni yatnataḥ parīkṣeta.*	*ṣa*[56]*-śaṅkha-viṣa-digdhena nūpureṇāvantyaṃ devī jaghāna mekhalayā. Sauvīraṃ veṇyāṃ gūḍhena śastreṇa Vidūrathaṃ. tasmād etāni visrambha-sthānāni yatnataḥ parīkṣeta.*	*ṣeṇa paryasya devī Kāśirājaṃ, viṣa-digdhena nūpureṇa Vairantyaṃ, mekhalā-maṇinā Sauvīraṃ, Jālūtham ādarśena, veṇyāṃ gūḍhaṃ śastraṃ kṛtvā devī Vidūrathaṃ jaghāna. tasmād etānyāspadāni pariharet.*
muṇḍa-jaṭila-kuhaka--pratisaṃsargaṃ bāhyābhiśca dāsībhir antaḥpura-dāsīnāṃ pratiṣedhayet.	*muṇḍa-jaṭila-kuhaka--pratisaṃsargaṃ bāhya--dāsībhir antaḥ-pura--dāsīnāṃ pratiṣedhayet.*	*muṇḍa-jaṭila-kuhaka--pratisaṃsargaṃ bāhyābhiśca dāsībhiḥ pratiṣedhayet. (13—18).*

VI

The same phenomenon is apparent at M. VII, 154. The śloka itself refers to another *pañca-varga* ('five-fold group') in a cryptic manner, and so calls for the artha-śāstra gloss, which is a compilation.

Bhār. on M. VII, 154.	Medh. on the same.	Kauṭ. I, 11; 12.
kāpaṭikodāsthita-gṛha--patita[59]*-vaidehaka-tāpasa-vyañcanāḥ. parамarma-jñaḥ pragalbhaś chātraḥ kāpaṭikaḥ. tad--artha-mānābhyām upasaṃgṛhya mantrī brūyād rājānaṃ māṃ ca pramāṇī-kṛtya yatra yad akuśalaṃ paśy (asi tat tadānīm evāśrāvy) aṃ tvayeti. pravrajyāyāḥ*[59c] *pratyavasita udāsthitaḥ, sa ca prajñāśauca-yuktaḥ. sarvān-*	*kāpaṭikodāsthita-gṛha--pati-vaidehika-tāpasa--vyañjanāḥ. parama--dharma-jñāḥ pragalbhacchātrāḥ*[59a] *kāpaṭikāḥ. tān artha-mānābhyām upasaṃgṛhya mantrī brūyāt rājānaṃ māṃ ca pramāṇaṃ kṛtvā yatra yad akuśalaṃ tat tadānīm evāśrāvyaṃ tvayeti. pravrajyāyāḥ pratyavasita udāsthitaḥ. sa ca prajñāśauca-yuktaḥ sarvānna-pradāna-sa-*	*... kāpaṭikodāsthita--gṛhapatika-vaidehaka-tāpasa-vyañjanān ... paramarma-jñaḥ pragalbhaś chātraḥ kāpaṭikaḥ. tam artha-mānābhyāṃ protsāhya*[59b] *mantrī brūyāt rājānaṃ māṃ ca pramāṇaṃ kṛtvā yasya yad akuśalaṃ paśyasi tat tadānīm eva pratyādiśa iti. pravrajyā--pratyavasitaḥ prajñāśauca-yukta udāsthit-*

[55] For *Kārūṣaṃ* (GM have *Kārūśaṃ*). Has Bhār. omitted *lājān ... rājaṃ?* But note the omission of *Jālūtha* below.

[56] The plainest example of Medh.'s inability to read Bhār.

[57] So Kāmand. [58] So GM. Vidūr. in purāṇa and MBh.

[59] For *patika*. [59a] So read by K. in mss. G1, M3, but in the singular.

[59b] GM read *utsāhya*. [59c] The reading of D.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000170

na-pradāna-samarthāyājā prabhūta-hiraṇyāntevāsinaḥ karma kārayet. kṛṣi-ka(rma-phalācca sarva-pravrajitānāṃ grāsācchādanā)vasathān prativividadhyāt. teṣāṃ ye vṛtti-kāmās te[60] *upajapet, evam etenaiva vṛttena rājārthaś caritavyo bhakta-vetana-kāle copasthātavyam iti. sarva-pravra(jitāśca svaṃ svaṃ va)rgaṃ upajapeyuḥ.*	*marthāyām bhūmau prabhūta-hiraṇyāyāṃ dāsa-karma kārayet. kṛṣi-karma-phalaṃ tacca sarva-pravrajitānāṃ grāsācchādanāvasathān prati vidadhyāt. teṣāṃ ye vṛttikāmās tān upajaped evaṃ etenaiva vṛttena rājārthaś caritavyaḥ. bhakta-vetena-kāle copasthātavyam iti. sarva-pravrajitāḥ svaṃ svaṃ karmopajapeyuḥ.*	*aḥ. sa vārttā-karma--pradiṣṭāyāṃ bhūmau prabhūta-hiraṇyāntevāsī karma kārayet. karma-phalācca sarva--pravrajitānāṃ grāsācchādanāvasathān prativividadhyāt. vṛttikāmāṃścopajapet, etenaiva veṣeṇa rājārthaś caritavyo bhakta-vetana--kāle copasthātavyam iti. sarva-pravrajitāśca svaṃ svaṃ vargam evam*[61] *upajapeyuḥ (1—8).*
karṣako vṛtti-kṣīṇaḥ prajñāśauca-yukto gṛha-pati-vyañjanaḥ. sa kṛṣi-karma kuryāt yathoktāyāṃ bhūmāv iti.	*karṣako vṛtti-kṣīṇaḥ prajñāśauca-yukto gṛha-pati-vyañjanaḥ. sa kṛṣi-karma kuryād yathoktāyāṃ bhūmāv iti.*	*karṣako vṛtti-kṣīṇaḥ prajñāśauca-yukto gṛha-patika-vyañjanaḥ. sa kṛṣi-karma--pradiṣṭāyāṃ bhūmau — iti samānaṃ pūrveṇa.*
vāṇijiko vṛtti-kṣīṇaḥ prajñāśauca-yukto vaidehaka-vyañjanaḥ. sa vaṇik-karma kuryāt [vaṇik] pradiṣṭāyāṃ bhūmāv iti samānaṃ pūrveṇa.	*vāṇijiko vṛtti-kṣīnaḥ prajñāśauca-yukto vaidehika-vyañjanaḥ. sa vaṇik-karma kuryāt pradiṣṭāyāṃ bhūmāv iti samānaṃ.*	*vāṇijiko vṛtti-kṣīṇaḥ prajñāśauca-yuktovaidehaka-vyañjanaḥ. sa vaṇik-karma-pradiṣṭāyāṃ bhūmau — iti samānaṃ pūrveṇa.*
muṇḍo jaṭilo vā vṛtti--kāmas tāpasa-vyañjano nagarābhyāśe prabhūta--jaṭila-muṇḍāntevāsī śākaṃ yavasa-muṣṭiṃ vā māsa-dvimāsāntaritaḥ prakāśam aśnīyāt. dharma-vyañjana-gūḍhaṃ ca yatheṣṭam āhāraṃ. tāpasa-vyañjanān-	*muṇḍo jaṭilo vā vṛtti--kāmaḥ tāpasa-vyañjanaḥ. sa nagarābhyāśe prabhūta-jaṭila-muṇḍāntevāsī śākaṃ yava--muṣṭiṃ vā māsāntaritaṃ prakāśam aśnīyād dharma-vyājena gūḍhaṃ yatheṣṭam āhāraṃ. tāpasa-vyañjanāntevā-*	*muṇḍo jaṭilo vā vṛtti--kāmas tāpasa-vyañjanaḥ. sa nagarābhyāśe prabhūta-muṇḍa*[62]*--jaṭilāntevāsī śākaṃ yava*[63]*-muṣṭiṃ vā māsa-dvimāsāntaraṃ prakāśam aśnīyāt, gūḍham iṣṭam āhāraṃ. vaidehakāntevāsinaś cai-*

[60] For *tān*. [61] GM omit the *evaṃ*.
[62] *muṇḍa* is omitted in D. [63] *yavasa* (Bhār.) is read by GM.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000171

tevāsinaś cainaṃ siddha-yogair arcayeyuḥ, śiṣyāś cāsyopadiśeyuḥ. lābhaṃ nidānaṃ[64] *cora-bhayaṃ duṣṭa-vadha-bandhanaṃ videśa-pravṛttim, idam adya śvo vā bhaviṣyatīdaṃ vā rājā kariṣyatīti. tad asya sattriṇas tat-prayuktāḥ sampādayeyuḥ.*

sinaś cainaṃ prasiddha-yogair artha-lābham agre śiṣyāścādiśeyuḥ. dāhaṃ caura-bhayaṃ duṣṭa-vadhaṃ ca videśa-pravṛttam idam adya śvo vā bhaviṣyatīdaṃ vā rājā kariṣyatīti tasya gūḍha-mantriṇas tat-prayuktāḥ saṃpādayeyuḥ.

naṃ samiddha-yogair arcayeyuḥ. śiṣyāś cāsyāvedayeyuḥ asau siddhaḥ sāmedhikaḥ iti. samēdhāśāstibhiś cābhigatānām aṅga-vidyayā śiṣya-saṃjñābhiśca karmāṇy abhijane 'vasitānyādiśet — alpa-lābham agni-dāhaṃ cora-bhayaṃ dūṣya-vadhaṃ tuṣṭi-dānaṃ videśa-pravṛtti-jñānam, idam adya śvo vā bhaviṣyati, idaṃ vā rājā kariṣyati iti. tad asya gūḍhāḥ sattriṇaśca saṃpādayeyuḥ. (9—18).

ye cāsya rājño 'vaśyaṃ bhartavyās te lakṣaṇa-vidyām aṅga-vidyāṃ jambhaka-vidyāṃ māyāgatam āśrama-dharmaṃ nimitta-jñānaṃ cādhīyamānāḥ sattriṇaḥ syuḥ. tatrājaitāḥ pañca-saṃsthā etair mantribhiḥ saha sva-viṣaye para-viṣaye cāvasthāpayet. mantri-purohita-senāpati-yuvarāja-dauvārikāntarvaṃśikādiṣu śraddheya-deśa-veṣa-śilpa-bhāṣāvido janapadopadeśena sattriṇaḥ sañcārayet.

ye cāsya rājño vaṃśa-lakṣaṇa-vidyāṃ saṅga-vidyāṃ jaṃbhaka-vidyāṃ māyāgatam āśrama-dharmaṃ nimitta-jñānaṃ cādhīyānā mantriṇas tatra rāja etat-pañca-saṃsthāya tair mantribhiḥ sva-viṣaye 'vasthāpayet. mantri-purohita-senāpati--yuvarāja-dauvārikānt-arveśikādiṣu sad-vyapadeśa-veṣa-śilpa-bhāṣā--vido janapadāpadeśena mantriṇaḥ saṃdhārayet.

ye cāpyasaṃbandhino 'vaśya-bhartavyās te lakṣaṇam aṅga-vidyāṃ jambhaka-vidyāṃ māyāgatam āśrama-dharmaṃ nimittam antara-cakram ityadhīyānāḥ sattriṇaḥ, saṃsarga-vidyāṃ vā (12, 1) ... tān rājā sva-viṣaye mantri-purohita-senāpati-yuvarāja-dauvārikāntarvaṃśika-praśāstṛ ... āṭavikeṣu śraddheya-deśa-veṣa--śilpa-bhāṣābhijanāpadeśān bhaktitaḥ sāmarthyayogāccāpasarpayet (6).

tathā kubja-vāmana--kirāta-mūka-jaḍa--badhirāndha[65]*-chad-*

tathā kubja-vāmana--kirāta-mūka-jaḍa--badhirāndha-naṭa-

... kubja-vāmana--kirāta-mūka-badhira--jaḍāndacchadmāno

[64] For *agni-dāham?*

[65] This agrees with the reading of D, minus *-jaḍa.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000172

mano naṭa-nartaka-	*-narttaka-gāyanādayaḥ*	*naṭa-nartaka-gāyana-*
-gāyanādayaśca striya-	*striyaścābhyantara-*	*-vādaka-vāgjīvana-*
ścābhyantara-cāraṃ vi-	*-cāriṇyoṭavyāṃ*	*-kuśīlavāḥ striyaścā-*
dyuḥ		*bhyantaraṃ cāraṃ vi-*
		dyuḥ (9).
vane vanacarāḥ[66] *kār-*	*vanecarāḥ kāryāḥ, grā-*	*vane vanacarāḥ kāryāḥ*
yāḥ śramiṇāṭavikāda-	*me grāmīṇakādayaḥ,*	*śramaṇāṭavikādayaḥ,*
yaḥ, para-pravṛtti-jñā-	*puruṣa-vyāpārārthāḥ*	*para-pravṛtti jñānārt-*
nārthāḥ śīghrāścāra-	*sva-vyāpāra-paraṃpa-*	*hāḥ śīghrāścāra-para-*
-paraṃparāḥ.	*rāḥ.*	*mparāḥ. (23).*
parasya caite boddhav-	*parasparaṃ caite bod-*	*parasya caite boddhav-*
yās tādṛśair eva tādṛ-	*dhavyās tādṛśair eva*	*yās tādṛśair eva tādṛ-*
śāḥ, cāra-sañcāriṇaḥ	*tādṛśāḥ, vāri-saṃcār-*	*śāḥ, cāra-saṃcāriṇaḥ*
saṃsthā gūḍhāścāgūḍha-	*iṇasthā gūḍhāśca gūḍha-*	*saṃsthā gūḍhāścāguḍ-*
-saṃjñitāḥ.[67]	*-saṃjñitāḥ.*	*ha-saṃjñitāḥ. (24).*

[66] For *vanecarāḥ*, as D ? See next note.

[67] These verses appear with a commentary in Nandana's Mānava-vyākhyāna (see MANDLIK, p. 827), on which see the end of this note, between 154 and 155. The readings, but not the source (curiously), are indicated in JHĀ, *Notes*, Pt. 1, p. 254, as of 153 A and 153B (*sic*). But reports by JHĀ are always open to suspicion of inaccuracy. *Vanecarāḥ* is read; for *grāme grāmāṇakādayaḥ* (as our Medh.) we have the variant exactly as in Bhār.; *para-pravṛtti-jñānārthaṃ* is read, also *śīghrācāra* (or *śīghrāścāra*) likewise correctly *parasya caite*; but *śaṭhāśca* as well as *gūḍhāśca* (not *-āścā-*) appears. Whence did 154A and 154B arise ? Did Nandana obtain them from Kauṭ. ? Nothing known about that mysterious commentator suggests this. We do not know whether he found them between 153 and 154 or between 154 and 155. It is easy to write ślokas from a commentary into the text, since very often commentators' quotations in śloka form are written similarly with the ślokas of the work upon which he is commenting. Exactly this mistake was made by GHĀRPURE himself as indicated by JHĀ, *Notes*, Pt. 1, p. 261. The possibility that Nandana's copy of Medh. was free from our Medh.'s errors must be dismissed, since whatever Nandana's age he is certainly post-jīrṇoddhāra. That he had direct access to a copy of Bhār. seems unlikely; but he may well have had access to a copy of the Manu-smṛti into which verses cited by Bhār. have crept in the manner stated. KĀṆE can tell us nothing about Nandana except that he is 'late' (op. cit., 157). BÜHLER has a lot to say (op. cit., pp. cxxxiii-cxxxv). In his view Nandana must be a *southern* writer, and his reasons are convincing. Moreover there are mysterious readings and interpolations which agree with southern mss. of Manu. In philosophical pieces he follows a commentator on Manu not otherwise known (could it be Bhār. at second hand ?). Nandana was the son (or younger brother) of one Lakṣmaṇa and a friend of one Vīra-malla. Vīra-malla suggests a descendant of one of the peninsular royal families, for example, Pallava, Gaṅga, or Cālukya. It has an antique flavour and suggests a period earlier than a 'very modern date'. One might guess the 17th century at the latest.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000173

Conclusion

It is perhaps superfluous to dwell on the historical importance of discovering the manner in which the Manu-smṛti has been explained through the centuries. The availability of materials to the great commentators is as much a matter of importance as the emergence of new ideas, and new needs for reinterpretation of the text. Why did Viśvarūpa cite Kauṭilya's predecessors but not, so far as we know, Kauṭ. himself? From the facts which emerge from this present study it would be quite improper to suggest that Viśvarūpa was earlier than Bhārucin on that ground alone. The chances that a complete copy of Kauṭ. was available to Viśvarūpa might seem far greater than that one should be available to Medh.; but one cannot be sure. Nor can we assume that Viśvarūpa did not prefer the older material, which may still have circulated with agreeable commentaries; nor can we assume that Bhār., who was content to quote from a metrical nīti-śāstra of Uśanas (Śukra), did not actually reject the predecessors of Kauṭ. whom Viśvarūpa cites. The vast complexity of these problems is demonstrated by the discovery outlined in this paper.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000174

Innermongolische Arbeiten zur mongolischen Literaturgeschichte und Folkloreforschung

Von Walther Heissig, Bonn

Auf dem 1959 in Ulaanbaatar, der Hauptstadt der Mongolischen Volksrepublik abgehaltenen Mongolisten-Kongreß legte ein Vertreter der Chinesischen Akademie der Wissenschaften eine Übersicht über die literarische und wissenschaftliche Entwicklung der mongolischen Minderheit Rotchinas in den bis 1959 verstrichenen zehn Jahren vor[1]. Aus ihm ergab sich, daß für die Bewahrung der mongolischen Literatur und Volksdichtung trotz der zahlenmäßigen Schwäche der mongolischen Minderheit Erhebliches geleistet worden ist. Insgesamt nur knapp 1500000 Mongolen leben in dem Innermongolischen Autonomen Gebiet, in Sinkiang, Kukunor-Gebiet, Liao-ning und im Nonnigebiet. Im Innermongolischen Autonomen Gebiet, das seit 1947 aus einem Kern, der die ostmongolischen Gebiete der ehemaligen Hsingan-Provinzen umfaßte, auf seinen heutigen, die ganze Innere Mongolei umfassenden Bereich von 1117500 km ausgeweitet worden ist, bilden die Mongolen nur einen Bruchteil der heute ungefähr 10 Millionen umfassenden Einwohnerzahl. Im Verlag des Pekinger Minoritäteninstituts, der Mongolischen Verlagsdruckerei mit Niederlassungen in Köke Khota (Kuei-hua), Kalgan- und Mukden und der Sinkiang-Minoritäten Druckerei wurden dem Bericht zufolge seit 1947 nicht nur Parteischriften und Übersetzungen chinesischer Literatur, sondern auch Ausgaben der alten mongolischen Dichtung gedruckt. Die alten Literaturdenkmäler der Mongolen wurden systematisch gesammelt und ediert. In den Bibliotheken des Minoritäteninstituts in Peking, in Köke Khota und Ulanhot (früher Wangyehmiao) wurden mehr als Dreitausend alter Handschriften und Drucke gesammelt[2]. Besondere Aufmerksamkeit fiel der Aufzeichnung und Veröffentlichung der mündlich tradierten Volksliteratur zu. Gesammelt wurden Märchen, Gedichte, Lieder, Reimsprüche, Ependichtung, Legenden, Sprichwörter, Spruchdichtung, Lobsprüche, Segenswünsche[3]. Die Rhap-

[1] *Dumdatu ulus-un mongyol ündüsüten-ü kelen ǰokiyal-un arban kedün ǰilün kögǰil ba tegün-ü sudululyan-u aǰil-un bayidal*, Sonder-Abdruck für den Kongreß; [2]Studia Mongolica II, Fasc. 25, Ulaanbaatar 1961, 9—24 (chin. Text, 25—37).

[2] Weng Tu-chien, op. cit., 7: *öbör mongyol-un öbertegen ǰasaqu oron-iyar üǰekü-dü. qayučin keblel ba yar bičimel material-i yurban mingya ilegüü ǰüil-i čoylayuluysan bayina.*

[3] op. cit., 7: *Arad-un aman ǰokiyal-un material-du üliger. silüg. dayuu. qolboya. tuuli. domoy. ǰüir üge. kelemürči -yin üge. maytayal. irügel ǰerge bui.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000175

sodendichtung wurde ebenfalls gefördert und für ihre Erhaltung in Köke Khota und in anderen Orten eigene Singhäuser[4] eingerichtet, in denen die *Quγurči* ihre Lieder und Epen vortragen. Auf dem Gebiet der Literaturforschung war man bemüht, die soziale Stellung der Autoren zu untersuchen und in den Werken des ostmongolischen Dichters INǰANASI (1837—1896), seines Bruders GULERAγSA, des Tsakharmönchs ISIDANGǰINWANGǰIL und anderer eine eigene literarische Leistung im innermongolischen Gebiet aufzuzeigen, ferner die Einflüsse des chinesischen Romanes auf die mongolische Ependichtung nachzuweisen. Als Vorstudien zu einer neuen Orthographie wurden 70 dialektologische Einzelstudien angefertigt.

Nur wenige der Ausgaben sind den Mongolisten außerhalb Chinas zugänglich geworden, wie die Ausgabe von 15 Gesängen des Geser Khan Epos, *Arban ǰüg-ün eǰen geser qayan-u tuγuǰi*, Peking 1956, I, 313 Seiten, II, 534 Seiten[5], der Nachdruck der 1928 erschienenen Siditü Kegür-Ausgabe, *Siditü kegür-ün üliger*, Köke Khota 1957, 151 Seiten[6], die Ausgabe des *J̌ingγar*-Epos, Mukden 1958, 341 Seiten[6a], die Ausgabe des westmongolischen Epos *Bum erdeni* in uiguro-mongolischer Schrift, Peking 1956, 149 Seiten[6b], des *Erdeni-yin sang subasidi*[6c], Mukden 1958, 302 Seiten und der Geschichte der 32 Holzmenschen, *Γučin qoyar modun kümün-ü üliger*, Kalgan 1958, 286 Seiten[6d].

Weitaus der größte Teil der literarhistorischen Untersuchungen und auch viele Ausgaben sind unbekannt geblieben. Als eine Fundgrube wertvoller literarhistorischer und folkloristischer Beiträge vor allem zur mongolischen Volksliteratur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, aber auch sprachwissenschaftlicher Aufsätze erweist sich die vom Süd-mongolischen Geschichts- und Literatur-Forschungsinstitut[7] in Köke Khota unter Lei-

[4] *Mongγol kelen-ü üliger-ün tingkim.*

[5] J. R. KRÜGER, Recent Publications from Mongolia, Mon. Ser. XVIII: 1959, 464; W. HEISSIG, CAJ III, 183[63].

[6] Erwähnt G. KARA, Acta Orient. (Hung) XIII: 1961, 329—331.

[6a] *Daki J̌ula qayan-u üledel dangsuγ bumba qayan-u ači üǰüg aldar qayan-u köbegün üye-yin önöčin ǰingγar-un tuγuǰi arban γurban bölüg*, cf. P. POUCHA, Zum Kalmückischen Epos Džangar, [1]CAJ VI: 1961, 238 sq; [2]Studia Mongolica, II, fasc. 29, 117, Ulaanbaatar 1961; J. R. KRÜGER, Mon. Ser. XVIII: 1959, 463.

[6b] Edit. CEDENǰAB; cf. KRÜGER, Mon. Ser. XVIII: 1959, 463; 2054 Verszeilen nach dem Sänger Baγlai des Ubsu-Gebietes i. d. Mong. Volksrepublik.

[6c] J. R. KRUEGER, Mon. Ser. XVIII: 1959, 463.

[6d] J. R. KRUEGER, Mon. Ser. XVIII: 1959, 463. Engl. Übersetzg. SUSHAMA LOHIA, The Mongol Tales of the 32 Wooden Men (*Γučin qoyar modun kümün-ü üliger*) in their Mongol Version of 1746 (1686), translated and annotated (Dr. Diss., Bonn, 1963).

[7] *Öbör mongγol-un teüke kelen bičig sudulqu yaǰar.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000176

tung des innermongolischen Literaturhistorikers ERDENITOΓTAQU seit 1954 herausgegebene Zeitschrift *Mongγol teüke kelen bičig* (Mongolisches Geschichts- und Sprachbuch)[8], die ab Nr. 35, 1959 als *Mongγol kelen ǰokiyal teüke* (Mongolische Sprach- und Literaturgeschichte)[9] weitergeführt wurde. 1959 wies der Literarhistoriker der Akademie der Wissenschaften der Mongolischen Volksrepublik, ČE. DAMDINSÜRÜNG in einigen Fußnoten[10] erstmalig auf das Vorhandensein dieser wertvollen südmongolischen Publikation hin, weitere Erwähnungen sind mir nicht bekannt geworden. Aus diesem Grunde soll über die in den mir zugänglichen Heften 26—40 enthaltenen Arbeiten sowie einige ebenfalls schwer zugängliche Ausgaben aus der Südmongolei im Nachfolgenden berichtet werden.

Grundsätzliches zur Aufzeichnung und zum Sammeln der Volksdichtung findet sich in der mongolischen Übersetzung eines im Original chinesisch geschriebenen Aufsatzes von LIU-CHIN, „Über Aufzeichnung und Anordnung der mündlichen Volksdichtung“[11], während NOMIN den Versuch einer Typologie der mündlichen Volksliteratur in „Kleine Aufklärung über die mündliche Volksliteratur“[12] unternimmt. Er behandelt insbesonders die *yoγtu üliger*-„Fabeln“, *šoγ üliger*-„Schwänke“ und *domoγ üge* „Legenden“[13]. NOMIN bezeichnet es als gemeinsamen Zug dieser drei dem Märchen benachbarten Erzählungsformen, daß sie die Herrschenden und die Religion verspotten. Als Beispiel der satirischen *šoγ üliger* nennt er die in dem vom Minderheiteninstitut in Peking[14] gedruckten Sammelband *Erdeni-yin qulu* „Der kostbare Kürbis“[15] enthaltene Erzählungen „Die drei Jungen, Der kostbare Schöpflöffel, Wie eine schwarze Kuh im Traum gegeben wurde“[16]. Eine

[8] Von nun an MTKB abgekürzt (Nr. 1—34).

[9] Von nun an MKJT abgekürzt.

[10] *Mongγol uran ǰokiyal-un degeǰi ǰayun bilig*, Corpus Scriptorum Mongolorum, XIV, Ulaanbaatar 1959, 519, 556.

[11] MTKB 9 (31): 1958, 40—45: *Arad-un aman ǰokiyal-i temdegleǰü emkidkekü tuqai.*

[12] MKJT 4 (38): 1959, 56—57: *Arad-un aman ǰokiyal-un tuqai üčüken tanieta.*

[13] Eine genaue Definierung der *šoγ üliger* und *domoγ üge* in der ausgezeichneten Arbeit des Direktors des Institutes für Sprache und Literatur der Akad. der Wissenschaften der Mong. Volksrepublik, P. HORLOO, Mongol ardyn jawgan ülger (Das mongolische Volksmärchen), Studia Folclorica I, Fasc. 8, Ulaanbaatar 1960, Kap. 5 u. 6, 78—98; Ders., Osnovnaja charakteristika mongol'skich skazok (Dokl. Mong. Delegazii na XXVI. Kongresse Vostokovedov), Ulanbator 1963, 7—9.

[14] *Ündüsüten-ü keblel-un qoriya*, 1954, 95 Seiten.

[15] Die 16 Märchen dieses Bändchens sind jedoch chinesischen Ursprungs und von einem gewissen MAPING übersetzt.

[16] *Qara üker ǰegüdü öggügsen ni. erdeni-yin qulu. yurban ǰalayu.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000177

rationalistische Fragestellung nach dem Sinn des Buddhismus sieht er in der Erzählung „Geschichte von der Unterdrückung des Monsters" von dem noch lebenden Sänger PAǰAI[17] und in Märchen der von ГANǰURČAB 1956 in Köke Khota veröffentlichten Märchensammlung „Der drei Jahre alte, dreijährige rote Held"[18]. Diese Bemerkungen laufen auf eine Ehrenrettung der Märchen buddhistischer Färbung hinaus.

Diese Märchensammlung von ГANǰURČAB umfaßt 21 mong. Märchen und Schwänke, die vorwiegend aus dem Tsakhar, Dzerim, Bagharin und Sili-yin γool-Gebiet aufgezeichnet worden sind. Es handelt sich dabei um richtige Märchen vom Typ der Zaubermärchen, der Tiermärchen und der Situationsmärchen, in denen oftmals das Märchenwunder durch Listen und betrügerische Handlungen des Helden ersetzt ist[19]. Es sind dies folgende Märchen:

1. Der Knabe *Gečigen*[20], Märchen aus Tsakhar;
2. Der Schafsteiß[21], aus *Sili-yin γool*;
3. Gesetz soll Gesetz sein[22], aus *Sili-yin γool*;
4. Die drei älteren und jüngeren Brüder, aus dem Dzerim-Gebiet[23];
5. Wie sie den Tiger erschreckten, ohne selbst den Verstand zu verlieren[24], Dzerim-Gebiet;
6. Der kleine Hund und die Katze[25], Dzerim-Gebiet;
7. Der Jägersmann und seine Frau Ariγunγoo-a[26];

[17] *Manyus -i darujsam üliger*. Über ihn später, S. 180—186.

[18] *Γurban nasutai γunaγan ulaγan baγatur*, Köke Khota 1956, 223 Seiten.

[19] Cf. P. HORLOO, Mongol ardyn jawgan ülger, 64: až bajdlyn ülger; W. HEISSIG, Mongolische Volksmärchen, Düsseldorf 1963 (Die Märchen der Weltliteratur), 239.

[20] *Gečigen küü*, 73—76.

[21] *Qonin-u uγuča*, 76—79.

[22] *Qauli ni qauli boljai*, 79—84.

[23] *Aqa degüü γurba*, 84—90.

[24] *Arγa aldaqu ügei bol bars-i ayulγana*, 90—96. Deutsche Übersetzung W. HEISSIG, Mongolische Märchen, 87: eine ähnliche Version aus dem Khalkhagebiet, Öwgön bar hojor in: Mongol ardyn ülger, Ulaanbaatar 1957, 22—23. Cf. S. THOMPSON, The Types of the Folktale, Helsinki, 1961, Nr. 126.

[25] *Qaba muur qoγar*, 96—106, ein der Motivgruppe von den dankbaren Tieren zugehöriges Märchen (AARNE-THOMPSON, Nr. 554); deutsche Übersetzung Mongolische Märchen, 73—81.

[26] *Angčin küü kiged ariγun γoo-a abaγai*, 106—113; cf. auch *Mongγol sine üsüg-ün ungsiqu bičig*, Kökekhota 1956, 26—33. Engl. Übersetzung, CHANG-SU-CHU, The Hunter who had a beautiful wife, Chinese Literature II: 1957, 162—164; chin. Übersetzung, Meng-ku-tzu ming-chien ku-shih-chi, Shanghai 1962, 85; deutsche Übersetzung, Mongolische Märchen, 108—112. Eine knappere Version aus dem Baγarin-Gebiet bei ČINGGELTEI, *Baγarin-u aman ayalγun-u abiγa-yin ǰüi ba üges-ün ǰüi*, Studia Mongolica II, fasc. 22, 418—423. AARNE-THOMPSON Nr. 313?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000178

8. Der kluge Zaubervogel[27];
9. Der schwarze Hundebulle und die bullengroße Rohrdommel[28];
10. Wie sie den erhabenen Fürsten Hundeköttel essen ließen, Sili-yin γool[29];
11. Der Sohn vom Berg[30], Sili-yin γool-Gebiet;
12. Der Tapfere aus dem Norden und der Tapfere aus dem Süden[31], Sili-yin γool-Gebiet;
13. Der Bagharin-Ringer[32], Bagharin-Gebiet;
14. Während der schmutzige Fürst ohnmächtig war, betrogen sie ihn[33], Dzerim-Gebiet;
15. Wie viele Stolze den Feind besiegten[34];
16. Die sieben richtigen Taten des Grauen Alten[35];
17. Wie der Steppenhase gerettet wurde[36];
18. Wie der Knabe Yabuγudai den Tiger durch einen Tiger töten ließ[37];

[27] *Siditü mergen sibayu*, 113—119: Chin. Übersetzung, Meng-ku-tzu ming-chien ku-shih-chi, Shanghai 1963, 3, deutsche Übersetzung W. Heissig, Mongolische Märchen, 25—30. Eine etwas abweichende Fassung in engl. Übersetzung, Yu Fan-chin, The wise bird, Chinese Literature, Peking 1957, 157—158. Motivisch nahe zu Aarne-Thompson, Nr. 178.

[28] *Buqa qara noqai kiged buqa qara sibayu*, 120—126, ein Zaubermärchen. Deutsche Übersetzung W. Heissig, Mongolische Märchen, 11—16.

[29] *Noyan γuwai-du noqai-yin bayasu idegülbe*, schwankhafte Ausformung mit komischem Ausgang des Märchenmotivs von der Herausforderung des Königs durch den Einfältigen, 126—136. Deutsche Übersetzung W. Heissig, Mongolische Märchen, 48—56.

[30] *Ayula-yin kü*, 136—147, ein Zaubermärchen; deutsche Übersetzung W. Heissig, op. cit., 16—25.

[31] *Aru öbör-ün sayin ere*, 147—158. Tragische Ausformung des Herausforderungsmotivs. Das Motiv des kopflosen Leichnams findet sich schon bei Herodot und im Griechischen 450 n. Chr. belegt. (L. Tetzner, Märchen, Der Meisterdieb, Fischer-Bücherei, Bd. 222, 70—76). Deutsche Übersetzung W. Heissig, op. cit. 99—107.

[32] *Bayarin böke*, 158—166. Chin. Übersetzung, Meng-ku-tzu ming-chien ku-shih-chi, Shanghai 1962, 48; deutsche Übersetzung W. Heissig, op. cit., 5—11.

[33] *Qay-un noyan-i qaralatala qayurba*, 168—183.

[34] *Omoγ yeketü olan-i dayisun daruγdaba*, 190—191.

[35] *Boroldai ebügen-ü doluγan jöb*, 185—190. Khalkhamong. Version Boldogguj bar öwgön, Mal ažahujn holbogdoltoj ardyn aman zohiol (Mündliche Volksdichtung der Viehzüchter), Ulaanbaatar 1956, 127—129, ferner Mongγol ardyn ülger, Ulaanbaatar 1957, 8—10. Ein Reimmärchen, das ein gutes Beispiel für die von den *quyurči* vorgetragenen märchenartigen *Üliger* ist. Deutsche Übersetzung W. Heissig, op. cit., 95—99. Der meist „grau" genannte Alte ist eine besondere Heldengestalt des mongolischen Märchens, die sich durch List und Schlauheit auszeichnet.

[36] *Manǰusiri aburγasan ügei. mangqan-u taulai aburaba*, 190—194.

[37] *Yabuγudai küü bars-i bars-iyar alaγuluγsau ni*, 194—199. Ein Heraus-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000179

19. Der weiße Herr Löwe[38];
20. Der alte Mann und die alte Frau, die den fetten, weißen Ziegenbock hatten[39];
21. Die Geschichte des Nestlings[40].

Diesen 21 Märchen sind im ersten Teil der Sammlung, 1—72 *Γurban nasutai γunaγan ulaγan bayatur* und 2 weitere Märchenepen vorangestellt.

Weitere 26 Märchen und Schwänke enthält die 1959 in Mukden gedruckte Sammlung „Mongolische Volkserzählungen"[40a]. Dem Vorwort zufolge handelt es sich um aus der mündlichen Überlieferung aufgezeichnete Stücke, und zwar:

1. Der kluge Adler[41];
2. Rasch gedacht[42];
3. Der Fürst und der kleine Knabe[43];
4. Der schlaue Alte[44];

forderungsmärchen, den Kampf des armen Sohn Yabuγudai der Gänsemagd gegen den grausamen König *Yangdang*, in Reimen erzählt, das Spuren moderner politischer Beeinflussung zeigt (Schilderung eines Aufstandes)? Ein anderes Märchen aus dem Tsakhar-Gebiet, das *Yayudai* zum Helden hat, findet sich in den auf Veranlassung von Kaare Grønbech 1938/39 im Tsakhar-Gebiet aufgezeichneten Volkserzählungen. Cf. Ms. Mong. 406 A-S, fasc. H.

[38] *Noyan čaγan arsalan*, 200—214. Ein Tiermärchen. Deutsche Übersetzung W. HEISSIG, op. cit., 67—70.

[39] *Taryun čaγan uquna-tai ebügen emegen qoyar*, 214—218. Motivische Ähnlichkeit zu AARNE-THOMPSON, Nr. 2335; deutsche Übersetzung W. HEISSIG, op. cit., 70—73.

[40] *Angγaqai sibaγun-u üliger*, 218—223. In allen mir zugänglichen Wörterbüchern bedeutet *angγaqai* „Nestling"; da aber ein dem Nest noch nicht entflogener Vogel schwerlich Eier bebrütet wie hier im Märchen, habe ich, Mong. Märchen, 63, *Angγaqai* als Vogelnamen aufgefaßt und unübersetzt gelassen. Das Motiv selbst hat in der Mongolei verschiedene ähnl. Ausformungen gefunden: eine andere innermong. Fassung, Azai šuwuuny ülger, cf. ERDENE-Č. BULAG, Wang nojon har tergenees buuw, Köke Khota 1956, 26—30. Eine Khalkhamong. Version ist Altan gurgaltaj aus dem Bulgan Aimak, cf. D. DAŠDORŽ, I. GUR-RENČEN, Ardyn aman zohioloos, Ulaanbaatar 1958, 47—48. Ferner Üneg, heree, buga guraw, Mongol ardyn ülger, Ulaanbaatar 1957, 26—28.Cf. AARNE-THOMPSON 56A.

[40a] *Mongγol arad-un üliger-üd*, Mukden 1959, 85 Seiten.

[41] *Sečen bürküd*, 1—4.

[42] *Türgen uqaγan*, 4—5, Wettstreit zwischen einem armen Alten und einem Reichen.

[43] *Noyan ba bičiqan keüken*, 5—7. Ein Streitgespräch.

[44] *Aryatu ebügen*, 8—15. Eine dem Typ nach zu den Geschichten mit dem *boro ebügen* als Helden gehörende Geschichte, cf. oben, Anm. 38, deutsche Übersetzung W. HEISSIG, op. cit., 57—63. Die Märchenerzählung gleichen Titels, Argat öwgön in der Sammlung khalkhamongolischer Märchen von L. NJAM-OSOR, Önčin cagaan botgo, Ulaanbaatar 1958, 4, stimmt damit nicht überein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000180

5. Die gescheite List des alten Heizstrohsammlers[45];
6. Als der König zur Jagd ritt[46];
7. Der böse Herr hatte keine Antwort darauf[47];
8. Eine Rechtsentscheidung des „Mergen noyan"[48];
9. „Der Silber-Wurm"[49];
10. Die noch nichtgefundenen 500 Geldstücke[50];
11. Ein heißer Happen.[51];
12. Denk an meine Hilfe![52]
13. Das Ende böser Gedanken[53];
14. Die Geschichte von der Krähe und vom Igel[54];
15. Ein Sack mit Essensresten[55];
16. Wie zu großes Selbstvertrauen der Mißachtung begegnete[56];
17. Die hohle Weide am Fluß[57];
18. Die unvorsichtige Ehefrau[58];
19. Ich habe von dir nichts Gutes erfahren[59];
20. Ein Jägersmann[60];

[45] *Tülegečin ebügen-ü qabutai arya*, 15—18; deutsche Übersetzung W. Heissig, op. cit., 91—94. [46] *Wang aba-du mordaba*, 19—21.

[47] *Qargis noyan qariyu ču ügei*, 21, ein in moderner Weise erzählter Schwank. Es finden sich Ausdrücke wie *feodal yosun*.

[48] *„Mergen noyan"-u ǰaryu sigügsen ni*, 22. Schwank, der thematisch auf die in der Mongolei sehr verbreiteten Übersetzungen des chinesischen Richter-Romanes Shih-kung-an, *Ši mergen noyan-u üliger* zurückgeht. Für den chinesischen Roman cf. Jos. Schyns, 1500 Modern Chinese Novels and Plays, Peiping 1948, 379, Nr. 1231. Mongolische Handschriften in Ulaanbaatar (cf. J̌adamba, Studia Mongolica I/11, 107—109). Kgl. Bibl. Kopenhagen; Leningrad (G. I. Michajlov, Očerk istorii sovremenoj mongol'skoj literatury, Moskau 1955, 21), Tenri-Universitäts-Bibliothek, Tenri, Japan. Cf. ferner W. Heissig, Ein Beitrag zur mong. Literaturgeschichte, CAJ II, 50.

[49] *Mönggün-ü qoruqai*, 23—24; deutsche Übersetzung, W. Heissig, op. cit., 56—67.

[50] *Oluyadui tabun ǰayun ǰoyos*, 24—25; deutsche Übersetzung, W. Heissig, op. cit., 135—36. [51] *Qalayun qadi*, 25—26.

[52] *Ači-yi minu boduyarai*, 26—27.

[53] *Mayu sanayan-u ečüs*, 27—29.

[54] *Keriye ǰarayan-u üliger*, 29—31. Ein Tiermärchen, cf. Aarne-Thompson, Nr. 75; deutsche Übersetzung, W. Heissig, op. cit., 113—114.

[55] *Nigen uyuda qosom*, 31—32; deutsche Übersetzung, W. Heissig, op. cit., 134—135.

[56] *Bardam sanaya basuydal-du učaraysan ni*, 32—34.

[57] *J̌ool-un köndei uda*, 34—36. Hier sind zwei Bäume die Handelnden.

[58] *Kinamayai ügei nigen büsegüi*, 36—37.

[59] *Bi činu sayin-i medegsen ügei*, 37—38.

[60] *Nigen angčin*, 38—39. Kurzfassung eines der in dem Märchen *Siditü mergen sibayu* (cf. Anm. 27) erzählten Beispiele von der Undankbarkeit des Menschen den Tieren gegenüber. Deutsche Übersetzung, W. Heissig, op. cit., 30—31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000181

21. Das Tigerjunge und das Stierkalb[61];
22. Wie das kluge Kind des alten Eilgers Lehrer geworden ist[62];
23. Wie einer mit der Tochter des Schlangenkönigs Hochzeit gemacht hat[63];
24. Der Jäger aus dem tiefen Wald[64];
25. Die Geschichte der Bergziege[65];
26. Siebzig Gaunern-gleich[66].

Ein Dokument der Absicht, Anfang der 50. Jahre auch in den China einverleibten südlichen Teilen der Mongolei die zyrillische Schrift für die Niederschrift des Mongolischen zu benützen, ist eine in zyrillischen Buchstaben gedruckte Sammlung, in der ERDENE und Č. BULAG[67] 4 von ihnen

[61] *Bambar birayu qoyar*, 39—47. Cf. P. HORLOO, Mongyol ardyn jawgan ülger, 44. AARNE-THOMPSON, Nr. 131. Deutsche Übersetzung, W. HEISSIG, op. cit., 147—154.

[62] *Mergen keüken mörgülčin ebügen-ü baysi boluysan ni*, 47—52. Das Motiv von dem einen Erwachsenen belehrenden Kind hat in der mongolischen Literatur verschiedenartige Ausformungen.

[63] *Luus-un qayan-u keüken-tei qurimlaysan ni*, 53—62; Übersetzung, W. HEISSIG, op. cit., 34—42.

[64] *Oi-yin angčin köbegün*, 62—77. Ein Zauber- und Aufgabenmärchen; AARNE-THOMPSON, Nr. 304, 328; Übersetzung, W. HEISSIG, op. cit., 23—124. Hier findet sich das Motiv der Kürbisstaude als Himmelsleiter, die sich in komischer Form auch in der burjatischen Version der *Dalan qudalči*-Geschichten findet. (*Uran üges-ün čimeg kemekü sedkil*, Degedü Üde 1928; W. HEISSIG, Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten der Mongolen, Zürich 1962, 252.)

[65] *Yanggir imayan-u üliger*, 72—77; Mongolische Ausformung des Märchens vom Wolf und den 7 Geislein, cf. AARNE-THOMPSON, Nr. 123. Chin. Übersetzung, Meng-ku-tzu ming-chien ku-shih-chi, Shanghai, 1962, 116; deutsche Übersetzung, W. HEISSIG, op. cit., 42—46.

[66] *Dalan qudalči*, 77—85. Eine abweichende, innermongolische Version dieser Schelmengeschichte. Für dieses Genre cf. P. HORLOO, Mongol ardyn jawgan ülger, Studia Folclorica I, fasc. 8, Ulaanbaatar 1960, 78—89; Literatur: W. HEISSIG, CAJ II: 1956, 56; Handbuch der Orientalistik, Bd. V/2,255—256; Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten, Zürich 1962, 243—265; 309—310. Diese Version beginnt hier mit der aus der Schamanen- und Zeremonialdichtung bekannten Schilderung lange vergangener Zeiten:

Dalai blama-yi bandi bayiqu-du
Dayiwang qayan-i agi bayiqu-du
Sömbür ayula-yi dubu bayiqu-du
Sün dalai-yi šalbay bayiqu-du
Ebüge abu-yi törögedüi bayiqu-du
Öber-ün abu-yi ölügei-tei bayiqu-du ...

Cf. u.a. RINTCHEN, Les Materiaux pour l'Étude du Chamanisme Mongol, I, Wiesbaden 1959, 16.

[67] Wang nojon har teregnees bumo, Köke Khota 1954, 40 Seiten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000182

niedergeschriebene Märchen und 3 dem Kreis der Schelmengeschichten um *Balansang*[68] zugehörige Schwänke wiedergeben. Diese sind:

1. Wie der Fürst vom Zweiradkarren abstieg[69];
2. Wie der ehrenwerte dicke Lama das Jade ... zerbrochen hat[70];
6. Wie er den Erdherren überwältigte[71].

Die mitgeteilten Märchen sind:

3. Das Tigerjunge und das Stierkalb, die beiden[72];
4. Wie das glatzköpfige Mädchen den Himmel überlistete[73];
5. Das Märchen vom Azai-Vogel[74];
7. Wollt' was Gutes hören, wurde doch zum Affen[75].

Da bisher, mit Ausnahme der von Pater A. Mostaert aufgezeichneten Ordens-Volkserzählungen[76], kaum Ausgaben südmongolischer Märchen und Schwänke bekanntgeworden sind[77], kommt diesen Märchensamm-

[68] Hier Balgansang (Tib. dPal ldan seṅ ge). Für diese Schelmengestalt cf. P. Horloo, op. cit., 85—88; Osnownaja charakteristika mongol'skich skazok, Ulaanbaatar 1963, 7; W. Heissig, CAJ II: 1956, 56, Anm. 79.

[69] Wang nojon har teregnees buuw, 1—3.

[70] Targan lam guaj hasun šilee hagalsan ni, 3—5.

[71] Gazryn eznijg gartaasan ni, von B. Nomin aufgezeichnet, 30—38.

[72] Bambar bjaruu hojor, 6—19, mit der in Mongol arad-un üligerüd, 39—47, mitgeteilten Fassung übereinstimmend. Cf. Anm. 61.

[73] Hožgor hüühen tengerijg gartaasan ni, 19—25. Der oder die Kahle ist eine andere, durch Pfiffigkeit ausgezeichnete mongolische Märchenfigur. Cf. P. Horloo, Mongol ardyn jawgan ülger, 67; Austin-Hangin-Onon, A Mongol Reader, Washington 1956, 80—84; Doloon hožgor neg možgor, ein Khalkha-Märchen, bei Ž. Nadmid, Mongol ardyn ülger, Ulaanbaatar 1957, 17—19, übersetzt W. Heissig, Mong. Volksmärchen, 178—180.

[74] Ažaj šuwuuny ülger, von A. Odzor aufgezeichnet, 26—30, cf. Anm. 40.

[75] Sajn üg sonsono geed samz bolow, von Tegš aufgezeichnet, 38—40.

[76] A. Mostaert, Textes Oraux Ordos, Peking 1937; Folklore Ordos, Peking 1947.

[77] Außer gelegentlich in ostmongolischen Zeitschriften erschienenen Märchen, wie *Arban erüke-yin daruya bolǰu ese čidaysan* (Wie einer nicht Herr über zehn Zelte werden konnte), Yeke Köke tuγ I, 4: 1944, 88—90 (W. Heissig Mong. Volksmärchen, 131—134), *Mongγol yaǰar-un čidkür kemekü kelelčige*, Yeke Köke tuγ I, 2: 1944, 82—85 (Heissig, op. cit., 144—146) und dem Märchen vom Totenhaus (Yeke Köke tuγ I, 2: 1944, 85—87 (Heissig, op. cit., 146—147) sind hier noch zu nennen einige von Nasunbayar (Peking), *Tunghsiang kelen-ü temdeglel*, Studia Mongolica III: 1961, fasc. 3, Ulaanbaatar 1961, 77sq. mitgeteilte Märchen aus dem Tunghsiang-Mongolen-Hsien: 1. *Noqai miyui qoyar* (Hund und Katze, die zwei; deutsche Übers. W. Heissig, op. cit., 81—86); 2. *Üker quluyana ba soqor numin* (Ratte und der blinde Maulwurf; Heissig, op. cit., 185—186); 3. *Bars taulai* (Tiger und Hase); eine ähnl. innermong. Version in chin. Übersetzung cf. Meng-ku-tsu-ming-chien ku-shih-chi, 120. Volkserzählungen und Märchen aus dem Tsakhar-Gebiet, nach der mündlichen Überlieferung aufgezeichnet, enthalten ferner die noch unveröffentlichten Mss. Mong. 406a—s, Mong. 408 und Mong.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000183

lungen große Bedeutung für eine Kenntnis der südmongolischen Märchentypen zu.

T. ÖRGEN hat 139 Schwänke und Satiren gesammelt und herausgegeben, die sich vorwiegend im Bagharin-Gebiet um den von 1869 bis gegen 1930 lebenden, dem Kloster entsprungenen Lamamönch *Šaγdar* gebildet haben, „Šagdar, der Verrückte"[78]. Diese bissig-satirischen Geschichten, in denen die Fürsten, die zu hohe Steuern und Dienstleistungen erpreßten und Teile des mongolischen Landes an die chinesischen, aus Shantung einwandernden, Siedler verkauften, die ehebrecherischen, unkeuschen Mönche und die betrügerischen chinesischen Händler verspottet werden, sind zeitkritische Dokumente von hohem Wert und auch von dichterischem Ausdruck. Vieles aus dem Komplex der sozial- und zeitkritischen Gnomik des späten 18./19. Jhs. und der Üge-Dichtung des 19. Jhs. klingt in ihnen an. Wie sehr *Šaγdar* in seinen Aussprüchen auf dem Sprichwortschatz basierte und diesen weiter zu Geschichten ausspann, untersuchte B. SEČENBAγATUR in „*Šaγdar* war ein Dichter, der mündliche Überlieferung wiederholte"[79]. Das Sprichwort

Sayin kümün dayun-tai
Sayin mori čuu-tai —
„Ein guter Mann hat ein Lied,
Ein gutes Pferd einen guten Ruf",

wird von *Šaγdar* in Spott für einen verkommenen Lama neugemünzt[80]. Als ein weiteres Beispiel der Elaborierung von Sprichwörtern führt SEČENBAγATUR den Schwank an, in dem *Šaγdar* den neugeborenen Sohn des Regenten HAFUNGGA verspottet, der auf dem Sprichwort *Keger alaγ-ača sikere alaγ. Kelteg gegüü-eče šobdung unaγa* — „Vom Falben kommt ein falbscheckig Fohlen, von der schiefgewachsenen Stute ein

---

407 der Kgl. Bibliothek Kopenhagen. Für das Tunghsiang-Gebiet, eine mong. Enklave westwärts von Lanchow cf. B. CH. TODAEWA, Mongol'skie yazyki i dialekty Kitaja, Moskau 1960, wo sich auch Teile von Märchen zitiert finden. Zwei Märchen der im Sinkiang-Gebiet lebenden mongolischen Minderheit, die sich aus den Resten der Torghuten, Khošut und Ölöten zusammensetzt, hat B. CH. TODAEVA, Materlialy po folklory sinc'zjanskich mongolov, Tjurkomongol' skoe jazykoznanie i folkloristika, Moskau 1960, 229—242; Übersetzg. 247—260 aufgezeichnet. Es sind dies 1. Dalu hojr hudl (72 Lügen) und 2. Meklä kykn (Das Froschmädchen).

[78] *Šaγdar „soliyatu"*, Mukden 1959, 20+1 86 Seiten, cf. W. HEISSIG, Die Schwänke des „verrückten" Šaγdar, Studia Sino-Altaica (Festschrift für Erich Haenisch zum 80. Geburtstag), Wiesbaden 1961, 92—101; Teilübersetzung, Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten, Zürich 1962, 269—300.

[79] MKJT 6 (40): 1959, 56—63: *Šaγdar bol abiyasuliγ aman irayu nayirayči mön.*

[80] *Šaγdar „soliyatu"*, 58.

mickriges Fohlen" beruht[81]. Aus den Schwänken Šaγdar's ergibt sich dessen enges Vertrautsein mit den Sprüchen und Lehrworten der Mongolen, aber auch mit der Zeremonialdichtung.

In einem anderen Aufsatz behandeln B. Sečenbaγatur und Dalandai „Die schriftliche und mündliche Überlieferung über das Pferd"[82]. Hierbei werden das Sprichwort über das Pferd, Erzählungen und Legenden, Lieder über das Pferd und das Weiterleben der Pferdemotive in der modernen zeitgenössischen mongolischen Dichtung untersucht. Als Beispiel des Pferdesprichwortes und der grundsätzlichen Einstellung zu diesem Leittier der mongolischen Pastoral-Wirtschaft wird das Sprichwort „Ein Mann ohne Pferd ist wie ein Adler ohne Flügel"[83] angeführt. Als ein hervorstechendes Beispiel der Pferdelegenden wird die Legende von der Entstehung der pferdeköpfigen Geige *morin toluγaitai quγur*[84] aus Knochen und Schweifhaaren eines Lieblingspferdes[85] genannt. Die ausführliche Schilderung des Pferdes und seines Zaumzeuges in Legende und Epos wird behandelt, ein Beispiel angeführt, wie im Epos das Pferd durch Urinieren von Blut dem Herrn ein warnendes Zeichen für nahende Gefahr gab. In der Erzählung erweist sich das Pferd klüger als der Mensch, mit dem es im Kampf unzertrennlich ist. Es ist besser als der Mensch, hat Verbindung zu den Himmlischen, kennt keine Krankheiten. Der Verfasser weist darauf hin, daß zahlreiche dieser Pferdelegenden und Geschichten noch nicht aufgezeichnet sind. Im *J̌ingγar*-epos[86] und im *Bum erdeni*[87] spielen Pferde eine entscheidende Rolle; ihre Schilderung erfolgt ähnlich den Pferdelobpreisungen, *mori-yin čolo*[88]. Als besonders altes Beispiel der Pferde-Erzählung wird „Die Geschichte von den beiden weißen Rennern *Činggis* Khans"[89] genannt, in der die Spannung zwischen dem Fürsten

[81] *Šaγdar „soliyatu"*, 177; Übersetzung W. Heissig, Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten der Mongolen, Zürich 1962, 273.

[82] MKJT 6 (40): 1959, 42—53: *Morin-u tuqai domoγ buyu üliger tuuli.*

[83] *Mori ügei ere dalabči ügei bürküd.*

[84] Emsheimer, Music of the Mongols (Reports of the Hedin-Expedition, Publ. 21) Stockholm 1943; Rinčen.

[85] Engl. Übersetzg. Yu-Fan-chin, How the horseheaded Fiddle came to be made, Chinese Literature, Peking 1957, 165—167; Chin. Text: Meng-ku-tzu ming-chien ku-shih-chi, Shanghai 1962, 42; cf. W. Heissig, Mong. Volksmärchen, 31—34. [86] cf. Anm. 6a [87] cf. Anm. 6b.

[88] Beispiele aus Tsakhar in der Kgl. Bibliothek Kopenhagen, Mong. 186, Mong. 356, Mong. 174, Mong. 176, 175, 177, 178, 179, 180, Mong. 543.

[89] *Činggis-un ere qoyar ǰayal-un tuyuǰi*; Druckausgabe, Ulaanbaatar 1922: Č. Damdinsürüng, *Mongγol uran ǰokiyal-un degeǰi ǰayun bilig*, CSM XIV, Ulaanbaatar 1959, 60—68. Russ. Übersetzg. B. Sodnam-L. S. Pučkovskij, Povest o dvuch skakunach čingis chane, Sovremennaja Mongolija 4 (11): 1935, 75—83. Franz. Bearbeitung einer Version aus dem Ordus-Gebiet, A. Mostaert (Textes Oraux Ordos, Peking 1937, 228—235), Folklore Ordos, Peking 1947, 328—336. Deutsche Übersetzg. der Ausgabe von 1922, W. Heissig, Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten, 27—51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000185

und seinen Gefolgsleuten in die Welt der Tiere übertragen ist. Auch die zeitgenössische mongolische Prosadichtung verwendet Pferdemotive: in *Malaγaitai činua* (Der Wolf mit der Mütze)[90] schildert C. LODOYIDAMBA wie ein gewisser Damdin den bösen Wolf mit Hilfe seines Pferdes erlegt. In seinem berühmtgewordenen Roman *Altai-du*[91] schildert LODOYIDAMBA wiederum die Abenteuer mongolischer Pferde im zweiten Weltkrieg beim Kampf gegen die deutschen Truppen in Rußland. Im 2. Teil der Arbeit wird die Erwähnung des Pferdes im Lied (*daγun kögǰim*), in Reimgedicht (*Qolboγa silüg*) und in Segensspruch und Lobpreisung (*Irügel maγtaγal*) behandelt. Von dem bei den Bagharin verbreiteten Pferdelied *Kögsin qooγon toobuqai* heißt es scherzhaft, daß das Pferd dem Pferdehalter nicht davon lief, wenn dieser das Lied dreimal am Tage sang. Es werden Proben der *Mori-yin čola* und *maγtaγal*, der bei den Pferderennen gebrauchten Pferdelobpreisungen wie auch der Pferdesegen (*morin-u irügel*, *moriban qaγiralaqu*) gegeben.

Bisher waren Proben der anonymen Zeremonialdichtung und der Gelegenheitsdichtung aus der südlichen Mongolei nur aus dem Ordusgebiet in den Sammlungen von A. MOSTAERT[92] und von B. RINTCHEN[93], aus der östlichen Mongolei in nur ganz geringem Maße[94] bekannt. Unveröffentlichte Materialien freilich finden sich in reichem Maße in den Sammlungen westlicher Gelehrter[95]. 1957 hat eine Gruppe von südmongolischen Feld-

[90] cf. G. I. MICHAJLOV, Očerk istorii sovremennoj mongol'skoj literatury, Moskau 1955, 127—128.

[91] MICHAJLOV, op. cit., 152—153. Russ. Übers. Na Altae, Moskau 1955.

[92] Textes, 457—482; Übers., Folklore Ordos, 497—515.

[93] Les Matériaux pour l'Étude du Chamanisme Mongol I, 59—115. (67—93 nach C. Žamcarano.)

[94] Vier Proben der Hochzeitszeremonialdichtung in Yeke Köke tuγ 7: 1943, 129—132: 1. *Nere ǰil asaγuqu*; 2. *Muqusi ügei kögǰim-tü qurim-un üge*; 3. *Amur-i erikü-yin belig* (Engl. Übersetzung 1—3 W. HEISSIG, A Contribution to the knowledge of Eastmongolian Folkpoetry, Folklore Studies IX: 1950, 155—166); 4. *Egüden-ü üge*.

[95] A. MOSTAERT hat aus dem Ordusgebiet eine Reihe von volksreligiösen Opfergebeten mitgebracht (cf. Note sur le culte du Viellard blanc chez les Ordos, Studia Altaica, Wiesbaden 1957, 113[1]) wie auch Sammlungen des Hochzeitsrituals, *Beri bayulγaqu-dur keregsekü qonǰin sudur* (cf. Mon. Ser. I, 1935, 327, 333, 316), *Irügel-yin tayilburi*, *Olan ǰüil-ün ǰoriγud-un debtelin*. Weitaus die umfangreichste Sammlung von Zeremonial-Handschriften aus Tsakhar wurde von K. GRØNBECH und W. JAKOBSEN zusammengebracht: *Ger-yin irügel*, Kgl. Bibl. Kopenhagen, Mong. 181; *Bayising ger-i dulalan erügekü sudur*, Mong. 311, *Ariki-yin irügel*, Mong. 263, 367, 368; *Unaγan-u öčig*, Mong. 182; *Qurim-un yosutu yabudal(-un bičig)*, Mong. 161; Handbuch für die Hochzeitszeremonie (ohne Titel), Mong. 354; Zeltsalbungswunsch, Mong. 183; Bogensegen, Mong. 184; Lob des Standplatzes des Bräutigamzeltes, Mong. 185; *Irügel*, Mong. 187; Segensworte des Bräutigams, Mong. 373; Segen für die Kissen, Mong. 359; Pferdesegen, Mong. 186; ferner die in Anm.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000186

forschern 41 noch in jüngster Zeit im südmongolischen Gebiet gebräuchliche Segenswünsche und Lobpreisungen gesammelt. Sie wurden 1959 in einem Sammelband „Segen- und Lobsprüche“[96] in Köke Khota veröffentlicht. Sie werden im Vorwort alle als in alter Zeit entstandene Schöpfungen bezeichnet[97], die allerdings mitunter an unklaren, heute unverständlichen Stellen bearbeitet wurden. Trotzdem stellt diese Sammlung eine wertvolle Materialsammlung zur mongolischen Folklore und Volksdichtung dar. Sie enthält:

1. Segenswunsch für die Zeltsalbung[98];
2. Pferdelob für die Rennpferde[99], aus Ordus;
3. Ehrung der Pferde[100];
4. Ehrung der Pferde[101];
5. Segenswunsch für die Wallachen[102];
6. Ehrung des Pferdes, das [im Rennen] führte[103];
7. Ehrung des raschen Pferdes[104];
8. Lobpreisung des Pferdes[105];
9. Buckliger Brauner, dem die Satteldecke nicht paßt[106];

---

88 erwähnten *Morin-u čola*; *Qurim-yin yeke irügel*, Hochzeitssegen, Mong. 357; *Irügel*, Mong. 365, 362, 366. Eine Handschrift für die Zeltsalbung, *Sine ger miliyaqu irügel*, ebenfalls aus der südlichen Mongolei, von der Hedin-Expedition mitgebracht, in dem Etnogr. Museum Stockholm, 15—1—703. Die in Kopenhagen und Stockholm vorhandenen Mss. werden von mir zur Veröffentlichung vorbereitet. In Stockholm und Kopenhagen lagern ebenfalls noch unveröffentllichte Tonbandaufnahmen von den Expeditionen Haslund-Christensens.

[96] *Irügel maytayal*, Öbör mongγol-un arad-un keblel-ün qoriya, Kökekhota 1959, 2+3+144 Seiten.

[97] 1, *Tus debter-tu oroγsan irügel maytayal baroγ čöm-iyer-iyan erte qayučin-u üye-dü* (2) *ǰokiyaydaγsan* ...

[98] *Ger miliyaqu irügel*, 1—19.

[99] *Urulduyan-u morid-un čola*, von Örgün aufgezeichnet, 20—32, enthält Sprüche für den 1. und 2. Sieger, das 3. Pferd, *Naran mandul* genannt, das 4. Pferd, *Način šongγur*, das 5. Pferd, *Idar ǰaγan*, das 6. Pferd, das 7. Pferd, *Köke arsalan*, das 8. Pferd, *J̌iryal* und das 9. Pferd, *Altan sandali*.

[100] *Morin-u čola* (I), 32—38, Neun Sprüche, aufgezeichnet von Serengdorǰi.

[101] *Morin-u čola* (II), 38—39, aufgezeichnet von Altansang. Für die Sitte der *morin-u čola* cf. O. Namnandorž, Mongolyn hurdan moriny tuhai, Ulaanbaatar 1957, 34—43.

Diese beiden *Morin-u čola* erstmalig veröffentlicht in *Arad- un aman ǰokiyal-un tegübüri*, I, Kökehot 1958, 94—102.

[102] *Aqta morin-u irügel*, 40—45; aus den mündlichen Angaben eines gewissen *Batubuyan* aus dem *Alašan* von T. Sayinbayar aufgezeichnet.

[103] *Terigülegsen morin-u čola*, 46—48.

[104] *Qurdun morin-u čola*, 48—50.

[105] *Morin-u maytayal*, 51—52.

[106] *Toqum ülü toytaqu dobučay saral*, 52—54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000187

10. Pferdesegen[107];
11. Der Braune mit den Ohren[108];
12. Das edle weiße Pferd[109];
13. Lobpreisung des schlechten Pferdes[110];
14. Das rasche Pferd, das den Wolf einholt[111];
16. Der arme Schwan[112];
15. Das schnelle, braunrote Paßpferd[113];
16. Pfeilsegen[114];
17. Segen für Köcher und Bogenfutteral[115];
18. Lobpreisung des Sattels[116];
19. Lobpreisung des Stangenlasso[117];
20. Segen für Hals und Mund[118];
21. Segen für den Filz, I[119];
22. Segen für den Filz, II[120];
23. Lob des Ringers[121];
24. Segen beim Klopfen der Satteldecke[122];
25. Lob der Heimat[123];

[107] *Morin-u irügel*, 54—57, aufgezeichnet von ÖRGEN.
[108] *Čikitei saral*, 57—58. [109] *Aǰinai čayan mori*, 58—59.
[110] *Mayu morin-u maytayal*, 60—62.
[111] *Činua-yi güičedeg qurdun mori*, 62—64. Aus dem Ordus-Gebiet, aufgezeichnet von ERDENIAYULA. In dem von A. MOSTAERT gesammelten Hochzeitshandbuch (Kopenhagen, Mong. 546) findet sich ebenfalls ein *Irügel* dieses Titels, *činua güičekü morin-u tayilburi*, 6r—6v.
[112] *Kügerükü qun yalayu*, 65—68, aus dem Ordusgebiet aufgezeichnet von ERDENIAYULA.
[113] *Qurdun ǰiruya küreng mori*, 64—65, aus dem Ordusgebiet, aufgezeichnet von ERDENIAYULA.
[114] *Sumu-yin irügel*, 68—70, aufgezeichnet von ǰIMBA. Teil der Hochzeitszeremonie (cf. A. MOSTAERT, Matériaux Ethnographiques, CAJ II, 272), worauf auch der Anfang des *Irügel* hinweist: *Boyda činggis qayan idar arban nayiman nasun-dayan. Börtögelǰin sečen qatun-i boytolan bayulyaqu-yin tere čay-tu* „Zu der Zeit, da der junge heilige *Činggis* khan, achtzehn Jahre alt, die *Börtegelǰin sečen qatun* durch Aufsetzen der Frauenhaube heiratete ...“ Für ähnliche Phraseologie cf. W. HEISSIG, A Contribution to the knowledge of Eastmongolian Folkpoetry, Folklore Studies IX: 1950, 160—161.
[115] *Qorumsaya sayaday-un irügel*, 70—72, von *Örgün* aufgezeichnet. Für *Qorumsaya* etc. cf. K. URAY-KÖHALMI, Der Abschnitt Waffenbehälter und des Waffengürtels in den polyglotten Wörterbüchern der Ch'ing-Epoche, Acta Orientalia (Hung.) XV: 1962, 196—198. [116] *Emegel-ün maytayal*, 72—73.
[117] *Urya-yin maytayal*, 74—77, aufgezeichnet von ǰIMBA.
[118] *Aman küǰügüü-yin irügel*, 77—82, aufgezeichnet von ÖRGÜN.
[119] *Isekei-yin irügel*, 83, aus Tsakhar, aufgezeichnet von SAYINǰIRYAL.
[120] *Isekei-yin irügel*, 84—89, aufgezeichnet von OYUNBATU.
[121] *Böke-yin maytayal*, 89—90, aufgezeichnet von QASBARS.
[122] *Toqum köbikü irügel*, 90—93, aufgezeichnet von T. ORGÜN.
[123] *Nutuy-un maytayal*, 93—94, aufgezeichnet von ǰIMBA.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000188

26. Lob des *Engke-yin Oboya*[124];
27. Beim Auswählen des Lagerplatzes[125];
28. Branntweinsegen[126];
29. Segen für den Kumyß[127];
30. Segen beim Hinstellen des Kumyß[128];
31. Lob des Schönen[129];
32. Segen für die Neuvermählten[130];
33. Viehsegen[131];
34. Segen für den Kamelhengst[132];
35. Segen des Herrengrates[133];
36. Segenssprüche für Neujahr und Festmahl[134];
37. Lob der Sorghum-Hirse[135];
38. Segenspruch für reiche Ähren[136];
39. Segenspruch für den Dreschboden[137];
40. Segen für die Salbung des Wagens[138];
41. Lob des Khatagh-Geschenkstreifens[139].

Einige dieser anonym überlieferten Segenssprüche und Lobpreisungen sind hervorragende literarische Werke. Sie bieten zudem wertvolles Ma-

[124] *Engke-yin oboya-yin maytayal*, 94—96, aufgezeichnet von Buyandügüreng. [125] *Nutuy songyuqu*, 96—98, aufgezeichnet von T. Örgün.

[126] *Arikin-u irügel*, 99—103, aufgezeichnet von Buyandügüreng. Cf. Ms. Mong. 263, Kgl. Bibl. Kopenhagen, das den Branntweinsegen für Neujahr enthält.

[127] *Söng-ün irügel*, 103—106, aufgezeichnet von Buyandügüreng.

[128] *Söng talbiqu irügel*, 106—107, aufgezeichnet von Buyandügüreng.

[129] *Sayiqan-u maytayal*, 108—109, aufgezeichnet von Jimba.

[130] *Sine beri kürgen-ü irügel*, 109—112, aufgezeichnet von Buyandügüreng; cf. Mostaert, Matériaux Ethnographiques, 276.

[131] *Mal-un irügel*, 113, aufgezeichnet von Buyandügüreng.

[132] *Buura-yin irügel*, 114—116, aufgezeichnet von Buyandügüreng.

[133] *Noyan niruyun-u irügel*, 116—119; ein Berggebet, cf. N. Poppe, Opisanie mongol'skich „šamanskich" rukopisej, Zapiski IVAN I: 1932, 184.

[134] *Arban qoyar jil*, 119—122, eine Aufzählung der 12 Tierkreiszeichen cf. *Asiy sayiqan eber-tei. Aral dügüreng beye-tei arsalan jayan-u čidal-tai. ači yeketei üker jil* — „Jahr des Rindes, das sehr voll Nutzen, mit der Stärke eines Löwen und Elefanten, den Leib inselrund, mit schön ausgewachsenen Hörnern".

[134] *Jil čayan sara ba qurim nayir-un čay-un irügel*, untergegliedert in Wünsche für Männer (*eregtei-yi irügeküni*), 122—130, für Kinder und jüngere Brüder (*keüked degüner-i*), 130—133, für Sänger und Festteilnehmer (*dayučin. nayirčin-i irügekü ni*), 134; *sine irügel*, aus dem Ordus-Gebiet aufgezeichnet von Sayinjiryal, 135. [135] *Silügei amu-yin maytayal*, 135—136.

[136] *Bayan saqal-un irügel* (*tariya*), aufgezeichnet von Buyandügüreng, 137—138. [137] *Ütürme-yin irügel*, 138—140, aufgezeichnet von T. Örgün.

[138] *Terge miliyaqu irügel*, 141—144, aufgezeichnet von T. Örgün.

[139] *Qatay-un maytayal*, 144—145.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000189

terial zur Benennung von Gütern der materiellen Kultur, wie z. B. der Segenswunsch zur Zeltsalbung[140]. Auffallend ist, daß die zunehmende Akkulturation der südlichen und östlichen Mongolen in China[141] das alte Brauchtum insoweit verändert, daß die Feldfrüchte und Geräte des Ackerbauers, wie Wagen und Dreschtenne, in den Bereich des zu Segnenden einbezogen werden. Zwei der Lobpreisungen wenden sich an Höhen, gehören also zum Bereich des Höhenkultes, dessen bekannteste Ausformung die *Oboya*-Verehrung der Mongolen ist[142].

Eine 1957 erschienene Rätselsammlung[143] bildet eine wertvolle Ergänzung zu dem bisher von den Mongolen bekannten und bearbeiteten Rätseln[144]. Drei weitere südmongolische Rätsel in gereimter Form, und zwar über Zähne und Zunge (*sidü kelen*), Erblinden (*ǰirgelgen*) und das Maultier (*layusa*) teilte DORUNGIA 1958[145] mit.

DORUNGIA ist auch die Aufzeichnung zweier aus der Zeit der antimandjurischen Geheimgesellschaften, der *Duyuyilang*[146]-Bünde, im Ordusgebiet stammender Lieder aus dem Üsinbanner zu danken[147]. Aus dem Ordusgebiet hat er ferner auch ein Lied über den *Sine lama*[148] aufgezeichnet, einen im Ordusgebiet aktiven Agitator.

[140] Ergänzend muß dazu die Stockholmer Handschrift *Sine ger miliyaqu irügel* (cf. Anm. 95) genannt werden, die die Stücke der Zelteinrichtung einzeln benennt.

[141] Den Stand der neuesten Konfrontation der Mongolen dieser Gebiete mit der chinesischen Siedlung schildert HENRY G. SCHWARTZ, Chinese Migration to North-West-China and Immer Mongolia 1949—1959, The China Quarterly, 26: 1963, 62—74.

[142] Cf. C. R. BAWDEN, Two Mongol Texts concerning Obo-Worship, Oriens Extremus 5: 1958, 23—41.

[143] *Onisuya nuyud*, Kökekhota 1957, 92 Seiten. Rätsel aus dem *Kesigten*-Gebiet veröffentlichte WANGČINSÜRÜNG schon 1939 in *Ulayan bars*, 1939, XII, 30, *Onisuya-un bičig*, 1—24.

[144] Cf. ARCHER TAYLOR, An Annotated Collection of Mongolian Riddles, Philadelphia 1954 und die dort gegebene Bibliographie.

[145] MTKB 9 (31): 1958, 63. In diesem Zusammenhang sei an das Bewahrtwerden von Rätseln in Handschriften erinnert wie z. B. ostmongolische Rätsel in den *Onisqur-un bičig* aus dem *Sürüg qosiyun* (Ms. Hs. or. 3, Westdeutsche Bibliothek Marburg); cf. W. HEISSIG, Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten, Wiesbaden 1961 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. 1), Nr. 43.

[146] A. MOSTAERT, Dict. Ordos, I, 160a; S. D. DYLYKOW, Demokratičeskoe dviženie mongol'skogo naroda v kitai, Leningrad 1953, 24; O. LATTIMORE, Nationalism and Revolution in Mongolia, Leiden 1955, 24. Š. NACAGDORŽ, Ar Mongold garsan ardyn hödölgöön, Ulaanbaatar 1956, 88—113.

[147] MTKB 9 (31): 1958, 63; MTKB 12 (34): 1959.

[148] MTKB 11 (33): 1958, 71. Besonders aktiv 1900—1910 (cf. S.D. DYLYKOV Demokratičeskoe dviženie mongol'skogo naroda v kitae, Moskau 1953, 25—26), 1929 von Üsin-Mongolen getötet (J. VAN HECKEN, Les Missions chez les Mongols aux Temps Modernes, Peiping 1949, 183—184).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000190

90 Volkslieder aus dem Tsakhargebiet enthält die von D. Sambu besorgte Liedersammlung „Tsakhar-Volkslieder“[149]. Sie ergänzt die wenigen veröffentlichten Aufzeichnungen aus der südlichen und östlichen Mongolei[150] in wertvoller Weise und enthält:

1. *Kögsin quuqang*, 15strophig;
2. *Tala-yin γayča*, 4strophig;
3. *Ölügei čayan ger*, 3strophig;
4. *Önöčin čayan botuγu*[151], 10strophig;
5. *Alayči üniyen-ü sime*, 4strophig;
6. *Časutu čayan ayula*, 5strophig;
7. *Sangǰidma*, 4strophig;
8. *Salaγa-tai ayula*, 4strophig;
9. *Süi liyen quwar*, 3strophig;
10. *Bing lang*, 2strophig;
11. *Uda modo*, 5strophig;
12. *Dayiǰuse-yin kür-de*, 10strophig;
13. *Inǰayan u tai sayaral mori*, 5strophig;
14. *Nurangγa*, 4strophig;
15. *Bulayan toqoi*, 10strophig[152];
16. *Samaǰan čayan egüle*, 6strophig;
17. *Rasima degüü*, 6strophig;
18. *Sumun ǰegerde mori*, 6strophig;
19. *Wan li quwar*, 6strophig[153];
20. *Čin čin-u bayabur tai emegel*, 5strophig;

[149] *Čaqar arad-un dayuu nuyud*, Kökekhota 1959, 110 Seiten. Die Tonnotierung folgt nicht dem international geübten Notensystem.

[150] A. D. Rudnev, Materialy po govoram ‘vostočnoj’ Mongolij, St. Petersburg 1911; van Oost (Anthropos III: 1908; X/XI: 1915/16); K. Grønbech, Specimens of Mongolian Poetry (Reports of the Hedin Expedition, Publ. 21), Stockholm 1943, 39—67; *Mongγol-un iǰayur-un dayuulal*, *Ulayan bars* VI, Kailu 1939, IX, 30, 1—32; XI, 30, 1—24, *Qoyar ǰayun on-u urida-yin mongγol dayun-i tanilčiyulqu anu*, Mongγol sine sedkül 180: 1940, 4.

[151] Eine Liedversion der Geschichte vom verwaisten Kamelfohlen, die in vielen Versionen über die Mongolei verbreitet ist; cf. P. Cogtoo, Önčin cagaan botgoni tuhaj ögüüleh ni, Čog 1963: 3, 125—130. Ferner P. Horloo, Mongol ardyn jawgan ülger, 41—43; W. Heissig, Mongolische Volksmärchen, 114—116, 247.

[152] Nahe des *Čayan ayulayin süme*, das durch seine Blockdrucke im 18. u. 19. Jh. bekannt war (cf. Heissig, Blockdrucke, 1), gelegener Berg.

[153] Eine Kurzfassung des spöttischen Zweigesanges, der in verschiedenen Fassungen in der ganzen Mongolei gesungen wird; cf. Sodnom, Ardyn neg duuny tuhaj, Studia Folclorica I, Fasc. 5, Ulaanbaatar 1959; W. Heissig, CAJ II, 57; Ch. Bawden, The Mongol “Conversation Song”, Aspects of Altaic Civilization (Uralic and Altaic Series, vol. 23), Indiana Univ., Bloomington 1963, 75—86.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000191

21. *Üi küü sü̈i ling*, 8strophig;
22. *J̌anama*, 6strophig;
23. *Sibegen-ü ü̈ǰügür*, 4strophig;
24. *Minǰi-yin qangγai-yin dabaγa*, 7strophig;
25. *Yürinsuu*, 5strophig;
26. *J̌am-dur ǰiγaqan sirγa*, 6strophig;
27. *Ai da momo*, 6strophig;
28. *Čangdu-yin badma*, 4strophig;
29. *Bayilingγa*, 4strophig;
30. *Altan qoyar bayuu*, 4strophig;
31. *Γangǰiγnima*, 12strophig;
32. *Erbeger köke mori*, 4strophig;
33. *Oyungerel*, 6strophig;
34. *Gungγačodub*, 5strophig;
35. *San yeh noyan*, 12strophig[154];
36. *Noγusun alaγ*, 4strophig;
37. *Ringǰima*, 5strophig;
38. *Boγun čoqur*, 4strophig;
39. *Songgina-tai sili*, 5strophig;
40. *Γuγu*, 10strophig;
41. *Qosiγu čaγan mangqa*, 3strophig;
42. *Eriγen buta*, 5strophig;
43. *Yandai keke*, 6strophig;
44. *Qalbang qalbang keyideng*, 6strophig[154a];
45. *Γa γa*, 5strophig;
46. *Γuu siγuu ǰiye*, 3strophig;
47. *Γangγang qara mori*, 6strophig;
48. *Dügürneǰiye*, 4strophig;
49. *Yin iü*[155] *qola-yin yisün toli*, 10strophig;
50. *Saγaral mori-tai mandao süǰei ǰang*, 4strophig;
51. *Bümbüri mini*, 3strophig;
52. *Indengge*, 5strophig;
53. *Altansang*, 4strophig;
54. *Uluγai bandi*, 4strophig[156];
55. *Lüng tang quwar*, 6strophig;
56. *Mönggüli*, 6strophig;

[154] Ein Spottlied.

[154a] Ein Lied gleichen Namens, *Sang yen noyan-u dayu*, konnte H. Haslund-Christensen im J̌alaidgebiet aufzeichnen. Cf. E. Emsheimer, The Music of the Mongols, Stockholm 1943, 22—23.

[155] Oder *J̌inǰo*, die Stadt Chin-chou in Jehol?

[156] Spottlied auf einen jungen Lamamönch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000192

57. *Üǰükür quwa-yin oroi*, 4strophig;
58. *Kükerükü*, 4strophig;
59. *Liǰilingya*, 4strophig;
60. *Tangluu*, 4strophig;
61. *Namar lama*, 4strophig;
62. *Mangqan-u toluyai*, 4strophig;
63. *Narasun modu*, 5strophig;
64. *Qongyur ǰoolai-yin qoyar keüken*, 4strophig;
65. *Sayaral mori*, 3strophig;
66. *J̌amay sayitu nayur*, 4strophig;
67. *Qayirub lama*, 5strophig;
68. *Bütügün bütügün ayula*, 4strophig;
69. *Badmačuu*, 4strophig;
70. *Köndegür*, 6strophig;
71. *Serembuu*, 10strophig;
72. *Ongyon oboya*, 5strophig;
73. *Aqta külüg mori*, 5strophig;
74. *Rinčisu*, 4strophig;
75. *Nurǰima*, 2strophig;
76. *J̌egün ayula*, 4strophig;
77. *Egülen quwar*, 5strophig;
78. *J̌iyaqan sayaral mori-tai*, 12strophig;
79. *Qan ayula*, 5strophig;
80. *Šangqu-tai sirya*, 5strophig;
81. *Bayan daruya-yin manaya*, 6strophig;
82. *Čegel-ün undür*, 5strophig;
83. *Mangqa*, 5strophig;
84. *Liu liyen quwar*, 4strophig;
85. *Inggen temege*, 5strophig;
86. *Delgerme*, 5strophig;
87. *Čengger boro mori*, 4strophig;
88. *Lama sibayun-u angyaqai*, 5strophig;
89. *Bümbüger čayan*, 7strophig.

Daran schließen sich die Notenaufzeichnungen von 5 beliebten Musikstücken aus Tsakhar ohne Text an, und zwar:

90. *Gülü čayan asar*;
91. *Yodbai asar*[157];
92. *Asar-un öndür ayula*[158];
93. *Ke ing quwar*;
94. *Babar asar*.

[157] auch *Köbegetü sira asar*. [158] *Aduyučin asar*.

Man wird diese Ausgabe von Tsakhar-Volksliedern wohl als eines der vielen Ergebnisse der seit mehreren Jahren betriebenen Sammeltätigkeit der Volksliteratur ansehen dürfen, ohne daß damit der Reichtum des mongolischen Volksliedbestandes schon ganz erschlossen ist[159].

Wie weit die südmongolische Volkslied- und Volksdichtungsforschung schon entwickelt ist, legt JA. RINČINDORǰI in einer Untersuchung „Über das Lied *'Nörüge'* (Rehkitz)"[160] dar. Dem Gesamtbestand an Volksliteratur, die mündlich überliefert worden und jetzt erst im Prozeß des Aufzeichnens ist, zählt RINČINDORǰI einleitend folgende Typen zu: *Irügel-* „Segensspruch", *Maytayal-* „Lobpreisung", *Dayudalya-* „Hymne", *Sibsilge* „Inkantation, Beschwörung", *Sečin üge* „Weistumsspruch", *Onisuya* „Rätsel", *Dayaralčalya* „Herausforderungsreden", *Yirtinčü-yin yurban (dörben) qačin* „Die drei (vier) außerordentlichen Dinge der Welt", *Qurim nayir-tu qolboydaqu ǰüil,* „Gelegenheitsdichtung zum Hochzeitsfest", *Yabyan üliger-* „Märchen", *Domoy* „Legenden und Sagen", *Balansenggeün üliger-* „Balansang-Geschichten"[161], *Badarčin-u üliger* „Badarči-Geschichten", *Keüked-ün kelen bolbasurayulqu yariya* „Scherze, um das Sprechen der Kinder zu entwickeln", *Keüked sayadayulqu dayu* „Wiegenlieder" und *Šaγdar-un yariya* „Šaγdar-Aussprüche"[162]. Auch auf den Einfluß der bei den Mongolen besonders beliebten chinesischen Romane *Barayun qan ulus* „Die Westlichen Han"[163] und *Γurban ulus* „Die Drei Reiche"[164] und von Übersetzungen von Tang-[165] und Ming-Novellen auf die Motive der modernen mongolischen Volksdichtung weist RINČINDORǰI

[159] Während eines kurzen Aufenthaltes im *J̌uuqačin* Ayil des ostmongolischen Küriye-Banners im Winter 1942/43 konnte ich binnen weniger Tage im *Buyan-i barilduyuluyči süme* von den zwei Sängern *Sayuna* (36jährig) und *Tiyudan* (57jährig), folgende 9 Lieder aufzeichnen: 1. *Ülemǰi buyan*; 2. *Kičün buyantu*; 3. *Eǰen törü*; 4. *Dambara qada*; 5. *Qantarqai keger mori*; 6. *Qasilay-un ǰangtu mori*; 7. *Ötelegsen bayatur*; 8. *Čirig-tür mordooyad nutuy-iyan sanaysan dayuu*; 9. *Toytoqu tayiǰi*. Mit Ausnahme des letzteren sind diese noch unveröffentlicht. Den Reichtum der bisher nur mündlich überlieferten mongolischen Volksliteratur illustriert auch die Angabe, daß eine Gruppe von mongolischen Feldarbeitern 1962 in der Zeit vom 2. VI.—18. VII. im Kobsogol-Gebiet 1 Heldenlied, mehr als 50 üliger (Märchen) und ungefähr 10 noch unbekannte Volkslieder neben Wünschen, Lobpreisungen und Rätseln aufnehmen konnte (cf. Č. SODNOM, 1962 ond jawsan ardyn aman zohiol sudlah šinzligeesnij ažlyn urdčilsan düngees, BNMAU Šinzleh uhaany akademijn Medee 1963, 3, Ulaanbaatar 1963, 68—74.

[160] MKǰT 2 (35): 1959, 28—48: *Nörüge kemekü dayun-u tuqai.*

[161] cf. Anm. 68. [162] cf. Anm. 78.

[163] Eine Aufzählung weiterer chin. Romanübersetzungen bei B. SODNOM (Heissig, CAJ I, 50).

[164] Für die besondere Verbreitung wirkten sich besonders die modernen Typendruckausgaben 1928 im *Mongyol bičig-un qoriya,* Peking und 1959 Mukden aus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000194

hin, wobei er ein mongolisches Sprichwort zitiert, das Anerkennung durch den Satz „Wie ein Mensch, der das Buch von den drei Reichen gelesen hat"[166] ausdrückt. Das Bagharin-Gebiet sei literarisch besonders fruchtbar und reich an Dichtern und Sängern, wie das Sprichwort „Wenn zwei Bagharin gehen, ist einer davon ein Dichter"[167] zeigt. Das Lied vom Rehkitz (*Nörüge*) wurde, wie sich aus einer Mitteilung von ANFEI in seiner 1949 chinesisch veröffentlichten Schrift „Das Sammeln mongolischer Volkslieder"[168] mitgeteilt hat, neben 34 anderen Volksliedern und Balladen nach mündlicher Überlieferung aus dem westlichen Bagharingebiet aufgezeichnet. Unter den so aufgezeichneten Liedern waren:

J̌oriytu bayatur toytaqu-yin dayu — „Das Lied vom tapferen Helden *Toytaqu*"[169];

Dörben ularil-un dayu — „Lied von den vier Jahreszeiten"[170];
Dorǰirabqu-a;
Danabala;
Wan-li[171];
Siu ing bolun önöčin küü;
Önöčin bodoy „Gedanken des Waisenkindes"[172].

Lieder, die Gefühle eines verwaisten Tieres zum Ausdruck bringen, sind im Bagharin-Gebiet zahlreich[173]. Zu diesem Liedertyp ist auch „*Nörüge*" zu zählen. Von diesem Lied gibt es auch eine andere Version „*Bodi čayan görügesün*".[173a]

[165] Für die Übersetzung eines T'ang-Romanes cf. E. HAENISCH, Der chinesische Roman im Mongolischen Schrifttum, UAJb XXX: 1958, 74—92. Ferner W. HEISSIG, Mongolische Handschriften. Blockdrucke, Landkarten, Wiesbaden 1961, Nr. 140—142, 144.

[166] *Γurban ulus-un bičig-i ungsiysan kümün siγ.*

[167] *Bayarin qoyar yabubal nige ni dayuči.*

[168] *Mongγol arad-un dayun-u tegübüri.*

[169] Für eine andere Version aus dem Küriye-Banner, die ich 1942/43 aufzeichnen konnte, cf. m. Ostmongolische Reise, Darmstadt 1955, 87—89; A Contribution to the knowledge of Eastmongolian Folkpoetry, Folklore Studies IX: 1950, 175—178; ein Bild *Toytoqu's* in JUI BAYAN, Öwör mongolyn tüühijn najruulal, Shanghai 1958, Tafel 17 unten.

[170] Ein oftmals benütztes Motiv der mong. Dichtung; cf. *Dörben ularil* des Noyan Khutukhtu *Rabǰai* (edit. DAMDINSÜRÜNG, Corpus Scriptorum Mong., XIV, Ulaanbaatar 1959, 453—454; ferner die Handschrift *Dörben čaγ-un bayidal-iyar orčiγuluγsan sudur*, Kgl. Bibl. Kopenhagen.

[171] Cf. Anm. 153.

[172] Cf. Anm. 151.

[173] In einer anderen Untersuchung ANFEI's, die 1955 in Shanghai in chinesischer Sprache erschien, werden 25 im Bagharingebiet verbreitete Volkslieder gezählt.

[173a] Eine von N.AČI aufgezeichnete Version in *Arad -un aman ǰokiyal-un tegübüri*, I, 173—202.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000195

„*Nörüge*" schildert abwechselnd die Gedanken des Jägers und des Jagdtieres[174]. Der Inhalt ist zusammengefaßt folgender:

1. Vor langer Zeit lebten einst im *Bayarin*-Gebiet zwei verwaiste Brüder, *Iraya* und *Siraya*. Sie gingen jeden Tag zur Jagd und erhielten sich damit am Leben. Eines Tages stießen sie in einem entlegenen Gebiet auf ein dreijähriges Reh mit drei Rehkitzen (*nörüge*). *Siraya* warnte den anderen Bruder, die Ricke ja nicht zu erlegen, da sonst die Kitze verwaist würden. Wer aber verwaist sei, sei zu bedauern. Während der eine Bruder so mit bewegten Worten auf den anderen einredete, schoß dieser schon, verwundete das Reh aber nur. Dem jüngeren Bruder log er vor, er habe wohl geschossen, habe das Reh aber damit nicht zu Fall gebracht.

2. Das verwundete Reh vergoß aus beiden Augen bittere Tränen. Die Jungen, die es weinen sahen, fragten nach dem Grund. Die Mutter sagte jedoch nicht, daß sie verwundet sei. Da sahen die Jungen aber das Blut aus der Wunde strömen. Sie vermochten diesen schrecklichen Anblick nicht zu ertragen, flehten die Mutter an, sich zu retten. Die Mutter folgte ihrem Drängen. Als sie in ein Gebiet gekommen waren, wo es ein Steilufer (*ergi*) gab, stützte sie sich an dieses, um die Jungen säugen zu können. Dabei entspinnt sich zwischen der Rehmutter und den Kitzen ein Wechselgesang, in dem diese die Jungen belehrt, in der Herde zu leben und dem Leitbock zu folgen. Dann geht das waidwundgeschossene Tier zum Jäger und fragt diesen, ob es nötig gewesen sei, die Kitze zu Waisen zu machen. Dann schließt es die schwarzen Augen und verendet. Nun weiß *Siraya*, daß sein Bruder seiner Bitte nicht gefolgt ist und die Jungrehe zu Waisen gemacht hat.

Mit diesem Lied, das in die Reihe jener vielen mongolischen Balladen und Lieder einzuordnen ist, in welchen Tiere die Stelle des Menschen als Handelnde einnehmen, vergleicht RINČINDORǰI sodann mit dem wohl gleichzeitig entstandenen Lied *Bodi čayan görügesün*, das eine ähnliche Handlung aufweist. Aus dem Auftreten bestimmter Ortsnamen wird nachgewiesen, daß *Nörüge* im westlichen Bagharingebiet entstanden ist, während der Ursprung von *Bodi čayan görügesün* unbekannt ist. Wohl wird in *Bodi čayan görügesün* ein gewisser *Arčiy noyan* der Arukhortsin genannt, so daß eine Entstehung im Nachbargebiet der Bagharin anzunehmen ist. *Nörüge* ist aber wohl das ältere Lied, auf dem *Bodi čayan görügesün* paraphrasierend beruht. Die Untersuchung verliert sich dann in dem Versuch, klassenkämpferische Motive nachweisen zu wollen. Erwähnenswert ist der Hinweis, die Aufzeichnung alter Volkslieder habe in der Inneren Mongolei nicht erst nach 1945 begonnen[175]. Der Wechselgesang in *Nörüge* gibt Veranlassung, dieses Lied zu den, vor allem aus

[174] *Angčin. ariyatan.*
[175] MKǰT 2 (35): 1959, 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000196

dem Khalkhagebiet, inzwischen bekanntgewordenen Liedern dieses Typs hinzuzurechnen.

Die einzigen Einblicke in die Lebensgeschichte der mongolischen Rhapsoden, denen das mongolische Heldenlied und die Ballade das Weiterleben verdankt, haben bisher für die Oiraten der West-Mongolei B. JA. VLADIMIRCOV[177] und für Sänger aus dem Khalkhagebiet M. BERLINSKY[178] und B. RINČEN[179] geboten. Nunmehr liegen mehrere biographische Skizzen über südmongolische, zum Teil noch lebende Sänger und Dichter vor[179a].

In „Über den Dichter *Γamala* und sein Werk"[180] schildert QO. ASARALTU das Leben eines Dichters und Sängers aus dem Silinghol-Gebiet. *Γamala* führt auch den Namen *Duyarsürüng*. Er ist als Sohn eines Viehzüchters (*malčin*) namens *Keüken*, den die Leute *Baba* nannten, im Üǰümüčingebiet in *Qabayčin* (heute *Eriyenyobi*) 1871[181] geboren worden. Der Vater war illiterat. *Γamala* war der Älteste von 6 Söhnen und 1 Tochter. Die Mutter starb früh, so daß der Vater die 7[182] Kinder allein großziehen mußte. Durch das Mäzenatentum des *J̌akiruyči Lubsangdongrub*, der an dem aufgeweckten Jungen Gefallen gefunden hatte, lernte *Γamala* im Alter von 7 Jahren Schreiben und Lesen. Der Unterricht dauerte 8 Jahre. In jener Zeit studierte er vor allem „*Arad-i teǰigekü rasiyan-u dusul*[183], „*Sayitur nomlaysan erdeniyin sang sudur*"[184], *Qoyar yosun-i nomlaysan usun šastira*" und andere gnomisch-didaktische Werke, was den Einfluß dieser Werke auf die mongolische Dichtung illustriert. Schon in jenen Jahren sammelte *Γamala* Volksdichtungen der *Üǰümüčin*. Mit 17 Jahren wurde er dann in der Bannerverwaltung (*qosiγu tamaya-yin yaǰar*) mit

[176] Cf. Anm. 153. Ferner Ž. COLOO, Harilcaa duuny tuhaj temdeglemž, CoγI (63): 1959, 52—59.

[177] Mongolo-ojratskij geroičeskij epos, Petrograd-Moskva 1923.

[178] Mongol'skij pevec i muzykant Ul'dzuj Lubsan churci, Moskau 1933.

[179] Folklore Mongol, I (Asiat. Forschungen 7), Wiesbaden 1960; Folklore Mongol II (Asiat. Forschungen 11), Wiesbaden 1963, V—VI.

[179a] Ergänzend ist noch T. BALSANG, Baruun mongolyn Parčin Tuul'č, CoG 2 (79): 1962, 115—117, zu erwähnen.

[180] MKǰT 1 (35): 1959, 63—71: *Silügčin γamala kiged tegün-ü yokiγalun tuqai*. Eine darauf fußende Kurzbiographie Γamala's auch bei DAMDINSÜRUNG, CSM XIV, 585—586.

[181] *Bürintü ǰasayči* 10, 1871. DAMDINSÜRÜNG (CSM XIV, 585) jedoch gilt 1879 als Geburtsdatum.

[182] Die jüngeren Brüder *Gertei*, *Lama ligdang*, *Čoγ*, *Bazarayči*, *Qangru* und die Schwester *J̌agǰiγmitan*.

[183] Eine neue Druckausgabe in cyrillischer Schrift Ardyg teżeehüj dusal nert šaždar, tüünij tajlbar čandmanijn čimeg, CSM XV, fasc. 2, Ulaanbaatar 1961.

[184] Cf. L. LIGETI, Le Subhāṣitaratnanidhi Mongol, Budapest 1948; HEISSIG, Blockdrucke, Nr. 138.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000197

Kopieren aus *Boyda-yin suryal*[185] und ähnlichen Schriften beschäftigt. Damit begann seine Karriere in der Verwaltungslaufbahn; mit 21 wurde er *anggi*, nach weiteren 4 Jahren zum *janggi* und schließlich sogar zum *eneyiren* ernannt. Im Verwaltungsdienst des Banners war *Γamala* mehr als 20 Jahre lang tätig. Hier unterscheidet sich sein Lebenslauf erheblich von dem der anderen, meist wandernden Sänger und Dichter: er wurde rasch reich, hatte zwei Frauen *Naran* und *Saran* genommen, und brachte es gemeinsam mit den Geschwistern auf 500 Stück Vieh. Trotzdem blieb er einfach und ohne Allüren, spielte und feierte mit dem einfachen Volk. 1910 stellte er diese Gesinnung unter Beweis, als er *Wangčin*, den zum *Tusalayči* ernannten einen der 3 Tayiǰis des *Age sumun* der *Üǰümüčin* wegen Steuererhöhungen etc. beschimpfte. Im Laufe der daraus sich ergebenden Streitigkeiten[186] wurde *Γamala* schließlich gerechtfertigt und stieg sogar ehrenhalber zum *J̌akiruyči* auf. Er blieb bis 1924 im Amt, setzte sich dann zur Ruhe. Nach einer Erkrankung starb er 1932, 61 Jahre alt.

In allen Jahren seines Lebens schuf *Γamala* Gedichte, von denen viele in Abschriften erhalten sind, wie:

Tuy-un dayadqal — „Nachfolge der Fahne"[187a];
Čirig-ün maytayal — „Lob der Krieger";
Qonin ǰil-eče — „Seit dem Schafjahr ...";
Üimegen-dü — „Im Aufruhr"[187]
Soytoqu-yin tuqai — „Betrunken sein";
Qayurčin-u tuqai — „Über den Sänger";
Altan dalalya — „Goldene Beschwörung"[188];
Sibsig bolun talayar — „Es ist nutzlos, ehrlos zu werden!"[189];
Edür-ün urtu-yi önggerekü „Der Tage Länge vergeht ..."[190a];
Nayir-ün böke — „Der Fest-Ringer"[190];
J̌iryal-un nayiman mori — „Die 8 Pferde der Freude";
Čay ularil — „Die Jahreszeiten".

[185] *Boyda-yin suryal-i senggeregül-ün badarayuluysan bičig*, Die Heiligen Ermahnungen des Mandjuherrschers Kanghsi (Sheng-yü Kuang-hsün), in mehreren Druckausgaben seit 1724 verbreitet, waren ein beliebtes Unterrichtsbuch. Cf. HEISSIG, Mong. Handschriften, Nr. 515—518.

[186] Einzelheiten cf. MKǰT 1 (35): 1959, 65.

[187a] Schlußstrophen MKǰT 1 (35): 1959, 68—69.

[187] Ausschnitt daraus MKǰT 1 (35): 1959, 68; 1916 in Empörung über den Einfall von Truppen Baboǰabs ins Üǰümüčin-Gebiet (cf. Lattimore, The Mongols of Manchuria, London 1934, 223—224) geschrieben.

[188] Für *dalalya* cf. A. MOSTAERT; Auszug daraus MKǰT 1 (35): 1959, 70.

[189] MKǰT 1 (35): 1959, 70.

[190a] Ausschnitte MKǰT 1 (35): 1959, 68, 69, 70.

[190] CSM XIV, 583—585; Teilabdruck MKǰT 1 (35): 1959, 69.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000198

Weitere Gedichte sind verschollen. Bei einigen ist *Γamala*'s Urheberschaft nicht gesichert: so wird ihm *Lama-yin süme* (*Buyan-i čoylarayuluγči*) zugeschrieben. Die Arbeit vermittelt einen Eindruck vom Schaffen dieses südmongolischen Lyrikers, von dessen Gedichten nur eines, nämlich *Nayir-un böke*, an anderer Stelle veröffentlicht worden ist. Die Proben der Gedichte vermitteln den Eindruck einer stark stimmungsgebundenen und stimmungsvermittelnden Lyrik.

Um einen noch lebenden innermongolischen Rhapsoden, *Muuökin*, hat sich eine Kontroverse entzündet, die zu mehreren Aufsätzen über ihn führte[191]. Einige von diesen enthalten wertvolle Angaben über die Einschätzung von Freiheitskämpfern wie *Toγtoqu Tayiǰi*, der 1910 nach Urgha floh und der Kommandeur der Leibgarde des rJe bcun dam pa khutukhtu nach der Autonomieerklärung der Khalkha wurde. Einzelheiten zur Biographie des Sängers teilt M. Tümen in „Der südmongolische Volkssänger *Muuökin*" mit[192].

Muuökin wurde im Februar 1906 im Dzarutbanner des Dzuuda-Bundes in *Üǰimǰitü tabin* als Sohn eines Hirten geboren, der bald verstarb. Zuerst vom Onkel, der ebenfalls bald starb, großgezogen, ging *Muuökin's* Erziehung auf die Tante (*abaγa eke*) über. Die Mutter war als Sängerin bekannt. Sie lehrte den kleinen *Muuökin*, der eine gute Singstimme hatte und Geige (*quγur*) und *Lingbu*-Flöte spielen gelernt hatte, Volkslieder, gereimte Märchenerzählungen (*üliger*), Reime (*qolboγa üges*) und Gedichte (*silüg*). Mit einem ausgezeichneten Gedächtnis begabt, konnte *Muuökin* jedes Lied, Märchen oder Erzählung schon nach einmaligem Hören behalten. Mit 8 Jahren bastelte er sich aus Holz seine erste Geige. Bis zum Alter von 16 Jahren lernte er von der Mutter Lieder. So sang er anfangs nur erlernte, mündlich überlieferte Lieder. 1926 sammelten die Leute des Dzarutbanners, um *Muuökin* eine viersaitige Geige zu kaufen. In den folgenden Jahren durchwanderte *Muuökin* das Dzarutbanner. 1949 unterrichtete er in Ulanhot (früher Wang-yeh-miao) Volksgesang, fand leicht den Anschluß an die moderne pamphletistische Dichtungsart und trat seither auf verschiedenen Sängerfesten hervor. *Muuökin* sang ursprünglich alte Lieder. Von anderen Sängern, wie z. B. von einem gewissen *Duγarǰamso* lernte er das *Üliger* über den Riesen *Šoorči ribya*. Zu seinem Repertoire anonymer Volksdichtung gehören:

[191] M. Tümen, *Arad-un aman ǰokiyal-un tuqai ügülel*; N. Asaraltu, „*Öbör mongγol-un arad-un uran sayiqanči muuökin*" *gedeg taničaγulya-yin tuqai sanal ǰöblelge*, MKǰT 1 (33): 1959, 57—63; Entgegnung M. Tümen's: *Mongγol kelen ǰokiyal teüke sedkül-ün nayirayulqu yaǰar-tu*, MKǰT 3 (37): 1959, 53—54.

[192] MKǰT 4 (38): 1959, 45—56: *Öbör mongγol-un arad-un quγurči muuökin*.

[193] Cf. Anm. 159, eine Strophe daraus MKǰT 4 (38): 1959, 51; eine Melodie a. d. Khortsingebiet bei Emsheimer, l. c., 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000199

Toytaqu, ein Lied über *Toytoqu tayiǰi*[193];
Qada meyiren;
Donggar da Lama[193a];
Buyankesig da Lama[193a];
Rubsan umǰad;
Begeǰing Lama;
Dangsanima,

welche alle zu der Gruppe der so beliebten Spottlieder auf die menschlichen Schwächen der Lamamönche und Fürsten gehören[194]. Auch das Lied *J̌anama*[195a] gehört zu diesem Genre, in dem es spottend über den liebestollen Mönch heißt:

„Ich schlag ihn!" sagt' er, griff nach dem Cymball, doch schlug er mit der Faust, wie er ihn genommen.
„Das Gebet zur Gottheit mit dem Weißen Schirm les' ich!" sagt' er, doch sprach zärtlich er „J̌anama!"
Als die ihm gegenüber siebenhundert Mönche ratternd rezitierten, lächelte er; —
Doch wie der Disziplinar-Mönch kam, schlug dieser ihn, nachdem er ihn erwischt!"[195b]

An Liebesliedern aus dem Volksmund sang *Muuökin*:

Qan siu ing[195];
J̌üserei;
Čindai badma[196];
Qan mei siyang;
Oyuyun sandan;
J̌angrima[197].

[193a] Melodie gleichen Namens E. EMSHEIMER, The Music of the Mongols, Stockholm 1943, 18—21; 28—29.

[194] Anm. 153.

[195] Melodie bei E. EMSHEIMER, The Music of the Mongols, I, Stockholm 1943, 16—17, aus dem Dzalait-Gebiet, dort Khan shin ying genannt.

[195a] Keine Übereinstimmung besteht mit dem gleichnamigen Tsakharlied, cf. S. 170.

[195b] MKǰ 4 (38): 1959, 51:
Čang-iyan abuyad čokina ged siyayad abula gele.
Čayan sikürten-yi ben ungsina ged ǰanama geǰü uralaǰu.
Čayatai bayiysan doluyan ǰayun quwarayud-ni tür gelele iniyeǰü.
Čayaǰa-yi bariysan gebküi-ni ireged siyayad abula gene ...

[196] Cf. Die *Čimed badma* betitelte Melodie a. d. Khortsin *J̌asaytu*-Gebiet bei E. EMSHEIMER, op. cit., 66—67.

[197] Cf. *Gangraiman* a. d. Khortsin *J̌asaytu*-Gebiet bei E. EMSHEIMER, op.cit., 54—56. Wie sich aus den Angaben in diesem Werke ergibt, sind auf den Aufnahmen von H. HASLUND-CHRISTENSEN auch die Texte der Lieder erhalten und es ist daher den Mongolisten möglich, auch im Westen daraus den Wortlaut dieser Proben mong. Volkspoesie zu rekonstruieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000200

Gegen die Fürsten gerichtete Lieder waren *Nulyarma*, *Tung siang* und *Nunǰiya*.

Für den Einfluß des populären chinesischen Romans auf die mongolische Rhapsodenerzählung[198] sind die Angaben aufschlußreich, die über das Repertoire *Muuökins* an solchen Bearbeitungen chinesischer Romane gemacht werden. *Muuökin* sang:

Sui yang di;
Lung tung;
Tung-liu;
Si liyang;
Si san tang[199];
Li mu tang[200];
Di čing;
Süi qo;
J̌ing gü či guwan[201]; es ist nicht möglich, alle chinesischen Vorbilder zu identifizieren. Hervorgehoben wird, daß die Übermittlung durch Erzähler ohne Kenntnis der chinesischen Schrift geschah[201a]).

Eigene Schöpfungen *Muuökins* sind: *Dörben čay-un ularil*, „Der Wechsel der vier Jahreszeiten", in dem er ein beliebtes Thema der mongolischen Dichtung aufgriff[202], *Doγsin qara* „Das schwarze, wilde [Pferd]", *Ögedeng toryа* „Samt und Seide", *Maγu eme* „Die böse Frau", *Tar mökülig amu* „Dies Körnchen Speis'"[203] und *Qaγuramči yirtinčü* „Trügerische Welt"[204], in welchen beiden letzten Liedern *Muuökin* die Unterlegenheit des Armen beklagt und das 1939 entstandene *Ösiyeten bayan noyan ud-* „Die verhaßten reichen Herrn"[205]. Einer späteren Schaffensperiode gehören die

[198] Pen-tzu ~ *bensen-ü üliger*, cf. Rinčen, Žanr dengsen-ü üliger v mongol'skom Folklore, Studia Mong. I/19, 1959.

[199] Wohl im Mongolischen zum *Baraγun qan ulus-un teüke* weiterentwickelt.

[200] Wahrscheinlich Lu-mu-tan, cf. J. Schyns, 1500 Modern Chinese Novels and Plays, Peiping 1948, 365. Eine Handschrift davon, *Noyuyan mandaraba čičig-ün üliger* in der Kgl. Bibl. Kopenhagen, Mong. 75; ferner J̌adamba, Ulsyn nijtijn nomyn sangijn bičmel uran zohiolyn nomyn garčig, Studia Mongolica I/11, 88.

[201] Mong. Übersetzung von Chin-ku ch'i kuan; moderne Typendruckausgabe, CSM XI, Ulaanbaatar 1959. Für Handschriften cf. Heissig, Handschriften, Nr. 140; J̌adamba, Studia Mong. I/11, 48—49.

[201a] MKǰT 4 (38): 1959, 52: *Kitad bičig medekü ügei bolbaču edeger üliger üd-i busud-un yariqu-ača sonosun toγtaγaγad* ... [202] Cf. Anm. 170.

[203] Proben daraus MKǰT 4 (38): 1959, 52—53; Neufassung eines südmongolischen Volksliedes. [204] Probe MKǰT 4 (38): 1959, 53.

[205] Zu jener Zeit galt *Muuökin* als berühmter Sänger im Hsingan-Gebiet neben *Saraši*, *Buyandoring*, *Sodnam* und *Tein-buu-san*. Cf. W. Heissig, Der mongolische Kulturwandel in den Hsingan-Provinzen, Wien 1944, 91.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000201

Lieder *Temür buqa, Kökeqota-yin maytayal* „Lob von Kökehot", *Quyurči-yin ündür* „Das Höchste des Sängers"[206], *Enereltü eǰi-yin qayirlal* „Liebkosung der lieben Mutter"[207] an. *Muuökin* hat auch politische Pamphletdichtung anläßlich des Koreakrieges und aus anderen Anlässen geliefert[208], auf die hier nicht näher eingegangen werden soll. Auch die alte zeremonielle Gelegenheitsdichtung wird von ihm weitergepflegt, wie Sprüche wie *Arikin-u qolboya* „Branntweinspruch" oder das *Mori emegelekü yosun* „Rite beim Pferdesatteln"[209] zeigen. Der Aufsatz von M. TÜMEN berücksichtigt noch nicht eine der umfangreichsten Reimerzählungen *Muuökins*, die ganz dem Stil der alten, fantastischen Heldengeschichten folgt, das 1959 gesungene und von D. CERENSODNOM in Kökehot aufgezeichnete Lied von *Kürelbayatur köbegün*[210].

Einen anderen noch lebenden ostmongolischen Sänger und Dichter, der unter den Mongolen weit über die lokalen Grenzen Berühmtheit erlangt hat, den *Quyurči Paǰai*, behandelt N. ASARALTU in einem 1958 erschienenen Aufsatz[211].

Ebenso wie *Muuökin* stammt *Paǰai* aus dem Dzarutgebiet, wo er 1902 im *J̌erim*-Banner als Sohn einer Hirtenfamilie geboren wurde. Er war deren einziges Kind. Mit 7 Jahren konnte das aufgeweckte Kind alle im Bannergebiet verbreiteten Sprüche und Gedichte auswendig hersagen[212]. Auch hier war diese Begabung in der Familie schon latent vorhanden: der ältere Bruder des Großvaters (*ebüge abu*), namens *Γunčuyǰigmed*, war als *Šoibong*[213] *quyurči* bekannt. Von diesem lernte *Paǰai* von früh an Reime (*qolboya*) und Reimerzählungen (*üliger*). Die Familie *Paǰai's* gehörte zu denjenigen 100 Familien, die dem Dzarut-Wang dienstpflichtig waren (*ǰayun erüke boyol*)[214]. Als *Paǰai* 8 Jahre alt war, zog die ganze Fa-

[206] Proben: MKǰT 4 (38): 1959, 54.

[207] Probe: MKǰT 4 (38): 1959, 54; Starker pol. Einschlag.

[208] MKǰT 4 (38): 1959, 53—55. S. a. *Arad-un aman ǰokiyal-un tegübüri*, I, Köke Hot 1958, 19—23, 40—44, 58—68.

[209] Mori emeelleh yoson, edit. D. CERENSODNOM, Studia Folclorica III/1, Ulaanbaatar 1961, 120—121.

[210] Hürelbaatar hüü, Studia Folclorica III/1, Ulaanbaatar 1961, 8—119; dort, 1—7 auch eine kurze Biographie und Erwähnung der Werke des *Muuökin*.

[211] MTKB 11 (33): 1958, 9—19: *Aldartu quyurči paǰai-yin tuqai tanilčayulya*.

[212] Hier wird ein anonymes Beispiel über die trügerische Welt angeführt, das starke Ähnlichkeit mit dem Liede *Qayuramči yirtinčü* von *Muuökin* aufweist und die starke thematische und phraseologische Verbundenheit dieser Dichter mit der anonymen Volksdichtung zeigt.

[213] Cf. F. D. Lessing, Mongolian-English Dictionary, Berkeley 1960, 724: 1. Assistent eines Medizinlamas; 2. Vorsteher einer großen Lamagruppe.

[214] Cf. für die Institution des *boyol* B. Ja. Vladimircov, Le Régime social des Mongols, ²Paris 1948, 154—155, 239.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000202

milie zur Dienstleistung an den Sitz der Fürsten, wo er mit einem Mädchen die Enten und Hühner der Fürstin hüten mußte. Seine Kindheitserinnerungen aus jener Zeit[215] zeigen, wie eng dem Leben der Mongolen dieser Zeit das Kolorit der mongolischen Märchen, z. B. in *Yabuyudai küü bars-i bars-iyar alayuluysan ni*[216] entspricht. In diesem Jahre nun erkrankte der älteste Sohn des Dzarut-Wang plötzlich, vom Dalai Lama wurde für den Schwerkranken ein Segen erbeten, der Wang versprach, zehn Kinder[217] dem Kloster zu geben und in die Liste dieser Kinder wurde auch *Paǰais* Name gesetzt. So mußte *Paǰai* Novize im *Noyan süme des* Dzarutbanners beim *Dandar dorombo* werden.

Das Auswendiglernen der religiösen Schriften förderte die Fähigkeit *Paǰai's*, Dichtungen zu behalten. Mit 12 Jahren hatte er die vorgeschriebenen Lehrschriften gelesen, lernte zusätzlich noch Zeichnen und Schnitzen. Das Zelt des verwandten *Šoyibong quyurči* war nahe des Klosters, so daß *Paǰai* immer dorthin leicht entkommen konnte, wo er weitere Märchen und Heldenlieder hörte. Das Klosterleben sagte ihm nicht zu. So beschloß er, dem Kloster zu entweichen, sich eine Frau zu suchen und mit den Eltern zu leben. Er wurde eingefangen, vor den Disziplinarlama gebracht, der ihm die Frage stellte, ob er Mönch oder Sänger sein wolle. Als *Paǰai* darauf antwortete:

„Zu deinem Gottesdienst will ich mich nicht versammeln,
Hab' keine Lust unter Mönchen zu leben.
Will mit meiner Geige in der Hand herumziehen,
Will Lieder sagen in meinem Land!"[218]

verwiesen die Mönche diesen höchst strafwürdigen Fall an die Bannergerichtsbarkeit, nachdem bereits vorher der *Soyondai-yin qural*, der Rat für Lamaangelegenheiten[219] ihm eine Strafe von 35 und 15 Stockhieben erteilt hatte. Als die alte Fürstin, deren Hühner *Paǰai* als Kind gehütet hatte, davon hörte, ließ sie sich von *Paǰai* verschiedene Üliger vorsingen. Auch Mönche selbst waren davon begeistert und alle baten den Fürsten, die Strafe zu erleichtern. Zu guter Letzt wurde folgendes Strafmaß erreicht: 1. An Stelle von 100 Stockhieben hatte *Paǰai* 100 Verneigungen (*mörgül*) zu tun und die Mönche einmal mit Tageskost zu bewirten.

[215] MTKB 11 (33): 1958, 10.
[216] Cf. Anm. 36.
[217] *Čubuya keüked.*
[218] MTKB 11 (33): 1958, 12:

Qural-i čini bi quraqu ügei!
Quwaray yabuqu-du dura ügei!
Quyur-iyan bariǰu toyuriǰu yabuna bi!
Qosiyun-dayan üliger kelen-e bi!

[219] *Lama nar-un kereg sitkekü qural.*

2. Bei den 3 Tempelfesten[220] des Banners mußte er unentgeltlich *Üliger* zum Besten geben. Außerdem durfte er an anderen Tempelfesten ebenfalls Lieder vortragen. Nach außerhalb des Banners durfte er nicht gehen.

3. Obwohl er ein Klosterflüchtiger[221] geworden war, durfte sein Name nicht aus der Klosterliste[222] gestrichen werden, er durfte nicht zum Laien werden und heiraten.

So wurde *Paǰai*, allen Beschränkungen ungeachtet, mit 18 Jahren zum *Quγurči*. Vom 23. Lebensjahr an zog er auch in anderen Bannern herum. In wenigen Jahren wurde er berühmt, so daß der *Wang* der *J̌egün Urad* von ihm sagte, „Wer seine *Üliger* nicht gehört hat, ist kein Mensch"[223]. Dennoch bleiben Reibereien und Streit mit den Adligen nicht aus[224]. Mit 33 Jahren lernte *Paǰai* noch Mongolisch lesen — im Kloster war die Ausbildung nur in tibetischer Schrift erfolgt — und benutzte von nun an auch Motive der schriftlichen mongolischen Literatur. In dieser Zeit entstand *Ta tang-un üliger*. Die Zeit der japanischen Besetzung der Ostmongolei brachte auch Härten für *Paǰai*: er befolgte die japanischen Aufforderungen nicht, nach Hsinking zu kommen. Der Tod eines 16jährigen Neffen, der auf der Flucht vor dem Jugendertüchtigungslager gehetzt an Lungenentzündung starb, verstärkte seine antijapanischen Gefühle. Von den Mongolen wurde *Paǰai* in jener Zeit *J̌arud qosiγun-u čaγan gegegen quγurči* genannt. In jene Zeit fiel auch die Entstehung eines Spottliedes *Dorǰi šuǰang-un daγun*. Die von den japanischen Mandhukuo-Behörden eingesetzte Polizei ließ *Paǰai* nicht in Ruhe. Immer wieder wurde er nach Lupeh bestellt und gezwungen, den mongolischen Gendarmen *Üliger* vorzusingen. Bei diesen Gelegenheiten betrank *Paǰai* sich. Mit *Dorǰi*, dem kommandierenden Beamten der nächstgelegenen Polizeistation bestanden besondere Spannungen, da *Dorǰi* immer stichelte und *Paǰai* mit Aussprüchen wie „Der Esel frißt Heu, auch wenn er sich ein Tigerfell überzog" hänselte. So verfaßte *Paǰai* auf ihn eines Tages ein Spottlied, das beginnt:

[220] Frühjahr-, Herbst- und Neujahrs (*čaγan sara*) -Tempelfest. Cf. MTKB 11 (33): 1958, 12.

[221] *Damsiγ*, tib. dam bšig „Religionsfeind, Religionsloser".

[222] *Süme-yin-dangsa*. In der Ch'ing-Zeit mußten die Namen der Tempelkongregation in eigenen Listen festgehalten werden, die in je einem Exemplar im Kloster selbst, bei der Bannerverwaltung und in Peking aufbewahrt wurde (cf. R. J. MILLER, Monasteries and Culture change in Inner Mongolia, Wiesbaden 1959, Asiat. Forschungen, Bd. 2, 69). Ich bereite ein Exemplar der Klosterliste des *Ölǰei-yi kündütkegči süme* aus *Kökeqota* a. d. Jahre 1707 als Beispiel dieser Dokumente zur Veröffentlichung vor.

[223] MTKB 11 (33): 1958, 12: *tegün-ü üliger-i sonosuγsan ügei kümün ügei.*

[224] Anekdoten darüber MKTB 11 (33): 1958, 13—14.

[225] Loc. cit., 14: *Bars-un arasu nemüreged elǰige tariya idene.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000204

„Die Biene hat ein gelbes Kleid,
Hat einen Stachel im Unterleib.
Dorǰi, der Spitzel vom Unterdorf,
Ist auf die gleiche Weise geschäftig.
In dem Loch am rückwärtigen Graben,
Mit der Feuerkraft der Äpfel ist
Dorǰi, der Aufpasser vom Hinterdorf
Auf die gleiche Weise geschäftig.
In der Spanne zwischen Morgen und Dunkel
Suchen Fuchs und Wolf herum.
Der Spion vom Vorder- und Hinterhof,
Dorǰi, sucht auf die gleiche Weise herum ...[226]"

Zur Eröffnungsfeierlichkeit des Činggis khan Heiligtumes in Wang-yeh miao[227] wurde *Paǰai* von den Japanern befohlen und mußte *Činggis-un maytayal* sowie ein Loblied auf Prinz Teh, den Regierungschef der projapanischen innermongolischen Regierung, *Tê wang-un qolboya* rezitieren. Die letzten Monate vor dem japanischen Zusammenbruch brachten *Paǰai* noch in unangenehme Situationen, denen er sich dadurch zu entziehen versuchte, daß er sich versteckte. 1947 schloß er sich dann den mongolischen kommunistischen Truppen[228] an und ist seither ein offizieller Vertreter dieser politischen Richtung, wovon auch ein Teil seiner Dichtungen Zeugnis gibt, wie das 1958 entstandene *Mao-tze-tung-un maytayal* „Lobpreisung Mao tze-tung's"[229]. Im übrigen aber trug *Paǰai* eine Reihe der alten Heldenlieder und Üliger immer wieder vor, wie

[226] Loc. cit., 15: *J̌ügei sira kürme tei.*
J̌egün sübegen-degen yangduu tai.
Doura ayil-i bayičayayči
Dorǰi šu ǰang yayaraltai
Aru yuu-yin köndei-deki
Aliman yal-un yabudal-iyar
Aru ayil-i getegči
Dorǰi šu ǰang yayaraltai.
Ür-ün qarangyui-yin čilügen-dü
Ünege činua čölgüldüne.
Emüne qoyitu ayil-i tangnaqu ged
Dorǰi šu ǰang čölgüldüne ..; Für *čölgül* ~ cf. *čölbe* ...

[227] Für dieses cf. W. Heissig, Ostmongolische Reise, Darmstadt 1955, 151—153; Plan dieser Gedächtnisstätte, l. c. 128 gegenüber. Es sei hier bemerkt, daß die von Rotchina in Ejenqoro erbaute Činggis Gedächtnisstätte in ihrem baulichen Äußeren starke Ähnlichkeiten mit der für Wang-yeh miao geplanten Anlage aufweist (cf. Abbildungen b. C. D. Dylykov, Edžen-choro, in: Filologija-istoriya mongol'skich narodov, Moskau 1958, 232.

[228] *Mongyol ba lu* (蒙古八路, Truppen der VIII. Komm. Armee).

[229] Einzelheiten MTKB 11 (33): 1958, 16—18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000205

Angγaküü angčin bayatur „Jägerheld Angγaküü";
Ayǰa bayatur „Held Ayǰa";
Altan galab qayan;
J̌aldan qayan;
Kürül bayatur[230].

Auch neue Gelegenheitsdichtung verfaßte *Paǰai*, so für den 1958 in *Sili-yin qota* abgehaltenen Ringerwettkampf die Sprüche wie *Qoyar ǰalayus-un urulduya* „Das Rennen der beiden Jungen", *Qorsiyan-du oroysan ügei-yin gemsil* „Trauer darüber, daß man nicht in die Entscheidung gekommen" und *Örüsüngkei tebsilte*. Daneben entstand auch Brauchtumsdichtung im alten Stil wie *Bayan oboya-yin maytayal* „Lobpreisung des *Bayan* obô, *Amuyulang küü-yin ariki*, ein Branntweinsegen ein Neujahrsspruch *Ṣine ǰil*[230a], und *Teǰigebüri qoyar isige* „Die zwei Päppel-Ziegen", eine Tierparabel im Stil der alten *Üge*-Dichtung[230b].

Die Stärke und Größe *Paǰais* liegt zweifellos in der epischen Erzählung. Dies beweist die Probe des 2. Kapitels aus *Paǰais* Reimversion des chinesischen Romanes Sui-hu chuan[231], *Sung ulus-un küüten ayula-yin bičig*, die *Babudorǰi* und *Namǰilcewang* nach einem bei einer Vorführung 1956 in Kökehot aufgenommenen Tonband niederschrieben und die DAMDINSÜRUNG in seiner Anthologie mongolischer Dichtung wiedergibt[232]. Diese Neudichtung eines chinesischen Romanes in mongolischer Sprache berücksichtigt N. ASARALTU nicht. Erst ein Vergleich mit der mongolischen Übersetzung des chinesischen Romans Sui-hu chuan, die 1909 entstanden[233] ist und von der DAMDINSÜRÜNG[234] den entsprechenden Abschnitt wiedergibt, zeigt die hohe dichterische Qualität von *Paǰais* Neufassung.

Das gleiche trifft für die Neufassung des Geser Khan-Epos zu, die *Paǰai* 1959 wagte, *Geser bayatur-* „Held Geser"[235], die *Čimeddorǰi* nach *Paǰais* Rezitation niederschrieb als „eine auf die seit alters her überkommenen Geschichten über den Helden Geser beruhende, sehr schön vorgetragene Ballade, die ihre Bedeutung und Interesse durch die Methode des Ro-

[230] Eine andere Bearbeitung des Themas durch *Muuökin*, cf. Anm. 210.
[230a] *Arad-un aman ǰokiyal-un tegübüri*, I, 45—58
[230b] ib. I, 69—82.
[231] Cf. FEIFEL-NAGASAWA KIKUYA, Geschichte der chinesischen Literatur, Peking 1945, 291; J. HIGHTOWER, 94, 100; HEISSIG, CAJ II: 1956, 50. RINČEN, Mongol bičgijn hellnij züj, Ulaanbaatar 1964, 37; 204.
[232] CSM XIV: 1959, 491—519.
[233] Staatsbibl. Ulaanbaatar S. 42. 495. 1, *Sung ulus-un küüten ayula-yin bičig*, cf. ǰADAMBA, Studia Mongolica I/11, 100.
[234] CSM XIV: 1959, 486—491.
[235] Kökehot, *Öbör mongyol-un arad-un keblel-ün qoriya*, 1959 (Auflage 3000 Stück) 225 Seiten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000206

mantismus bekommt"[236]. *Pajai* erzählt in 21 Gesängen von alliterierenden Viererstrophen Abenteuer Geser Khans. Der Stil ist knapp, die Darstellung voll dramatischer Spannung. Das nachfolgende Beispiel ist dem 5 Gesang entnommen und schildert die Begegnung von Geser Khans Gemahlin *Aruluγoo-a* mit dem zwölfköpfigen Riesen:

„.....
Aruluγoo-a, die geliebte Gattin
Aber erschrack nun doch sehr.
Am ganzen Leibe zitterte sie
Als mit den Augen, die zum Schauen da, sie schaute:
Nicht fand man solches, wo auch immer hin man ging;
Nun, da zu finster es wurde — ein
Gräßliches, ganz schwarzes Ding
Kam dicht an sie heran.
Einfrierend, durchdringend[237] lacht' es,
Es schallten davon die Berge und Felsen
Aruluγoo-a, die zur Gattin geworden, hielt
Ausschau, sah dieses:
Nach allen Seiten standen die Haare ab,
Groß wie ein Haus war es,
Hatte einen Leib wie ein Berg so groß,
Hatte der Köpfe zwölf.
Hatte Zähne ungleich, hervorstehend[238],
Hauer aus reinem Stahl.
Hatte zwei Augen wie Blitze,
Hatte Köpfe fürchterlich und groß:
Den Kopf mit einem Maul zu beißen,
Den Kopf mit Augen auszuspähen,
Den Kopf mit einem Zeichen, das verhext,
Den Kopf, der unersättlich;
Den lustigen Kopf, der durchdringend lachte,
Den schmutzigen Kopf, der alles faßt,
Den kranken Kopf, der Fieber verstreut,
Den riesigen Kopf, die Schnauze weggeschnitten[239];
Den Kopf, der angesengt und übel riecht,
Den Kopf, der die Leute erschreckt, die etwas tun,

[236] Loc. cit., Druckvermerk: ... *ulamǰilaγdaǰu iregsen geser bayatur-un tuqai yariya-yi ündüsülen Romantism-un arγa bar dura sonirqal-i tatama sayiqan nayirayulun kelegsen tuuli bile.* Für *tuuli* ~ *tuγuli* cf. Г. Rinčensambu, Mongol Ardyn baatarlag tuul's, Studia Folclorica I/7, Ulaanbaatar 1960, 339.

[237] *Qadaγanatala ǰibegün*; cf. *qadaγasu* „Nagel"; *ǰibegün* ~ *ǰebegün* „kalt, frostig". [238] *Arǰaγar* = *barǰaγar*. [239] *taridaγ* = *tayaridaγ*?

Den Kopf, der die Pferde davonrasen macht,
Den Kopf, der den Säuglingen Fieber bringt.
Groß war des bösen Feinds, des Ungeheuers
Kraft und Stärke,
Den Mut verlor Frau *Aruluyoo-a.*
Die Arme fragte dann:
Bist du der erhabenen Himmlischen Herr?
Bist ein Drache der vier Meere?
Bist ein Erdherr du, der Herrscher der Welt? —
Ich kenn' euch nicht!
Bist du der Herrscher des luftigen Himmels,
Bist ein Drache des Almadmeeres Du?
Bist der Erdherr der Berge und Felsen,
Bist der Herrscher der schrecklichen Riesen Du?
sagte sie ..."[240]

[240] *Geser bayatur*, Kökehot 1959, 62.
Qayiratu qatun aruluyoo-a
Qarin ču yeke ber ayula
Qamuy beye ni čečereǰü
Qaraqu nidün ni qaralaba.
Qamiyasi yabuqu-ban olqu ügei ber
Qarangyuyidaqu bayiqu-yin tere üye (63)
Qab qara sürekei-e yayuma
Qarin dergede ni tulǰu irele.
Qadayanatala ǰibegün iniyekü duni
Qada ayula qangginala
Qatun boluysan aruluyoo-a
Qaraǰu tegün-i üǰegüler.
Geǰige üsün segseyiged
Ger-ün činege büdügün bayina
Ayula-yin činege beye-tei
Arban qoyar toluyai-tai.
Arǰayai barǰayai sidü-tei
Ariya yang-un soyuqa-tai
Ayungya-yin qoyar nidü-tei
Ayumur yeke toluyai-tai
Qaǰaǰu abqu aman-tai toluyai
Qaraǰu üǰekü nidü-tei toluyai
Qariyal kideg irua-tai toluyai
Qanusi ügei olun toluyai.
Qadayanatala iniyekü bayar-tai toluyai
Qamuy-i bariday bolai-tai toluyai
Qalayu orkiyulday ebedčitü toluyai
Qangsiyar tariday tomu toluyai.
Kengsigüü qangsiyuu ünür-tei toluyai
Kereg kideg ayumar toluyai
Külüg morin-i kögele güldeg toluyai
Keüken nilqa-yi qalayurayulday toluyai.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000208

Eine Prosafassung der gleichen, im Gesang IV der Pekinger Geser Khan-Ausgabe enthaltenen Geschichte von Aruluγoo-a und dem zwölfköpfigen Riesen[241] hat Na. Sayinčoγtu 1958 veröffentlicht[242].

Über den Einfluß des chinesischen Romans[243] auf die Entwicklung und den Motivschatz der mongolischen Volkserzählung handelt Sutubilig in „Falls man die 'Tabun ǰuwan' drucken sollte"[244]. Unter dem Begriff der *Tabun ǰuwan*, der Fünf chuan verstehen die südlichen Mongolen die fünf Erzählwerke mit den chinesischen Titeln:

1. *Šang yoo ǰuwan*[245]
2. *Čiuwa ǰiya fu*[246]
3. *Siyê fe ǰuwan*[247]
4. *Ku si ǰuwan*[247]
5. *Čiyang qo ǰuwan*[248].

Der Einfluß dieser fünf Prosaerzählungen wird als sehr groß bezeichnet. Ihr Verbreitungsgebiet reicht von den Kharatsin, Khortsin, Tümet, J̌uu uda und J̌erim bis zu den Tsakhar und Ordus. In diesen Gebieten werden die *Tabun ǰuwan* seit altersher überliefert und kopiert wie auch

---

Könügeltü dayisun mangγus-un
Küčün čidal ni yeke bayina.
Kökerügün qatun aruluγoo-a
Köl aldan asaγuǰu bayina.
„*Degedü tngri-yin qaγan uu?*
Dörben dalai-yin luus uu?
Delekei-yin eǰen sabdaγ uu?
Tan-i bi taniqu ügei!
Aγar tngri-yin qaγan uu?
Almad dalai-yin luus uu?
Aγula qada-yin sabdaγ uu?
Aγultu mangγus-un qaγan uu?" *kebe.*

241 Cf. Anm. 5; I, 121—171.

242 *Arulu γoo-a, Öbür mongγol-un arad-un keblel-ün qoriya*, Peking 1958 (Auflage 5000 Stück), 57 Seiten.

243 Eine Aufzählung bekannter mongolischer Übersetzungen chinesischer Romane und Novellen in: Handbuch der Orientalistik, Bd. V/2 (Altaistik), Leiden 1964: W. Heissig, Mongolische Literatur, 245—247.

244 MKǰT 4 (33): 1959, 63—65: „*Tabun ǰuwan*"*-i keblebel ǰokina.*

245 In der Staatsbibliothek Ulaanbaatar in 1 Handschrift befindlich, dort *Tang ulus-un šêng yoo ǰiuwan-u bičig* genannt. Cf. J̌adamba, Studia Mongolica I/11, Ulaanbaatar 1960, 63: T 21. 495. 1.

246 Die in der Staatsbibliothek Ulaanbaatar befindliche Handschrift schreibt *Tang-ulus-un čiuwan ǰiyan* [oder *ǰiyen*[*fu*. Cf. J̌adamba, Studia Mongolica I/11, 63. T 21. 495. 1.

247 Handschriften sind mir davon nicht bekannt.

248 Eine Handschrift zu 40 Heften, *Yeke tang ulus-un arbaduγar üye-yin čiyang ho ǰuwan-u bičig* aus dem Jahre 1941 befindet sich in der Staatsbibliothek Marburg/Lahn, Hs. or. 267, cf. Heissig, Handschriften, Nr. 142.; Rinčen, Mongol bičgijn helnij züj, 209.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000209

von Rhapsoden (*quγurči*) vorgetragen[249]. Die *Tabun ǰuwan* sind umfangreiche Geschichten, die im übrigen Mongolengebiet wenig bekannt sind. Obwohl es sich um 5 verschiedene Erzählungen handelt, haben diese doch eine gemeinsame Handlung. Die *Tabun ǰuwan* bestehen aus insgesamt 714 *bölüg* in 106 Heften (*debter*)[250]. Über die Entstehung dieser 5 Prosawerke bestehen verschiedene Überlieferungen. Einer davon zufolge sollen sie im *Gegen süme* der *Mongγolǰin* entstanden sein, eine andere besagt, daß sie in Peking entstanden, wieder andere wollen darinnen Übersetzungen oder Bearbeitungen aus dem Chinesischen sehen. Laut SUTUBILIG gibt es jedoch in der chinesischen Novellen- und Romanliteratur nichts den *Tabun ǰuwan* Gleiches, weshalb er ebenfalls an mongolische Originalschöpfungen glaubt. SUTUBILIG denkt an die Verfasserschaft eines im Auftrage eines mongolischen Fürsten schreibenden, mit der chinesischen Novellenliteratur, Geschichte und Dichtung wohlvertrauten mongolischen Autors. Der Einfluß von San-kuo-chih[251] und Sui hu chuan[252] ist unverkennbar. Ort und Zeit der Handlung wird als T'ang-Reich und die Zeit der T'ang-Dynastie angegeben, doch entspricht das geschilderte Milieu dem der Ch'ing-Dynastie. Manche der handelnden Personen sind aber wieder historisch belegbare Personen der T'angzeit. Eine Überlieferung berichtet, daß im 30. Jahre Kuang-hsü (*Badarayultu törü*), 1904, ein Mongγolǰin die *Tabun ǰuwan* auf einen Eselskarren geladen habe und sie nach dem *Naiman* oder *Darqan qosiγu*[253] gebracht, wo er das 40 debter umfassende Manuskript gegen eine dicke Kuh eingetauscht habe. Daraus ergibt sich, daß zu dieser Zeit und wohl auch schon früher[254] dieses Werk entstanden ist und schon damals von den Schreibern der Tümet kopiert und verkauft worden ist.

Die *Tabun ǰuwan* sind künstlerisch[255] erzählt; sie haben die Züge der mongolischen Erzählliteratur dieses Genres, böse Herrscher und Herren treten auf, doch siegt die Gerechtigkeit.

SUTUBILIG fordert in seinem Aufsatz eine gedruckte Ausgabe unter Berücksichtigung folgender Punkte:

[249] MKǰT 4 (38): 1959, 63: *edeger oron-du erten-eče qaγuluγdan ulamǰilaydaqu bayiǰu. edeger oron-u quγurči nar udaγan on-u dursi quγurdan kelegseger ireǰü* ...

[250] SUTUBILIG schätzt den Umfang einer Druckausgabe ungefähr auf 10 Bände von der Größe des Pekinger Neudrucks der Köke sudur des *Inǰanasi*. Diese um 1959 entstandene Ausgabe umfaßt in 3 Bänden 2161 Seiten.

[252] Cf. Anm. 231.

[253] Das nach Nordosten angrenzende *Darqan Wang*-Banner der Khortsin; cf. O. LATTIMORE, The Mongols of Manchuria, London 1934, 206—210.

[254] SUTUBILIG spricht von hundert und mehr Jahren, (l. c. 64: *ǰaγuγad ǰil-ün emüne* ...).

[255] l. c. 64: „*Tabun ǰuwan*" *uratu ǰokiyal* ...

1. Vergleichung aller erreichbaren Handschriften bei gleichzeitiger Vereinheitlichung der Schreibung von Orts- und Personennamen;
2. Verbesserung defekter Stellen;
3. Annotierung nach historischen Gesichtspunkten.

Von einem Zustandekommen dieser Druckausgabe der *Tabun ǰuwan* ist noch nichts bekanntgeworden.

In einem späteren Aufsatz berichtet Sutubilig erneut zu diesem Thema, und zwar über „Das *Qan peng ǰuwan* genannte Werk“[256], das im *J̌osutu*-Gebiet[257] an Stelle der sonst in den *Tabun ǰuwan* vorhandenen Erzählung *čivang qo ǰuwan*[258] auftritt. An anderen Plätzen kommt diese Erzählung in den *Tabun ǰuwan* nicht vor. Sie spielt, wie alle anderen Teile der *Tabun ǰuwan*, im T'ang-Milieu, und umfaßt 16 Hefte (*debter*) zu insgesamt 80 *bölüg*. Wie der anonyme Verfasser im 1. *debter* deutlich macht, handelt es sich um eine Weiterführung des in der T'ang-Novelle *Pen-ǰuwang leu* nicht zu Ende geführten Vorwurfs. Diese Novelle spielt zu Ende der T'angzeit zur Zeit eines Bauernaufstandes. Sutubilig nimmt an, daß auch das *Qan peng ǰuwan* aus der Feder des gleichen Erzählers stammt wie die *Tabun ǰuwan* und am Ende der Mandjuzeit entstanden ist, etwa zur Zeit der Regierung Kuanghsü (*Badarayultu törü*), 1875—1908. Zu jener Zeit tauchten zumindest im *Darqan*-Banner der Khortsin jährlich ein bis zwei Hefte der *Tabun ǰuwan* aus den südlicher gelegener Bannern im Handel auf.

In der Schilderung des *Qan peng ǰuwan* überwiegen die Kampf- und Aufstandsszenen. Seine Diktion wird als spannend bezeichnet, nur der Anfang wird als etwas dürftig beurteilt. Es scheint sich hier um ein typisches Produkt der Weiterentwicklung chinesischer Novellenmotive im Stile der *bensen-ü üliger* (本子)[259].

Unter starker Benützung chinesischer Roman- und Chronikenmotive sind auch die Werke *Inǰanasi's* entstanden (1837—1893), das *Yeke yuwan ulus-un manduysan törü-yin köke sudur*[260] und *Nigen dabqur asar*[261], von

[256] MKǰT 5 (39): 1959, 32—34: „*Qan peng ǰuwan*“ *šastir kemegči*.

[257] Das Gebiet der Kharatsin, Tümet (Ost) (*Mongyolǰin*), Küriye-Banner und Tanghut Khalkha.

[258] Anm. 248.

[259] Cf. Rinčen, Žanr bengsen-u üliger v Mongol'skom Folklore, Studia Mongolica I, fasc. 19; Rinčen, Mongol bičgijn helenij žüj, Ulaanbaatar 1964, 208—209.

[260] Cf. W. Heissig, Einige Bemerkungen über die Köke sudur, eine neuere mongolische Darstellung der Yüan-Zeit, Mon. Ser. VIII: 1943, 244—259. Ferner *Udqa ǰokiyal-un bičig* III, 1958, 202—203; *Udqa ǰokiyal-un bičig* V: 1958, 219; Damdinsürung in CSM XIV, 522—536; Namžilceween, Höh sudryn sudlalyn tobčlol, Ulaanbaatar 1959. Zur *Köke sudur* als ersten histor. Roman und seine histor. Quellen werde ich mich genauer in Familien- und Kirchengeschichtsschreibung, Teil II/2 äußern. Cf. ferner Anm. 251.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000211

welchen in den Jahren um 1959 in Peking einwandfreie Neudrucke erschienen.

Eine ausführliche Darstellung der Lebensumstände *Inǰanasi's* gibt der südmongolische Literaturhistoriker ERDENITOγTAQU in einem Büchlein „*Inǰanasi*", das 1958[262] erschienen ist. Neben detaillierten Angaben über den Lebensverlauf dieser hervorstechenden Gestalt der modernen mongolischen Literatur liegt der besondere Wert dieser Arbeit darinnen, daß ERDENITOγTAQU die kurzen essayistischen Bemerkungen, die *Inǰanasi* einigen Heften seiner von mir 1942 aufgefundenen[263] Originalhandschrift vorangestellt hat, wiedergibt. Diese sind für die Profilierung der Persönlichkeit des *Inǰanasi* von außerordentlichem Wert und besitzen in der mongolischen Literatur nur in den von *Rasipungsuγ*, dem Chronisten aus dem Bagharinbanner, in seine Chronik *Bolur erike* 1774/75[264] eingestreuten essayistischen Stellen etwas Ebenbürtiges. Von besonderem Interesse sind auch die Abbildungen, deren eine das einzige erhaltene Porträt *Inǰanasi's* wiedergibt. Abb. 1 zeigt eine Seite aus dem 43. *bölüg* der Originalhandschrift der *Köke sudur*[265], Abb. 2—3 Kinderzeichnungen *Inǰanasi's* Abb. 4—7 zeichnerische Arbeiten und ein Gemälde *Inǰanasi's*, während der 2. Teil der Abbildungen[266] die Umgebung des Wohnsitzes, bauliche Überreste der in den Werken *Inǰanasi's* genannten Häuser, seinen Sterbeort, das *Otači-yin süme* in Ching chou[267], seinen Grabhügel und Grabstelle wiedergibt. Diese Bilder sind von höchstem dokumentarischem Wert. Die Frage, wieso zwischen der in den Druckausgaben der *Köke sudur* wiedergegebenen Version und der Originalhandschrift ein so großer Unterschied besteht, vermag ERDENITOγTAQU auch noch nicht zu beantworten.

Mit dem Titel der *Köke sudur* setzt sich SAYIQANA auseinander, wobei er auf die Erwähnung von *Köke sudur* und *Manduγsan törü-yin Köke*

[261] W. HEISSIG, Mongolische Neudrucke und Neuerscheinungen, Mon. Ser. VIII: 1943, 272—273.

[262] *Inǰanasi, Öbör mongγol-un arad-un keblel-un qoriya*, Peking 1959 (Auflage 5000 Stück), 86 Seiten, 10 Abbildungen. ERDENITOγTOQU hat zum Leben und Werk *Inǰanasi's* inzwischen noch an anderer Stelle gehandelt, so Inžanaašijn tuhaj, Uran zohiolyn comorlig VII: 1957 (Ulaanbaatar), 163—178; *Inǰanasi ba tegün-ü ǰokiyal-un tuqai*, (Abdruck seines 1959 auf dem Mongolisten-Kongreß in Ulaanbaatar gehaltenen Vortrages), Studia Mongolica II, fasc. 36, Ulaanbaatar 1961, 108—161 (mit chin. Übersetzung).

[263] Leider vermißte der Berichterstatter jeden Hinweis darauf wie auf die zweifellos benützte Arbeit in Mon. Ser. VIII, 244—259.

[264] W. HEISSIG, *Bolur erike*, eine Kette aus Bergkristallen, Peiping 1946, 15. Einige dieser Stellen übersetzt bei K. SAGASTER in seiner in Vorbereitung befindlichen Arbeit über *Qoyar yosun*.

[265] Mikrofilme der Originalhandschrift, Heft 15—24, von mir 1942 aufgenommen, in der Westdeutschen Bibliothek (Staatsbibliothek) Marburg/Lahn; cf. W. HEISSIG, Mongolische Handschriften, Nr. 18.

[266] *Inǰanasi-yin üile yabudal-tai qolboγdal bükü ǰiruγ ud.* [267] Anm. 155.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000212

sudur[269] unter den Quellwerken der *Köke sudur* des *Inǰanasi* hinweist. Er nimmt *Köke* als Aequivalent für *Mongγol* unter Bezug auf die alte Phrase *Köke mongγol-* „die blauen Mongolen". Der Titel *Köke sudur* sei aus dem chinesischen Sprachgebrauch übernommen.

Einer anderen Persönlichkeit der jungen mongolischen Literatur um die Jahrhundertwende ist eine andere Arbeit ERDENIČOγTAQU's gewidmet, die die Lebensumstände und das Entstehen der Dichtungen des *Isidanǰinwangǰil* schildert, „Untersuchung der Umstände und Lebensgeschichte des *Danǰanwangǰil* und seine Gedichte"[270]. *Isidanǰinwangǰil* ist als Verfasser des zeit- und sozialkritischen Gedichtes *Güng-un ǰuu-yin gegen-ü suryal* „Die Lehren des Erhabenen vom Herzogstempel" bekanntgeworden[271].

Nach diesen Forschungen ERDENITOγTAQU's wurde *Isidanǰinwangǰil* 1854 geboren und starb 1907. Im Gegensatz zu der bisher geäußerten Vermutung[272], es handle sich bei ihm um einen Ordusmongolen, wird klargestellt, daß er im Tsakhargebiet, im Orte *Dügüreng oboγa* als Sohn des Amban *Namǰildorǰi* geboren wurde. Schon im Alter von 7 Jahren kam er in das *Güng-ün ǰuu* im *J̌iyün wang*-Banner[273] der Ordus als *šabrong*, lernte bis zum 15. Lebensjahre tibetisch und mongolisch Lesen und Schreiben, und fing mit 15 Jahren an, Gedichte zu verfassen. Als 1868 die Dunganen in das Ordusgebiet einfielen, verbrannten sie auch das *Güng-ün ǰuu*[274]. *Isidanǰinwangǰil* kehrte daraufhin in seine Tsakharheimat zurück, wo er nun längere Zeit blieb. In seinen Zwanziger Jahren erst machte er sich wieder nach seinem inzwischen wiederhergestellten Kloster im Ordusgebiet auf, blieb aber zunächst unterwegs im osttibetischen Kloster Kumbum. Erst nachdem er 30 Jahre alt geworden war, zog er in den sieben Ordus-Bannern herum und auch im *Siliyin-γool*-Gebiet und in Tsakhar, und spendete religiöse Unterweisung neben ärzt-

[268] MKǰT 6 (40): 1959, 62—63: „*Köke sudur*" *kemekü nere-yin učir.*

[269] Cf. Mon. Ser. VIII: 1943, 257.

[270] MTKB 11 (33): 1958, 20—23: *Danǰanwangǰil ba tegün-ü silüg ün tuqai tobči tanilčaγulγa.* Darauf beruhend, jedoch um Angaben über weitere Werke des *Isidanǰinwangǰil* in tibetischer Schrift ergänzt, die Bemerkungen von DAMDINSÜRÜNG, CSM XIV, 556.

[271] Cf. CAJ II: 1956, 51—54; O. LATTIMORE, Nationalism and Revolution in Mongolia, Leiden 1955, 25[6]. [272] CAJ II: 1956, 51.

[273] Cf. dafür W. HEISSIG, *Erdeni-yin erike*, Mongolische Chronik der lamaistischen Klosterbauten der Mongolei von Isibaldan (1835), Kopenhagen 1961 (Monumenta Linguarum Asiae Maioris, Ser. Nova, II) XXII, Anm. 186, rechte Spalte.

[274] Für andere anläßlich des Dunganeneinfalles vernichtete Dokumente der mong. Literatur cf. C. Ž. ŽAMCARANO, Mongol'skie letopisi XVII veka, Moskau-Leningrad 1936, 9 (Englische Übersetzung. R. LÖWENTHAL, The Mongol Chronicles of the seventeenth Century (Göttg. As. Forschungen, Bd. 3), Wiesbaden 1955, 5, Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000213

licher Hilfe. Er hatte die *Dörben ündüsün*[275] studiert und war Lamaarzt geworden. Auf seinen Wanderungen kam er mit dem armen Teil der Bevölkerung in Berührung, spendete ihm ärztliche Hilfe und erfuhr so die Leiden und die Unzulänglichkeiten der mongolischen Gesellschaftsstruktur aus erster Hand. Als Vierzigjähriger lebte er längere Zeit auch in Ulaanbaatar, dem damaligen Urgha. Seine Gedichte sind vorwiegend in den Jahren zwischen 1894 und 1904 entstanden, zwischen seinem vierzigsten und fünfzigsten Lebensjahr. 1905 kehrte er dann aus dem *Siliyinyool*-Gebiet nach seinem Kloster im Ordusgebiet zurück, wo er 1907, 54 Jahre alt, starb. Sein Gedicht ist voller Anspielungen auf Zeitgenossen, so zum Beispiel auf *Erkimbilig*, den damaligen Dzasakh des *J̌iyün wang*-Banners der Ordus. Abschließend werden die Leitthemen der 7 bölüg des insgesamt 132 Strophen umfassenden *Güng-ün ǰuu-yin gegen-ü suryal*[276] kommentiert. Erwähnenswert die Porträtabbildung, die ERDENITOγTAQU von *Isidanǰinwangǰil* vorlegen kann.

Von besonderem Interesse für die Erforschung der Überlieferungsgeschichte des mongolischen buddhistischen Kanons ist die Mitteilung, daß auch bis 1959 noch immer neue Kandjur- und Tandjur-Exemplare auftauchten[277]. So wurde Oktober 1958 im *Qayanggirba süme*[278] des ehemaligen *Šangdu Köbegetü sira qolboyatu qosiyu* der Tsakhar ein mongolischer rotgedruckter Tandjur zu 225 Pothi mit kunstvoll ausgeführten Deckblättern aufgefunden. Auch ein Kandjur-Manuskript wurde im November 1958 im Südbanner (*emünetü qosiyu*) des *Bayanyor*-Aimaks im *Mergen süme* aufgefunden. Die Zeit dieses mit dem Kalamus (*önčüg*) geschriebenen Kandjurmanuskriptes ist noch nicht bestimmt. DORONGγA, der Verfasser der Anzeige, richtet an alle Mongolen den Appell, noch unbekannte Kandjur und Tandjur-Handschriften und Drucke bekanntzumachen. Tandjur-Exemplare seien bisher in der Süd-Mongolei 7 bekannt[279]. Dem Hörensagen nach existiere je ein Tandjur auch im *Yeke ǰuu* und im Dzerim-Gebiet. Kandjur-Exemplare seien viele bekannt, so 4 Exemplare im *Mergen süme*, eines je im *Qara taγa-yin süme*, *Sira čilayun süme*, *Malaγa-yin süme* und anderen Orten.

Dieses Zeugnis der systematischen Nachsuche berechtigt vielleicht zu der Hoffnung, daß auch noch weitere alte Kandjur-Handschriften aufge-

[275] Eine modernisierte Neuausgabe nach dem Pekinger mong. Blockdruck (HEISSIG, Blockdrucke, Nr. 106) ist *Anaγaqu uqaγan-u dörben ündüsü*, 2 vol., *Öbör mongγol-un arad-un keblel-ün qoriγa*, Mukden 1959 (Auflage 7000 Stück).

[276] Die neueste Ausgabe des Textes bei DAMDINSÜRÜNG, CSM XIV, 548—555.

[277] MKǰT 6 (40): 1959, 64—65: *Sudulqu yaǰar mongγol danǰur olǰu abčirala*.

[278] Cf. Monumenta Linguarum Asiae Maioris, S. N. II, XXIV, Anm. 197a.

[279] Vgl. damit die Aufstellung in m. Blockdrucke, 97, die vorwiegend nach jap. Statistiken gemacht wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000214

funden werden, die noch mehr Licht auf die Entstehungsgeschichte des Kandjur vor und zur Zeit Ligdan Khans werfen[280].

Die hier vorgelegte Übersicht über mongolistische Arbeiten aus dem Bereiche Rotchinas und dort erschienenen Ausgaben mongolischer Literatur ist allem Ermessen nach nicht vollständig. Sie kann gar nicht vollständig sein. Zu unregelmäßig kamen die Publikationen aus China nach Europa. Das aus ihnen gewonnene Bild aber ist das einer hervorragenden wissenschaftlichen Leistung auf dem Gebiet einer Minderheitenkultur Chinas. Darum ist es umso unverständlicher, weshalb China die Ausfuhr mongolischer Publikationen nach dem Ausland seit 1960 praktisch eingestellt hat[281], wo doch diese gerade ein starkes chinesisches Eingehen auf das kulturelle Eigenleben der Minderheiten in China unter Beweis stellen könnte.

Mongolische Titel, Autoren und Sängernamen

Ači-yi minu boduγarai 159
Aduγučin asar 171
Aγǰa bayatur 184
Aγula-yin kü 157
Aqa degüü γurba 156
Aqta külüg mori 171
Agta morin-u irügel 165
Aǰinai čaγan mori 166
Ai da momo 170
Alayči üniyen-ü sime 169
Aldartu quγurči paǰai-yin tuqai tanilčaγulγa 180
Altai-du 164
Altan dalalγa 176
Altan galab qaγan 184
Altan gurgaltaǰ 158
Altan qoyar bayuu 170
ALTANSANG 164, 170
Altan sandali 165
Aman küǰügüü-yin irügel 166
Amuγulang küü-yin ariki 184
Amur-i erikü-yin belig 164
Angčin küü kiged ariγun γoo-a abaγai 156
ANFEI 173
Angγaqai sibaγun-u üliger 158
Angγaküü angčin bayatur 184
Arad-i teǰigekü rasiγan-u dusul 175
Arad-un aman ǰokiyal-un tuqai 177
Arad-un aman ǰokiyal-i temdegleǰü emkidkekü tuqai 155
Arad-un aman ǰokiyal-un tegübüri 180, 184
Arad-un aman ǰokiyal-un tuqai üčüken tanilta 155
Arban erüke-yin daruγa bolǰu ese čidaysan 161
Arban ǰüg-ün eǰen geser aqγan-u tuγuǰi 154
Arban qoyar ǰil 167
Arγa aldaqu ügei bol bars-i ayulγana 156
Argat öwgön 158
Aryatu ebügen 158
Aru öbör-ün sayin ere 157
Ariki-yin irügel 164
Arikin-u qolboγa 180
Arikin-ü irügel 167
Arulu γoo-a 187
Asar-un öndür ayula 171

[280] Cf. W. HEISSIG, Beiträge zur Übersetzungsgeschichte des mongolischen buddhistischen Kanons, Abh. d. A. d. W. Göttingen, Phil. hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 50, 1962, 18, Anm. 88.

[281] So wurde Buchhändlern, die bei der rotchinesischen Staatlichen Buchagentur Guo zi shu dian/Peking die oben behandelte Zeitschrift *Mongol kelen ǰokiyal teüke* bestellten, mitgeteilt, diese Zeitschrift würde nicht ins Ausland geliefert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000215

ASARALTU, G. 175
ASARALTU, N. 177, 180, 184
Ažai šuwuuny ülger 161

Babar asar 171
BABUDORǰI 184
Badarčin-u üliger 172
Badmačuu 171
Bayarin-u aman ayalyun-u abiya-yin ǰüi ba üges-ün ǰüi 156
Bayarin böke 157
Balansang 161
Balansengge-ün üliger 172
BALSANG, T. 175
Bambar birayu qoyar 160
Bambar bjaruu hojor 161
Barayun qan ulus 172
Barayun qan ulus-un teüke 179
Bardam sanaya basuydal-du učaraysan ni 159
Bars taulai 161
BATUBUYAN 165
Bayan daruya-yin manaya 171
Bayan oboya-yin maytayal 184
Bayan saqal-un irügel 167
Bayilingya 170
Bayising ger-i dulalan erügekü sudur 164
Begeǰing lama 178
Bensen-ü üliger 179, 189
Beri bayulyaqu-dur keregsekü qonǰin sudur 164
Bi činu sayin-i medegsen ügei 159
Bing lang 169
Bodi čayan görügesün 173, 174
Boyda-yin suryal-i senggeregül-ün badarayuluysan bičig 176
Boyun čoqur 170
Boldogguj bor öwgön 157
Bolur erike 190
Boroldai ebügen-ü doluyan ǰöb 157
Böke-yin maytayal 166
Buqa qara nogai kiged buqa qara sibayu 157
Bulayan toqoi 169
Bum erdeni 154, 163
Buura-yin irügel 167
Buyan i barilduyuluyči süme 172
Buyan-i čoylarayuluyči 177
Buyandoring 179
BUYANDÜGÜRENG 167
Buyankesig da lama 178
Bümbüge čayan 171
Bümbüri mini 170
Bütügün bütügün ayula 171

Čay ularil 176
Čaqar arad-un dayuu nuyud 169
Čangdu-yin badma 170
Časutu čayan ayula 169
Čegel-ün ündür 171
ČEDENǰAB 154
Čengger boro mori 171
CERENSODNOM, D. 180
CHANG SU CHU 156
Chin-ku ch'i-kuan 179
Čimedbadma 178
Čimeddorǰi 184
Čindai badma 178
Činua-yi güičedeg qurdun mori 166
Činua güičekü morin-u tayilburi 166
Čikitei saral 166
Čin čin-u bayabur tai emegel 169
ČINGGELTEI 156
Činggis-un ere qoyar ǰayal-un tuyuǰi 163
Činggis-un maytayal 183
Čirig-ün maytayal 176
Čirig-tür mordoyad nutuy-iyan sanaysan dayuu 172
Čiuwa ǰiya fu 187
Čiyang qo ǰuwan 187
COGTOO, P. 169
COLOO, Ž. 175

Dayučin. nayirčin-i irügekü ni 167
Dayaralčalya 172
Dayudalya 172
Dayun kögǰim 164
Daki ǰula qayan-u üledel dangsuy bumba qayan-u ači üǰüg aldar qayan-u köbegün üye-yin önöčin ǰingyar-un tuyuǰi arban yurban bölüg 154
Dalan qudalči 160
DALANDAI 163
Dalu hojr hudl 162
Dambara qada 172
DAMDINSÜRÜNG, ČE. 155, 163, 173, 175, 184
Danabala 173
Dangsannima 178
Danǰanwangǰil ba tegün-ü silüg-ün tuqai tobči tanilčayulya 191

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000216

Dayiɣuse-yin kürde 169
Delgerme 171
Di čing 179
Doγsin qara 179
Domoγ 172
Domoγ üge 155
Dongγar da lama 178
Dorungγa 168, 192
Dorǰirabqu-a 173
Dörben čaγ-un bayidal-iyar orčiyul-uysan sudur 173
Dörben čaγ-un ularil 179
Dörben ularil 173
Dörben ündüsün 192
Dörben ularil-un dayu 173
Duγarǰamso (Sänger) 177
Duγuilang 168
Dumdatu ulus-un mongγol ündüsüten -ü kelen yokiyal-un arban kedün ǰil-ün kögǰil ba tegün-ü sudulaysan -u aǰil-un bayidal 153
Dügürneǰiye 170

Edür-ün urtu-yi önggerekü 176
Egülen quwar 171
Egüden-ü üge 164
Eǰen törü 172
Emegel-ün maytaγal 166
Enereltü eǰi-yin qaγirlal 180
Engke-yin oboγa-yin maytaγal 167
Erbeger köke mori 170
Erdene/Č. Bulag 158, 160
Erdeniaγula 166
Erdenitoγtaqu 155, 190, 191, 192
Erdeni-yin erike 191
Erdeni-yin qulu 155
Erdeni-yin sang subasida 154
Eregtei-yi irügekü ni 167
Eriyen buta 170

Gazryn eznijg gartaasan ni 161
Geǰigen Küü 156
Ger miliyaqu irügel 165
Ger-ün irügel 164
Geser bayatur 184
Guleragsa 154
Güng-un ǰuu-yin gegen *-u suryal* 191, 192
Gungγačodub 170
Gülü čaγan asar 171
Gürül bayatur 184

Γa γa 170
Γamala 175, 177, 177
Γangγang qara mori 170
Γangǰiγnima 170
Γanǰuurčab 156
Γool-un köndei uda 159
Γučin qoyar modun kümün-ü üliger 154
Γuγu 170
Γurban ǰalaγu 155
Γurban nasutai γunaγan ulaγan bayatur 156, 158
Γurban ulus 172, 173
Γuu siyuu ǰiye 170

Horloo, P. 155, 156, 160, 161, 169
Hožgor hüühen tengerijg gartaasan ni 161

Qaba muur qoyar 156
Qada meyiren 178
Qaγ-un noyan-i qaralatal-a qaγurba 157
Qaγuramči yirtinčü 179, 180
Qaγurčin-u tuqai 176
Qalaγun qadi 159
Qalbang qalbang keyideng keyideng 170
Qan aγula 171
Qan mei siyang 178
„*Qan peng ǰuwan*“ *šastir kemegči* 189
Qan peng ǰuwan 189
Qan siu ing 178
Qantarqai keger mori 172
Qara üker ǰegüdü öggügsen ni 155
Qargis noyan qariyu ču ügei 159
Qasilaγ-un ǰangtu mori 172
Qauli ni qauli bolǰai 156
Qasbars 166
Qataγ-un maytaγal 167
Qayirub lama 171
Qolboγa 180
Qolboγa silüg 164
Qolboγa üges 177
Qongyur ǰoolai-yin qoyar keüken 171
Qonin ǰil-eče 176
Qonin-u uyuča 156
Qorumsaγa sayadaγ-un irügel 166
Qosiyu čaγan mangqa 170
Qorsiyan-du oroγsan ügei-yin gemsil 184
Qoyar ǰaγun on-u urida-yin mongγol dayun-i tanilčiyulqu onu 169

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000217

Qoyar ǰalayus-un urulduya 184
Qoyar yosun-i nomlaysan usun šastar -a 175
Quyurči-yin ündür 180
Qurdun ǰiruya küreng mori 166
Qurdun morin-u čola 165
Qurim nayir-tu qolboydaqu ǰüil 172
Qurim-un yeke irügel 165
Qurim-un yosutu yabudal (-un bičig) 164

Idar ǰayan 165
Indengge 107
Inggen temege 171
Inǰayan-u tai sayaral mori 169
Inǰanasi 154, 188, 189, 190
Inǰanasi ba tegün-ü ǰokiyal-un tuqai 190
Irügel 165, 172
Irügel maytayal 165
Irügel-yin tayilburi 164
Isekei-yin irügel 166
Isidangǰinwangǰil 154, 191, 192

ǰADAMBA 179, 187
ǰaldan qayan 184
ǰam-dur ǰiyaqan sirya 170
ǰamay sayitur nayur 171
ǰanama 170, 178
ǰegün ayula 171
ǰiyaqan sayaral mori-tai 171
ǰil čayan sara ba qurin nayir-un čay -un irügel 167
ǰIMBA 166, 167
ǰing gü či guwan 179
ǰingyar 154, 163
ǰiryal 165
ǰiryal-un nayiman mori 176
ǰoriytu bayatur toytaqu-yin dayu 173
ǰüserei 178

Kandjur 192, 193
Ke ing quwar 171
Keriye ǰarayan-u üliger 159
Keüked degüner-i (irügekü) 167
Keüked sayadayulqu dayu 172
Keüked-ün kelen bolbasurayulqu yariya 172
Khan-shiu-ying 178
Kinamayai ügei nigen büsegüi 159
Köbegetü sira asar 171
Kögsin qooyon toobuqai 164
Kögsin quuqang 169
Köke arsalan 165
Köke qota-yin maytayal 180
Köke sudur 188, 189, 190, 191
„Köke sudur" kemekü nere-yin učir 191
Köndegür 171
Ku si ǰuwan 187
Küčün buyantu 172
Kükerükü qun yalayu 166
Kügerükü 171
Kürelbayatur köbegün 180, 184

Lama sibayun-u angyaqai 171
Lama-yin süme 177
Liǰilingya 171
LIU-CHIN 155
Liu liyen quwar 171
LODOYI DAMBA 164
Lung tung 179
Lu mu tan 179
Luus-un qayan-u keüken-tei qurim laysan ni 160
Lüng tang quwar 170

MAPING 155
Maytayal 172
Mayu eme 179
Mayu morin-u maytayal 166
Mayu sanayan-u ečüs 159
Mal-un irügel 167
Malayaitai činua 164
Manduysan törü-yin köke sudur 190
Mangqa 171
Mangqan-u toluyai 171
Manǰusiri aburyasan ügei, mangqan-u taulai aburaba 157
Mao-tze tung-un maytayal 183
Meklä kykn 162
Mergen keüken mörgülčin ebügen-ü baysi boluysan ni 160
„Mergen noyan"-u ǰaryu sigügsen ni 159
Minǰi-yin qangyai-yin dabaya 170
Mongol ardyn ülger 156
Mongyol arad-un üliger-üd 158
Mongyol bičig-un qoriya 172
Mongyol yaǰar-un čidkür kemekü kelelčige 161
Mongyol kelen ǰokiyal teüke 155
Mongyol kelen ǰokiyal teüke sedkül-ün nayirayulqu yaǰar-tu 177

Mongγol sine sedkül 169
Mongγol sine üsüg-ün ungsiqu bičig 156
Mongγol teüke kelen bičig 155
Mongγol-un iǰaγur-un dayuulal 169
Mongγol uran ǰokiyal-un degeǰi ǰayun bilig 155, 163
Mongγolyn ardyn ǰawgan ülger 155, 156, 160, 161, 169
Mori-ban qayiralaqu 164
Mori emegelekü yosun 180
Moriyin čola 163, 164
Morin-u čola 165
Morin-u irügel 164, 166
Morin-u maytayal 164, 165
Morin-u tuqai domoγ buyu üliger tuuli 163
Mönggün-ü goruqai 159
Mönggüli 170
Muqusi ügei kögǰim-tü qurim-un üge 164
Muu ökin 177, 178, 179, 180, 184

Načagdorž, Š. 168
Način šongyur 165
Nadmid, Ž. 161
Namar lama 171
Namǰilcewang 184, 189
Namnandorž 165
Naran mandul 165
Narasun modu 171
Nasunbayar 161
Nayir-un böke 176
Nere ǰil asayuqu 164
Nigen angčin 159
Nigen dabqur asar 189
Nigen uγuda qosom 159
Njam-Osor, L. 158
Noγusun alaγ 170
Nomin 155, 161
Noyan čaγan arsalan 158
Noyan γuwai-du noqai-yin bayasu idegülbe 157
Noyan niruγun-u irügel 167
Noqai miγui qoyar 161
Noyan ba bičiqan keüken 158
Nörüge kemekü dayun-u tuqai 172
Nörüge 172, 173, 174
Nulγarma 179
Nunǰiya 179
Nurangγa 169
Nurǰima 171

Nutuγ songγuqu 167
Nutuγ-un maytayal 166

Odzor, A. 161
Oi-yin angčin köbegün 160
Oluγadui tabun ǰayun ǰoγos 159
Olan ǰüil-ün ǰoriyud-un debtelin 164
Omoγ yeketü olan-i dayisun daruydaba 157
Ongγon oboγa 171
Onisqur-un bičig 168
Onisuγa 172
Onisuγa nuγud 168
Oyunbatu 166
Oyuγun sandan 178
Oyungerel 170
Öbör mongγol-un arad-un quγurči muu ökin 177
„Öbör mongγol-un arad-un uran sayiqanči muu ökin" gedeg taničaγulγa-yin tuqai sanal ǰöblelge 177
Ögedeng toryγa 179
Ölügei čaγan ger 169
Önčin cagaan botgo 158
Ölǰei-yi kündütkegči süme 182
Önöčin čaγan botuγa 169
Önöčin bodoγ 173
Örgen 162, 166
Örgün 165, 166, 167
Örüsüngkei tebsilte 184
Ösiyeten bayan noyan ud 179
Ötelegsen bayatur 172
Öwgön bar hojor 156

Paǰai 156, 180, 181, 182, 183, 184, 185
Pen ǰuwang leu 189

Rabǰai, Noyan khutukhtu 173
Rasima degüü 169
Rasipungšuγ 190
Rinčen 175, 179, 187, 189
Rinčindorǰi, J̌a. 172, 174
Rinčisu 171, 184
Ringǰima 170
Rubsan umǰad 178

Sayaral mori 171
Sayaral mori tai mandao süǰei ǰang 170
Sayuna 172
Sajn üg sonsono geed samz bolow 161

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000219

Salaya tai ayula 169
Samaǰan čayan egüle 169
SAMBU, D. 169
San kuo-chi 188
San yeh noyan 170
Sang yeh noyan-u dayu 170
Sangǰidma 169
SARASI 179
SAYINČOYTU, NA. 187
SAYINBAYAR, T. 165
SAYINJIRYAL 166
SAYIQANA 190
Sayiqan-u maytayal 167
Sayitur nomlaysan erdeni-yin sang sudur 175
SEČENBAYATUR, B. 162, 163
Sečen bürküd 158
Sečin üge 172
Serembuu 171
SERENGDORǰI 165
Shih-kung-an 159
Si liyang 179
Si san tang 179
Sibegen-ü üǰügür 170
Sibsig bolun talayar 176
Sibsilge 172
Siditü kegür-ün üliger 154
Siditü mergen sibayu 157, 159
Silüg 177
Silügčin yamala kiged tegünü ǰokiyal -un tuqai 175
Silügei amu-yin maytayal 167
Sine beri kürgen-ü irügel 167
Sine ger miliyaqu irügel 165
Sine ger miliyaqu irügel 168
Sine irügel 167
Sine lama 168
Siu ing bolun önöčin küü 173
Siye ǰe ǰuwan 187
SODNAM 179
SODNOM 169
SODNOM, B. 172
SODNOM, Č. 172
Soytoqu-yin tuqai 176
Songgina tai sili 170
Söng-ün irügel 167
Söng talbiqu irügel 167
Spottlied 178
Sudulqu yaǰar mongyol danǰur olǰu abčirala 192
Sui-hu-chuan 184, 188
Sui yang-di 179
Sumu-yin irügel 166
Sumun ǰegerde mori 169
Sung ulus-un küüten ayula-yin bičig 134
SUTUBILIG 187, 188, 189
Süi qo 179
Süi liyen quwar 169
Šaydar 162, 163
Šaydar bol abiyasuliy aman irayu nayirayči mön 162
„Šaydar" soliyatu 162, 163
Šaydar-un yariya 172
Šang yoo ǰuwan 187
Šanggutai sirya 171
Ši mergen noyan-u üliger 159
Šoy üliger 155
Šoorčiribya-yin üliger 177

Ta tang-un üliger 182
Tabun ǰuwan 187, 188, 189
„Tabun ǰuwan"-i keblebel ǰokina 187
Tala-yin yayča 169
Tandjur 192
Tang ulus-un čiuwan ǰiyan 187
Tang ulus-un šêng yoo ǰiuwan-u bičig 187
Tangluu 171
Targan lam guaj hasun šilee hagalsan ni 161
Taryun čayan uquna-tai ebügen emegen qoyar 158
Ta tang-un üliger 182
Tegš 161
Teǰigebüri qoyar isige 184
Temür buqa 180
Tein buu san 179
Terge miliyaqu irügel 167
Terigülegsen morin-u čola 165
TIYUDAN 172
Toytaqu 173, 178
Toytoqo tayiǰi 172, 173, 177, 178
Toqum ülü toytaqu dobučay saral 165
Toqum köbikü irügel 166
Tuy-u dayadqal 176
Tung liu 179
Tunghsiang kelen-ü temdeglel 161
Tung siang 179
Tülegečin ebügen-ü qabutai arya 159
TÜMEN, M. 177, 180
Türgen uqayan 158

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000220

Uda modo 169
Udqa ǰokiyal-un bičig 189
Ulayan bars 168, 169
Uluγai bandi 170
Unayan-u öčig 164
Uran üges-ün čimeg kemekü sedkil 160
Urγa-yin maytayal 166
Urulduγan-u morid-un čola 165
Üi küü süi ling 170
Üimegen-dü 176
Üǰimǰitü tabin 177
Üǰükür quwa-yin oroi 171
Üker qulayana ba soqor numin 161
Ülemǰi buyan 172
Üliger 177, 180, 182, 183
Üneg, heree, buga guraw 158
Ütürme-yin irügel 167

Wan-li 173
Wan li quwar 169
WANGČINSÜRÜNG 168
Wang aba-dur mordaba 159
Wang nojon har tergenees buuw 160, 161
WENG TU-CHIEN 153

Yabyan üliger 172
Yabuγudai küü bars-i bars-iyar alaγuluγsan ni 157, 181
Yaγudai 157
Yandai keke 170
Yanggir imaγan-u üliger 160
Yeke köke tuγ 161, 164
Yeke tang ulus-un arbaduγar üye-yin čiγang ho ǰuwan-u bičig 187
Yeke yuwan ulus-uu manduγsan törü-yin köke sudur 189
Yin iü qota-yin yisün toli 170
Yirtinčü-yün γurban (dörben) qačin 172
Yodbai asar 171
Yoytu üliger 155
YU FAN-CHIN 157
Yürinsuu 170

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000221

Bücherbesprechungen

Memar Marqah. The Teaching of Marqah, edited and translated by JOHN MACDONALD (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, herausgegeben von GEORG FOHRER, Band 84). Volume I: The Text, XLIII + 177 S., Volume II: The Translation, VI + 255 S. 8°. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1963.

„Eine Neuausgabe ist auch hier, wie auch besonders für das Targum, notwendigste Voraussetzung zu weiterer Arbeit, die im Gebiete des Samaritanischen noch die wichtigsten Aufgaben anzugreifen hat." Mit diesen Worten über den *Memar Marqah* beschloß vor 25 Jahren FRANZ ROSENTHAL[1] sein Kapitel über das Samaritanische. Wie berechtigt dieser Wunsch war, aber auch wie schwer er erfüllt werden konnte, zeigt sich erst heute, wo wir die gewichtige Ausgabe dieses bedeutendsten selbständigen samaritanischen Literaturwerkes zur Hand nehmen dürfen. Bisher waren nur Teilausgaben, oft auch schlecht gemacht oder nach schlechten Handschriften, erschienen[2]. Erst die Handschriftenerwerbungen und -kollationen PAUL KAHLES machten eine zureichende Gesamtedition möglich. Es handelt sich um eine für ihn 1906 in Nablus abgeschriebene und von ihm 1908 verglichene Abschrift eines Originals aus dem Jahre 938/1532, die jetzt ein Vertreter der sog. levitischen Gruppe ist (L 1), und um eine von ihm 1909 erworbene Hs aus dem Jahre 793/1391, welche die älteste bisher bekannte Hs ist und einen eigenen Texttypus darstellt (K). Seither wurde die levitische Gruppe um zwei weitere Zeugen aus dem 19. Jh. (davon eine Kopie einer Hs aus dem 16. Jh.) erweitert, und drei weitere (zwei aus dem 18. Jh., davon eine von zwei verschiedenen Kopisten, und eine aus dem 19. Jh.), welche im British Museum, der Universitätsbibliothek Tübingen und der Gaster Collection der John Rylands Library lagen, ließen sich zur sog. Danafi-Gruppe (D) zusammenordnen.

KAHLE stellte seine Hss J. BOWMAN zur Verfügung, unter dem sich inzwischen das heute wohl bedeutendste Zentrum für samaritanische Studien an der University of Leeds gebildet hat. BOWMAN erwarb auch die wichtigste Hs der levitischen Gruppe (L 2). Unter Hinzuziehung auch der Hss, welche die genannten Bibliotheken besitzen (die John Rylands Library, Gaster Collection, hat auch L 3), gab nun J. MACDONALD den Text erstmalig vollständig und zugleich nach modernen kritischen Editionsmethoden heraus.

Als Texttypus, der dem Urtext am nächsten kommt, hat sich für MACDONALD der Danafi-Text, insbesondere D 1, erwiesen. Die Zusätze und Varianten von K, die den Apparat gesprengt hätten, vereinigt er deshalb in einem Appendix I (vol. I p. 153—158), dem p. 161 ein in Buch III § 3 (p. 61 der Edition) abweichender Text aus einem Fragment der Gaster-Collection aus dem 17. Jh., das Teile der Bücher III und VI enthält, hinzugefügt ist. Schwieriger war es, die Wortabweichungen der KAHLE-Hs und des levitischen Typus von D zu notieren; hier hat sich MACDONALD dafür entschieden, eine Liste der Synonyme bzw. inhaltlich voneinander abweichenden Wörter in D, L und K

[1] *Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen*, Leiden 1939, p. 143.

[2] Die Titel dieser Ausgaben von S. KOHN, M. HEIDENHEIM, H. BANETH, E. MUNK, L. EMMERICH, M. HILDESHEIMER und D. RETTIG siehe bei ROSENTHAL a. a. O. p. 139. 142f. und MACDONALD vol. I p. XXII—XXVI.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000222

(je eine Kolumne) zu geben (Appendix II, vol. I p. 165—172). Das ist tatsächlich die beste Lösung des Problems, da diese Varianten inhaltlich zumeist keine Änderung des Sinnes des Textes bedeuten und deshalb den Apparat unnötig unübersichtlich gemacht hätten, da sie andererseits so, wie sie nun zusammengestellt sind, ein ergiebiges lexikographisches Material darstellen und über die Eigenart der handschriftlichen Überlieferung mehr aussagen, als wenn sie über 150 Seiten hin in den textkritischen Apparat eingestreut wären. Schließlich bilden die Varianten, die rein orthographischer Natur sind, selbst innerhalb ein- und desselben Texttypus und sogar innerhalb paralleler Wendungen in ein- und derselben Hs, ein Problem. MACDONALD hat sie nach allgemein akzeptierten semitistischen Grundsätzen standardisiert und gibt darüber in Appendix III (vol. I p. 175—177) Rechenschaft, wobei hilfreiche Bemerkungen zur Schreibung von Verbformen und Nomina mit abfallen.

Auf diese Weise hat MACDONALD sozusagen die Substanz der Edition gereinigt. Man kann es als einen berechtigten und gelungenen Kompromiß zwischen der „angelsächsischen" und der „kontinentalen" Editionsmethode (Abdruck der besten Hs mit Verzeichnung bedeutender Varianten der anderen Hss oder hypothetische Herstellung des Urtextes, der faktisch von keiner Hs mehr geboten wird) bezeichnen, wenn er nun als diese solcher Art gereinigte Substanz die Hs D 1 abdruckt und sie in Kleinigkeiten nach D 2 und D 3 und gelegentlich nach K und L korrigiert. Natürlich werden auch Varianten geboten, die keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit haben, in Buch I noch zusätzlich solche aus dem British Museum Harl. Codex 5514, einem liturgischen Werk; ferner häufig Äquivalente der arabischen Übersetzungen, welche alle Hss bis auf L 1 (so muß es vol. I p. XXXVI statt L 2 wohl heißen) neben sich haben. Das Problem, das durch die Hs K gegeben ist — nach vol. I p. XXI. XXVI—XXIX ist sie freier von syntaktischen Schwierigkeiten und beruht wahrscheinlich auf Diktat, das mehr (aber nicht ausschließlich) dem Danafi als dem levitischen Typus folgt — muß bis auf weiteres offenbleiben, was den Urtext anlangt (denn K bietet manchmal den besten Text). Für die weitere Textgeschichte sind die glättenden oder zusätzlichen Passagen von K natürlich interessant. Der Editor ist also so weit gekommen, wie es beim gegenwärtigen handschriftlichen Bestande überhaupt möglich war. Der Text umfaßt jetzt 145 Seiten, sorgfältig in Quadratschrift gesetzt und korrigiert (nur p. 139 Z. 23 fand ich, rein zufällig, *'rš̌h* statt *šuršāh*).

Das Werk zerfällt in 6 Bücher, die durch liturgische Ein- und Ausleitungsformeln klar voneinander abgegrenzt sind. MACDONALD hat darüber hinaus die einzelnen Bücher in Paragraphen eingeteilt, nach denen man künftig wird zitieren müssen. Die Paragraphen sind allerdings recht lang, so daß man bei Einzelheiten Seite und Zeile der Edition hinzufügen sollte. In der Übersetzung gibt MACDONALD den Büchern und Paragraphen Überschriften, die der Orientierung dienlich sind, und teilt das Ganze in andere, unserer Denkweise mehr entgegenkommende Absätze ein, als die Grundhandschrift sie hat. Buch I enthält einen Midrasch von der Berufung des Mose bis zum Auszug Israels aus Ägypten. Buch II enthält einzelne Traktate über Mose (§ 4 und den Pharaoh, § 5 u. 6 und das Meer, § 7 und 9 seine Lieder, § 12 seine Wunder) und Israels Erlösung, wobei die Rolle, die die Elemente dabei spielen (§ 3), einen außerordentlich interessanten Übergang der Erlösungsvorstellung vom Historischen (§ 2, 8, 10, 11) ins Kosmologische anzeigt, das auch in der Einleitung über die Schöpfung des Menschen anklingt (§ 1). Buch III ist eine Art Rechtsbuch, das den Status des erlösten Israel ausarbeitet. Buch IV ist ein „Kompendium der Dogmatik" über Schöpfung, Gottes Gerechtigkeit und Un-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000223

veränderlichkeit, die Sündigkeit des Menschen, Buße, Vergebung, Gesetzesgehorsam und Gerichtstag. Buch V ist ein Midrasch über den Tod des Mose, der von den vielen anderen Midraschim über dies Thema ebenso stark abweicht wie etwa Buch I von der *Mekilta zu Exodus*. Buch VI, das eine andere Textgeschichte hat und vielleicht ursprünglich nicht zum Ganzen gehörte, enthält „Varia": § 1 über die Schöpfung, wobei mancherlei Neuplatonisches(!) anklingt, § 2 über die Weisheit, § 3 über die Niederschrift des göttlichen Wortes, welche in die exegetische Begründung einer Buchstabensymbolik übergeht, über deren wirkliche Hintergründe im Anschluß an Ähnliches in der Kabbala noch viel zu sagen wäre. So enthalten dann die §§ 4—12 Belehrungen, welche die Buchstaben Ṭit, Nun, Simkat, Phi, Ṣadi, Qoph, Tav und Alaph bis He dem Mose erteilen. Man sieht: die Bedeutsamkeit des Textes ist gar nicht zu überschätzen, zumal er in eine Kulminationszeit der Geschichte westaramäischer wie hellenistischer religiöser Überlieferungen hineingehört, das 2. bis 4. Jahrhundert nach Christus (es gibt 13 griechische Lehnworte, zusammengestellt in Appendix IV, vol. II p. 255; der Autor hat einen römischen Namen: Marqah = Marcus, und dazu vielleicht noch Ṭōṭāh = Titus).

Macdonald gibt zu seiner Übersetzung in vol. II kurze, aber prägnante Anmerkungen, von denen einige die Textgestalt betreffen und die Anmerkungen in vol. I ergänzen. Er gibt auch Register der Zitate (nicht der Anspielungen, deren es natürlich viel mehr gibt) aus dem samar. Pentateuch und dem samar. Targum (vol. II p. 249—255, dazu vol. I p. XXXIV—XXXVI). Und er gibt vol. I p. XXXIX bis XLIII Anregungen für weitere Forschung, die von diesem Texte ausgehen kann. Als Themen greift er, außer dem Samaritanismus der hellenistischen und römischen Zeit im allgemeinen, die Beziehungen zwischen der auf die vorexilische Zeit bezüglichen samar. Tradition und der elohistischen Quelle des Pentateuch, die Rezeption hellenistischer Wissenschaft, die Assimilierung einer bestimmten Christologie an die Gestalt des Mose und etwaige innere Gründe für den frühen Erfolg der christlichen Mission in Samaria heraus. Daß dies in der Tat die zentralen Themen sind, die nach Untersuchung verlangen, fällt bei der Lektüre immer wieder in die Augen. Einige speziellere Themen seien hinzugefügt, welche die Wichtigkeit des Textes weiter illustrieren mögen. Es gibt eine Adamslehre, in der Adam nicht nur der Anfänger einer successio prophetica ist wie in den Pseudoklementinen (p. 46, 24f.; p. 86, 13f. u.ö.), sondern in der er auch auferweckt wird (p. 6, 4), also nicht frei von Sünde war. Über den Taheb haben wir nun (z.B. p. 22, 13—18 u.ö.) mehr Zeugnisse, als sie Adalbert Merx zur Verfügung standen. Die Lehre des Buchstaben Simkat handelt u.a. von einer Reinigungstaufe (p. 141, 21—24), die ein weiteres bedeutendes Zeugnis in der Diskussion der Taufriten von den Essenern bis zu den Mandäern darstellen dürfte. Auf p. 127, 12ff. steht eine in dieser Form m.W. singuläre Liste von 10 Titeln für Moses, unter denen *mōši'a* (Erlöser), doch wohl im messianischen Sinn, besondere Beachtung verdient. Eine Untersuchung, wie sich die Traditionen des *Memar Marqah* zu denen anderer samaritanischer Werke, insbesondere des *Aṣatir*, mit dem es viele Ähnlichkeiten gibt, verhalten, könnte den Anfang zu einer samaritanischen Literaturgeschichte machen. Weiter: welche Einflüsse haben von außen auf das Samaritanertum gewirkt? Erwähnt wurden schon Neuplatonismus, hellenistische Wissenschaft und Christologie. Dazwischen gibt es immer wieder Passagen, die ich nicht anstehen würde als regelrechte magische Physika-Literatur zu bezeichnen. Sie sind umso profilierter, als sie, wo sie kosmologisch sind, den Autor nicht ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000224

reizt haben, die Erwählungsgeschichte nach rückwärts bis zur Schöpfung zu verlängern, obwohl es dafür noch im Pentateuch ein ausgezeichnetes Vorbild gab; wie es überhaupt, worauf P. KAHLE in seiner Einleitung aufmerksam macht, für das ganze Werk charakteristisch ist, daß durch die zum Synkretismus führende Rezeption fremden Gutes die ursprüngliche Form nicht mit verändert worden ist. Diese Feststellung ist am folgenreichsten für die Frage nach dem Verhältnis des ganzen Werkes zur Gnosis der Simon Magus, Menander, Dositheos, die man doch wohl immer noch samaritanisch nennen muß. Der *Memar Marqah* ist nirgends auch nur eine Spur gnostisch. Will er die Gnosis bewußt ausschließen? Gibt es auch hier ein Gegenüber von Rechtgläubigkeit und Ketzerei? Wie muß Samaritanismus aussehen, damit er gnostisiert werden kann, bzw. welche Bedingungen sind nötig, damit ein auch noch so „alttestamentlich-jüdischer" Samaritanismus in Gnosis überführt werden kann?

In diesem Zusammenhang sei eine spezielle Bemerkung erlaubt. Der Übersetzer sagt p. XXXVIII, daß er sich schon früh bei der Übersetzungsarbeit entschlossen habe, die gnosis-artigen Ausdrücke frei zu übersetzen, weil die Samaritaner zwar viele solche termini rezipiert oder assimiliert, ihre volle Bedeutung aber nicht übernommen hätten. „Solche termini wie Macht, Größe, Güte, Wahrheit, Göttlichkeit finden sich oft als Substantive mit persönlichen Attributen, aber offenkundig wollte der Autor sie nicht als gnostische Emanationen betrachtet wissen. Für solche Emanationen aus der Gottheit ist in der samaritanischen Theologie überhaupt kein Platz", und deshalb sei es falsch gewesen, solche Ausdrücke in der substantivisch-abstrakten Form zu übersetzen, obwohl die arabischen Übersetzungen es meist tun. Dementsprechend übersetzt MACDONALD *qušṭāh* (Text p. 60, 27 u. sehr oft) mit "the True One" und nicht mit "Truth", *ṭōbāh* (z.B. p. 12, 22) mit "the Good One" und nicht mit "Good" oder "Goodness" usw. Das scheint mir nicht sachgemäß zu sein. Denn es handelt sich hier nicht um gnostische Emanationen, sondern einfach um Hypostasierungen. Indem wir für bestimmte Begriffe aus der göttlichen Sphäre solche Hypostasierungen antreffen, die sich lexikalisch im Überhandnehmen substantivierter Abstrakta aufzeigen lassen, haben wir nun auch im Samaritanischen des 2.—4. Jh.s n. Chr. Belege für jenen weitgespannten Vorgang, der sich genau so im hellenistischen Griechisch, im Koptischen, im Qumranhebräischen und im Manichäisch-Parthischen beobachten läßt und sich bekanntlich in großem Umfang bis ins selbständig ausgebildete Mandäisch hinein durchgehalten hat. Welch außerordentliche religionsgeschichtliche Bedeutung dieser vielfache Hypostasierungsvorgang hat, kann ich an dieser Stelle nicht ausführen. Er ist jedenfalls keine Depravation gnostischer Emanationsbildungen, sondern eine sehr wichtige Voraussetzung dafür, daß Emanationen — aber nicht nur diese — überhaupt konzipiert werden können, und zwar nicht nur in der Gnosis, sondern auch außerhalb von ihr. MACDONALD hätte deshalb ruhig mit substantivierten Abstrakta übersetzen können. Er tut es nur einmal: *ḥēlāh rabbāh* p. 9, 24f. gibt er (p. 10 der Übersetzung) mit "the mighty Power" wieder und weist in der Anmerkung richtig darauf hin, daß dieser terminus auf Simon Magus angewandt wurde. Aber p. 95 übersetzt er denselben Ausdruck (Text p. 61, 5) mit "the great Powerful One", und auch sonst *ḥēlah* (p. 9, 29; 12, 9; 44, 7 u.ö.) bzw. *ḥijjūlāh* (z.B. p. 8, 12) immer mit "the Powerful One". Daß der samaritanische Autor hier im Wortgebrauch keine bloße Laune walten läßt, ist auch schon daran zu erkennen, daß er *ḥēlāh* bzw. *ḥijjūlāh* (neben den anderen genannten Abstrakta) nur absolut für die Gottesbezeichnung gebraucht. Spricht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000225

er von Macht in Darlegungen oder Erklärungen (z.B. p. 90, 9 „oh Macht, die man nicht abschätzen kann"; p. 90, 18 „sein ist die Macht"), nimmt er *jekūlāh*!

Aber hierauf hinzuweisen, heißt nicht, dem Übersetzer Fehler anzukreiden, sondern nur auf andere Interpretationsmöglichkeiten aufmerksam zu machen. Grundsätzlich kann ich über die sprachliche Bewältigung des Textes nichts Besseres sagen, als daß ich mit Hilfe der englischen Übersetzung endlich anfangen konnte, mich ins Samaritanische einzuarbeiten. Was Syntax und Formenlehre anlangt, kam man bisher zwar, unter bewußter Übergehung der samar. Grammatik von H. PETERMANN (Leipzig 1873), mit den jüdisch-aramäischen Grammatiken von G. DALMAN, W. B. STEVENSON und vor allem H. ODEBERG, ergänzt durch die trefflichen Bemerkungen von COWLEY[3], ganz gut durch. Aber der Wortschatz bereitete denen, die sich nicht durch zeitraubende Anlage seiner semantischen Erfassung dienender Parallelensammlungen auf ihn spezialisieren konnten, immer wieder große Hindernisse. Zwar hatte auch hier COWLEY a.a.O. p. IL—LXXII durch ein vorzügliches Glossar der in den übrigen aramäischen Dialekten gar nicht oder nicht mit denselben Konsonanten vorkommenden Wörter weitergeholfen. Aber außerhalb der Liturgie gibt es ja noch viel mehr solche Wörter, und MACDONALDS Übersetzung des *Memar Marqah*, der ja älter als die Liturgie ist, zeigt nun fast auf jeder Seite, welche eine lexikographische Vorarbeit hier zur sachgerechten Übersetzung geleistet worden ist — nicht nur der dem Samaritanischen eigenen Wörter, sondern auch der Wurzeln, die es mit anderen Dialekten gemeinsam hat, die aber hier eine besondere Bedeutung haben. Die mittelalterlichen arabischen Übersetzungen der samaritanischen Texte haben sich dabei, wie MACDONALD p. XXXVI mitteilt, als besonders nützlich erwiesen. So vernehmen wir mit besonderer Freude, daß der Herausgeber ein *Dictionary of Samaritan Aramaic* vorbereitet — auch dies seit langem „dringlichstes Desiderat" (ROSENTHAL a.a.O. p. 137) —, und wir wünschen ihm Kraft und Geduld zu dieser mühseligen Aufgabe.

CARSTEN COLPE, Göttingen

ULRICH THILO: *Die Ortsnamen in der altarabischen Poesie.* Ein Beitrag zur vor- und frühislamischen Dichtung und zur historischen Topographie Nordarabiens (Schriften der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung, Heft 3). Wiesbaden: Harrassowitz 1958, 122 S., 4 Karten.

Der Titel verspricht mehr, als das Buch enthält. Es handelt sich nämlich nicht um eine umfassende Untersuchung der zahlreichen, in den altarabischen Gedichten überlieferten Ortsnamen, sondern um den Versuch, einen Teil davon topographisch zu lokalisieren. Freilich wird man zugeben, daß das Problem der Lokalisierung eines derjenigen Probleme ist, das am Ausgangspunkt der Untersuchung von Ortsnamen stehen muß.

Im Hauptteil der Arbeit (S. 24—116), die als Dissertation bei W. CASKEL in Köln entstanden ist, gibt der Verf. eine alphabetische Liste von etwa 600 in der altarab. Dichtung belegten Ortsnamen mit Angaben zu ihrer Lokalisierung. Er hat sich bei der Auswahl der behandelten Namen auf Nord- und Zentralarabien beschränkt. Zu Beginn der Vorbemerkungen sagt THILO,

[3] *The Samaritan Liturgy*, ed. by A. E. COWLEY, 2 vols., Oxford 1909, dort vol. II p. XXXV—XLII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000226

daß sich der ursprüngliche Plan, den topographischen Hintergrund der altarab. Dichtung darzustellen, nicht verwirklichen ließ. Die Grundlage gaben die seit 1945 erschienenen englischen Karten von Arabien, die erstmalig ein detailliertes Bild der Topographie dieses noch heute wenig bekannten Landes liefern. Offensichtlich hatte der Verf. gehofft, mit ihrer Hilfe und mit Hilfe der Angaben arabischer Geographen die meisten Ortsnamen identifizieren und damit lokalisieren zu können. Auf diesem Hintergrund sollte dann wohl die Frage nach Sinn und Bedeutung der zahlreichen Ortsangaben in den alten Gedichten gestellt und beantwortet werden. Diese Hoffnung hat sich im Verlauf der Arbeit offensichtlich nicht erfüllt. THILOS alphabetische Liste enthält nur einen kleinen Teil der belegbaren Ortsnamen. Abgesehen von der geographischen Beschränkung äußert sich der Verf. jedoch nicht, nach welchen Gesichtspunkten er ausgewählt hat. Ohne Zweifel umfaßt die Liste alle diejenigen Namen, die er glaubt lokalisieren zu können; alle übrigen werden nicht behandelt.

Die Identifikationen alter und heutiger Namen sowie die damit zusammenhängende Lokalisierung werden gewöhnlich mit überzeugender Sicherheit vorgetragen. Nur selten äußert sich der Verf. über die Gründe, die ihn zu dieser oder jener Lokalisierung geführt haben. Ergebnisse mehr oder minder vager Kombinationen werden neben einem gesicherten Bestand ohne Unterschied im gleichen Stil vorgetragen. Eine ganze Reihe von Lokalisierungen ist jedoch keineswegs so gewiß, wie es bei THILO den Anschein hat. Auf vier sehr sorgfältig gezeichneten Karten werden die topographischen Fixierungen anschaulich dargeboten. Allerdings finden sich auf ihnen nicht alle in der alphabetischen Liste besprochenen Namen und andrerseits enthalten die Karten auch einige Namen, die vorher nicht behandelt sind. Eine Begründung für diese Inkongruenz wird nicht gegeben. Bei der Lagebeschreibung der einzelnen Ortsnamen vermißt man einen Hinweis, auf welcher der vier Karten der Name zu suchen ist. Solche Hinweise hätten die Benutzung wesentlich erleichtert, zumal einige Namen auf den Karten nicht verzeichnet sind, was man aber erst nach langem vergeblichem Suchen feststellen kann.

Zu jedem Ortsnamen der alphabetischen Liste zitiert der Verf. eine oder mehrere Belegstellen aus der altarab. Dichtung. Vollständigkeit hat er dabei offenbar nicht angestrebt. Fast bei allen Stichwörtern folgt dann die Übersetzung eines Belegverses. Welchen Sinn diese Verszitate haben, ist nicht ohne weiteres ersichtlich. Auch in diesem Fall hat es der Verf. versäumt, das Prinzip seiner Auswahl mitzuteilen. Es scheint, als habe er vor allem solche Verse ausgewählt, in welchen mehrere Ortsnamen genannt werden, was zuweilen Rückschlüsse auf ihre gegenseitige Lage ermöglicht. In anderen Fällen dürfte aber auch die Interpretierbarkeit der Verse für die Auswahl bestimmend gewesen sein. In der gebotenen Form tragen sie gewöhnlich nichts zum Thema bei.

Überall da, wo THILO glaubt, einen alten Namen mit einem modernen identifizieren zu können, gibt er den modernen Namen, durch / getrennt, nach dem alten Namen an. Dabei behält er die z.T. inkonsequente Schreibung seiner Quellen (Karten und Reiseberichte) bei. Bekanntlich überdauern Ortsnamen lange Zeiten und werden oft auch dann, wenn sich die Bevölkerung verändert, nur wenig verwandelt übernommen. Ob ein solches Haften des Namens an einem bestimmten Ort über lange Jahrhunderte hinweg auch in Arabien mit seiner nomadisierenden Bevölkerung vorausgesetzt werden darf, muß ungewiß bleiben. THILO hat sich zu diesem Problem S. 20 (*Zum Wandern und Verschwinden der Ortsnamen*) sehr knapp und allgemein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000227

geäußert. Er glaubt feststellen zu können, daß sich alte Namen meist in gebirgigen Gegenden und im Ḥiǧāz, wo die Bevölkerung nur wenig gewechselt hat, erhalten haben. Da diese Frage für die ganze Problemstellung der Arbeit von grundlegender methodischer Bedeutung ist, hätte er seinem Urteil durch Detailangaben Gewicht verleihen sollen. An derselben Stelle vermerkt er auch, daß die meisten Ortsnamen sich in verschiedenen Gegenden wiederholen. Diese sich aus THILOS Quellen ergebende Tatsache wird durch die Angaben des 1951 in Kairo erschienenen, 5-bändigen Werks *Ṣaḥīḥ al-aḫbār ʿammā fī bilād al-ʿarab min al-āṯār* bestätigt, dessen Verfasser Mḥ. b. ʿAbdallāh b. Bulaihid AN-NAǦDĪ sich die Aufgabe gestellt hat, die in der altarab. Poesie vorkommenden Ortsnamen zu lokalisieren und mit modernen Namen zu identifizieren. AN-NAǦDĪ, der offensichtlich über gründliche, über das moderne Kartenmaterial weit hinausgehende geographische Kenntnisse Arabiens aus eigener Anschauung verfügt, kennt in vielen Fällen drei oder mehr Lokalitäten, die denselben Namen tragen. Diese Situation muß natürlich bereits für die vor- und frühislamische Zeit vorausgesetzt werden, sodaß die in der altarab. Posesie überlieferten Namen nicht immer jeweils auf den gleichen Ort bezogen sein müssen. Die Identifikation von alten und modernen Namen auf Grund ihrer Gleichheit oder Ähnlichkeit stellt daher ein äußerst fragwürdiges methodisches Prinzip dar, obgleich es als Arbeitshypothese zunächst benutzt werden muß. THILO war sich dieser Problematik gewiß bewußt, wie aus gelegentlichen Bemerkungen und aus dem Ansatz verschiedener Lokalitäten gleichen Namens hervorgeht (vgl. *ʿAqīq, Bakarāt, Ḍalfaʿ, Ǧaww, Ḥaǧr, Mutāliʿ* usw.).

Die Schwierigkeiten, die sich aus den genannten methodischen Überlegungen ergeben, und die Bedenken, die bei zahlreichen, von THILO mit Sicherheit vorgetragenen Lokalisierungen entstehen, seien an einigen Beispielen demonstriert:

Unter dem Stichwort *Ma'sal al-Ǧumaḥ/Māsel Ǧumḥ* zitiert THILO die folgenden Belegstellen: Labīd 42/7, Imr. 48/5 = Mu. 7, Bakrī 804 = (Kairo 1949) 786 (an-Namir b. Taulab), ʿAnt. App. 16/1. Dem kann noch Muzāḥim 1/14 hinzugefügt werden. An sämtlichen Belegstellen steht jedoch nur (*al-*)*Ma'sal*. Mit den Angaben zu *Ma'sal* bei Yāqūt und Bakrī ist nicht viel anzufangen. Yāqūt II 533 kennt ein *Dārat Ma'sal* im Gebiet der Banū ʿUqail; er fügt hinzu: *wa-Ma'sal naḫlun wa-mā'un li-ʿUqailin*. Anders und ganz unbestimmt sagt Bakrī 500 unter dem Stichwort *Ma'sal*: *mauḍiʿun fī diyāri Ḍabbata tunsabu ilaihi Dāratu Ma'salin*. Den Ortsnamen *Ma'sal al-Ǧumaḥ* erschließt THILO aus zwei Stellen in Hamdānī's *K. ṣifat ǧazīrat al-ʿarab*. Dort steht 165, 1: *wa-Ma'salu Ǧāwata li-Bāhilata wa-Māsilu* (!) *l-Ǧumaḥi li-Banī Ḍinnata* ...; 147, 13 erwähnt Hamdānī eine Wasserstelle *Ma'sal al-Ḥuḍaǧ*, nachdem er kurz zuvor (Z. 8) ebenfalls *Ma'sal Ǧāwa* genannt hat. Aus beiden Angaben kontaminiert THILO ein *Ma'sal al-Ǧumaḥ*, indem er *Ǧumaḥ* für *Ḥudaǧ* liest, und identifiziert dieses mit (*al-*)*Ma'sal* der zitierten Belegverse, obwohl das genannte *Ma'sal Ǧāwa* ebensogut gemeint sein könnte. Letzterem wäre sogar der Namensform nach der Vorzug zu geben, weil bei *Ma'sal Ǧāwa* die Form *Ma'sal* eindeutig überliefert ist. Worauf sich *Ma'sal* bei den alten Dichtern bezieht, muß jedoch nach wie vor offen gelassen werden. Auf den neuen Karten findet sich ein *Māsel Ǧumḥ* und dies dürfte mit dem von Hamdānī genannten *Māsil al-Ǧumaḥ* identisch sein. Die topographische Beschreibung „Felsmassiv, das nördliche Ende der Bergkette ʿArwā bildend ..." ist also den modernen Quellen entnommen und bezieht sich allein auf *Māsel Ǧumḥ*. Es muß noch darauf hingewiesen werden, daß

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000228

ma'sal und *māsil* nicht als Varianten eines Worts oder *māsil* als neuarab. Form von *ma'sal* angesehen werden muß. *Māsil* dürfte etwa dasselbe wie *masīl* oder *masal* (primäre Wz. *s-y-l*) bezeichnen, nämlich die vom Regenwasser in einen Felshang eingegrabenen Rinnen[1]. Dies würde auch gut als Name eines Felsmassivs (*Māsel Ǧumḥ*) passen. *Ma'sal* dagegen ist nomen loci zu *asal* „Binsen", also ein Ort an dem Binsen wachsen. Diese Etymologie bestätigt die Angaben von Yāqūt, daß *Ma'sal* der Name eines Wasserplatzes sei. Im übrigen ist es keineswegs ausgemacht, ob *ma'sal* an allen Belegstellen Ortsnamen ist; Imr. Mu. 7 könnte es ebensowohl als Appellativum verstanden werden: *bi-ma'salin* „an einem Binsenort". Der oben genannte AN-NAǦDĪ zitiert I 19 Imr. Mu. 7 und berichtet, er kenne drei Wasserstellen des Namens *Ma'sal* (*Māsil*?) in den Bergen des südlichen Neǧd. Eine nennt er genauer *Ma'sal al-Ǧum'*. Wahrscheinlich ist damit *Māsel Ǧumḥ* gemeint. Jedoch identifiziert er das *Ma'sal* des Imra'alqais mit einem anderen Ort gleichen Namens. Offensichtlich betrachtet AN-NAǦDĪ ebenfalls *Māsil* als moderne Form von *Ma'sal*; er schreibt stets *ma'sal*. Als moderne Wortform kommt nur *māsil* oder *māsal* in Frage. Sofern diese als Name von Wasserplätzen vorkommt, mag *māsil* oder *māsal* auf altes *ma'sal* „Binsenplatz" zurückgehen. Handelt es sich bei *Māsel Ǧumḥ* wirklich um ein Felsmassiv? AN-NAǦDĪ sagt über sein *Ma'sal al-Ǧum'* nur: *yaqa'u šamāliyya 'irḍi Šamāmi*.

Bei Aus 17/13 werden zwei Orte, *Abān* und *Šurma*, nebeneinander genannt. *Abān* ist als Name einer Berggruppe zu beiden Seiten des Wādī r-Ruma gesichert; vgl. THILO S. 24. Zu *Šurma* weiß Yāqūt III 281 nur zu berichten, es sei der Name eines Berges. Bakrī 810 zitiert al-Aṣma'ī, welcher behauptet, *Šurma* sei ein Wādī in der Nähe von *Abān*. Der Verdacht, er habe dies aus Aus 17/13 erschlossen, läßt sich nicht unterdrücken. Nach THILO findet sich in der Nähe der Kūfa-Mekka-Straße auf den modernen Karten eine Wasserstelle *šurma*. Auf Grund der Namensgleichheit identifiziert er das alte mit dem heutigen *Šurma*. Östlich des heutigen *Šurma* verzeichnen die Karten eine Wasserstelle *'Oqēlt el-Leben*. Dort glaubt er nun das *Abān* von Aus 17/13 entdecken zu können, wobei *Abān* dann wegen des heutigen ... *el-Leben* aus *Labān* verschrieben sein soll. Somit bleibt nur noch zu erklären, warum die Wasserstelle nicht *'Oqēlt el-Lebān* heißt. THILO erklärt hierzu: „Die moderne Form des Namens (*al-Leben*) beruht auf einem Mißverständnis der neueren Beduinen oder der Reisenden". Bemerkenswert ist noch, daß er den von ihm frei erfundenen Namen *Labān* auf Karte B eingezeichnet hat, während das immerhin modern bezeugte *Šurma* fehlt.

Bezüglich des Hauptteils der Arbeit, dem Ortsnamenverzeichnis, muß also bedauerlicherweise festgestellt werden, daß er dadurch, daß der Verf. verabsäumt hat, gesicherte Lokalisierungen von vagen Vermutungen oder spekulativen Konstruktionen klar zu scheiden, als Ganzes wenig Wert besitzt. Nicht viel besser steht es mit dem Systematischen Teil, den der Verf. S. 9—22 vorausschickt. Auch hier stößt man auf Schritt und Tritt auf allgemeine, mit Bestimmtheit vorgetragene Urteile, die nicht ausreichend begründet werden. Der ganze Teil enthält nichts weiter als eine Zusammenstellung mehr oder minder zufälliger Beobachtungen. Unter der Überschrift *Die Funktion der Ortsnamen in der altarabischen Poesie* zeigt THILO an fünf Beispielen, daß Ortsnamen kein willkürlicher Schmuck sind, sondern daß sie sinnvoll verwendet werden. Die Feststellung, daß im *Nasīb* die weite Ent-

[1] *masīl*, ein nomen loci zu *s-y-l*, wurde sekundär als *fa'īl* von *m-s-l* interpretiert, was zu den Pluralformen *amsila* und *musul* führte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000229

fernung von der Geliebten veranschaulicht wird, hätte gewiß an mehr als nur einem Beispiel belegt werden können. Hier hätte geprüft werden sollen, ob bestimmte Namen in bestimmten Zusammenhängen und Situationen gebraucht werden. Eine solche Untersuchung hätte auch ganz unabhängig von der Möglichkeit der Lokalisierung durchgeführt werden können. In dem zwei Seiten umfassenden Abschnitt *Zur Bedeutung der historischen Topographie Arabiens* führt THILO vier Fälle an, wo er glaubt, auf Grund der gewonnenen Topographie die Versfolge alter Gedichte korrigieren zu können. Im Prinzip wird man hier zustimmen; doch wird man die Sicherheit des Verf.s angesichts der Problematik sicherer Lokalisierungen nicht teilen. Völlig unzureichend ist die Behandlung sprachlicher Fragen. Der Versuch, die Ortsnamen ihrer Bedeutung nach zu deuten, hätte trotz der dabei gebotenen Vorsicht gemacht werden müssen. S. 21 *Zur Ortsnamengebung* finden sich hierzu einige Behauptungen wie: „Oft werden Orte nach bestimmten Arten von Kräutern, Sträuchern und Bäumen benannt, an denen sie besonders reich sind". Hierzu wird aber nur ein einziges Beispiel gegeben! Tierbezeichnungen als Ortsnamen sind nicht selten; THILO führt nur *quṭayyāt* und *ḫinzīr* an. Es gibt jedoch noch einige mehr z.B.: *arānib*, *ṯuʿailibāt* usw. Ob hier wirklich eine „eigentümliche Phantasie" der Beduinen für die Benennung verantwortlich gemacht werden kann? Wie schön wäre es gewesen, wenn der Verf. die Quellen seiner Kenntnis dafür genannt hätte, daß Ortsnamen wie *Yamāma*, *Aǧa'* und *Salmā* auf Personennamen zurückgehen, wozu es manche Anekdote oder Sage gäbe. Eine systematische Zusammenstellung solcher Fälle, deren Kenntnis er meist Yāqūt verdanket dürfte bei einer wissenschaftlichen Arbeit keine übertriebene Forderung darstellen.

Einige sprachgeschichtliche Beobachtungen sind unter Dialektisches S. 21 zusammengestellt. „In der Yamāma wechselt *ǧ* mit *y*." Diese weittragende Behauptung beruht allein auf der Identifizierung von *Ḥā'ir* und *Ḥāǧir* bei Aʿšā 18/1—2, die mit derselben Willkür durchgeführt wurde, wie sie oben an Hand von *Ma'sal* und *Labān* aufgezeigt wurde. Die Varianten *Ṯiql*/*Ṯuǧl* sollen einen angeblichen Wechsel von *q* und *ǧ* (*dz*?) erhärten. Zweifellos hieß der Ort *Ṯi*/*ugl*, wobei *g* das eine Mal durch *Qāf*, das andere Mal durch *Ǧīm* wiedergegeben ist, da in jeweils verschiedenen Dialekten *gāf*, bzw. *gīm* gesprochen wurde. Das Gleiche dürfte übrigens auch bei *Ǧaww* und *Qaww* vorliegen und gewiß ließen sich noch weitere Belege hierfür ausfindig machen. Die Liste der Ortsnamen, die im Anlaut Variation von ' und *y* aufweisen, ist unvollständig. Es sei hier noch auf *Yaṯrib*/*Aṯrib* hingewiesen. Woher weiß THILO, welche Form im Einzelfall die ältere ist? Schließlich wird noch gesagt, daß fremdsprachliches Gut verhältnismäßig selten sei. Es werden dann fünf Namen mit aramäischer Etymologie, bzw. der Behauptung aramäischer Herkunft angeführt. Hier hätte vielleicht auch noch *Dārīn* erwähnt werden sollen. Zweifellos sind die meisten Ortsnamen der arab. Halbinsel arabischer Herkunft. Eine Untersuchung darüber, welche Namen möglicherweise nichtarabisch sind, hat THILO bedauerlicherweise nicht angestellt. Namen wie *Durnā*, *Wahbīn*, *Yabrīn*, *Māwān* usw. lassen sich jedenfalls aus dem uns bekannten Arabischen kaum erklären. Zahlreiche andere Namen weisen offensichtlich gegenüber den Formen des Klassischen Arabisch dialektische Prägung auf. Auf einiges Wenige hat schon NÖLDEKE, *Zur Grammatik des Klassischen Arabisch* S. 23f. hingewiesen. Zu Untersuchungen solcher Art bieten die altarabischen Ortsnamen noch immer ein vielversprechendes, noch kaum betretenes Feld.

WOLFDIETRICH FISCHER, Erlangen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000230

B. E. Perry: *The Origin of the Book of Sindbad.* Sonderdruck aus *Fabula* Bd. 3, Heft 1/2 (1959), Berlin: De Gruyter 1960. 94 S.

Im Vorwort stellt der Verf. fest, daß er als Nichtorientalist dieses literaturhistorische Thema bearbeitete, weil es von der zuständigen Orientalistik vernachlässigt worden sei. In der Tat hat sich die Erzählungsliteratur bei den zuständigen Philologen keiner besonderen Beliebtheit erfreut. Allein der Erzählungszyklus *Tausend und eine Nacht* bildet eine Ausnahme. Zahlreiche andere literarische Erzählungswerke der arabischen und persischen Literatur sind in vielen Fällen noch nicht einmal ediert, geschweige denn daß die damit zusammenhängenden literaturhistorischen Probleme aufgegriffen worden wären. Das geringe Interesse für diese Literatur hat schon in der Haltung der islamischen und hellenistischen Zeit sein Vorbild, wo alles, was in den Bereich von „fiction" gerechnet werden konnte, nicht als gleichrangig mit anderen Literaturgattungen angesehen wurde. Vielleicht hängt hiermit auch die unverkennbare Tendenz zusammen, den Ursprung dieser Erzählungsliteratur in Indien, nicht im Vorderen Orient zu suchen. Seit Benfey sich für den indischen Ursprung der Sindbād-Erzählung ausgesprochen hat, galt diese Auffassung fast unbestritten. Ähnliches gilt für die Frage der Herkunft der Rahmenerzählung von *Tausend und eine Nacht.* Seit Cosquin eine buddhistische Parallele aufzeigen konnte, galt auch hier der indische Ursprung für ausgemacht. Die Frage der Herkunft von *Tausend und eine Nacht* streift Perry nur ganz kurz (S. 26f.). Seine Kritik an den bisherigen Auffassungen ist aber durchaus in beiden Fällen stichhaltig. Er zeigt, daß der Nachweis der Abhängigkeit von Sanskrit-Vorlagen sowohl bei der Sindbād-Erzählung als auch bei *Tausend und eine Nacht* nicht erbracht ist. Man hat bei dieser Art von Literatur grundsätzlich zwischen den einzelnen Erzählungs- oder Märchentypen und -Motiven, die oft sehr weit verbreitet sind, und der literarisch fixierten Form, in der eine oder mehrere Erzählungen und Märchen von einem bestimmten Autor zu einem geschlossenen Ganzen geformt worden sind, zu unterscheiden. Die literaturwissenschaftliche Forschung hat es nur mit der letzteren, der literarisch fixierten Form zu tun, deren Verbreitung nicht wie das Märchen oder die Sage von Mund zu Mund, sondern von Handschrift zu Handschrift, von Fassung zu Neufassung sich vollzieht. Mit dem Nachweis, daß einzelne oder auch mehrere Erzählungstypen da oder dort, sei es in Indien, Persien oder in Griechenland entstanden sind, ist also für das Problem der Herkunft und Entstehung einer literarischen Erzählung oder Erzählungssammlung wenig gewonnen. Weder für das Sindbād-Buch noch für *Tausend und eine Nacht,* bzw. die persische Vorlage *hazār afsāne* können indische Texte nachgewiesen werden, die als ältere Fassungen und Vorlagen dieser Werke angesehen werden könnten.

Die arabischen und persischen Autoren sind über die Herkunft des Sindbād-Buches geteilter Meinung. Die Ansicht, es handle sich ursprünglich um ein indisches Buch, findet sich bereits im *Fihrist* des Ibn an-Nadīm und bei Mas'ūdī in seinem Werk *Murūǧ aḏ-ḏahab.* Perry bestreitet die Glaubwürdigkeit beider Angaben mit guten Gründen und ist wohl im Recht, wenn er sagt, daß das Sindbād-Buch nach dem Vorbild von *Kalīla wa-Dimna* den Indern zugeschrieben wurde. Bei diesem ist der indische Ursprung eindeutig erwiesen und konnte auch von den arabischen Autoren erkannt werden, da in der Einleitung der arab. Fassung des Ibn al-Muqaffa' auf die ursprünglich indische Vorlage hingewiesen wird. Der arabisch schreibende Perser Ḥamza

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000231

al-Iṣfahānī sowie die unbekannten Autoren der arabisch geschriebenen Chronik *Nihāyat al-arab fī anbā al-Furs wal-ʿArab* und der persischen *Muǧmalu t-tawārīḫ* sind dagegen der Meinung, das Sindbād-Buch sei in Persien entstanden. Da PERRY den Nachweis vom persischen Ursprung dieser Schrift erbringen will, akzeptiert er diese Nachrichten. Es mögen jedoch recht durchsichtige Motive gewesen sein, die die persischen Chronisten bewogen haben, das Sindbād-Buch für die eigene nationale Tradition in Anspruch zu nehmen. Solch vage Angaben sollten am besten ganz außerhalb der Diskussion bleiben. Das stichhaltigste Argument, das PERRY gegen den indischen Ursprung geltend macht, ist dies, daß im Sindbād-Buch keine indischen Namen vorkommen, was zu erwarten wäre, wenn es sich um eine literarische Übersetzung oder Bearbeitung eines indischen Textes handeln würde. In *Kalīla wa-Dimna* finden sich gemäß seiner indischen Vorlage, dem Pañcatantra, solche Namen, wenn auch entstellt, in großer Zahl.

Mūsā b. ʿĪsā al-Kisrāwī, ein Perser und Zeitgenosse des Ibn al-Muqaffaʿ soll das Sindbād-Buch aus dem Mittelpersischen ins Arabische übersetzt haben. Der Text ist nicht erhalten. Möglicherweise beruht jedoch auf ihm die älteste bekannte Version, der griechische *Syntipas*; denn sie wird einem *Moũsos ho Pérsēs* zugeschrieben. Ob dieser Mousos mit Mūsā al-Kisrāwī identisch ist, wie schon NÖLDEKE vermutete, läßt sich allerdings weder im Positiven noch im Negativen erhärten. Somit wäre die mittelpersische Vorlage des Mūsā al-Kisrāwī die älteste faßbare Rezension, über welche, wie PERRY dargetan hat, nichts hinausweist. Er folgert daraus, daß das Buch auch in Persien und zwar vor dem Jahre 800 entstanden sei. Der arab. Dichter Abān al-Lāḥiqī (gest. um 815) soll eine poetische Fassung des Sindbād-Buchs verfaßt haben, sodaß anzunehmen ist, daß bereits um 800 eine arabische Prosaversion bekannt war. PERRY versucht die Zeit der Abfassung des mittelpersischen Sindbād-Buchs noch näher zu bestimmen und glaubt, den Zeitpunkt etwa in die Mitte des 8. Jahrhunderts legen zu können. Seine Argumentation ist aber wenig überzeugend. Indem er hierbei eine motivgeschichtliche Abhängigkeit des Buchs von der Erzählung von Secundus dem Schweigsamen, vom Aḥiqar-Roman sowie von der Šimās-Erzählung aufzuzeigen sucht, verstößt er selbst gegen das von ihm eingangs aufgestellte und beherzigenswerte methodische Prinzip. In all diesen Fragen dürfte das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Doch sollte die sehr anregende Schrift von PERRY den Anstoß geben, daß der ganze Komplex der Erzählungsliteratur im islamischen Bereich mehr als bisher die Aufmerksamkeit der literarhistorischen Forschung auf sich zieht.

WOLFDIETRICH FISCHER, Erlangen

GÜNTHER KRAHL: *Deutsch-Arabisches Wörterbuch*. Leipzig 1964, VEB Verlag Enzyklopädie. XXIII, 508 S., Gr.-8°, DM 30,—.

Das *Deutsch-Arabische Wörterbuch* von GÜNTHER KRAHL präsentiert sich als ein stattlicher Band. Doch dann entnimmt man dem Vorwort des Verlages, daß es nur etwa 12000 Stichwörter umfaßt, und man revidiert seine ursprüngliche Meinung, dieses Lexikon sei ungewöhnlich preiswert: Es bietet das, was man normalerweise von einem ordentlichen Taschenwörterbuch erwartet.

Daß den Stichwörtern zumeist ein Hinweis auf den Verwendungsbereich beigefügt ist, werden insbesondere Benützer mit noch geringen Kentnissen begrüßen. Doch ist für den deutschen Anfänger die Vokalisierung des arabi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000232

schen Satzes ungenügend. Dagegen wird beim deutschen Stichwort mit Zahlenverweisen auf grammatische Angaben nicht gespart. Bei Formeln wie *Mitwirkende m 7+, f 19 (bei [3]), vergelten vt ⟨16 b / hb⟩ (jmdm. etw. [4], etw. [4] mit [3]), überführen ['ybər-] od [..'fy:..] vt ⟨a / hb⟩ petit Kautschuk m 1* od n 20** scheint mir des Guten doch etwas zuviel getan. Ihre Auflösung wird noch dadurch erschwert, daß die Zahlenverweise nicht in durchlaufend und übersichtlich numerierten Benützungshinweisen rasch wiederzufinden sind; vielmehr gelten verschiedene, verschieden angeordnete Zahlenreihen.

In der Einführung lesen wir: „Das dem Wörterbuch zugrunde liegende Wortgut wurde dem Bearbeiter vom Verlag zur Verfügung gestellt". Eine bestimmte politische Terminologie nimmt breiten Raum ein. Dagegen fehlen Stichwörter wie *Behälter, breiten, Mitgift.* Das wichtige *gut* erhält nur 4 Zeilen, *rauh* und *glatt* dagegen 7 bzw. 9.

Wie es in der Einführung anspruchsvoll heißt, wurde das arabische Wortgut ebenso wie das deutsche „streng nach der Verwendungshäufigkeit ausgewählt". Bei Stichproben habe ich u. a. folgende ganz besonders häufige Vokabeln und Wendungen vermißt: *Ausrede: ʿilla; Betrieb: maṣnaʿ* (neben *muʾassasa*); *Bohne: fūl; doppelt: muzdawiǧ; drastisch: ʿanīf; gar nicht: lā... ʿalā l-iṭlāq, lā...muṭlaqan; gehören: lahū; gemäß: bi-ḥasabi; gering: qalīl; geschickt: šāṭ:r; Gewalt: ʿunf; Herrschaft: ḥukm; interessant: muhimm; können: fī wusʿihī; loslassen: aṭlaqa; Phantasie: ḫayāl; prägnant: bāriz; Priester: qissīs; Rechte* (Hand): *yumnā* (neben *yamīn*); *Reise: safar; Richtung* (üb.): *maḏhab; Roman: riwāya; Schlange* (Reihe Wartender): *daur; soeben: as-sāʿata; Tätigkeit: fāʿilīya; umfangreich: ḍaḫm; Verdienst* (Einkommen): *daḫl; Vergnügen: lahw; Verlegenheit: ḥaira; wetzen: sanna, šaḥaḍa, Wohl: maṣlaḥa; zart: raqīq.* Bei der gleichen Durchsicht hatte ich zu verbessern: *Argwohn: rība* (statt *raiba*); *Ausweis: taḏkirat al-huwīya* (statt *hawīya*, ohne *taḏkira*); *auswerten: istaṯmara, istaġalla, istafāda min* (statt *qayyama*); *beinahe: kāda yafʿalu* (statt *bi-l-kād*); *Besitz: milkīya* (statt *mulkīya*); *Ding:* diptotischer Plural *ašyāʾu* (so richtig bei *Sache*); *gegen* (zeitlich) *naḥwa* (statt *qabla*); *gegenseitig: mutabādal* (statt *mutabādil*); *gescheit: ḏakīy* (statt *šāṭir*); *Kapazität: ḥuǧǧa* oder *yurǧaʿu ilaihi* (statt *ʿallāma*); *köstlich: laḏīḏ, šahī* (statt *fāḫir, nafīs*); *ums Leben kommen: qutila* (statt *māta*); *Arabische Liga: ǧāmiʿat ad-duwal al-ʿarabīya* (statt der journalistischen Kurzform *al-ǧāmiʿa al-ʿarabīya*); *lüstern: šahwānī* (statt *mutašawwiq*); *Phantasie* (Einbildungskraft): *muḫayyila* (statt *maḫīla*); *sondern: fa-ḥasb* (statt *fa-ḥasba*); *Syntax: naḥw* (statt *iʿrāb*); *verdienen: kasaba-yaksibu* (statt *kasiba-yaksabu*); *Vertretung: wakāla* (statt *wikāla*); *wohl: yā tarā* (statt *yā turā*). — Bei *gut* müßte neben *ṭayyib* und *ǧayyid* zum mindesten noch die Grundbedeutung *ḥasan* angegeben sein, bei *groß* die von *ʿaẓīm* und *wāsiʿ*. Die Bedeutung von *brummen* ist in *aṭlaqa* nicht enthalten, das Arabische hat dafür u. a. *hamhama, damdama, ǧamǧama. Haben* als *besitzen* kann nicht mit *maʿa* übersetzt werden, das ja gerade das Bei-sich-haben ohne Besitzrecht ausdrückt.

Vieles wünschte man sich etwas „arabischer", z.B.: *anderswo: fī ġairi hāḏā l-makān* (statt *fī makān āḫar*); *hinzu kommt noch: aḍif ilā ḏālika anna* oder *zid ʿalā ḏālika anna* (statt *wa-iḍāfatan ilā / wa-ziyādatan ʿalā ḏālika fa...*); *wie dem auch sei: mahmā yakun min al-amr* (statt *mahmā ǧarā*); *selten* (bei der Satzeinleitung): *min an-nādir anna* (statt *nādiran mā*); *sich wohl fühlen* (gesundheitlich): *fi ṣiḥḥa wa-ʿāfiya* (statt *fī ṣiḥḥa ḥasana* und *fī ḥāla ǧayyida*). Auch an anderen Stellen wünschte man sich mehr Hinweise auf „echtes" Arabisch. So wird man beispielsweise *wieder* zumeist mit *ʿāda, ʿāwada, aʿāda* oder *karrara* konstruieren, *weiter[hin]* mit *wāṣala, lange* mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000233

ṭāla bzw. *aṭāla, schnell* mit *mā asraʿa an* oder *sarʿāna mā, eilig/eilends/rasch* mit *bādara* (*ilā/bi/fa...*), *bald* mit *lam yalbaṯ an, viel* oder *oft* mit *akṯara, gut* mit *aḥsana, aǧāda* oder *atqana, von...weg* und *aus...weg* mit *fāraqa, ġādara, haǧara* usw. Für den deutschen Benützer würde bei den entsprechenden Bedeutungen von *dabei, bei* oder *während [doch]* ein *wa-huwa...* genügen, um ihn zur Verwendung eines *Ḥāl*-Satzes zu veranlassen; ähnlich bei *von* (mit folgender Eigenschaft) ein *ḏū*, bei *mit* die Möglichkeiten *ḏū, ṣāḥib, ḥāmil, wa-bi-yadihī, bi-ṣuḥbatihī* usw., bei *wie* (Ausruf) *yā lahū min...* und *mā afʿalahū*, bei *Angehörige/Mitglieder ahl* und *afrād*, bei *aus/gebürtig/stammend/Einwohner* ein *ibn-* und ein Nisbe-Beispiel. Gerade bei der Antiquiertheit unserer sonstigen Hilfsmittel, die immer noch von den Bärten der alten Knaben Zaid und ʿAmr durchwallt werden, muß ein deutsch-arabisches Wörterbuch es sich angelegen sein lassen, den deutschen Benützer in idiomatisches Arabisch einzuführen. Aber auch den Studenten und Praktikanten aus den Ländern *min al-ḥalīǧ ilā l-muḥīṭ* kann ein Lexikon mit gepflegtem Arabisch für die Kultivierung ihrer *Fuṣḥā* nur förderlich sein.

Götz Schregle, München

Karl H. Potter: *Presuppositions of India's Philosophies*. Englewood Cliffs N. J., 1963 (Prentice-Hall Philosophy Series). XI, 276 S. 8°.

Die „Voraussetzungen", von denen das Buch handeln will, sind nicht philosophiegeschichtliche, auch nicht anderweitig geistesgeschichtliche oder soziologische oder psychologische oder dergl., auch nicht systematische im Sinne von begriffliche; gemeint sind vielmehr die Motive des Philosophierens oder die Zweckbeziehung. Insoweit hat der Verf. zweifellos indisch gedacht. Es mag sein, daß seine Orientierung, die ja noch „westlicher" ist als die des von Indien aus gesehen schon westwärts liegenden Europa, der indischen in diesem — diesem einen — Punkte näher kommt als die übliche Denkweise des alten Kontinents. Wenn der Professor der Universität Minneapolis im Staate Minnesota die indische Philosophie von ihren letzten, höchsten *Werten* her (ultimate values S. 1, 30 und passim) verstehen will und den letzten Wert dann als höchsten *Zweck* definiert (supreme purpose S. 30), so entspricht das ohne Zweifel ganz der Denkweise des indischen Mittelalters. Es wäre nur gut gewesen, wenn Potter die grundsätzliche Zweckbeziehung des indischen Philosophierens nicht nur allgemein festgestellt, sondern von Texten aus demonstriert und erörtert hätte. Diese Richtung ist wirklich eine formale und allgemeine Voraussetzung allen methodischen Nachdenkens im indischen Mittelalter. Ich gebe nur ein paar Belege. Kauṭilya definierte das Wesen der Wissenschaften von ihrem Zweck her, vgl. meinen Aufsatz in: WZKSO 2, 1958, S. 54 und 60. Kumārila erklärte: „Ohne einen Zweck im Auge zu haben, unternimmt nicht einmal ein Dummer etwas" (*prayojanam anuddiśya na mando 'pi pravartate* Ślokavārttika p. 653). Vācaspatimiśra beginnt seine Bhāmatī mit dem Satz: „Was unbezweifelt ist und was keinen Zweck hat, das ist nicht Gegenstand des wissenschaftlichen Strebens intelligenter Menschen" (*yad asaṃdigdham aprayojanaṃ ca na tat prekṣāvatpratipitsāgocaraḥ*). Jayanta sagt in der Einleitung zu seiner Nyāyamañjarī: „Alle Wissenschaften haben es letztlich mit den Zwecken menschlichen Strebens zu tun, nicht mit dem Wesen einer Sache" (*sarvo hi śāstrārthaḥ puruṣārthaparyavasāyī na svarūpaniṣṭhaḥ*). Das zweck*freie* Forschen, das unter den Humanisten des alten Kontinents des Westens so hohe Wert-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000234

schätzung gefunden hat, wäre für den Inder zusammengefallen mit dem Zweck*losen* und *Sinnlosen*.

Freilich kannte das indische Denken mehrere Arten von Zwecken — auch geistige. Auch POTTER handelt im 1. Kapitel von den traditionellen Puruṣārthas, die er als „attitudes or orientations" erklärt (S. 6). Seine Erklärung von *kāma* als „passionate concern" (S. 7) läßt sich nicht bestreiten. Aber bei *artha* und *dharma* fordert er die Kritik heraus. *artha* als „the attitude of minimal concern" zu bestimmen (S. 6) und „the attitude of *dharma*" zu erklären als „an attitude of concern for others as a fundamental extension of himself" (S. 8) — das ist nur möglich bei einer großen Souveränität gegenüber den Texten. P. bemerkt selber: „The reader will search in vain in Indian texts for the precise explanation I am about to offer of these four terms (*artha*, *kāma*, *dharma*, *mokṣa*). Nevertheless, it is my firm belief that my explanation communicates the spirit which pervades talk of these four 'aims of life', and it is this spirit that I am primarily interested in getting across here. My purposes will be served as long as the explanation I give is not incompatible with the tenor of the Indian texts, and I believe it satisfies this requirement" (S. 6 Fußnote a). Nun, ich verstehe nicht, wie es möglich sein soll, den geistigen Gehalt einer Redeweise besser durch eine sich von den Texten distanzierende Spekulation zu erfassen als durch Interpretation eben dieser Texte (zumal wenn es deren so viele gibt wie zu *artha* und *dharma*) oder wenigstens durch eine nachträgliche Verifizierung spekulativer Entwürfe bzw. Experimente an den Texten. Potters „firm belief" ist umsoweniger überzeugend, als man einschlägige Texte nur aufzuschlagen braucht, um sogleich Stellen zu finden, deren „tenor" mit seiner Erklärung unvereinbar ist. Wenn der „Arthist" par excellence, Kauṭilya, *artha* als den (für ihn) wichtigsten Lebenszweck und als die „Wurzel" der andern von ihm anerkannten Lebenszwecke erklärt (*artha eva pradhāna iti Kauṭilyaḥ, arthamūlau hi dharmakāmau*), so kann man wohl nicht sagen, daß für ihn, der zudem *die* Autorität für *artha* ist, der Erwerb oder die „material prosperity" eine Sache sei, welche geringste Betroffenheit und Sorge verdiene oder erfordere oder errege. Und wenn man dann die professionellen Dharmisten verhört, in den Dharmaśāstren und in der Mīmāṃsā, so wird das meiste, was man erfährt, nicht zu P.s Erklärung passen. Nur eins paßt dazu: die Regel des *ātmaupamya*-Verhaltens, die Bhagavadgītā 6, 32 und anderswo gelehrt wird (vgl. meinen Aufsatz in: Saeculum 12, 1961, S. 375 und 393). Aber man wird schlechterdings nicht sagen können, daß diese Regel den ganzen Bereich des Dharma übergreife oder auch nur von den Dharmisten allgemein anerkannt gewesen sei. Auf die meisten Inhalte dieses Bereiches ist sie gar nicht anwendbar. Was hat z.B. die Vollziehung des Upanayana oder des Agnihotra mit einer Haltung zu tun, in der man nach P. (S. 8) „treats things commonly thought of as other than oneself as oneself"?

Der höchste Lebenszweck ist für das indische Denken *mokṣa* — „freedom", wie P. sagt. Dharma ist kein Weg zu diesem Ziel bzw. ist von diesem wesensverschieden. P. versucht hier eine ganz „westliche", psychologische Erklärung: „The dharmic man's trouble is that he is a spectator of himself, a slave to his conception of himself, lacking the creative drive to fashion a spontaneous and unique way of life not subject to the limitations of common custom and morality" (S. 15). „... the ultimate enemy to the man of *dharma* ... is the constriction born of his habitual ways of seeing himself as role-bound, as constituted exhaustively of the dispositions of his mind and his body, as a bundle of personal qualities — in short, a kind of morbid self-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000235

consciousness which is the enemy of spontaneity" (S. 41). Zu völliger Freiheit aber kommt der Mensch nur, wenn es ihm gelingt, aus diesem Zwang der Gewohnheit und der Ichbefangenheit herauszukommen, meint POTTER. Der Weg dazu ist Entsagung (renunciation), unterschieden von der Resignation. Was Entsagung ist, will P. an der Bhagavadgītā demonstrieren. Er erklärt: „One does not, by renouncing, give up his ability to exert a certain capacity that he knows he has, but rather chooses not to be attached to whatever gain or loss might result from exerting that capacity" (S. 16).

POTTER selber sagt zu seinen Interpretationen: „I have intentionally not followed the lead of any source but instead tried to put into terms suitable to Western modes of thinking the main insights implicit in the various ways these matters are formulated in the literature" (S. 44). Woher weiß er denn aber, daß seine Wiedergabe in den indischen Formulierungen „impliziert" sei; wie will er nachweisen, daß seine Transposition adäquat sei? Daß das Dharma-Verhalten im Gegensatz zum Mokṣa etwas zu tun habe mit Mangel an schöpferischem Drang oder Schwung oder an Spontaneität, das scheint mir doch in gar keine Weise in den indischen Formulierungen impliziert zu sein. Wie kommt aber POTTER zu solch seltsamen Spekulationen?

Nun, der Dharma hat nach dem Hindu-Verständnis des Wortes eine wesenhafte Beziehung zum Jenseitigen. P. aber bemüht sich, „to present an account of the Indian outlook on life which tries to avoid the theological bias within which this outlook in couched in the literature" (S. 45). Wenn man nun erklären will, warum für die Mokṣa-Systeme der Dharma nicht das Letzte sein kann, dabei aber, um einem westlichen säkularistischen Leser das indische Philosophieren als möglicherweise relevant aufzuweisen (S. VIII), den „theological bias" der indischen Texte vermeiden will, und wenn man außerdem wie P. der philosophischen Meinung ist, daß Wahrheit das sei, was sich in der Durchführung eines praktischen Entwurfs oder Experiments bewährt (vgl. etwa S. VI f., 26—35, 88) — so muß oder darf man allerdings mit solchen psychologistisch-pragmatistischen Konstruktionen an die Sache herangehen wie P. es tut. Es hat aber keinen Sinn, von Dharma zu reden und seine wesenhafte Jenseitsbeziehung außer acht zu lassen. Der Dharma bleibt dann kein Dharma mehr; er wird zu einer humanistisch-psychologistischen Spekulation. Die Jenseitsbeziehung des Dharma — die für den Dharmisten jedenfalls das Heil ist — läßt sich nicht in ein System wie das von P. dargelegte transponieren.

In diesem System wird die „Freiheit", nachdem sie ganz richtig als letzter Wert oder Zweck des vorherrschenden indischen Strebens erkannt — in gewisser Weise sogar anerkannt — ist und nachdem sie, ebenfalls ganz richtig, vom Moralischen (dem „Guten") als dem Höchstwert der „westlichen" Tradition unterschieden worden ist, sogleich als Macht und Beherrschung mißdeutet: „Indian philosophy *does* in fact elevate power, control, or freedom to a supereminent position ..." „— something which includes self-control but also includes control of others and even control of the physical sources of power in the universe. When, in the Bhagavadgītā, Arjuna complains to Krishna that if he fights his kinsmen he will destroy the foundations of a moral society, Krishna answers that it is more important for Arjuna to be himself than to be a cog in the social machine; he must fulfill his capacities as a man of certain gifts, a warrior ... By doing so he enhances his control..." (S. 3—4).

Aber es geht in der Bhagavadgītā doch nicht darum, daß Arjuna „er selbst sei" im westlich-individualistischen Sinne „als ein Mann von be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000236

stimmten Gaben"; das Selbstsein, zu dem Kṛṣṇa ihn ermutigt, besteht vielmehr gerade darin, daß er auf jeden „creative drive", jede „spontaneity" verzichten und nichts als seine Position als Zahn am Zahnrad der Kriegerkaste in der Maschine des Varṇāśramadharma ausfüllen soll — um Potters Bild einmal aufzunehmen. Es ist völlig schief, die Entsagung, die von ihm gefordert wird — das Sichlossagen von der Frucht des Tuns — als ein Argument in der Diskussion von *mokṣa* versus *dharma* zu gebrauchen oder gar noch anzudeuten (explizit sagt es P. allerdings nicht), daß Arjunas Verzagtheit etwas mit der Ichbefangenheit, der angeblichen Folge der Dharma-Orientierung, zu tun habe. Die Situation Arjunas ist, indisch gesehen, ein Konflikt von zwei Dharmas. In emotionaler Verwirrung vermag er nicht, den Wert von *kuladharma* und *varṇadharma* gegeneinander abzuwägen und sich entsprechend zu entscheiden. Kṛṣṇa erinnert ihn, daß der Kastendharma auf jeden Fall verpflichtender ist als der Familiendharma. Dazu aber vertieft oder überhöht er seine Ermahnung durch die Lehre von der Preisgabe der Frucht des Tuns im Hinblick auf die Wiederverkörperung und auf die Unausweichlichkeit der Aktivität. Diese Lehre macht es möglich, im Konflikt der Dharmas ohne Verwirrung den rechten Weg zu erkennen — innerhalb der umfassenderen Ordnung, ganz innerhalb des Dharma-Bereiches. Die Frage, ob sich Arjuna nach Dharma oder Mokṣa orientieren solle oder wie sich beide Orientierungen zueinander verhalten, liegt hier ganz außer Betracht; noch mehr die ganz westliche Frage, ob er seine Fähigkeiten als ein Mann von bestimmten Gaben auch gegen die Maschinerie der Gesellschaft betätigen solle. Darum ist es auch gar nicht „the point", ob Arjuna hier „faith in his own capacity to do something successfully" habe, was Potter (S. 18) für so wichtig hält. Und was Kṛṣṇa von ihm verlangt, ist auch nicht „to have knowledge of one's personality makeup, of one's capacities at a given moment" (S. 18) — vielmehr ist es schlicht dies: Arjuna soll sich seines Dharma als Angehöriger seiner Kaste erinnern und danach handeln, getröstet durch das Wissen um die umfassendere Ordnung, im Blick auf welche er das Streben nach der Frucht seines Tuns fahren lassen soll und kann.

Was Potter will, könnte man, im Jargon einer modernen Theologie, als eine existentiale Interpretation der indischen Philosophie bezeichnen, verbunden mit einer Entmythologisierung. Die indischen Mokṣa-Lehren sind untrennbar verbunden mit der Lehre von Karman, Bindung und Seelenwanderung. Die Bindung wird bei Potter psychologisiert zu „inadequacies in our responses to the challenges that continually face us" (S. 11). Karman wird zu „habits", die einem Menschen zwar dazu verhelfen, „successful" zu werden in „habitual responses", aber dann „he tends to become less and less capable of adjusting to fresh or unusual contingencies" (S. 12), und „this round of habits breeding habits is part of what is called in Sanskrit *saṃsāra*" (S. 11). Die Lehre von der Seelenwanderung ist, meint P., entbehrlich; die „Freiheit" als Höchstwert und die Möglichkeit, sie zu erreichen, könne man trotzdem akzeptieren (S. 20). Aber ein bißchen davon kann sogar beibehalten werden: „that in an important sense some of each of us is to be found in some of all of us, and that therefore when a man's body dies some part of him lives in those who survive him" (S. 21).

Soviel zur Entmythologisierung — oder Banalisierung. Hinzu kommt ein säuberlich gefügtes System von Gedanken aus P.s eigener Philosophie, mit denen er meint, die indischen Philosopheme relevant machen oder existential interpretieren zu können. Dazu gehört z.B., daß der Freiheitssucher Ent-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000237

würfe machen muß, Konstruktionen, Projektionen, „mapping" — einerseits um Selbsterkenntnis (die aber nur Situationserkenntnis ist) zu gewinnen, andererseits to „plot a route from here to complete freedom" (S. 53). „The appropriate projection for a given purpose is one which accurately translates into map-terms the judgments about which we care; if it distorts the others, that doesn't matter, since we have no need for them" (S. 29). Ein Grundbegriff innerhalb des Selbsterkenntnis-Schemas ist „challenge". „A challenge is a felt tension in a situation" (S. 26). Es gibt „appropriate challenges", welche „are likely to lead on to greater control and eventual freedom" (S. 27). Um sie von „inappropiate challenges" zu unterscheiden, bedarf es des „assessment of situations" (S. 28). Dann gibt es „roles". „A role is a picture one has of oneself as oriented by a challenge" (S. 31). Es gibt „verification and falsification of roles" (S. 30—35). „Speculative philosophy" wird notwendig „to combat skepticism and fatalism" (S. 50). „Good reasons" in der indischen Philosophie unterscheiden sich von „bad reasons" durch das Kriterium, „whether or not the reason offered is compatible with freedom-to and freedom-from" (S. 88).

Am Leitfaden seiner Grundbegriffe, jedoch glücklicherweise nicht allzu strikt danach, führt P. den Leser über 30 Seiten lang durch Begründungstheorien der indischen Philosophie (Good reasons in philosophical discussion), 90 Seiten lang durch die indischen Theorien der Abhängigkeit, kausaler und anderer, dann etwa 50 Seiten lang durch die Negations- und Irrtumstheorien. All das betrifft die „progress philosophies", die einen kontinuierlichen Weg zur „Freiheit" nachweisen wollen. Zum Schluß schreibt er etwa 20 Seiten über diejenigen, die die „Freiheit" nur durch einen „Sprung" für erreichbar halten und die er deshalb „leap philosophies" nennt; unter ihnen unterscheidet er „do-it-yourself philosophies" und „non-do-it-yourself philosophies". Glücklicherweise hält sich P. hier mehr an die Texte bzw. die darüber berichtende Literatur, so daß solche groben Mißdeutungen, wie sie in den einleitenden Kapiteln bei der Interpretation von *artha* und *dharma* sowie von Bhagavadgītāstellen vorkamen, vermieden werden. Es ist ein amüsanter Spaziergang, unkonventionell, nonchalant, spielerisch, frisch und direkt auf die Probleme zugehend, manche interessante Blickkombinationen eröffnend. Auch wer wie der Rezensent den Ausgangspunkten Potters gar nicht zuzustimmen vermag, ja, Wesentliches in diesen Ansätzen für verfehlt hält, wird ihn auf seinem Gang durch die indischen Gedanken gern begleiten. Zumindest lohnt es sich, während des Spaziergangs mit dem Führer zu streiten. Erscheinen seine leitenden Gedanken banal, so sind sie doch immer lebensvoll, so daß die Auseinandersetzung die eigene Erkenntnis anregt und weiterführt.

Sehr treffend scheinen mir einige Bemerkungen Potters über das neuhinduistische Denken. Z.B.: „... a mist of vague platitudes about the unity of all religions and peoples and the *moral* preferability of seeing Indian and Western thought as one, whether or not they really agree or not. Indian philosophers have themselves been responsible for this latter fashion, but it is important to note that they have ... been ... rather Westernized Indians ..." (S. 3). „Success in philosophy has come to be measured in terms of how many different positions one can incorporate into one's own world-view without their apparent contradictions becoming any more than apparent. The peculiar and rigorous purposes and presuppositions of classical Indian thought have become lost in other ends and objectives. For example, philosophy is put to ends such as the peaceful co-existence of nations. Arguments

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000238

are taken to be useful only insofar as they subserve social ends ..." (S. 254). Aber P.s eigenes Verfahren scheint doch dem des Neohinduismus ähnlich zu sein. Nicht nur, daß seine seltsame Bhagavadgītā-Deutung an neohinduistische Denkweise erinnert. Wie der Neohinduismus, so macht auch P. das Indische zum Ausdruck und sozusagen zum Vorwand von Ideen, die er in dasselbe erst hineinlegt, nachdem sie ihm von anderswoher wichtig geworden waren. Und vor allem: wie der Neohinduismus den Wahrheitsbegriff auflöst in Bedeutsamkeit für das Nationale und Soziale, so P. in den success. Aber vom success-Begriff aus ist das Ringen der mittelalterlichen indischen Denker ebensowenig verständlich wie von neohinduistischen Ideologien aus. Es hat in Indien ein Suchen nach Wahrheit gegeben. Das wird aber vom success-Begriff aus ebenso sinnlos wie von den neohinduistischen Ideologien aus.

Wenn ich, teilweise gegen Potter, die Notwendigkeit philologisch-historischer Aufmerksamkeit betone, so möchte ich keinem unbeteiligten Antiquarismus und keinem kurzsichtigen Nur-Philogentum das Wort reden. Auch mir liegt daran, die Relevanz indischer Philosopheme und Theologumena zu bedenken (vgl. meine Beiträge in: Kairos 4, 1960, S. 225ff. und in: Studia Missionalia 13, Rom 1963, S. 30ff.). Bei Versuchen der philosophischen Durchdringung muß aber, scheint mir, um der Wahrheit willen die philologisch-historische Grundlegung gebührend beachtet werden, und zu dieser Beachtung gehört es auch, daß als bedeutend erkannt wird, was den indischen Denkern bedeutend schien, und solches Bedeutende nicht als „judgment about which we don't care" mutwillig übergangen oder weginterpretiert wird. P.s Verfahren schließt den bereits oben zitierten Grundsatz ein: „The appropriate projection for a given purpose is one which accurately translates into map-terms the judgments about which we care; if it distorts the others, that doesn't matter, since we have no need for them" (S. 29). Dies Verfahren, das für den Weg zur „Freiheit" gemeint ist, kehrt ja unvermeidlich in der wissenschaftlichen Denkarbeit wieder. Und darum vermeidet P. u.a. den „theological bias".

Trotz meiner Kritik halte ich Potters Buch für sehr wertvoll. Es ist außerordentlich erfreulich, daß indische Fragen und Antworten hier hineingezogen werden in ein Denken, das aus unserer Zeit kommt. In Deutschland gibt es dergleichen, soweit ich sehe, leider nicht.

Paul Hacker, Münster/Westf.

Alice Boner: *Principles of composition in Hindu sculpture.* Cave temple period. Leiden: Brill 1962. XV, 260 S., 25 Taf. DM 111,90.

Mit dem Hinweis auf Boners frühere Studien zur symbolischen Bedeutung der Form[1] leitet Paul Mus seine Vorrede ein. Er zeigt, daß in der Geschichte der indischen Kunstgeschichte grundlegende Beobachtungen erst kürzlich begonnen wurden: nämlich zu klären, welche Kompositionsform[2] die Künstler notwendigerweise für welchen symbolischen Gehalt wählten. In ihrem eigenen Vorwort unterrichtet uns die Verfasserin, wie sie bei einer Versenkung in die Felsplastik geometrische Diagramme als Grundlage der Komposition beobachtete, aber zu einer solchen Analyse keine Parallelen in den bisher

[1] JISOA 17, 1949.

[2] U.a. G. Combaz, L'Inde et l'Orient classique, Paris 1937 I 69ff.: La composition du bas-relief.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000239

bekannten Śilpa Śāstras fand. Nicht zuletzt auf Coomaraswamys Rat hin setzte sie ihre Studien fort, bis sie durch einen Paṇdit in Orissa einen Sanskrit-Text Śilpa Prakāśa kennenlernte, in dem ähnliche Diagramme für Architektur und Plastik des mittelalterlichen Tempels gegeben werden (XIV)[3].

B. hat 14 viṣṇuitische und 7 śivaitische Felsbilder von Elūrā, Bādāmī und Mahābalipuram analysiert und in einer Arbeitshypothese, die sie selbst als einen ersten Versuch (42, 241) der formalen und symbolischen Deutung bezeichnet, graphische Diagramme als Grundlage der Komposition angenommen. Diese beruhen auf 4 Hauptelementen, nach denen das rechteckige Relieffeld aufgebaut ist: 1) einem Mittelpunkt, 2) einem umgebenden und dem Rechteck eingeschriebenen Kreis, 3) einer Anzahl von Durchmessern, die den Kreis in regelmäßige Teile zerlegen und 4) Sehnen, welche die Schnittpunkteevon Kreis und Durchmessern verbinden (Taf. 1 u. 2). In ein Netz aus waagerechten und senkrechten Sehnen eingeschrieben erkennt B. „Space-Division or Measure", als eine räumliche Aufgliederung des Bildfeldes. Sehnen parallel zu den schrägen Durchmessern erzeugen ein weiteres Netz, dessen Linien die Bewegungsrichtungen und den zeitlichen Ablauf der Komposition wiedergeben: „Time-Division or Movement" (44). Die 21 Kapitel enthalten jeweils 1) eine Faltblatt-Bildfolge mit dem Foto des Kultbilds und den Diagrammen nach „Space-Division" und „Time-Division", 2) eine kurze ikonographische Einführung, die ausführlichen Analysen nach 3) der räumlichen Aufgliederung und 4) des Bewegungsablaufs und schließlich 5) in dem Abschnitt „Integration" das zusammenfassende Ergebnis: eine Einsicht in die Arbeitsweise der Künstler, die den symbolischen Gehalt eines Kultbilds oder einer mythologischen Handlung durch die Wahl der geeigneten, eigentümlichen Formen ausdrückten. Wie angedeutet, stellt es B. dem heutigen Betrachter indischer Höhlen oder dem Leser am Schreibtisch anheim, ob sie mit ihr alle die vielfältigen geometrischen Beziehungen in den Reliefs nachempfinden oder unbefangen die Kunstwerke aufnehmen. Von der Kunstgeschichte her möchte ich zu diesem ersten grundsätzlichen Versuch einer solchen eingehenden Analyse sagen, daß B. in der Synthese zu einem Verständnis des Kunstwerks gelangt, wie ich es noch in keiner Schilderung dieser Felsbilder gefunden habe. Arbeiten, wie die ikonologischen Studien Kramrischs zum Hindu-Tempel, wie die technischen Untersuchungen N. K. Boses und wie die vorliegenden formanalytischen Betrachtungen lassen uns das Wesen des hinduistischen Kultbaus und Kultbilds und damit wesentliche Züge der indischen Kunst begreifen.

Aus der Fülle der neuartigen Gesichtspunkte, welche die Fragen nach dem Sinn des Kultbilds und der Bedeutung seiner Formen bringen, sei auf die Interpretation des Viṣṇu auf Adiśeṣa in Elūrā, Höhle XV (144) und in der Mahiṣāsuramardinī-Höhle von Mahābalipuram (152) hingewiesen: wie die Ruhe des beidemal waagerecht ausgestreckten Gottes im kosmischen Schlaf im ersten Falle durch senkrechte Kompositionsmotive aus dem Kreis

[3] Es ist interessant, daß N. K. Bose, Canons of Orissan architecture, Calcutta 1932, ebenfalls in dieser wichtigen Landschaft des mittelalterlichen Tempelbaus Manuskripte und das Nachleben alter Überlieferungen studiert hat. Als Beispiel für eine neue Veröffentlichung aus einem andern indischen Kunstkreis mit der Verbindung von alten Texten und gegenwärtiger Bauweise und der Verwendung von quadratischen Schemata für Kultbilder sei hingewiesen auf Dīpārṇava, transl. in Gujarāti by Stapati P. O. Sompurā, Prabhas Pattan 1960 z.B. S. 357 oder 375 („Maṇḍalas").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000240

seiner Umgebung betont wird, und wie im zweiten Beispiel die Senkrechte der beiden Dānavas Unruhe schafft, die aber im gesamten Weltgeschehen einen notwendigen Gegensatz zur Ruhe des Gottes bedeutet. Einen anderen Dānava aus der śivaitischen Welt, die in diesen Höhlen möglicherweise tantrischer Inspirierung der viṣṇuitischen eng benachbart ist (38, 40), sehen wir auf einem Relief in derselben Höhle von Mahābalipuram: dem Mahiṣāsuramardinī-Bild (240). Wieder erscheint die dämonische Welt als notwendiger Gegensatz zur göttlichen — aber während dieser typisch indische Gegenstand im Adiśeṣa-Relief dem Wesen des Gottes entsprechend auf statische Weise durch Waagerechte und Senkrechte ausgedrückt wird, schaffen im dynamischen śivaitischen Kultbild schräge Linien eine reiche Bewegung. Wenn dieses Kunstwerk wie manches andere auch auf den ersten Blick ganz unsymmetrisch erscheint (238), so enthüllt B. doch in ihrer Erläuterung eine Fülle von formalen Wechselbeziehungen. Die Meisterschaft eines der ganz großen Künstler Asiens bestand darin, dem Betrachter wie zufällig zur Anschauung und unbewußten Aufnahme zu bieten, was in sehr bewußter Überlegung erdacht wurde.

Die künstlerische Schöpfung kann nach Bs Rekonstruktion über graphische Diagramme auf der Grundlage der Kreisteilung erfolgt sein. Da sie selbst (241) auch zu anderen Deutungen auffordert, möchte ich daran erinnern, wie bei bloßer Betrachtung von Mahiṣāsuramardinī-Bildern das Dreieck und das Ausfall-Schrittmotiv[4] als Kompositions-Schema auffallen. In der Ecke des Reliefs von Mahābalipuram ist die Gruppe, die von der Göttin bekämpft wird und in der Ausfall-Stellung des zurückweichenden Asura ansteigt und in seinen Begleitern etwa zu einem gleichschenkligen Dreieck absinkt, von der „klassischen "Größe eines antiken[5] Reliefs oder eines Renaissance-Gemäldes. Als ein Dreieck kann man auch eine Mahiṣāsuramardinī der Höhle XXI von Elūrā[6] verstehen, auf die eine Figur des göttlichen Kreises sich in einem Ausfall-Motiv hinbewegt, das bei dieser ganz anderen Fassung des śivaitischen Themas formal und inhaltlich anders als in Mahābalipuram „wirkt".

Auf alle Fälle ist B. durch ihre Detail-Studien in der Lage, verläßliche Form-Analysen zu einem bestimmten indischen Kunstkreis zu geben und die Übereinstimmung zwischen symbolischem Gehalt und künstlerischer Gestalt zu klären (240). Damit verschafft sie uns wichtiges Material zur Lösung von

[4] B. hat solche Motive am vorliegenden Beispiel innerhalb ihrer Diagramme S. 234, 235 u. 237 gewürdigt. Das Dreieck beschreibt sie weiterhin u.a. Taf. 2 Abb. 12; Taf. 14, 15; S. 198f. u. Taf. 22.

[5] Zur grundsätzlichen Möglichkeit, daß griechisch-römische Motive in Mahābalipuram auf indische Weise umgeprägt werden konnten: J. Ph. Vogel, Reminiscence of classical art in the sculpture of Māmallapuram, Études ... Linossier, Paris 1932. — Hat neben anderen, in der indischen Plastik seltener vorkommenden Standmotiven die Ausfallstellung antikisierenden Charakters dazu geführt, in der Gupta-Plastik von Garhwā mittelmeerländische Einflüsse zu sehen? (Abb. z.B. Fischer, Schöpfungen indischer Kunst, Köln 1959 Taf. 132; zur Dreiecks-Komposition ibid. S. 83, 87 u. Taf. 62 sowie Artibus Asiae 21, 1958, 244). Diese Plastik zuletzt als rein indisch beschrieben bei Smith, A history of fine art ... 3. ed. Khandalavala, Bombay um 1960 S. 74.

[6] H. Zimmer, The art of Indian Asia, ed. Campbell, New York 1955, Taf. 234.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000241

Fragen, die sie selbst aufwirft: welche besondere geistesgeschichtliche Rolle die brahmanischen Höhlen vom 6.—9. Jh. spielten (244). Schließlich gelingt ihr eine wirkliche Einsicht in den Vorgang des künstlerischen Schaffens überhaupt (36), wenn sie im Bereich traditioneller Kunst die individuelle Freiheit des außergewöhnlich begabten Bildhauers als seine beste Möglichkeit erkennt, das Gesetz seiner Zeit zu befolgen.

KLAUS FISCHER, Bonn

HELMUT SCHULTE-UFFELAGE: *Das Keng-Shen-Wai-Shih. Eine Quelle zur späten Mongolenzeit.* (Ostasiatische Forschungen. Schriften der Sektion für Sinologie bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sonderreihe Monographien Bd. II), Berlin: Akademie-Verlag 1963. 133 S. 8°.

Das *Kêne-shên-wai-shih* ist ein — nach chinesischer Terminologie — inoffizielles Geschichtswerk, daß die letzten Jahre (1333—1368) der Mongolendynastie in China beschreibt. Was dieses Werk, welches 1369 geschrieben wurde, so besonders wertvoll macht, ist die Tatsache, daß sein Autor CH'ÜAN HÊNG ein Zeitgenosse dieser Periode war. Die vorliegende Arbeit gibt zunächst Auskunft über den Text und seinen Autor, sowie einen Überblick über die Regierungszeit Kaiser Shun-tis, des letzten Mongolenherrschers. Den Hauptteil bildet die kommentierte Übersetzung des KSWS. 4 Register ermöglichen ein rasches Auffinden aller Einzeldaten.

Es ist wohl nicht überflüssig zu bemerken, daß es das erklärte Ziel des Verf. ist, mit dem KSWS eine wichtige Geschichtsquelle zu erschließen und nicht eine umfassende Darstellung der Periode 1333—1368 zu geben. Dennoch vermißt der Rez. in der Bibliographie die Arbeiten von WU HAN (*Chu Yüan-chang chuan*, Shanghai 1949 und *Yüan ti-kuo chih pêng-k'uei yü Ming chih chien-kuo*, in CHHP, XI, 1936, S. 359—423). Was die ältere Sekundärliteratur anbetrifft, so wäre auch aus dem *Ts'ao-mu-tzŭ* des Yeh Tzŭ-ch'i aus der Ming-Zeit sowie dem *Kuo-ch'u chün-hsiung shih-lüeh* des Ch'ing-Gelehrten Ch'ien Ch'ien-i mancher Hinweis für eine kritische Beurteilung von Daten aus dem KSWS zu gewinnen gewesen. Z.B. notiert das KSWS unter dem 22. Tag des 4. Monats im Jahre 1351 (SCHULTE-UFFELAGE S. 58), daß in Ho-nan, Huai-nan und Huai-pei 200000 Mann Militär und Zivil ausgehoben worden seien, das *Ts'ao-mu-tzŭ* spricht aber von mehr als 260000. Da die Arbeit, wie der Verf. mitteilt, bereits 1955 abgeschlossen war und auch in dieser Form gedruckt worden ist, konnten leider einige aufschlußreiche Beiträge chinesischer Historiker aus der Volksrepublik China nicht mit herangezogen werden.

Das große Interesse, das dort diesem Geschichtsabschnitt entgegengebracht wird, erklärt sich daraus, daß Chu Yüan-chang, der spätere erste Ming-Kaiser T'ai-tsu, aus den unteren Volksschichten stammte und sich an die Spitze der Bauernaufstände gesetzt hatte, die die Mongolenherrschaft schließlich zum Einsturz brachten.

Die Übersetzung und Bearbeitung des KSWS durch SCHULTE-UFFELAGE ist sehr sorgfältig, zwei Ungenauigkeiten unter den Eintragungen zum Jahre 1351 (SCHULTE-UFFELAGE S. 59) beeinträchtigen nicht die vorzügliche Gesamtleistung. Es heißt dort „(Tu Tsun-tao) ... sammelte die Desperados, über zehntausend Mann folgten ihm. Sie eroberten Ju-ning, Kuanghsi und Hsin-yang". Die Ausgabe des KSWS im Pao-yen-t'ang pi-chi schreibt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000242

„mehrere hunderttausend", welche Zahl wohl auch besser mit der Größe des eroberten Gebiets zusammenstimmt. Des weiteren ist die Identifikation des Ortsnamens Kuanghsi 光息 falsch. Es gibt keinen Ort dieser Schreibung. Es handelt sich hierbei um Kuang-chou (TMT 286, 4) und Hsi-hsien (TMT 701, 3), die beide in der Provinz Ho-nan liegen, was durch die beiden anderen Ortsangaben Ju-ning und Hsin-yang — ebenfalls in Ho-nan — gestützt wird.

Zu einem Vorfall, der unter dem Jahre 1352 berichtet wird, daß nämlich Salzarbeiter aus den Dörfern zur Bekämpfung Aufständischer herangezogen werden sollen (SCHULTE-UFFELAGE S. 64), findet sich im *Cho-kêng-lu*, Kap. 28 (Ausgabe des TSCC, Nr. 220, S. 433) eine interessante Parallele. Die Notiz ist überschrieben *Hua-shan tsei* (Räuber aus Hua-shan) und berichtet, daß vor dem Aufstand des Han Shan-t'ung (SCHULTE-UFFELAGE S. 59) ein solcher des Pi Szŭ stattgefunden habe, gegen den die Regierungstruppen nichts ausrichteten, bis man Salzarbeiter unter Führung von Shu Ch'ên herbeirief, die schließlich der Rebellen Herr wurden. Dort steht auch der bemerkenswerte Satz, daß diesen Ereignissen zufolge die Leute im Reiche erkannt hätten, daß die Regierungstruppen (der Mongolen) nicht mehr wert gewesen seien.

Der Inhalt des KSWS umfaßt in komprimierter Form zahlreiche historische Detailaspekte. Das bedeutet, daß der Verf. sich in die vielfältigen Spezialgebiete wie Administration, Beamtentitulaturen, Wirtschaftsfragen usw. vertiefen mußte, über die Anfang der fünfziger Jahre noch längst nicht so viele Studien vorlagen wie heute. Mit seiner Arbeit hat somit der Verf. einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der ausgehendenMongolen-Dynastie geliefert.

ROLF TRAUZETTEL, München

E. D. GRINSTEAD: *Title Index to the Descriptive Catalogue of Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London, The Trustees of the British Museum, 1963. 41 S. br. 9/-s.

Der Katalog der Londoner Tunhuang-Handschriften und Drucke, den LIONEL GILES als Ergebnis einer lebenslangen Arbeit 1957 herausgeben konnte (vgl. ZDMG Bd. 109, 230—231) war nach Sachgebieten angeordnet. Dadurch war die Suche nach einem bestimmten Londoner Tunhuang-Text insofern erschwert, als man unter Umständen die ganze betreffende Abteilung durchzusehen hatte. Nun hat E. D. GRINSTEAD, in dessen Obhut die unschätzbaren Manuskripte nunmehr stehen, dankenswerter Weise einen alphabetischen Index in Umschrift nach Wade-Giles zu GILES' Katalog hergestellt, der es leicht ermöglicht, festzustellen, ob von einem bestimmten Text in London eine Handschrift existiert. Außerdem sind einige Sachstichwörter mit aufgeführt, die den großen Katalog weiter erschließen helfen. Zu budhistischen kanonischen Werken ist die Nummer und Seitenzahl in Taishō-Tripiṭaka angegeben, desgleichen die Stelle, wo ein taoistisches Werk im Tao-ts'ang zu finden ist. Das Supplement GRINSTEADS ist daher für alle Besitzer des GILES'schen Kataloges eine unentbehrliche Ergänzung, auf die die Leser unserer Zeitschrift nachdrücklich hingewiesen seien.

HERBERT FRANKE, München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000243

Bolur Toli „Spiegel aus Bergkristall" von J̌imbadorǰi (1834—1837). Buch III: Geschichte der Mongolen. In Faksimile mit Einleitung und Namensverzeichnis herausgegeben von Walther Heissig. Kopenhagen, Ejnar Munksgaard 1962. XL S. Text, 254 S. Text in Faksimile. Quer-4° (Monumenta Linguarum Asiae Maioris Series Nova III) dKr. 500,00.

Nur ein Jahr nach dem Erscheinen von Band II der Kopenhagener Monumenta-Reihe (vgl. ZDMG 112, 443—445) legt der unermüdliche Herausgeber einen neuen stattlichen Band vor, der ein bisher nur aus Handschriften bekanntes mongolisches Geschichtswerk der Wissenschaft im Druck zugänglich macht. Die Grundlage für die Textreproduktion bildet die Kopenhagener, von Kaare Grønbech erworbene Handschrift Mong. 350; sie wird, da zu geringen Teilen unvollständig, ergänzt durch die Wiedergabe der fehlenden Teile nach der Handschrift Mong. 53 und einer Handschrift aus Ulaanbaatar, letztere Ergänzung in Umschrift. Damit ist das ganze dritte, historisch wichtige Buch des *Bolur Toli* vollständig für die Forschung verfügbar. Der Verfasser der Chronik war ein Abt aus dem Urat-Gebiet, der sich, wie Heissig in seinem Vorwort im einzelnen ausführt, souverän der tibetischen und mongolischen Geschichtsliteratur bedient und daraus eine Summe des mongolischen historiographischen Wissens seiner Zeit gezogen hat. Das Vorwort des Herausgebers bietet auch Text und Übersetzung des Kolophons zum *Bolur Toli* (nach einer Handschrift aus dem Südgobi-Distrikt; in dem Kopenhagener Text fehlt das Kolophon). Neben einer Fülle von bibliographischen Angaben über die Quellen und die historiographische Stellung des Werkes hat Heissig auch eine Übersicht des Inhalts mitgeteilt (S. XX—XXVI). Der Zeitraum, den das Werk umspannt, reicht von den Anfängen der mongolischen Geschichte bis auf die Regierungszeit des Chia-ch'ing-Kaisers (1796—1820).

Die Faksimilereproduktion des in einer flüssigen Hand geschriebenen und verhältnismäßig reichlich mit diakritischen Zeichen versehenen Manuskripts ist sehr gut lesbar. Ihr Inhalt wird, abgesehen von der bereits erwähnten Übersicht, noch weiterhin erschlossen durch den sehr ausführlichen Namensindex (S. XXX—XL). Damit ist alles geleistet, was von einem Herausgeber überhaupt erwartet werden kann. Heissig hat dank seines bewundernswerten Wissens der Forschung mit dieser Edition einen Dienst geleistet, den jeder an den mongolischen Studien interessierte Historiker auf das dankbarste begrüßen und anerkennen wird.

Die Einstellung des Autors des *Bolur Toli* ist, wie Heissig in seinem Vorwort richtig hervorhebt, geprägt von der promandschurischen offiziösen Haltung, wie sie im frühen 19. Jahrhundert bei den Mongolen vorherrschte. Es trifft sich, daß der Text auf fol. 77r bis 79r den Besuch des Fünften Dalai Lama beim Shun-chih-Kaiser recht ausführlich schildert (1652/53). Da der Rezensent im Zusammenhang mit der Bearbeitung der Gründungsinschrift des „Gelben Tempels" von 1651 auch die chinesischen Quellen für diesen Besuch, namentlich die *Shih-lu*, mit verwertet hat[1], schien es reizvoll, einmal zu zeigen, wie sich die Reise des Dalai Lama in der mongolischen Geschichtsliteratur eines späteren Jahrhunderts spiegelt. So mögen denn, zugleich als Ausdruck des Dankes für den Herausgeber, die einschlägigen Folio in Text und Übersetzung folgen. Auf sprachliche Eigentümlichkeiten der Chronik, wie die gelegentlichen Anleihen bei nichtklassischen Formen (*ǰayaγ* statt *ǰayaγ-a*, *qaliu* statt *qaliγu*, *du*, *-tu* statt *-dur- -tur* etc.) kann hier nicht eingegangen

[1] Vgl. ZDMG 114(1964) 391—412,

werden. Die Transkription folgt soweit als irgend möglich der Orthographie des Textes und behält auch irreguläre Schreibungen bei.

(77r Z. 4) *Tende eče gegen ber inaysi irekü* (5) *ber ǰöbsiyeged eyeber ǰasayči yin yisüdüger on qar-a luu ǰil un yurban sarain* (6) *arban tabun-a inaysi ǰalarbai. Tende eče tabuduyar dalai blam-a köke nayur* (7) *Sêleng qota üker ayula ordos tümed ün yaǰar dayarin ǰalaraysayar* (8) *er-e küü (*sic — lies *en-e küü ?) kürčü irekü dür qayan u emün-e eče ebül ün dumdatu sar-a yin sin-e dü* (9) *kisin žin wang qoyar mingyan dayaltan tai eldeb ǰüil ün yayum qariyulǰu* (10) *qormusda yin tüsimel metü yaiqamsiy ber ireǰü uytun barilyayad qayan u* (11) *ǰarliy un bičig altan namǰir seltes i ergün bariba. Tende eče inaysi ǰalarayad* (12) *beledken ǰasaysan ger ün ǰaq-a süm-e dü bayubai. Tende eče inaysi ǰalaraǰu* (13) *küüli qota ba. čing bai ǰao san kemegči yi dayariysayar čing qoo yin*

(77v) (1) *čayan kögerge deger-e kürküi lüge sačuyu. qayan u emün-e eče uytuysan* (2) *Üzung čin wang terigüten yurban mingyan kümün badang sikür duwac-a kügǰim* (3) *terigüten i masi delgerenggüi bariǰu irebei. Tende eče čin luu kemegči dü* (4) *qoyar qonoy sayatayad. eli-e* (sic!) *sarain arban ǰiryuyan a qayan luya baralqar-a* (5) *kürküi dür qayan ratan qota dur ǰalaran baibai. Tere čay tu gegen ber* (6) *qota dotor-a ǰalayad. qayan i üǰigde ülü üǰigdekü yin kiritei yaǰar tu* (7) *olan anu morin ača bayubai. gegen ber ǰalaraysayar siyaǰu kürged morin ača* (8) *bayuqu luy-a sačuyu. qayan sirgen eče ben bayuyad arba alqum un yaǰar* (9) *uytuǰu ireged gegen ü modor ača barimayča luvaca bua inu süküdčü* (10) *qayan u amuyulang ailadqabai. Tende eče qayan ber sirgen-e ǰalaran sayubai.* (11) *gegen ber qayan u sirgen eče üčüken boyoni sirgen deger-e sayubai. Tende eče čai* (12) *ireǰü qayan gegen qoyar čai modor tayan bariyad bey-e bey-e yi küliyen qayan ber* (13) *gegen i urida ǰoyoylal. kemekü dür gegen ber ülü bolqu tu ǰerg-e ǰoyoylabai.*

(78r) (1) *daraylan qayan ergüče ergüged. ǰoo yin oron u yosu yi niytalan kelelčebei. Tere* (2) *čay yeke qowangdi arban kedün següdertei bolbaču tere olan tümen yekes ün dotor-a* (3) *ayun sirbegdekü yayun ber ügei qaǰiyar ügei arslan metü baibai. Tende eče* (4) *gegen ber mön kü tere söni eče luu dur sayataǰu qonoyad edür* (5) *begeǰing ün yadan-a sir-a süm-e dü ǰalarabai. Tere sir-a süm-e bolbasu dalai blam-a yi* (6) *sayulyaqu süm-e keǰi (* ? lies *kiče ?) qayan u sang ača yisün tümen lang yaryaǰu bariysan amui.* (7) *Tere oron u kisin žin wang terigüten olan noyad nom un rasiyan kürtebei. gegen ber* (8) *urida lhasa yin monglom un ǰayay ǰokiyayad geskü geyog ner kümün ilaǰu (*Text: *alaǰu!)* (9) *bolqu ǰirum toytayaysan büged. Tere ǰayay tayan ene manǰu yin qayan u tamy-a* (10) *daruyulǰu batulqu yi yekede erkimlegsen tula tegün iyen medegülǰü batulan abubai. Tegünü* (11) *qoyin-a čayan qara tu begeǰing qota du ǰalaraǰu qayan ber yeke altan tamy-a basaču* (12) *umar ǰüg ün oron a mata (* ?) *kemegsen kitad mongyol töbed yurban üsüg ün arban tabun* (13) *altu paice kilgegsen ebkebesü ebkeyü bolqu teimü nigen ekilen tabin lang*

(78v) (1) *alta bar kigsen ketürbe tabun ǰayun lang alta tümen lang mönggü mingyan lang* (2) *iyar kigsen yeke tebri mingyan tury-a altan emgel arba bars irbis ün arisu* (3) *qaliu bulay-a terigüten ǰüil ǰüil ün edelel i aqui yeke ergübei. Dalai blam-a* (4) *eyeber ǰasayči yin arbaduyar on tabun sar-a (yin,* im MS getilgt*) kürtel-e begeǰing qota du olan* (5) *qubitan a nom qairlan dotoyatu yadayatu yin yeke bay-a olan qubitan noyad lam-a* (6) *nar masida süsülen sitüǰü ergüče seltes i ergügsen anu kiǰayar ügei yeke* (7) *bolbai. Tende eče degegsi bučaǰu ǰalarqu dur qayan u emün-e eče otoy beise* (8) *darqan noyan kiy-a lam-a terigütei ǰayu yarui kümün öteǰü čayan usu kürtel-e* (9) *irebei. Tegün eče köke qota dayariyad qatun u yool un ǰaq-a dayarin yün lang* (10) *qota arča Günglung keyid altan keyid terigüten i dayariysayar ǰalarbai.* (11) *ene dalai blam-a yin namtar dörben bodi baiqu bolbaču tegünü dotor-a yaiqamsiy* (12) *tu ǰokiyal*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000245

bükün i niγun taltalaǰu ese bičigsen tula ene tedüiken iyer (13) *tegüsbei. Ene metü ber Šingzu geigülügči qowangdi sasin erdeni yi*

(79r) (1) *ülemǰi yekede tedkün boγdas un törö yi asaru töbsidken baiγulǰu arban* (2) *naiman ǰil qaγan sirgen-e saγuγad tegün ü naiman nasutai köbegün arban nigedüger* (3) *ǰiran u qar-a bars ǰil qaγan sirgen e saγubai.*

„(77r) Nachdem es der Heilige für gut befunden hatte, nach hier zu kommen, brach er am 15. des dritten Monats des 9. Jahres Shunchih, des Jahres Schwarzer Drache (1652) nach hier auf. Dann reiste der Fünfte Dalai Lama vorbei am Köke Naγur, an Hsi-ning, durch das Rinder-Gebirge und das Gebiet der Ordos-Tümet. Als er sich näherte, kam von Seiten des Kaisers am 1. des mittleren Wintermonats der Kisin Žin Wang mit einem Gefolge von 2000 und hatte Dinge aller Arten zu übergeben, wunderbar gleich einem Minister des Indra. Nachdem ein Zusammentreffen gewährt worden war, überreichte er als Geschenk einen schriftlichen Erlaß des Kaisers zusammen mit einem goldenen Mönchsgewand. Alsdann reiste (der Dalai Lama) weiter nach hier und stieg ab in einem Tempel, der neben einem eigens vorbereiteten und eingerichteten Hause war. Dann reiste er wiederum weiter nach hier und kam durch die Stadt Küüli und durch den Čing Bai J̌ao San genannten (Ort). Sobald er die „Weiße Brücke" des Čing Qoo

(77v) erreicht hatte, kamen der von Seiten des Kaisers eingetroffene Üzung Čin Wang und andere mit einem großen Aufgebot von 3000 Menschen, Fahnen, Schirmen, Bannern und Musik. Sodann nahm (der Dalai Lama) für zwei Tage und Nächte Wohnung in dem Čin Luu genannten Ort. Im gleichen Monat am 16. Tage zog er, um beim Kaiser in Audienz empfangen zu werden, in die kaiserliche Edelstein-Stadt ein und verweilte dort. Nachdem zu dieser Zeit der Heilige in der Stadt eingetroffen war, stiegen alle an einem Orte, wo es für den Kaiser ziemlich war, sich zu zeigen oder nicht zu zeigen, von den Pferden ab. Während der Heilige weiter ritt, hielt er Ausschau und stieg, nachdem er angekommen war, von seinem Pferde ab. Im gleichen Augenblick stieg der Kaiser von seinem Thronsitz herab und ging zu einem zehn Schritte entfernten Platz um ihn zu treffen, und nachdem er die Hand des Heiligen zum Gruß ergriffen hatte, kniete dessen Dolmetscher nieder und wünschte dem Kaiser Frieden. Danach begab sich der Kaiser zu seinem Thron und setzte sich nieder, während der Heilige auf einem Thronsitz Platz nahm, der ein wenig niedriger war als der des Kaisers. Dann kam Tee und beide, der Heilige und der Kaiser nahmen den Tee in ihre Hände und warteten einander in Person auf. Als der Kaiser fragte, ob der Heilige schon vorher etwas gegessen habe und dies bei dem Heiligen nicht der Fall war, speisten sie ihrem Rang entsprechend,

(78r) wobei der Kaiser immer wieder von seinen Gaben anbot. Er unterhielt sich mit ihm, indem er sich genau nach den Verhältnissen an dem Platze seines Klosters (in Lhasa) erkundigte. Obgleich zu jener Zeit der große Kaiser nur zehn und einige Jahre alt war, so war er doch inmitten all dieser zehntausend Großen ohne jegliche Furcht oder Scheu und ungehemmt, gleich einem Löwen. Danach verbrachte der Heilige die Nacht, indem er sich in dem (Čin) Loo aufhielt und began sich am nächsten Tage nach dem außerhalb Pekings befindlichen Gelben Tempel. Was diesen Gelben Tempel anlangt, so waren für den Bau dieses dem Dalai Lama als Aufenthalt angewiesenen Tempels aus dem kaiserlichen Schatz 90000 Unzen ausgegeben worden. Der Kisin Žin Wang und die anderen Großen jenes Landes alle hatten Weihwasser gespendet. Es war als Regel festgesetzt worden, daß die (Zahl der) Personen von Tempelaufsehern und -gehilfen die übertreffen sollte,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000246

die der Heilige bei dem Gunsterweis seiner früheren Wunschgebetsfeiern in Lhasa angeordnet hatte. Auf diesen seinen Gunsterweis hatte der Kaiser der Mandschu sein Siegel zur Bekräftigung drücken lassen und wegen der erwiesenen hohen Ehrung dies dadurch bekannt gemacht und bekräftigt. Danach zog (der Dalai Lama) durch die Adels- und Volksstadt von Peking. Der Kaiser aber schenkte ihm ein großes goldenes Siegel, ferner fünfzehn rotfarbene Abzeichen mit dreierlei Inschriften auf Chinesisch, Mongolisch und Tibetisch, welche in dem Lande des Nordens Mata(?) genannt werden (Übersetzung fraglich), und die man entfalten konnte. Jede einzelne war für mehr als fünfzig Unzen Gold gemacht.

(78v) Weiterhin beschenkte er ihn reichlich mit 500 Unzen Gold, 10000 Unzen Silber und mit für 1000 Unzen verfertigten großformatigem Seidenstoff, einem vergoldeten Sattel, zehn Tiger- und Pantherfellen, mit Otter- und Zobelpelzen und dergleichen Gegenständen aller Arten. Bis zum 5. Monat des 10. Jahres Shun-chih gewährte der Dalai Lama allen Anwesenden die Liebe der Religion und alle anwesenden in- und ausländischen, hohen und niedrigen Fürsten und Lamas ehrten ihn und vertrauten ihm sehr und beschenkten ihn in grenzenlos großzügiger Weise mit Gaben. Als er danach wieder hierher zurückkehren wollte, kamen von Seiten des Kaisers Prinzen von Geblüt, Darqan, Fürsten, Adjutanten, Lamas und andere, mehr als hundert Personen und gaben ihm das Geleit bis zum „Weißwasser". Sodann reiste er durch Köke Qota und entlang am Ufer des Qatun Γool, kam durch die Stadt Yün-lang und vorbei an den ehrwürdigen Klöstern Günglung und Altan Keyid und anderen Orten. Obgleich es über diesen Dalai Lama vier Bücher einer Lebensbeschreibung gibt, blieben ihnen doch diese wundersamen Taten alle verborgen und weil sie dort nicht verzeichnet sind, wurden sie nun durch diese Einzelheiten hier vervollständigt. In solcher Weise beschützte der erleuchtende Kaiser Šingzu das Juwel des Glaubens

(79r) in überaus großer Weise und brachte dem Reich der Heiligen völligen Friede. Achtzehn Jahre hatte er auf dem Kaiserthron gesessen, als sein achtjähriger Sohn im Jahre Schwarzer Tiger des elften Sechziger-Zyklus (1662) den Kaiserthron bestieg."

Obwohl im großen und ganzen recht klar, enthält obiger Text doch einige Stellen, an denen die Übersetzung möglicherweise noch nicht das Richtige getroffen hat und in Zweifel gezogen werden könnte. Die größten Schwierigkeiten machen naturgemäß die nur in mongolischer Umschrift vorliegenden Namen tibetischer oder chinesischer Herkunft. So blieb mir unklar, wer „Kisin Žin Wang" ist. Žin Wang dürfte wohl auf chin. *ch'in-wang* „Prinz von Geblüt" zurückgehen. „Kisin" ist sicher Umschrift eines chinesischen Ehrentitels, wie er in der Kaisersippe der Mandschu häufig anzutreffen ist. Das gleiche gilt für „Üzung Čin Wang" (wobei das erste Wort möglicherweise auch Ueizung gelesen werden kann). Šingzu am Ende des Textes ist zwar als chin. Sheng-tsu auszumachen, doch liegt hier ein Versehen unseres Autors vor. Sheng-tsu ist der posthume Name des K'ang-hsi-Kaisers, während der Shun-chih-Kaiser, von dem die Rede ist, den posthumen Namen Shih-tsu trug.

Die vielen im Text vorkommenden Ortsnamen konnten auch nur zum Teil identifiziert werden. Sêleng ist Hsi-ning in der Nähe des Köke Nor (vgl. z.B. B. Laufer in T'oung Pao 1916, S. 518—519); das anschließend erwähnte Rindergebirge (*üker ayula*) müßte also etwa dem heutigen Richthofen-Gebirge entsprechen. Unklar blieb, was mit „Küüli Qota" und „Čing Bai Ǯao San" gemeint ist. Sicher ist nur, daß es sich um Ortsnamen zwischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000247

dem Ordos-Gebiet und Peking handeln muß. Čing Qoo könnte chin. Ch'ing-ho „Klarer Fluß" wiedergeben; es wäre dies dann der rund 10 km nördlich der Stadt in ostwestlicher Richtung fließende Wasserlauf, ein Nebenfluß des Sha-ho. — In „Čin Loo" könnte man entweder eine Zusammensetzung mit chin. *lou* „Turmgebäude" oder mit chin. *lu* „Weg" sehen. — „Weiß-Wasser" (*čayan usu*) kann eine mongolische Übersetzung von Ch'ing-ho (s.o.) sein. Qatun γool ist der Huang-ho, während „Yün-lang" (Heissig liest im Index „Yüü-lang") wiederum unklar bleiben mußte. In dem *Arča Günglung keyid altan keyid* des Textes sind die beiden tibetischen Klosternamen dGon-luṅ und gSer-k'og zu erkennen, wobei der erste umschrieben, der zweite übersetzt ist (tib. *gSer*, mo. *altan* „Gold"). Vgl. hierzu G. Schulemann, *Geschichte der Dalai Lamas*, 2. Aufl. S. 221 und L. Petech, *China and Tibet in the Early 18th Century*, Leiden 1950, S. 88. Beide Klöster liegen nordöstlich bezw. nördlich von Hsi-ning. Im Index ist zu Altan Keyid noch fol. 78^{v} nachzutragen. *Arča*, was mo. „Wachholder" heißt, könnte ein weiterer Ortsname sein, doch ist nicht ausgeschlossen, daß es mit skr. *ārya* zusammenhängt. In dem im *Bolur Toli* vorkommenden Personennamen Arča Čorǰi (wo Čorǰi gleich tib. *č'os-rje*) heißt Arča wohl kaum Wachholder; vielleicht versteckt sich hinter dem Ausdruck auch ein tibetisches Wort.

Das im Text fol. 77^{r} Z. 11 vorkommende Wort *namǰir* gibt das in den Lexika sonst *namǰar* (so Lessing, 1177a) oder *namǰiyar* (so Kovalevski, 618a) geschriebene tib. *snam-sbyar* wieder. Fol. 78^{r} Z. 8 finden wir *monglom*, das höchst wahrscheinlich das tib. *smon-lam* „Wunschgebet" in Umschrift darstellt. *Gesküi* a.a.O. ist tib. *dGe-skos* „Superintendent" (so auch Lessing, Wb. 372a „master of discipline, proctor in a temple"). *Geyog* konnte ich in keinem Wörterbuch ausfindig machen, doch dürfte mit einiger Sicherheit das Wort eine Umschrift des tib. *dGe-gyog* sein (Jaeschke, Wb. 86a „constable, beadle").

An dem ganzen Bericht des *Bolur Toli* ist interessant, wie sehr der Besuch des Dalai Lama als ein Erfolg geschildert wird. Von der aus den chinesischen Quellen erkennbaren Zurückhaltung auf Seiten des Kaiserhofs ist hier nichts zu spüren. Als Ergänzung zu den Angaben der *Shih-lu* ist unsere mongolische Quelle aber von Wert, zumal sie uns auch einige Details der Begegnung überliefert, die sonst nicht berichtet werden.

Herbert Franke, München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000248

Wissenschaftliche Nachrichten

ORTSGRUPPE HAMBURG

Im Anschluß an ZDMG 111, *11* wird von der Hamburger Ortsgruppe mitgeteilt, daß seitdem folgende öffentliche Vorträge stattgefunden haben:

16. 2. 62 Ernst Waldschmidt: Ein Kapitel indischer Miniaturmalerei.
2. 7. 62 Tilemann Grimm: Das Problem des Nationalismus in Südost-Asien (Burma, Thailand, Malaya).
2. 2. 63 Wolfgang Lentz: Zarathustra-Forschung am Scheidewege? (Aus Anlaß der 2500-Jahr-Feiern der iranischen Monarchie.)
22. 11. 63 Rudolf Sellheim: Der Iraq in Vergangenheit und Gegenwart.
10. 2. 64 Bernhard Großmann: Angkor. Die steinernen Zeugen der großen Vergangenheit Kambodschas.
3. 7. 64 J. E. van Lohuizen de Leeuw: 14 Jahrhunderte Kunst in Thailand.
15. 1. 65 Annemarie Schimmel: Wandlungen im Industal.

Asociación Española de Orientalistas

The first General Assembly met in Madrid on June the 5th, 1964, and the Executive Board has been constituted as follows:

Professors M. Almagro, (Madrid) President; R. Castejón (Cordoba) Vice-president; J. L. Lacave (Madrid) Treasurer; F. M. Pareja (Madrid) Secretary; L. Arnaldich (Salamanca); J. Bosch-Vilá (Granada); B. Celada (Madrid); M. Tarradell (Valencia); Members of the Board.

5e Congrès international pour l'étude de l'Ancien Testament

Genève, du 22 au 28 août 1965

Ouverture le 22 août à 20 h 30 à l'Aula de l'Université

Otto Eissfeldt, Halle (allocution de bienvenue).	Aus sechs Jahrzehnten der alttestamentlichen Wissenschaft.

Conférences

G. Johannes Botterweck, Bonn	Apodiktik und Kasuistik im alttestamentlichen und altorientalischen Recht.
Henri Cazelles, Paris	Deutéronome I et les institutions d'Israël dans le Deutéronome.
Georg Fohrer, Erlangen	Prophetie und Magie.
John Gray, Aberdeen	Social Aspects of Canaanite Religion.
Arvid S. Kapelrud, Oslo	New Ideas in Amos.
Abraham Malamat, Jerusalem	Mari and the Bible. Some Parallel Religious Manifestations.
William L. Moran, Rome	Yahweh's Land. A Re-examination of the Problem.
B. Davie Napier, New Heaven	Some Continuing Problems in the First Isaiah.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000249

Conférences publiques

Wilhelm Vischer, Montpellier	Calvin, exégète de l'Ancien Testament.
Yigael Yadin, Jerusalem	The Recent Excavations at Masada and its Scrolls.

Communications:

Christoph Barth, Djakarta	Zur Bedeutung der Wüstentradition.
Martinus A. Beek, Amsterdam	Ursprung der Vorstellung des stellvertretenden Leidens in der israelitischen Religion.
Milos Bic, Prague	Le juste et l'impie dans le livre de Job.
Joseph Blenkinsopp, Oxford	Stylistic Study of the Succession History (2. Sam. 9–1. Kings 2), as a Contribution to the Yahwist Problem.
Nikolaus P. Bratsiotis, Athen	Nèphès-psychè.
C. H. W. Brekelmans, Nijmegen	Die sogenannten deuteronomistischen Elemente in Gen. bis Num. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomiums.
Jan Dus, Horní Repcice	Ein Versuch zur deuteronomischen Kultformel.
G. A. Emerton, Oxford	Fountain and Torrent in Psalm LXXIV v. 15.
J. de Fraine, Louvain	La royauté de Yahvé dans les textes concernant l'Arche de l'Alliance.
Gillis Gerleman, Lund	Bemerkungen zum alttestamentlichen Sprachstil.
Rudolf Meyer, Jena	Malkisedek von Jerusalem und Moresedek von Qumran.
Konrad von Rabenau, Naumburg	Die Frage nach dem Sündenfall in der Priesterschrift.
Chaim Rabin, Jerusalem	The Present State of Research in Semantics of Biblical Hebrew.
Claus Schedl, Graz	«'elläh tôledôt». Beobachtungen zum Aufbau und Wortbestand der Genesis. Beitrag zum Pentateuch-Problem.
Klaus-Dietrich Schunck, Greifswald	Die Richter Israels und ihr Amt.
Alberto Soggin, Rome	Gilgal, Passa und Landnahme. Eine neue Untersuchung der kultischen Zusammenhänge der Kapitel 3–6 des Josuabuches.
Samuel Terrien, New York	Quelques remarques sur les affinités de Job avec le Deutéro-Esaïe.
Frank Zimmermann, Philadelphia	The Folk Etymology of Names in the Bible.
Andreas Szörényi, Budapest	Das Buch Daniel, ein kanonisierter Pescher ?

Communications libres (vendredi le 27 août de 14 h 30 à 17 h)

Les thèmes et groupes suivants ont été envisagés:

1. La loi de l'Ancien Testament: signification et portée.
2. Le prophétisme.
3. Histoire d'Israël et archéologie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000250

4. Problèmes de critique textuelle et de linguistique de l'Ancien Testament.
5. Le milieu de l'Ancien Testament, en particulier Ugarit.

Les groupes seront dirigés par les professeurs soussignés:

1. Prof. Dr. H. Wildberger, Klosbachstrasse 133, 8000 Zürich.
2. Prof. Dr. C. A. Keller, Morettes, 1052 Le Mont-sur-Lausanne VD.
3. Prof. Dr. H. J. Stoebe, Steinbühlallee 113, 4000 Basel.
4. Prof. Dr. J. D. Barthélemy, Albertinum, 1700 Fribourg.
5. Prof. Dr. E. Jenni, Oberalpstrasse 42, 4000 Basel.

Les intéressés sont priés de s'adresser directement au président désigné avant le 15 juillet. Les communications libres durent 10 minutes.

Renseignements complémentaires

La plupart des conférences auront lieu à l'Aula de l'Université; les repas de 12 h 30 et 19 h seront servis, pour ceux qui le désirent, au Restaurant Universitaire, 2, avenue du Mail.

Le banquet final aura lieu, le vendredi 27 août, à l'Hotel des Bergues, quai des Bergues.

Une excursion sur le lac de Genève est prévue le mercredi 25 août ainsi que le mardi 24 août une visite à la Bibliothèque Publique de Genève.

Le programme sous forme d'horaire sera remis aux participants du Congrès à leur arrivée à Genève. Le bureau du Congrès sera ouvert, à l'intention des congressistes, dès le dimanche 22 août, à l'Université.

J. J. Stamm, président de l'IOSOT
(Organisation internationale pour l'étude de l'Ancien Testament)
Nesslerenweg 16, 3084 Wabern (Suisse)

R. Martin-Achard, président du comité d'organisation à Genève
106, route Ferney, 1200 Genève (Suisse)

Wissenschaftliche und literarische Veröffentlichungen im Libanon 1962

Von Sophia Grotzfeld, Beirut

Die folgende Bibliographie ist eine Weiterführung der von Joseph Assad Dagher zusammengestellten, in ZDMG 112 (1962), S. 447—454, veröffentlichten Bibliographie für die Jahre 1960 und 1961. Die von Dagher hervorgehobenen Schwierigkeiten und Mängel sind noch dieselben und haben die Zusammenstellung auch dieser Bibliographie erschwert[1].

Bei der Auswahl der Titel wurde ein anderes Prinzip als für die Bibliographie 1960—1961 gewählt: Es war das Ziel, sämtliche Veröffentlichungen im Libanon zu erfassen, die die Orientalistik interessieren. Wenn auch auf Vollständigkeit wegen der schon von Dagher genannten Schwierigkeiten verzichtet werden mußte, wurde der Rahmen möglichst weit gespannt. So enthält diese Zusammenstellung auch Werke in anderen Sprachen als Arabisch sowie im Libanon erschienene Werke nicht-libanesischer Autoren. Da-

[1] Allen, deren freundliches Entgegenkommen mir die Suche nach Titeln erleichtert hat, sei hier Dank ausgesprochen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000251

gegen wurden Übersetzungen aus fremden Sprachen nur dann aufgenommen, wenn sie für die Orientalistik von besonderem Interesse sind. Neben den kritischen Editionen sind auch die unkritischen Neudrucke erfaßt. Nicht erfaßt wurden — ebenso wie in der Bibliographie für 1960—1961 — Schul- und Lehrbücher.

Auf dem Gebiet der schönen Literatur ist im Jahr 1962 wieder eine stattliche Anzahl von Werken erschienen, doch versteht es sich von selbst, daß hier eine Auswahl getroffen werden mußte. Der Literaturkritiker Ǧamīl Ǧabr schreibt in einem Rückblick auf die literarische Produktion von 1962: „Sur deux cent cinquante ouvrages publiés on peut à peine en recommander sept ou huit“[2]. Zu den bedeutendsten zählt er: Emilie Naṣrallāh: *Ṭuyūr ailūl*; Munā Ǧabbūr: *Fatāt tāfiha*; Lailā ʿUsairān: *Lan namūt ġadan*; Ibrīza Maʿūšī: *Hal aġfiru lahū?*; Yūsuf Ḥabašī al-Ašqar: *al-Arḍ al-qadīma*; Wadād Qurṭās: *Dunyā aḥbabtuhā*; Edwig Šaibūb: *Šauq*. Gut seien ferner die poetische Analyse von Ṭuraiyā Malḥas: *Abʿād al-Maʿarrī*, die metaphysischen Meditationen von Ḫalīl Sarkīs: *Arḍunā l-ġadīda*, die Autobiographien von Būlus Salāma und Georges Ḥannā, sowie die kritischen Studien von Fu'ād Ṣarrūf und Kamāl al-Yāziǧī[3].

An literarischen und geisteswissenschaftlichen Zeitschriften kamen 1962 hinzu: *al-Adab* (Verlag: Dār Maǧallat Šiʿr), *al-Fikr al-ʿArabī* (Verlag: Fikr)[4], *Ḥiwār* (Verlag: Dār ar-Raiḥānī), *Waṯā'iq wa-Dirāsāt* (Verlag: Dār an-Našr al-ʿArabīya)[5].

I. Allgemeines

[Ǧāmiʿat Bairūt al-ʿArabīya:] *Muḥāḍarāt al-mausim aṯ-ṯaqāfī al-auwal fī Ǧāmiʿat Bairūt al-ʿArabīya li-l-ʿām al-ǧāmiʿī* 1960—61. 82 S.[6]

Bustānī, Fu'ād Afrām: *Dā'irat al-maʿārif, qāmūs ʿāmm li-kull fann wa-maṭlab* (Encyclopedia Arabica), Bd. IV (Ibn Māǧa — Abū l-ʿAina). 592 S.

II. Kritische Editionen und Neudrucke klassischer Texte

Abū Nuwās: *Dīwān*. Dār Ṣādir. 717 S.

ʿAmmūn, Dāwūd: *Dīwān*. Hrsg. von Yūsuf Ibrāhīm Yazbak, Vorwort von Saʿīd ʿAql. al-Ḥadaṯ, Manšūrāt Aurāq Lubnānīya. 140 S.

al-Buḥturī: *Dīwān*. Vorwort von Karam al-Bustānī. Dār Ṣādir. 2 Bde. 409, 441 S.

Diʿbil b. ʿAlī al-Ḫuzāʿī: *Dīwān*. Hrsg. von Muḥammad Yūsuf Naǧm. Dār aṯ-Ṯaqāfa. 236 S.

al-Ḥasanī, Aḥmad b. ʿAlī ad-Dāwūdī al-Ḥasanī ʿUmdat an-Nassābīn: *ʿUmdat aṭ-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*. Hrsg. von Nizār Riḍā. Maktabat al-Ḥayāt. 302 S.

al-Ḥillī, Ṣafīyaddīn: *Dīwān*. 780 S.

Ibn al-ʿAbbār, Abū Abdallāh al-Quḍāʿī: *Kitāb al-ḥulla as-siyarā'*. Hrsg. von ʿAbdallāh aṭ-Ṭabbāʿ. Dār an-Našr li-l- Ǧāmiʿīyīn. 575 S.

[2] In: L'Orient Nr. 11412 vom 30. Dezember 1962 (Supplement).

[3] Die näheren Angaben s. in der folgenden Bibliographie.

[4] Nach vier Heften wurde das Erscheinen dieser Zeitschrift wieder eingestellt.

[5] Es erschienen nur zwei Hefte.

[6] Soweit der Verlag festgestellt werden konnte, ist er hinter dem Titel angegeben. Der Ort ist nur genannt, wenn es sich um nicht-Beiruter Verlage handelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000252

IBN AL-FĀRIḌ, Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Abī l-Ḥasan: *Dīwān*. Vorwort von Karam AL-BUSTĀNĪ. Dār Ṣādir. 222 S.

IBN RAŠĪQ AL-QAIRAWĀNĪ: *Dīwān*. Hrsg. von ʿAbdarraḥmān YĀĠĪ. Dār aṭ-Ṭaqāfa. 231 S.

AL-MAḤĀSINĪ: Sulaimān b. Aḥmad: *Ḥulūl at-taʿab wa-l-ālām bi-wuṣūl Abī ḏ-Ḏahab ilā Dimašq aš-Šām*. Hrsg. von Ṣalāḥaddīn AL-MUNAĞĞID. Dār al-Kitāb al-Ğadīd. 35 S.

AL-MAIDĀNĪ: *Maǧmaʿ al-amṯāl*. Bd. 2 [Bd. 1: 1961]. Dār Maktabat al-Ḥayāt. 560 S.

MUḤYĪADDĪN AL-IṢFAHĀNĪ: *Épître sur l'unité et la trinité. Traité sur l'intellect. Fragment sur l'âme*. Texte arabe édité, traduit et annoté par M. ALLARD S. J. et G. TROUPEAU (Recherches publiées sous la Direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth XX). Imprimerie Catholique. 87 S.

Muntaqayāt udabāʾ al-ʿarab fī l-aʿṣur al-ʿabbāsīya. Hrsg. von Buṭrus AL-BUSTĀNĪ. Dār Ṣādir. 360 S.

AŠ-ŠĀFIʿĪ, Muḥammad b. Idrīs: *Dīwān*. Hrsg. von Zuhdī YAKAN. Dār aṭ-Ṭaqāfa. 214 S.

Šuʿarāʾ al-Maʿāliſa. Hrsg. von Riyāḍ MAʿLŪF (Nuṣūṣ wa-Durūs XX). Imprimerie Catholique. 92 S.

Šuʿarāʾ min al-māḍī. Hrsg. von Kāmil AL-ʿABDALLĀH. Dār Maktabat al-Ḥayāt. 520 S.

AṬ-ṬĪBĪ, Muḥammad b. Ḥasan: *Ǧāmiʿ maḥāsin kitābat al-kuttāb*. Hrsg. von Ṣalāḥaddīn AL-MUNAĞĞID. Dār al-Kitāb al-Ğadīd. Folio, 31 S., 94 Tafeln.

AL-YAʿQŪBĪ, Aḥmad b. Isḥāq: *Mušākalat an-nās li-zamānihim*. Hrsg. von W. MILLWARD. Dār al-Kitāb al-Ğadīd. 47 S.

III. Moderne schöne Literatur

a) Prosa

ʿABBŪD, Mārūn: *Aqzām wa-ǧabābira*. 2. Aufl. Dār al-Makšūf. 214 S.

ʿABDALQUDDŪS, Iḥsān: *Biʾr al-ḥirmān*. Dār an-Našr al-Ḥadīṯ. 304 S.

—: *Lā ... laisa ǧasadaki*. Dār an-Našr al-Ḥadīṯ. 464 S.

AL-ʿALĀYILĪ, Wafīq: *Ḥāfiya ʿalā ṭ-ṭarīq*. Maktabat al-Maʿārif. 504 S.

AL-AŠQAR, Yūsuf Ḥabašī: *al-Arḍ al-qadīma*. Ṣaidā, al-Maṭbaʿa al-Muḫallişīya. 183 S.

AD-DĀʿŪQ, ʿAdnān: *as-Samaka wa-l-baḥḥār az-zaraq*. Dār Maktabat al-Ḥayāt. 144 S.

FARḤĀT, Ḥārīṭ: *Ẓilāl as-sindiyān*. Maṭbaʿat Salīm. 176 S.

ĞABBŪR, Munā: *Fatāt tāfiha*. Dār Maktabat al-Ḥayāt. 219 S.

ĞAUDAT, Ṣāliḥ: *Ḫāʾifa min as-samāʾ*. al-Maktaba al-Ahlīya.

AL-ĞUNDĪ, Inʿām: *Zaman ar-ruʿb*. Dār aṭ-Ṭalīʿa. 232 S.

ḤANNĀ, Georges: *Lāǧiʾa*.

HAUWĀRĪ, Yāsir: *Lan yakūn wadāʿ*. al-Maktab at-Tiǧārī. 172 S.

ḤŪRĪ, Colette: *Anā wa-l-madā*. al-Maktab at-Tiǧārī. 143 S.

AL-ḤUSĀMĪ, Ḥusāmaddīn: *aḏ-Ḏikrā al-bākiya*. Maṭbaʿat Munaimana al-Ḥadīṯa. 232 S.

IDRĪS, Suhail: *Aṣābiʿunā llatī taḥtariq*. Dār al-Ādāb. 320 S.

MAʿŪŠĪ, Ibrīzā: *Hal aġfiru lahū?* Dār aṭ-Ṭaqāfa. 270 S.

MALḤAS, Ṭurayyā: *al-ʿUqda as-sābiʿa*. Manšūrāt ʿUwaidāt. 190 S.

AN-NAŠĀŠĪBĪ, Nāṣiraddīn: *Qiṣaṣ ... wa aṣḥābuhā*. al-Maktab at-Tiǧārī li-ṭ-Ṭibāʿa wa-t-Tauzīʿ wa-n-Našr. 374 S.

—: *Taḏkirat al-ʿauda*. al-Maktab at-Tiǧārī. 348 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000253

NAṢRALLĀH ABĪ RĀŠID, Emilie: *Ṭuyūr ailūl.* al-Mu'assasa al-Ahlīya li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr. 208 S.

AL-QAṢṢĀB, 'Abdal'azīz: *Min ḏikrayātī.* Manšūrāt 'Uwaidāt. 340 S.

QURṬĀS, Wadād: *Dunyā aḥbabtuhā.* al-Mu'assasa al-Ahlīya li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr. 228 S.

QUṢAIBĀTĪ, Anwar: *Narses.* Dār aṭ-Ṭaqāfa. 316 S.

AS-SAMMĀN, Ġāda: *'Aināka qadrī.* Dār al-Ādāb. 224 S.

AS-SIBĀ'Ī, Fāḍil: *Nuǧūm lā tuḥṣā.* Dār Maktabat al-Ḥayāt. 112 S.

ŠIḤĀNĪ, Samīr: *Aurāq mulawwana.* Dār as-Samīr li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr. 180 S.

—: *Nawādir mūsīqīya.* Dār as-Samīr li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr. 114 S.

'USAIRĀN, Lailā: *Lan namūt ġadan.* Dār aṭ-Ṭalī'a. 207 S.

b) Poesie

'ABDAṢABŪR, Ṣalāḥaddīn: *Aqūlu lakum.* al-Maktab at-Tiǧārī. 156 S.

ABŪ ŠABAKA, Ilyās: *Aṭā'ī l-firdaus.* 3. Aufl. Dār al-Ḥaḍāra. 112 S.

AL-AḤMADĪYA, Ra'ūf: *Ǧanāḥ al-lail.* Dār Maktabat al-Ḥayāt. 151 S.

'AṬWĪ, Elias: *Nārānā.* Ṣaidā, al-Maṭba'a al-Muḥallisīya. 200 S.

AIYŪB, Suhail: *Ǧirār aṭ-ṭīb.* Manšūrāt 'Uwaidāt. 128 S.

AL-BAWĀRIDĪ, Sa'd: *Ḏarrāt fī l-ufq.* Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 192 S.

AḎ-ḎU'AIB, Muḥammad Basīm: *Ṣadā as-sinīn.* Maṭba'at al-Imān. 144 S.

FARḤĀT, Adīb: *Waḥy al-muǧtama'.* Maṭba'at Dār al-Kutub.

FARḤĀT, Elias: *Aḥlām ar-rā'ī.* Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 97 S.

ĠṢAIN, Joseph: *Newwār.* Manšūrāt Yārā. 104 S. [In der Umschrift Sa'īd 'Aqls.]

AL-ĞUNDĪ, 'Alī: *ar-Rāya al-munakkasa.* al-Mu'assasa al-Waṭanīya li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr. 116 S.

AL-ḤIBĀBĪ, Muḥammad 'Azīz: *Bu's wa-ḍiyā'.* Manšūrāt 'Uwaidāt. 168 S.

AL-ḤŪRĪ, Ḫalīl: *Ḥabbāt qalb.* al-Maktab at-Tiǧārī. 126 S.

AL-'ĪSĀ, Sulaimān: *Amwāǧ bi-lā šāṭi'.* Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 219 S.

—: *Qaṣā'id 'arabīya.* 2. Aufl. Dār al-Ādāb. 228 S.

KAMĀL, Michel: *Riḥlat al-'auda.* Dār Maǧallat Ši'r. 272 S.

MASŪḤ, Ǧibrān: *al-Masūḥiyāt.* Dār aṭ-Ṭaqāfa. 164 S.

MUKARZAL, Qabalān: *Uḥibbuki.* 160 S.

NAḪLA, Amīn: *ad-Dīwān al-ǧadīd.* Dār al-Kitāb al-Lubnānī. 334 S.

NAḪLA, Nāṣif: *Anā wa-anā.* Manšūrāt al-Madrasa aṭ-Ṭāliṭa. Ḥarīṣā, Dār aš-Šimālī li-ṭ-Ṭibā'a. 98 S.

AR-RAIYIS, Riyāḍ Naǧīb: *Maut al-āḫarīn* (*ma' dirāsa bi-qalam Ǧabrā Ibrāhīm Ǧabrā*). al-Mu'assasa al-Waṭanīya li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr. 104 S.

AṢ-ṢĀFĪ, Aḥmad an-Naǧafī: *aš-Šallāl.* Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 336 S.

—: *at-Taiyār.*

ŠAIBŪB, Edwig Ǧuraidīnī: *Šauq. Qaṣā'id wa-ahāzīǧ.* Dār al-Aḥad. 104 S.

AS-SAIYĀB, Badr Šākir: *al-Ma'bad al-ǧarīq.* Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 165 S.

AṢ-ṢAKKĀR, Muḥammad Sa'īd: *Amṭār.* Maṭba'at ar-Rābiṭa. 48 S.

SULAIMĀN, Fu'ād: *Aṣwāt min Lubnān.*

—: *Ṣabāḥ al-ḫair.*

—: *Tammūzīyāt.* 2. Aufl. Dār al-Ḥaḍāra. 158 S.

YUWĀKĪM, Niqōlā: *Bābel.* Zaḥla, Maṭābi' ar-Rāsī. 200 S.

IV. Literaturgeschichte und -kritik

'ABBĀS, Iḥsān: *Tārīḫ al-adab al-andalusī.* Bd. 3: *'Aṣr aṭ-ṭawā'if wa-l-murābiṭīn.* Dār aṭ-Ṭaqāfa. 360 S. [Bd. 1 u. 2 erschienen 1960 u. 1962.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000254

al-Adab al-ʿarabī al-muʿāṣir. Aʿmāl muʾtamar Rōmā al-munʿaqid fī tišrīn al-auwal sanat 1961. Manšūrāt Aḍwāʾ. 264 S. Enthält die folgenden Vorträge:

Yūsūf AL-ḤĀL: *Al-adīb al-ʿarabī fī l-ʿālam al-ḥadīṯ.*

ʿIsā AN-NĀʿŪRĪ: *al-Adīb al-ʿarabī wa-ṭ-ṭaqāfa al-ʿālamīya.*

Ibrāhīm MADKŪR: *al-Adab al-ʿarabī tuǧāh muškilatai al-luġa wa-l-ḥarf.*

BINT AŠ-ŠĀṬIʾ: *al-Adab an-niswī al-ʿarabī al-muʿāṣir.*

ADŌNĪS: *aš-Šiʿr al-ʿarabī wa-muškilat at-taǧdīd.*

Ǧibrān Ibrāhīm ǦIBRĀN: *ar-Riwāya wa-l-qiṣṣa al-qaṣīra wa-l-masraḥīya wa-dauruhā fī l-muǧtamaʿ al-ʿarabī.*

Badr Šākir AS-SAIYĀB: *al-Iltizām wa-l-lāʾiltizām fī l-adab al-ʿarabī al-ḥadīṯ.*

AL-ʿĀMILĪ, Muḥammad Šuʿaib: *Maʾāḫiḏ aš-šuʿarāʾ qadīman wa-ḥadīṯan.* Tl. 2. Ṣaidā, Maṭbaʿat al-ʿIrfān. 112 S.

AL-ʿURAIYIḌ, Ibrāhīm: *Fann al-Mutanabbī baʿd alf ʿām.* Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn.

—: *Ǧaula fī š-šiʿr al-ʿarabī al-muʿāṣir.* Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. 240 S.

AL-BUSTĀNĪ, Buṭrus: *Udabāʾ al-ʿarab fī l-ǧāhilīya wa-ṣadr al-Islām. Ḥayātuhum — āṯāruhum — naqd āṯārihim.* 8. Aufl. Dār Ṣādir. 431 S.

FRAIḤA, Anīs: *al-Fukāha ʿind al-ʿarab.* Maktabat Raʾs Bairūt. 251 S.

ǦABR, Ǧamīl: *al-Adab al-amerikī.* Dār aṭ-Ṭaqāfa. 264 S.

ḪAFĀǦĪ, Muḥammad ʿAbdalmunʿim: *Qiṣṣat al-adab fī l-Andalus.* Maktabat al-Maʿārif. 430 S.

AL-ḪALĪLĪ, Ǧaʿfar: *al-Qiṣṣa al-ʿirāqīya qadīman wa-ḥadīṯan.* Maṭbaʿat al-Anṣāf.

AL-HINDĀWĪ, Ḫalīl: *Maʿ al-Imām ʿAlī min ḫilāl Nahǧ al-balāġa.* Dār al-Ādāb. 224 S.

AL-MALAʾIKA, Nāzik: *Qaḍāyā aš-šiʿr al-muʿāṣir.* Manšūrāt Dār al-Ādāb. 310 S.

MALḤAS, Ṭuraiyā: *Abʿād al-Maʿarrī.* Manšūrāt al-Muʾassasa al-Ahlīya. 160 S.

MASʿAD, Nağīb: *Turāṯunā l-adabī al-muʿāṣir.* al-Maktaba al-Lubnānīya. 321 S.

MASKŪNĪ, Amal: *Šuʿarāʾ hāzilūn. Abū Raqaʿmaq al-Anṭākī, Ibn Wakīʿ at-Tinnīsī, Abū l-Qāsim al-Wāsānī.* Maṭbaʿat al-Qimātī. 93 S.

AL-MUNAǦǦID, Ṣalāḥaddīn: *Muʿǧam al-maḫṭūṭāt al-maṭbūʿa baina sanatai* 1954—1960. Dār al-Kitāb al-Ǧadīd. 143 S.

NĀǦĪ, Rafīq: *Ibn Hānī al-Andalusī.* Dār an-Našr li-l-Ǧāmiʿīyīn.

SĀBĀ, ʿĪsā Miḫāʾīl: *Qiṣaṣ Abī t-Tārīḫ Herodotos.* Ṣaidā, Manšūrāt Maǧallat ar-Risāla al-Muḥalliṣīya 48 S.

SAʿD, Fārūq: *Min waḥy alf laila wa-laila.* Bd. 1. al-Maktaba al-Ahlīya. 324 S.

AŠ-ŠAHHĀL, Raḍwān: *Abū ṭ-Ṭaiyib al-Mutanabbī.* Maṭābiʿ a-Buḥairī. 363 S.

—: *Imraʾalqais.* Maṭābiʿ al-Buḥairī. 195 S.

—: *Kaifa nataʿfahham aš šiʿr wa-nataḍawwaquhū.* Maṭābiʿ al-Buḥairī. 279 S.

—: *Ibn Ṭufail* (Sondernummer der Zeitschr. *aṭ-Ṭarīq* Nr. 1—2, Jan./Febr. 1962). 176 S.

ŠARĀRA, Abdallaṭīf: *Abū l-ʿAtāhiya.* 143 S.

—: *Qaḍīyat al-kitāb al-lubnānī.* 104 S.

ṢAWĀYĀ, Miḫāʾīl: *Aḥmad Fāris aš-Šidyāq. Ḥayātuhū — āṯāruhū.* Dār aš-Šarq al-Ǧadīd. 173 S.

SAIYID AL-AHL, ʿAbdalʿazīz: *ʿAbqarīyat Abī Tammām.* Neuauflage. Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn.

ŠIḪĀNĪ, Samīr: *Ašhar al-muġanniyīn ʿind al-ʿarab* (Nuṣūṣ wa-Durūs XXII). Imprimerie Catholique. 140 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000255

ŠUKRĪ, Ġālī: *Azmat al-ġins fī l-qiṣṣa al-ʿarabīya.* Manšūrāt Dār al-Ādāb. 303 S.

—: *Salāma Mūsā wa-azmat aḍ-ḍamīr al-ʿarabī.*

TAUFĪQ, Muḥammad ʿUmar: *Ṭaha Ḥusain wa-š-Šaiḫān.* Maktabat al-Maʿārif.

AL-YĀZIĞĪ, Kamāl: *Ruwwād an-nahḍa al-adabīya fī Lubnān al-ḥadīṯ* 1800—1900. Maktabat Raʾs Bairūt. 200 S.

ZIYĀDA, Niqōlā: *al-Ğuġrāfiyā wa-r-riḥlāt ʿind al-ʿarab.* 276 S.

V. Linguistisches

FRAIḤA, Anīs: *Aḥikār ḥakīm min aš-šarq al-adnā.* Manšūrāt Kullīyat al-ʿUlūm wa-l-Ādāb bi-Ğāmiʿat Bairūt al-Amerkīya. 204 S.

AL-ḤĀĞĞ, Kamāl Yūsuf: *Izdiwāğīyat al-luġa wa-Lubnān.* 36 S.

AL-LĀDIQĪ, Muḥammad Ṭāhir: *al-Mubassaṭ fī ʿulūm al-balāġa: al-maʿānī wa-l-bayān wa-l-badiʿ*, al-Maktab at-Tiğārī li-ṭ-Ṭibāʿa wa-t-Tauzīʿ wa-n-Našr. 360 S.

NAḪLA, Rufāʾīl: *Ġarāʾib al-lahğa al-lubnānīya as-sūrīya* (Nuṣūṣ wa-Durūs XVIII). Imprimerie Catholique. 216 S.

AR-RĀWĪ, Ṭāhā: *Naẓarāt fī l-luġa wa-n-naḥw.* al-Maktaba al-Ahlīya. 93 S.

AṢ-ṢĀLIḤ, Ṣubḥī: *Dirāsāt fī fiqh al-luġa.* 2., verbesserte und erweiterte Auflage. al-Maktaba al-Ahlīya. 443 S.

VI. Geschichte und Politik

ABŪ NAṢR, ʿUmar: *ʿAbdalmalik b. Marwān* (al-Mausūʿa at-Tārīḫīya). al-Maktaba al-Ahlīya. 318 S.

—: *Muʿāwiya b. Abī Sufyān wa-ʿaṣruhū* (al-Mausūʿa at-Tārīḫīya). al-Maktaba al-Ahlīya. 315 S.

ANTONIUS, George: *Yaqẓat al-ʿarab, tārīḫ ḥarakat al-ʿarab al-qaumīya* [The Arab Awakening, The Story of the Arab National Movement]. Vorwort von Nabīh Amīn FĀRIS, übers. von Nāṣiraddīn AL-ASAD und Iḥsān ʿABBĀS. Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. 653 S.

ARSLĀN, ʿĀdil: *Ḏikrayāt al-Amīr ʿĀdil Arslān ʿan Ḥusnī az-Zaʿīm rāʾid al-inqilābāt al-ʿaskarīya fī Sūriya.* Dār al-Kitāb al-Ğadīd. 64 S.

ʿAUN, Adīb: *ʿAdālat ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb.* Dār Maktabat al-Ḥayāt. 141 S.

BROCKELMANN, Carl: *Tārīḫ aš-šuʿūb al-islāmīya* [Geschichte der islamischen Völker und Staaten]. Bd. V: *ad-Duwal al-islāmīya baʿd al-ḥarb al-ʿālamīya al-ūlā.* Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. 184 S.

DARWAZA, Muḥammad ʿIzzat: *Tārīḫ al-ġins al-ʿarabī fī muḫtalif al-aṭwār wa-l-adwār wa-aqṭār.* Bd. VI. Ṣaidā, al-Maṭbaʿa al-ʿAṣrīya. 360 S.

AD-DŪRĪ, ʿAbdalʿazīz: *al-Ğuḏūr at-tārīḫīya li-š-šuʿūbīya.* 134 S.

AL-FAKĪKĪ, ʿAbdalhādī: *aš-Šuʿūbīya wa-l-qaumīya al-ʿarabīya.* Dār al-Ādāb. 111 S.

ĠURAIYIB, Michel: *aṭ-Ṭāʾifīya wa-l-iqṭāʿīya fī Lubnān.* Maṭbaʿat Samyā. 144 S.

[ḪALĪL] KHALIL, M.: *The Arab States and the Arab League. A documentary record.* 2 Bde. 742, 1055 S. [Enthält 586 Reden, Urkunden, Verfassungen usw. in englischer Ubersetzung.]

ḤAMMĀD, Ḫairī: *Qaḍāyānā fī l-umam al-muttaḥida.* al-Maktab at-Tiğārī. 543 S.

ḤAQQĪ, Iḥsān: *Tūnis al-ʿarabīya.* Dār aṭ-Ṭaqāfa. 300 S.

ḤAQQĪ, Mamdūḥ: *Lībyā al-ʿarabīya.* Dār an-Našr li-l-Ğāmiʿīyīn. 3 Bde. 189, 351, 151 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000256

ḤAZ'AL, Ḥusain Ḫalaf aš-Šaiḫ: *Tārīḫ al-Kuwait as-siyāsī*. Maṭba'at Dār al-Kutub.

ISKANDAR, Marwān: *aḍ-Ḍamān al-iǧtimā'ī fī Lubnān*. Dār aṭ-Ṭalī'a. 84 S.

[MURQUS, Sa'd] MORCOS, Saad: *Juliette Adam* (Recherches et Documents). Dār al-Ma'ārif. 688 S.

AL-MUNAǦǦID, Ṣalāḥaddīn: *al-Ḥarakāt at-taqaddumīya fī l-'Irāq ḥattā ġazw at-tatār*. Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 112 S.

— (Hrsg.): *Sūriya wa-Miṣr bain al-waḥda wa-l-infiṣāl*. Dār al-Kitāb al-Ǧadīd. 341 S.

— (Hrsg.): *al-Yaman wa-l-Muttaḥida bain al-ittiḥād wa-l-infiṣāl*. Dār al-Kitāb al-Ǧadīd. 52 S.

QAL'AǦĪ, Qadrī: *Aḍwā' 'alā tārīḫ al-Kuwait*. Vorwort von 'Abdallāh AL-YĀFĪ. Dār al-Kitāb al-'Arabī. 248 S.

—: *al-Kuwait fī maukib al-ḥaḍāra*. Dār al-Kitāb al-'Arabī. 239 S.

SĀLIM, 'Abdalazīz: *Tārīḫ al-muslimīn wa-āṯāruhum fī l-Andalus*.

AŠ-ŠUQAIRĪ, Aḥmad: *Difā'an 'an Filasṭīn wa-l-Ǧazā'ir*. Ins Arabische übersetzt von Ḫairī ḤAMMĀD. al-Maktab at-Tiǧārī. 210 S.

[TAUTAL] TAOUTEL, Ferdinand: *Waṯā'iq tārīḫīya 'an Ḥalab*, Vol. 3 (Nuṣūṣ wa-Durūs XIX). Imprimerie Catholique. 174 S.

[ZIYĀDA] ZIADEH, Nicola A.: *Origins of Nationalism in Tunisia* (American University of Beirut. Publications of the Faculty of Arts and Sciences. Oriental Series XXXVII). 167 S.

VII. Kultur- und Geistesgeschichte

BAIHUM, Muḥammad Ǧamīl: *al-Mar'a fī ḥaḍārat al-'arab wa-l-'arab fī tārīḫ al-mar'a*. Dār an-Našr li-l-Ǧāmi'īyīn. 326 S.

AL-ǦUHAIMĀN, 'Abdalkarīm: *Duḫān wa-lahab*. Dār aṭ-Ṭaqāfa. 182 S.

ḤADDĀD, Ibrahīm: *al-Ḥurrīya 'ind al-'arab*. Dār aṭ-Ṭaqāfa. 208 S.

ḤANNĀ, Georges: *Qabl al-maġīb*. Dār aṭ-Ṭaqāfa. 496 S.

ḤAQQĪ, Mamdūḥ: *aṣ-Ṣaid wa-ṭ-ṭard 'ind al-'arab*. Dār an-Našr li-l-Ǧāmi'īyīn. 115 S.

AL-ḤUṢRĪ, Sāṭi': *Ṭaqāfatunā fī Ǧāmi'at ad-Duwal al-'Arabīya*. Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn.

[al-Markaz al-Iqlīmī li-Tadrīb Kibār Muwaẓẓafī t-Ta'līm fī d-Duwal al-'Arabīya:] *'Arḍ 'āmm li-waḍ' at-ta'līm fī Ǧumhūrīyat as-Sūdān*. Von: Aḥmad Muḥammad NŪR, Ḥasan 'Abbās MUḤAMMAD, Ṣāliḥ Muḥammad ṢĀLIḤ, Maḥmūd Muḥammad 'Alī AN-NIMR. 63 S.

— *'Arḍ 'āmm li-waḍ' at-ta'līm fī l-Ǧumhūrīya al-'Arabīya as-Sūrīya*. Von: Kāmil AD-DAQQĀQ, 'Abdalfattāḥ FAIṢAL, Aḥmad al-QĀDIRĪ, 'Abdassattār ḤADĀYĀ. 66 S.

— *'Arḍ 'āmm li-waḍ' at-ta'līm fī Lubnān*. Von Mawāhib USṬA, Bišāra ḤABĪB, George Ṭu'MA, Ǧawād ṢAIDĀWĪ. 43 S.

— *'Arḍ 'āmm li-waḍ' at-ta'līm fī l-Mamlaka al-Lībīya*. Von: Ismā'īl AS-SUWAIḤ, Muḥammad Muṣṭafā BĀZĀMA, Muḥammad 'Alī AL-WAIFĀTĪ, Faraǧ Ḥāmid MAṬAR. 82 S.

— *'Arḍ 'āmm li-waḍ' at-ta'līm fī l-Mamlaka al-'Arabīya as-Sa'ūdīya*. Von: Muḥammad Ṣāliḥ AL-'AMĪL, 'Abdarraḥmān AL-ḤAIYĀL, 'Abdarraḥmān ABŪ L-'ALĀ, 'Abdallāh AN-NĀFI', Muḥammad Ḥusain MAKKĪ, 'Abdalḥamīd FILLIMBĀN. 26 S.

AL-MUNAǦǦID, Ṣalāḥaddīn: *Lamaḥāt 'an taǧāribī al-fikrīya* (Muḥādarāt an-Nadwa, 16. Jahrg. H. 12). 39 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000257

Mūsā, Salāma: *Mā hīya an-nahḍa*. Maktabat al-Ma'ārif. 144 S.

Nu'aima, Miḫā'īl: *Sab'ūn ... ḥikāyat 'umr*. Dār Ṣādir. 3 Bde. [1960—62.] 286, 244, 341 S.

Quṣaibātī, Anwar: *al-Ḥaḍāra al-'arabīya al-ǧadīda wa-ḥatmīyat aṯ-ṯaura*. Dār al-Ādāb.

Rosenthal, Franz: *Manāhiǧ al-'ulamā' al-muslimīn*. [The Technique and Approach of Muslim Scholarship]. Übers. von Anīs Fraiḥa. Dār aṯ-Ṯaqāfa. 230 S.

Salāma, Būlus: *Ḥikāyat 'umr*. Dār al-Kitāb al-Lubnānī. 328 S.

Ṣarrūf, Fu'ād: *Ma' aṭ-ṭalī'a*. 232 S.

aṭ-Ṭaiyib, Muddaṯṯir 'Abdarraḥīm: *Azmat al-muǧtama' al-'arabī al-mu'āṣir, al-mas'ala al-ḥaḍārīya*. Dār aṭ-Ṭalī'a. 88 S.

VIII. Philosophie

Fāris, Nabīh Amīn (Hrsg.): *al-Fikr al-falsafī fī mi'at sana*. Ǧāmi'at Bairūt al-Amerkīya. Manšūrāt Kullīyat al-'Ulūm wa-l-Ādāb (al-'Ulūm aš-Šarqīya XXXIX). 446 S.

Farrūḫ, 'Umar: *Ṣafaḥāt min ḥayāt al-Kindī wa-falsafatihī*. Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 120 S.

— (Hrsg.): *Tārīḫ al-fikr al-'arabī ilā aiyām Ibn Ḫaldūn*. al-Maktaba at-Tiǧārīya. 650 S.

aṣ-Ṣadr, Muḥammad: Bāqir: *Falsafatunā*. Manšūrāt 'Uwaidāt. 384 S.

Šaiḫ al-Arḍ, Taisīr: *Ibn Sīnā* (A'lām al-Fikr al-'Arabī XXII). Dār aš-Šarq al-Ǧadīd. 303 S.

Sarkīs, Ḫalīl: *Arḍunā al-ǧadīda*. Manšūrāt an-Nadwa al-Lubnānīya. 104 S.

IX. Islamische Religion, Fiqh

'Awad, Ibrāhīm Mu'awwad: *al-Islām wa-l-usra*. Dār an-Našr li-l-Ǧāmi'īyīn.

al-Ḥasanī, 'Abdarrazzāq: *al-Bābīyūn wa-l-Bahā'īyūn fī ḥāḍirihim wa-māḍīhim. Dirāsa daqīqa fī l-Kašfīya wa-š-Šaiḫīya wa-fī kaifīyat ẓuhūr al-Bābīya fa-l-Bahā'īya*. 2. Aufl. Ṣaidā. 160 S.

al-Kailānī, Qamar: *Fī t-taṣawwuf al-islāmī. Maftūmuhū wa-taṭawwuruhū wa-a'lāmuhū*. Dār Maǧallat Ši'r. 156 S.

Maġnīya, Muḥammad Ǧawād: *Ma' 'ulamā' an-Naǧaf al-ašraf*. al-Maktaba al-Ahlīya. 203 S.

—: *Naẓarāt fī t-taṣawwuf wa-l-karāma*. al-Maktaba al-Ahlīya. 109 S.

—: *aš-Ši'a wa-l-ḥākimūn*. 2. Aufl. al-Maktaba al-Ahlīya. 240 S.

al-Maḥmaṣānī, Ṣubḥī: *al-Mabādi' aš-šar'īya wa-l-qānūnīya. fī l-ḥaǧr wa-n-nafaqāt wa-l-waṣīya*. 3. Aufl. Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 415 S.

—: *Muqaddima fī iḥyā' 'ulūm aš-šarī'a*. Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 248 S.

—: *al-Auḍā' at-tašrī'īya fī d-duwal al-'arabīya, māḍīhā wa-ḥāḍiruhā*. 2. Aufl. Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 541 S.

Ṭabbāra, 'Afif 'Abdalfattāḥ: *Rūḥ ad-dīn al-islāmī*. 5. Aufl. Maṭba'at al-Ǧihād.

al-Wāqi' ad-durzī wa-ḥatmīyat at-taṭawwur. Maǧmū'at muḥāḍarāt. Rābiṭat al-'Amal al-'Iǧtimā'ī. 237 S.

X. Christliche Religion

Augustinus: *I'tirāfāt* [Confessiones]. Übersetzt von Yūḥannā al-Ḥilw. al-Maṭba'a al-Kāṯūlīkīya. 327 S.

Bahnām, Dionysius: *M r Afrām al-malfān fī l-kanīsa as-suryānīya*. 16 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000258

DIB, Pierre: *L'Église maronite.* Tome II: *Les Maronites sous les Ottomans. Histoire civile d'après les principaux témoins contemporains.* Imprimerie Catholique. 628 S.

—: *Histoire de l'église maronite* (Mélanges et Documents I). Imprimerie Catholique. 356 S.

NAḪLA, Rufā'il: *Mawā'iẓ wa-ta'ammulāt.* Maṭba'at Qalfāṭ. 125 S.

ORIENTALISTISCHE DISSERTATIONEN

MARYAM PARVIZI: Der Ilchan Öljäitü (1304—1317). (HINZ)

GOTTFRIED HERRMANN: Der historische Gehalt des *Nāmä-ye nāmī* des Ḫåndamīr (um 1524) (HINZ).

PAUL LUFT: Schah 'Abbās II. (1642—1666) (HINZ).

THOMAS KOSZINOWSKI: Die Ansiedlung der arabischen Stämme in Baṣra und Kūfa nach dem Kitāb aṭ-Ṭabaqāt des Ḫalīfa ibn Ḫayyāṭ. (DIETRICH).

AUNI ABDERRA'UF: Die Reimlehre (Kitāb al-qawāfī) des Abū Ya'lā 'Abdalbāqī b. 'Abdallāh at-Tanūḫī (DIETRICH).

Semitistik

KHALID ISMAIL ALI: Studien über homonyme Wurzeln im Arabischen mit besonderer Berücksichtigung des *Mucǧam Maqāyīs al-luġa von Aḥmad ibn Fāris* (gest. 395/1005) (A. SCHALL).

MITGLIEDERNACHRICHTEN

Neue Mitglieder

3381 Beyer, Klaus, Heidelberg-Wieblingen, Habichtsweg 6

3390 Denz, A., Dr., Seminar für Seministik der Universität München, München, Museumsinsel 1

3391 Duchesne-Guillemin, J., Prof., Lüttich (Belgien), 54 av. de l'observatoire

3379 Gräf, Erwin, Prof. Dr., Orientalisches Seminar der Universität Köln, Köln-Lindenthal, Aachener Straße 291

3387 Müller, Wolfgang, Dr., Berlin-Weißensee, Jacobsohnstraße 54a

3392 Pätsch, Gertrud, Prof. Dr., Friedrich-Schiller-Universität, Ferdinand-Hestermann-Institut, Jena

3385 Pagel, Ulrich, Dr., Kiel, Exerzierplatz 12

3386 Schubarth-Engelschall, Karl, Berlin-Friedrichsfelde, Straße 1 Nr. 44

3208 Seminar für Iranische Philologie — Freie Universität Berlin, Berlin 33, Faradayweg 15

3388 Striedl, Hans, Dr., Bibliotheksdirektor, München-Obermenzing, Bergsonstr. 89c

3382 Teufel, Johann Karl, Dr., Brüssel 15 (Belgien), 9 Avenue Lambeau

3384 Ulmen, G. L., Dr., Far Eastern and Russian Institute, University of Washington, Washington, Seattle 5

3389 Wenig, St., Dr., Staatliche Museen zu Berlin — Ägyptische Abteilung, Berlin C 2, Bodestraße 1—3

3394 Wenk, Klaus, Dr. Dr., Prisdorf/Holstein, Hauptstraße

3380 Wetzstein, Hedda, Diplombibliothekarin, Berlin 45, Kadettenweg 7

3393 Winter, Werner, Prof. Dr., Indogermanisches Seminar der Universität Kiel, Gutenbergstraße 82

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000259

Neue Tauschpartner

3383 Witzel, Irene, Dr. phil., Starnberg, Hirschanger 1

Staatlich-Öffentliche Wissenschaftlich-Technische Bibliothek des Sibirischen Zweiges der Akademie der Wissenschaften der Sowjet-Union in Nowosibirsk (*Historisch-philologische Serie der Arbeiten der burjatischen Kommission* und *Historische Serie der Arbeiten der fernöstlichen Filiale der Sibirischen Akademie*)

The Tōhō Gakkai (Institute of Eastern Culture) 2, 2-chome Nishi-Kanda, Chiyoda-ku, Tokyo (Japan)

Adressenänderungen

3307 Bachmann, Peter, Dr., Orient-Institut der DMG, B. P. 2988, Beirut (Libanon)

2849 Benzing, Johannes, Prof. Dr., Mainz, Kästrich 1

3330 Blumenthal, Elke, Dr., Leipzig, Leninstraße 127

3306 Bode, Hermann, Dr., Bibliotheksrat, Göttingen, Schlesierring 24

3019 Brands, H. Wilfried, Dr., Bibliotheksrat, Frankfurt a. M., Stadt- und Universitätsbibliothek, Bockenheimer Landstraße 134—138

3222 Curiel, Raoul, 10bis, Rue du Pré aux Clercs, Paris 7

3052 Dahm, Annemarie, Dr., Flensburg, Friesische Straße 41

3253 Donner, Herbert, Prof. Dr. theol., Dr. phil., Göttingen, Herzberger Landstraße 7

3069 Gottschalk, H., Prof. Dr., Wien XIV — Hadersdorf, Cottagestraße 25

3278 Haebler, Claus, Dr., Elversberg (Saar), Lindenstraße 8a

2958 Höfner, Maria, Prof. Dr., Graz (Steiermark), Hilmgasse 12

3074 Kammenhuber, Annelies, Prof. Dr., München 8, Schneckenburgerstraße 11

3351 Khan, M. S., Prof. Dr., Principal, Jhargram Raj College, P. O. Jhargram, Dist. Midnapore, West Bengal (India)

3056 Kienast, Burkhardt, Privatdozent Dr., Orientalisches Seminar der Universität Heidelberg, Heidelberg, Hauptstraße 235

2887 Klingmüller, Ernst, Prof. Dr., Direktor, Oberlandesgerichtsrat, Rodenkirchen Bez. Köln, Wilhelm-Leibl-Straße 9

3373 Kruse, Hans, Dr., c/o Institute of Asian Studies, Hyderabad-29 A. P. (India), 213 Himayatnagar

2900 László, Franz von, Dr., Duisdorf, Schwalbenweg 5

3050 Lüddekens, Erich, Prof. Dr., Würzburg, Zeppelinstraße 23

3083 Melchers, Wilhelm, Dr., Botschafter, Freiburg,/Brsg., Sonnenhalde 37

2523 Meriggi, Piero, Prof. Dr., Pavia/Italien, Via Bonetta 7

3199 Migeod, Heinz-Georg, Dr., Quickborn ü. Pinneberg, Hölderlinstraße27

3160 Orient-Institut, Abteilung für Altorientalische Philologie — Freie Universität Berlin, Berlin 45, Unter den Eichen 78/79

3143 Otten, Heinrich, Prof. Dr., Marburg, Biegenstraße 26

3006 Pritsak, Omeljan, Prof. Dr., Dept. of Linguistics, Harvard University, Cambridge 38, Mass., 3 Lawrence Hall

3301 Rott, Gerhard, Dr., Schwanenstadt, Bahnhofstraße 2

3269 Rubin, Bertold, Prof. Dr., Berlin-Lichterfelde, Hildburghauser Straße 109

1862 Rudolph, Wilhelm, Prof. D. Dr., Münster (Westf.), Jostesstraße 19

3156 Schabinger, Baron, Freiherr von Schowingen, Konsul a. D., Baden-Baden, Vinzentiusstraße 9—11

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000260

3257 Schmidt, Karl Horst, Prof. Dr., Münster (Westf.), Von-Stauffenberg-Straße 40
173 Seminar für Arabistik und Islamwissenschaft an der Universität Münster, Münster (Westf.), Prinzipalmarkt 38
1428 Siegel, Adolf, Dr. phil., Scheuerfeld bei Coburg, Lechstraße 20
2641 Soden, Wolfram Freiherr von, Prof. Dr., Münster (Westf.), Brucknerstraße 19
3093 Spiess, Gertrud, Dr., Basel, Innere Margarethenstraße 14
2689 Starke, Heinz, Pastor, Rendsburg, Prinzenstraße 13
2844 Stamm, J. J., Prof. Dr., Wabern-Bern (Schweiz), Nesslerenweg 16
3317 Syman, Thomas Amis, Kopenhagen, Valdemarsgade 33/5. V
3276 Unger, Ulrich, Dr., Bad Krozingen, Berliner Straße 9
3318 Uplegger, Helga, Dr., Mainz, Wallaustraße 24
3102 Wagner, Ewald, Prof. Dr., Gießen, Fasanenweg 10
2721 Wehr, Hans, Prof. Dr., Orientalisches Seminar der Universität, Münster (Westf.), Prinzipalmarkt 38
3119 Weiss, Günther, Dr., Bad Godesberg, Berliner Ring 75
3372 Wernst, Paul, Neu-Isenburg 2, Schwalbenstraße 6
3293 Wießner, Gernot, Dr., Würzburg, Rüdigerstraße 4/III

Ausgetreten

3208 Indogermanisches Seminar — Indoiranische Abteilung, Berlin-Dahlem, Garystraße 45
2552 Schmidtke, Friedrich, Prof. Dr. Dr., Münster (Westf.), Prinz-Eugen-Straße 32

Gestrichen

3221 The Palestine Archaeological Museum, Jerusalem (Jordanien), POB 40, Via Amman
3104 Weydling, Georg, Prof. Dr., Alhambra, California, 406 South Second Street

Gestorben

3251 Arat, Resid Rahmeti, Prof. Dr., Istanbul-Lâleli, Koca Ragip PS. Cad. No. 24
geb. 15. 5. 1900 in Eski Üaim
gest. 29. 11. 1964 in Istanbul-Lâleli
285 Hartmann, Richard, Prof. D. Dr., Berlin 33, Ladenbergstraße 13
geb. 8. 6. 1881 in Neunkirchen
gest. 5. 2. 1965 in Berlin-Dahlem
1598 Kirfel, Willibald, Prof. Dr., Bad Godesberg, Wiedemannstraße 37
geb. 29. 1. 1895 in Reifferscheid
gest. 16. 10. 1964 in Bad Godesberg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000261

Wichtige Neuerscheinung

OSKAR SCHMIEDER · DIE ALTE WELT

Band I

Der Orient

Die Steppen und Wüsten der Nordhemisphäre mit ihren Randgebieten

Bibliothek Geographischer Handbücher 1965. XIX, 509 Seiten mit 121 Textfiguren und 29 Tafeln mit 64 z. T. mehrfarb. Abbildungen, Ln. DM 98,—

In den Steppen und Wüsten der Nordhemisphäre haben sich seit frühester Zeit wichtige Phasen der menschlichen Entwicklungsgeschichte abgespielt. Erst mit Beginn der Industriellen Revolution übernahm das Abendland auf allen Gebieten der Kultur und Wirtschaft die Führung. Seit dem Zweiten Weltkriege hat eine Wiedergeburt des Orients begonnen. Große Ölfunde haben vielen orientalischen Völkern märchenhaften Reichtum gebracht. Sie spielen schon jetzt in der Energieversorgung Westeuropas die führende Rolle. Anderen gelingt es aber trotz fremder Hilfe nicht, aus ihrer großen Armut herauszukommen.

Das Buch soll dem Leser die Kenntnis der eigenartigen Natur der Steppen und Wüsten als Grundlage jeder wirtschaftlichen Tätigkeit vermitteln. Es wirft aber auch immer wieder die Frage auf, wieweit der uns fremde Geist der Bewohner der Trockenlandschaften alles Geschehen im heutigen Orient bestimmt.

Der Autor, emer. Professor der Geographie der Universität Kiel, hat sich mit den Problemen des Orients seit langem beschäftigt und ausgedehnte Reisen in den östlichen Teilen des großen Trockengürtels unternommen.

Band II, Der Okzident, befindet sich in Vorbereitung.

Zu beziehen durch Ihre Buchhandlung
Prospekte durch den Verlag

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000263

Neuerscheinungen

EBERHARD OTTO

Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit

Eine Untersuchung zur Phraseologie der Tempelinschriften

1964. 196 S. mit einem hieroglyphischen Anhang. Gr.-8°. Brosch. DM 36,— (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse 1964, Heft 1)

In diesem Buche versucht der bekannte Heidelberger Ägyptologe, als Quellen für die zeitgenössische Religiosität der Ägypter in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten auch die offiziellen Inschriften der Tempeltexte dieser Zeit zu erschließen.

URSULA KAPLONY-HECKEL

Die demotischen Gebelên-Urkunden der Heidelberger Papyrus-Sammlung

1964. 110 S., 43 Abb. und 8 Kunstdrucktafeln. Gr.-8°. Brosch. DM 48,— (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung. Neue Folge. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse. Heft 4)

Gebelên, 30 km südlich von Luxor-Theben, ist wohlbekannt durch reiche Papyrusfunde in griechischer und ägyptischer (demotischer) Sprache und Schrift, die aus der späten Ptolemäerzeit stammen. Die größte deutsche Sammlung demotischer Papyri aus Gebelên besitzt die Universität Heidelberg. Eine systematische Publikation dieser Texte, die in den letzten Jahren durch langwierige Arbeit an den Originalen wieder zusammengesetzt werden konnten, wird mit dem hier angezeigten Heft eingeleitet. Es handelt sich um 42 Urkunden, die Kaufverträge, Pachturkunden, Darlehnsverträge u. a. enthalten.

IGNAZ GOLDZIHER

Vorlesung über den Islam

Mit einem Geleitwort von C. H. Becker „Ignaz Goldziher zum Gedächtnis"

3., unveränderte Auflage 1963. (Nachdruck der 2., von Franz Babinger umgearbeiteten Auflage. Heidelberg 1925. Religionswissenschaftliche Bibliothek, Band 1). XIII, 406 S. 8°. Brosch. DM 40,—

Diese Vorlesungen Goldzihers waren epochemachend. Sie brachten eine Überwindung der unhistorischen Schau des Islam und damit zugleich die endgültige Durchsetzung der Islamkunde als selbständiger Disziplin. Mit ihnen krönte der berühmte Gelehrte sein Lebenswerk.

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG · HEIDELBERG

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000264

Die untere Grabinschrift des Dareios

Von Walther Hinz, Göttingen

Die untere der beiden Grabinschriften des großen Dareios (522—486) an der Felswand von Naqš-e Rostam bei Persepolis (DN*b*) gehört zu den eindrucksvollsten Selbstzeugnissen antiker Herrscher. In dieser Inschrift ist für den Geschichtsforscher jeder Satz bedeutend.

Indessen sind noch immer einige Stellen von DN*b* dunkel. Auch gibt es bisher keine Zusammenstellung aller drei Fassungen. Im Jahre 1938 veröffentlichte als erster Ernst Herzfeld seine Bearbeitung der altpersischen und der akkadischen Fassung[1]. An die elamische wagte er sich nicht, weil sie überwiegend zerstört ist. Wesentliche Beiträge zu einem besseren Verständnis von DN*b* steuerten bei: Roland G. Kent zusammen mit George G. Cameron (1945)[2] und Émile Benveniste (1946)[3]. Den schwierigen §8g der altpersischen Fassung behandelten Ilya Gershevitch (1949)[4] und Karl Hoffmann (1955).[5]

Im folgenden versuche ich, zur Aufhellung der noch unklaren Stellen von DN*b* beizutragen, vornehmlich der Abschnitte 8d, 8g und 9 der Kent'schen Paragraphierung. Dankbar möchte ich die Unterstützung hervorheben, die mir das *Oriental Institute* der Universität Chicago gewährte, indem es mir Lichtbilder aller drei Fassungen von DN*b* überließ. Am 1. Mai 1965 habe ich den Grabfelsen selber untersucht und kritische Stellen der Inschrift erneut aufgenommen.

*

Der §8d lautet altpersisch: *martiya* : *tya* : *patiy* : *martiyam* : *ţātiy* : *ava* : *mām* : *naiy* : *vrnavataiy* : *yātā* : *ʰuradanām* : *haⁿdugām* : *āḫšnau-*[*t*]*iy*. R. G. Kent hat das wie folgt übersetzt: „What a man says against a man, that does not convince me, until he satisfies the Ordinance of Good Regulations."[6] Bei É. Benveniste lautet die Übersetzung: „L'homme qui parle contre un homme, je n'y ajoute pas foi jusqu'à ce qu'il entende la sentence équitable (?)"[7]. Die Schwierigkeit für das Ver-

[1] *Altpersische Inschriften* [Berlin 1938] 4—13.
[2] *JNES* 4 [1945] 39—52.
[3] *Transactions of the Philological Society* (*TPS*) 1945 [London 1946] 39—50.
[4] *TPS* 1948 [London 1949] 66—68.
[5] *Corolla Linguistica — Festschrift* Ferdinand Sommer [Wiesbaden 1955] 80—85.
[6] *Old Persian — Grammar, Texts, Lexicon* [New Haven ²1953] 140.
[7] *TPS* 1945 [London 1946] 46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000265

ständnis liegt im Schlußteil, nämlich in den drei Wötern *ʰuradanām ha^{n}dugām āḫšnau[t]iy*.

Das Wort *ha^{n}dugām* (acc. sg. fem.) ist an zwei Stellen auch in der Behistan-Inschrift (IV 55 und 57) belegt, und zwar bezeichnet Dareios damit seinen eigenen, in den Felsen gemeißelten Rechenschaftsbericht. Entsprechend übersetzte KENT *ha^{n}dugām* dort mit 'record'[8]; MANFRED MAYRHOFER gibt es mit 'Verkündung, feierliches Zeugnis' wieder[9]. Das Elamische hat *lilmin*, das Akkadische *dibbi*, was beides etwa 'Aussage' bedeutet.

Nun gibt es in der Behistan-Inschrift (IV 44) jedoch noch ein ähnliches Wort, nämlich *ha^{n}dugam*, also ein Neutrum (allenfalls Masculinum) zum Unterschied von dem Femininum *ha^{n}dugā*. Die Stelle ist zwar beschädigt, doch hat (auf Grund erneuter Lesung G. G. CAMERON's) I. GERSHEVITCH sie befriedigend aufgehellt[10]. Sie lautet nach ihm: *aʰuramazdā-ha^{n}dugam [v]ratiyaiy*. Die treffendste Übersetzung fand meines Erachtens É. BENVENISTE[11], indem er *ha^{n}dugam* als 'Eid' auffaßte. Die Stelle hieße demnach: „einen Ahuramazda-Eid möchte ich schwören". Dem entspricht das Elamische; d. *ki-ri-ir* d. *u-ra-maš-da-ra* dürfte bedeuten: „als Schwörender, als Ahuramazda-ischer", freier: „als einer, der bei Ahuramazda schwört"[12].

Wenn auf Grund des Sinnzusammenhanges damit für das Neutrum (allenfalls Masculinum) *ha^{n}dugam* eine Übersetzung 'Eid' wahrscheinlich geworden ist, liegt es nahe, die Bedeutung des Femininums *ha^{n}dugā-* in der gleichen Sphäre zu suchen, nämlich es als 'eidliche Aussage' aufzufassen. Dieser Begriff paßt sehr wohl für die Behistan-Inschrift als ganze: unter Anrufung Ahuramazdas verbürgt sich Dareios für die Wahrheit seiner *ha^{n}dugā-*, seiner 'eidlichen Aussage'. Ganz besonders gut fügt sich eine solche Bedeutung ein in die hier erörterte Stelle §8d der Grabinschrift des Dareios.

In ihr wird die 'eidliche Aussage' durch ein vorgesetztes Adjektiv *ʰuradanām* näher bestimmt. Schon HERZFELD hat das Wort richtig zerlegt in *hu-* 'gut' und in eine Ableitung der Wurzel *rad-* 'richten', und entsprechend übersetzte er es 'gut-richtend, -regelgebend'[13]. KENT übernahm das als 'of Good Regulations'. Freilich, was das genau sein soll, bleibt offen. Auch BENVENISTE's mit Fragezeichen versehener Vorschlag

[8] *Old Persian* S. 132.

[9] In: *Handbuch des Altpersischen* von WILHELM BRANDENSTEIN und MANFRED MAYRHOFER [Wiesbaden 1964] 124.

[10] *The Avestan Hymn to Mithra* [Cambridge 1959] 184, ergänzt *JAOS* 1959, 198b.

[11] *Bulletin de la Société de Linguistique* 47 [Paris 1951] 50.

[12] Vgl. mein *Zarathustra* [Stuttgart 1961] 260—261.

[13] *Altpersische Inschriften* S. 206—207.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000266

'la sentence équitable' dürfte ausscheiden, schon weil man ja die Behistan-Inschrift im ganzen nicht als 'Urteilsspruch' bezeichnen kann. Nicht ein Urteil wird in DN*b* §8d gefällt; die Rede geht vielmehr von dem, was ein Urteil erst ermöglicht: nämlich von einer 'eidlichen Aussage', die 'gute Regel' haben soll. Ich schlage daher vor, den Ausdruck *ʰuradanām haⁿdugām* aufzufassen als 'regelrechte [= gerichtliche] Aussage unter Eid'.

Für das dann noch zu erörternde *āḫšnau[t]iy* hat BENVENISTE mit guten Gründen eine Übersetzung 'entende' verteidigt[14]. KENT hat sich diesen Gründen verschlossen und ist bei seinem ursprünglichen 'satisfies' geblieben. Die Entscheidung dürfte die akkadische Fassung bringen. Zwar ist sie beschädigt, doch lautet sie mit hoher Wahrscheinlichkeit: *a-me-lu šá a-na muḫ-[ḫi a-me]-lu i-dab-bu-ub a-ga-šu-ú ul a-qa-pa-a i-na muḫ-ḫi dib-bi šá [a-de]-e-šu-nu a-[še-em-m]u-ú*. Die Ergänzung der ersten Lücke verdanke ich meinem Göttinger assyriologischen Kollegen R. BORGER, die der zweiten P. R. BERGER; die Lesung des letzten Wortes, von HERZFELDS Zeichnung etwas abweichend, stammt von mir. Übersetzt lautet der so gewonnene akkadische §8d: „Was ein Mann gegen einen Mann sagt, das glaube ich nicht, bevor ich die Aussage ihrer Eide höre."[15]

Hieraus folgt, daß das beschädigte Zeichen im letzten Wort der altpersischen Fassung von §8d, nämlich in *āḫšnau[t]iy*, kein *t* sein kann. Tatsächlich liegt ein *va* vor, von dem der linke waagrechte Keil sowie der obere und der untere der drei waagrechten Keile rechts deutlich erhalten sind; der senkrechte Keil in der Mitte des Zeichens sowie der mittlere waagrechte rechts sind zerstört. Wir erhalten somit die in unserem Zusammenhang sinnvolle mediale Form *āḫšnauvaiy* 'ich höre mir an'[16].

Dementsprechend übersetze ich §8d altpersisch wie folgt: „Was ein Mann gegen einen anderen vorbringt, dem schenke ich keinen Glauben, bis ich mir eine regelrechte eidliche Aussage anhöre". Nach dem akkadischen Wortlaut hat der Großkönig diese 'regelrechte eidliche Aussage' von beiden gefordert, vom Kläger sowohl, wie vom Beklagten.[17]

*

[14] *TPS* 1945 [London 1946] 49.

[15] R. BORGER macht mich allerdings darauf aufmerksam, daß sich *i-na muḫ-ḫi* im Akkadischen als Subjunktion im Sinne von 'bis, bevor' nicht nachweisen läßt. Statt *i-na muḫ-ḫi* würde man *a-di muḫ-ḫi šá* erwarten; so ist das persische *yātā* auch DN*a* Zeile 32 akkadisch wiedergegeben.

[16] Die Klärung der Form verdanke ich K. HOFFMANN und M. MAYRHOFER auf Grund der Diskussionen des Heidelberger Orientalistentages Anfang August 1965; eine Lesung *āḫšnuvaiy* verbietet der Befund.

[17] Den ungefähren Sinn des Satzes hat A. PAGLIARO erahnt. Bei A. BAUSANI (*Die Perser — Von den Anfängen bis zur Gegenwart* [Urban Buch 87, Stuttgart 1965] findet sich S. 24 von ihm folgender Übersetzungsversuch: „Wenn ein Mensch Schlechtes spricht über einen anderen, so glaube ich nicht, bis er einen Beweis liefert".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000267

Schwieriger ist §8g. Er handelt von den Fähigkeiten des Kriegers und Feldherrn Dareios. Obwohl der altpersische Wortlaut so gut wie lückenlos überliefert ist, hat dieser Abschnitt den Bemühungen der Fachwelt bisher beharrlich getrotzt. Er lautet in seitheriger Lesung:

32 *ima : patimai-*
33 *-y : aruvastam : tyamaiy : tanuš : tāvaya-*
34 *-t[i]y : hamaranakara : a^{h}[m]iy : ^{h}ušhamaranakara : hakara-*
35 *-mčiy : ušīyā : gā[ṭa]vā : vainātaiy : yačiy :*
36 *va[i]nāmiy : hamišiyam : yačiy : naiy : vainā-*
37 *-miy : utā : ušībiyā : utā : framānāyā*
38 *: adakaiy : fratara : maniyaiy : afuvāyā : ya-*
39 *-diy : vaināmiy : hamišiyam : yaṭā : yadiy :*
40 *naiy : vaināmiy.*

Wegen der Schwierigkeiten dieses Abschnittes bringe ich zunächst die bisherigen Übersetzungsversuche in zeitlicher Folge:

É. BENVENISTE[18] (1945):
Voici aussi l'adresse dont mon corps dispose. Comme combattant, je suis bon combattant. Et une fois qu'il apparaît sur place, par l'intelligence, ce que je considère comme ennemi et comme non ennemi, tant par l'intelligence que par la sagesse, — alors, étant supérieur, c'est grâce à mon adresse(?) que je décide si je considère l'ennemi comme non ennemi.

I. GERSHEVITCH[19] (1948):
As a warrior, I am a good warrior: if to my mind a danger appears, be it that I see the enemy, be it that I do not see (him) but in my mind and thought, then I think more intrepidly if I see the enemy than if I do not see (him).

R. KENT[20] (1953):
This indeed is my activity: inasmuch as my body has the strength, as battle-fighter I am a good battle-fighter. Once let there be seen with understanding in the place (of battle), what I see (to be) rebellious, what I see (to be) not (rebellious); both with understanding and with command then am I first to think with action, when I see a rebel as well as when I see a not-(rebel).

K. HOFFMANN[21] (1955):
Als Kriegsherr bin ich ein guter Kriegsherr. Sofort wird es dem Verstand

[18] *TPS* 1945 [London 1946] 47. [19] *TPS* 1948 [London 1949] 68.
[20] *Old Persian* S. 140.
[21] *Corolla Linguistica*, von mir zusammengefügt aus Einzelsätzen der Seiten 83—84.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000268

in richtiger Weise erscheinen, sei es, daß ich einen Aufständischen sehe, sei es, daß ich ihn nicht sehe. Sowohl durch Verstand als auch Entschlußfähigkeit dünke ich mich dann der Panik (Todesangst, dem lähmenden Schrecken) überlegen, wenn ich einen Aufständigen sehe, (ebenso) wie wenn ich ihn nicht sehe.

Man wird sagen dürfen, daß keiner dieser Übersetzungsversuche voll zu befriedigen vermag.

Bezüglich des ersten Satzes von §8g erweist die akkadische Fassung, daß BENVENISTE der Lösung näher gekommen war als KENT. Zwar ist der akkadische Wortlaut nicht ganz erhalten, aber das Wesentliche ist klar. Er lautet: *a-ga-š[u-ú]* LÚ.*it-ba-ru-t[a-a i]-na* ⟨*ra*⟩(?)-*ma-a*(?)-*ni-ia ga-áš-ra-ak*[22] = „Dies ist meine Tüchtigkeit: in meinem Körper bin ich kraftvoll." Dementsprechend ist die altpersische Fassung dieses ersten Satzes von §8g so zu übersetzen: „Das nämlich ist meine Tüchtigkeit, daß mein Körper leistungsfähig ist."

Der zweite Satz bereitet keine Schwierigkeiten. Er lautet akkadisch: *e-piš ta-ḫa-zi ma-di-iš a-na-[ku bab-ba-nu-ú]* und besagt wie im Altpersischen: „Als Kriegführender bin ich erprobt."[23]

Der dritte und letzte Satz von §8g ist im Persischen ein kleines Ungetüm. Er macht den Eindruck, als habe Dareios beim Diktieren etwas eingeschoben; denn der Satz unterbricht die Einzelheiten der Beschreibung seiner körperlichen Leistungsfähigkeit durch die Bemerkung, im Krieg habe gerade seine geistige Überlegenheit den Ausschlag gegeben. Erst danach (in §8h) kommt der Großkönig wieder auf seine Tüchtigkeit als Einzelkämpfer zu sprechen.

Eine erste Schwierigkeit war in Zeile 35 das nicht ganz erhaltene *gā-[ṯa]vā*, das GERSHEVITCH in *gā[st]ā* verwandeln wollte. Indes hat G. G. CAMERON bereits 1945 gezeigt, daß das beschädigte Wort einem akkadischen *[i-n]a qab-la ta-ḫa-zi* 'in midst of battle' entspricht[24], und demgemäß übersetzte Kent *gā[ṯa]va* richtig mit 'in the place (of battle)'.

Heikler ist das unmittelbar folgende angebliche *vainātaiy*, ein Konjunktiv also, den zu erklären viel Scharfsinn aufgewandt worden ist. Wieder war es CAMERON, dem als erstem Zweifel an der HERZFELD'schen Lesung aufstiegen; statt *vainātaiy* glaubte er vielmehr *h^{a}in^{a}t^{a}t^{a}iy^{a}* zu erkennen[25]. Der epigraphische Befund ist nach meinen Beobachtungen

[22] Am Anfang liest R. BORGER *a-ga-š[u-ú]* gegen HERZFELDS *a-ga-a*. Des letzteren Lesung *ra-ma-ni-ia* trifft wohl den Sinn, dürfte aber den Spuren am Felsen nur teilweise entsprechen. — Das akkadische *ga-áš-ra-ak* 'ich bin mächtig, kraftvoll' gibt altpersisch *yāumainiš a^{h}miy* (Zeile 40) wieder.

[23] K. HOFFMANN hat (*Corolla* S. 83) mit Recht hervorgehoben, daß *hamaranakara* hier nicht einfach 'Streiter, Kämpfer' bedeuten dürfte, sondern etwa 'Kriegsherr'. [24] *JNES* 4 [1945] 50 [25] *Ebenda* S. 43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000269

folgender. Das erste Zeichen dürfte in der Tat ein h^a sein. Das zweite ist sicher ein *i*. Vom dritten ist links ein senkrechter Keil erkennbar, an den sich offenbar ein Winkelhaken anschloß; der Rest ist verwittert. Zwar sind die Zeichen $ṭ^a$ und f^a nicht ausgeschlossen, wahrscheinlicher ist jedoch ein y^a. Das vierte Zeichen ist fast sicher ein m^a, der Rest ist deutlich *-taiy*. Ich lese somit vorläufig *hiyamataiy* in der vermutlichen Bedeutung 'es ist zu entscheiden, zu klären, zu prüfen', nämlich 'vom Verstand' (*ušiyā*, Genitiv Dual).

Der dritte, gewichtigste Stein des Anstoßes ist in Zeile 38 altpersisch das sonst nicht bezeugte *afuvāyā*, offenbar ein Instrumental. HERZFELD emendierte ihn zu **aruvāṭā* in der vermeintlichen Bedeutung 'Güte, Liebe'[26], KENT und BENVENISTE (unabhängig voneinander) zu **aruvāyā* in der Bedeutung 'action' bezw. 'habileté'[27], GERSHEVITCH zu **aṭuvāyā*, nach dem Awestischen = 'fearlessness'[28]. Nur V. PISANI[29] und K. HOFFMANN[30] haben *afuvāyā* bestehen lassen. Der erste übersetzte es mit 'provvedimenti da prendere' ('Maßnahmen'), der zweite mit 'lähmender Schrecken, Panik, Todesangst'.

Wiederum ist es die akkadische Fassung, die zur Klärung beiträgt. Allerdings ist sie weniger ausführlich als die altpersische; daher dürfen wir von ihr nur den ungefähren Sinn des Satzes zu erfahren hoffen. Die letzte Lücke (mit Ausnahme des letzten Zeichens in ihr) hatte bereits CAMERON geschlossen[31]. Die akkadische Fassung lautet: *[i-n]a qab-la ta-ḫa-zi iš ?-[tu]m ? [u]z-na-a i-na mil-ki lìb*[32]*-bi-ia [u ḫi-is-sa*[32]*]-at ra-ma-ni-ia i-na pa-ni-ia*[32] *la*[32] *ba-na-a ma-am-ma ni-ik-ri ⌜ki⌝-[i la ni-ik-ri a*[32]*]-ta-am-ma-ri.*

Für das Verständnis unseres Satzes grundlegend ist die Wendung *i-na pa-ni-ia la ba-na-a* = „vor meinem Angesicht ist/sind nicht schön". Wie das im einzelnen genau zu verstehen ist, kann auf Grund des rein akkadischen Belegmaterials nicht ermittelt werden. Der ungefähre Sinn der Wendung ist aber wohl, wie auch aus der Erörterung von §9 hervorgehen wird: „es macht auf mich keinen Eindruck", „es läßt mich kalt". Im ganzen dürfte die akkadische Fassung des Satzes etwa besagen: „In Kampf und Schlacht, wann der Verstand (entscheidet?), macht es mir infolge des Ratschlusses meines Gemütes und der Entschiedenheit meines Selbst keinen Eindruck, wenn ich irgendwelche Feinde (sehe), wie wenn

[26] *Altpersische Inschriften* S. 81.
[27] *JNES* 4 [1945] 52 bezw. *TPS* 1945 [1946] 43.
[28] *TPS* 1948 [1949] 67.
[29] *Rivista degli Studi Orientali* 19 [Rom 1940] 83—84.
[30] *Corolla* S. 84. [31] *JNES* 4 [1945] 48.
[32] Diese verbesserten Lesungen verdanke ich R. BORGER, der betreffs *i-na pa-ni-ia la ba-na-a* auf die Belegstellen bei E. EBELING, *Glossar zu den neubabylonischen Briefen* [München 1953] S. 75 (unter *banû*) verweist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000270

ich keine Feinde sehe." Hieraus folgt, daß das persische *afuvāyā* in die Bedeutungssphäre „es macht mir keinen Eindruck" gehört. Ich habe es daher mit 'Kaltblütigkeit, Gelassenheit' übersetzt, noch ehe ich auf den Vorschlag 'fearlessness' von GERSHEVITCH aufmerksam wurde. Ich zögere daher nicht, mich seiner Emendation **aṭuvāyā* anzuschließen, umso mehr, als sie epigraphisch geringfügig ist.

So gerüstet, übersetze ich den schwierigen letzten Satz von §8g wie folgt: „Wann immer vom Verstand auf dem Kampfplatz zu entscheiden ist, ob ich einen Feind vor mir habe oder nicht, überlege ich kraft Verstand und Entschlußfähigkeit dann als Anführer mit Kaltblütigkeit, auch wenn ich einen Feind vor mir habe, (genau so), wie wenn ich keinen vor mir sehe."

*

Der letzte Absatz der Grabinschrift (§9) ist vom übrigen Text deutlich (auch epigraphisch, nämlich durch eine leere Zeile) abgegrenzt. Er wendet sich ausschließlich an den 'Untertan', altpersisch *marīka*, eigentlich **mariyaka*[33] 'Bursche', akkadisch LÚ.*qal-la* 'der Geringe', elamisch v. *ma-ul-la* (gesprochen *malla*, sonst nicht bezeugt). Aufbau und Gliederung dieser Schluß-Ansprache des Großkönigs an seine Untertanen sind bisher nicht klar herausgearbeitet worden. Auch wurde ihr Inhalt auf Grund irriger Lesungen stellenweise verkannt. Hier zunächst der bisher erarbeitete Text nach KENT samt dessen Übersetzungsversuch[34]:

50 *marīkā* : *daršam* : *azdā* : *kušuvā* : [*čiy*]*ākaram*
51 : *aʰm*[*i*]*y* : *čiyākaramčamaiy* : *ʰuv*[*narā* : *č*]*iyākara-*
52 *-mčamaiy* : *pariyanam* : *mātaiy* : [*duruḫ*]*tam* :
53 *ṭadaya* : *tyataiy* : *gaušāyā* : [*ḫšnutam*] : *avaš-*
54 *-čiy* : *āḫšnudiy* : *tya* : *parta*[*mtaiy* : *as*]*ti-*
55 *-y* : *marīkā* : *mātaiy* : *avaš*[*čiy* : *duruḫ*]*ta-*
56 -[*m*] : *kunavātaiy* : *tya* : [*manā* : *kartam* : *as*]*tiy*
57 : *avaščiy* : *dīdiy* : *yačiy* [: *nipištam*] : *mā* :

[33] Die Schreibung *marīka* statt des zu erwartenden korrekten **mariyaka* findet Parallelen erst unter Xerxes, dessen Inschriften mehrfach *ī* schreiben statt eines korrekten *iya*. Darin erblickte É. BENVENISTE (*ZPS* 1945 [1946] 44 Anm.) eine Stütze für die Auffassung H. H. SCHAEDERS (*OLZ* 1940, Sp. 292f.), der die Grabinschrift nicht dem Dareios, sondern erst dem Xerxes zuschreiben wollte. Darin bin ich SCHAEDER ursprünglich gefolgt. Inzwischen ist es mir aber zu fester Überzeugung geworden, daß Xerxes niemals eine so persönlichkeitsträchtige Aussage über seinen Vater hätte entwerfen können. Die Schreibung *marīka* erweist lediglich, daß das Datum der Abfassung der Grabinschrift DN*b* in zeitlicher Nähe zu Xerxes lag — was nur logisch ist und zu erwarten war. Dareios hat sein 'Testament', wie HERZFELD die Inschrift DN*b* nannte, vielleicht erst in seinem Todesjahr 486 diktiert.

[34] *Old Persian* S. 139—140.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000271

58 [*ta*]*iy* : [*d*]*ātā* : [+++++] : *mā* [: ++++++]*ātiy-*
59 *-ā* : *ayāu*(*ma*)*iniš* : *bavātiy* [: *marīkā* : *ḫšāya*]*tiya*
60 *mā* : *raḫtatuv* : [+++++++++++++++]*ina* :

„O menial, vigorously make thou known of what sort I am, and of what sort my skillfulnesses, and of what sort my superiority. Let not that seem false to thee, which has been heard by thy ears. That do thou hear, which is communicated to thee.

„O menial, let that not be made (to seem) false to thee, which has been done by me. That do thou behold, which [has been inscribed]. Let not the laws [be disobeyed] by thee. Let not [anyone] be untrained [in obedience]. [O menial], let not the king (feel himself obliged to) inflict punishment (?) [for wrong-doing (?) on the dwellers (in the land) (?)]."

Der Anfang von §9 ist noch klar: „Du Untertan! Mache nun nach Kräften kund, wes Art ich bin, wie auch, welcher Art meine Fertigkeiten sind, welcher Art meine Überlegenheit ist." Angelpunkt besseren Verständnisses alles weiteren ist die zweimalige akkadische Wendung (in Zeile 34 und 36), deren richtige Lesung R. BORGER verdankt wird: *a-ga-šu-ú i-na pa-ni-ka la i-ba-an-na* = „das erscheine vor dir nicht schön!", freier: „das mache auf dich keinen Eindruck!" Im Altpersischen darf also in Zeile 52 nicht (mit BENVENISTE, dem KENT folgte) *mātaiy* : [*duruḫ*]*tam* : ergänzt und „Que cela ne te semble pas [mensonger]" übersetzt werden. Statt 'erlogen' stand vielmehr ein Wort wie 'trefflich' in der Lücke. Eine Ergänzung [*ʰukar*]*tam* wäre denkbar, ist aber um zwei Zeichen zu kurz. Es scheint, daß durch einen günstigen Zufall die elamische Fassung an dieser Stelle das altpersische Wort bewahrt hat. Ich lese nämlich in der arg beschädigten Zeile 37 der elamischen Fassung: *a-nu hu-be mi-iš-*[*q*]*a-ir-*⌜*taš*⌝[*la*]*m-*[*ma*]- ⌜*in*⌝-⌜*da*⌝, wörtlich: „ja nicht jenes für *miškartaš* halte!" Dieses *miškartaš* dürfte ein altpersisches **viškartam* wiedergeben. Die Bedeutung des Wortes steht nach dem Akkadischen fest: es muß etwa 'gut-gemacht' oder 'schön-gemacht' = 'überragend, vortrefflich' meinen. Der erste Teil des Kompositums scheint auch in dem parthischen Stadtnamen Viš[pa]uz[ā]tiš, elamisch h. *mi-iš-ba-u-za-ti-iš*, bezeugt zu sein (DB altpersisch II,95). W. B. HENNING wies brieflich (am 1. Juli 1965) auf soghdisch *wiškirtak* hin[35]; aber es will mir nicht scheinen, als liege genau dasselbe Wort vor, da es im Soghdischen 'auseinandergemacht' = 'offen' (von den Augen) bedeutet, was sich nicht in unseren Zusammenhang fügen dürfte.

[35] Belege für soghdisch *wiškirtak* 'offen' finden sich bei H. REICHELT, *Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, I [Heidelberg 1928] 35 (*čšmy wšk'yrtk*) und 39 (*wyšk'yrt'y*), vgl. I. GERSHEVITCH, *A Grammar of Manichean Sogdian* [Oxford 1954] 35, § 219.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000272

Wie dem auch sei, der zweite Satz von DN*b* §9 fängt folgendermaßen an: „Nicht halte du für vortrefflich!" Was aber soll der Untertan nach dem Willen des Dareios nicht für vortrefflich halten? Darüber unterrichtet der anschließende Relativsatz, dessen Prädikat leider zerstört ist: *tyataiy* : *gaušāyā* : [6—7 Zeichen]. Die von BENVENISTE erwogene Ergänzung [*āḫšnūtam*] klingt unbeholfen: „was von dir in den Ohren gehört wird". KENT ergänzte nur [*ḫšnutam*]; aber dies verstößt gegen die von BENVENISTE scharfsinnig erkannte Regel, wonach die Formen von 'hören' im Altpersischen durchweg das Präverb *ā-* aufweisen[36]: *ḫšnutam* bedeutet tatsächlich nicht 'gehört', sondern 'erfreut, froh'.

Der Lösung näher kommen wir durch das Elamische, welches lautet: [*ap-pa si*]*-ri-ma* v.*nu-in pa-ri-in* = „[was ans O]hr dir gelangen mag". Die akkadische Fassung hilft leider nicht viel weiter. In ihr beginnt der Satz mit *šá ma*-[*am*]*-ma* 'was irgendwer'; das Prädikat am Schluß ist verstümmelt, als letzte Zeichen scheinen...]*-ṣa-šu* dazustehen. Immerhin erwartet man nach diesem akkadischen Satzgefüge eine Wendung wie: „was irgendwer [dir in die Ohren flüster]t". Demnach könnte man ein altpersisches Prädikat [*gauba*^{n}*tiy*] 'sie sagen' = 'man sagt' ergänzen. Es scheint jedoch, als sei das erste Zeichen der Lücke ein *t*^{a} gewesen, und so erwäge ich ganz vorläufig eine Lesung *t*[*ahyātiy*] = 'es wird gesagt'. Sinngemäß lautet der Satz jedenfalls: „Nicht halte du für überragend, was dir ins Ohr geflüstert wird!"

Folgerichtig bringt der nächste Satz das, worauf es Dareios ankam. Nach KENT'scher Lesung lautete er altpersisch: *avaščiy* : *āḫšnudiy* : *tya* : *parta*[*mtaiy* : *as*]*tiy*. GÜNTER NEUMANN äußerte dazu brieflich (am 10. März 1965): „Ist denn in DN*b* Z. 54 das Wort *prta*[ganz deutlich? Zum Ausdruck des zu erwartenden 'offiziell und feierlich verkünden' ist dieser Verbalstamm etwas blaß." Daraufhin prüfte ich den epigraphischen Befund erneut, mit folgendem Ergebnis. Nach dem *tya* ist deutlich ein Worttrenner zu erkennen, und vom folgenden Zeichen ein waagrechter Keil links in mittlerer Zeichenhöhe. Das Zeichen dürfte somit ein *m*^{a} gewesen sein. Dieser Umstand, sowie die parallele Wendung in Zeile 56 veranlaßten mich, in Zeile 54 *tya* : *m*[*anā* : *ṭastam* : *as*]*tiy* zu ergänzen. Die Überprüfung am Felsen ergab, daß von dem *n*^{a} der Winkelhaken noch vollständig erhalten ist. Damit ergibt sich folgende Übersetzung: „Auf das höre vielmehr, was von mir verkündet worden ist!" Dem entspricht die akkadische Fassung: *a-ga-šu-ú ši-me šá a-na*-[*ku* (6—7 Zeichen) *a-qab-ba*[37]]*-ak-ka* = „auf das höre, was ich [in dieser Inschrift(?)] dir sage!"

Die beiden folgenden Sätze bilden zu den beiden vorangehenden eine genaue Parallele. Allerdings muß die altpersische Fassung dieses

[36] *TPS* 1945 [1946] 47—50. [37] Lesung von R. BORGER.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000273

Abschnittes gegenüber der bisherigen Umschrift erheblich verändert werden.

Der Abschnitt beginnt in Zeile 55 mit dem Anruf *marīkā* 'du Untertan!' Das folgende *mātaiy* ist deutlich: 'nicht dir!' Das nächste Wort hat HERZFELD nur *ava*[...] umschrieben. Die Ergänzungen von BENVENISTE und KENT, die beide *avaš*[*čiy*] haben, widersprechen dem Befund, der eine Lesung *ava* : ergibt. Es folgt eine Lücke mit Raum für etwa zehn Zeichen. An ihrem Ende, d.h. am Ende von Zeile 55, sind Spuren von zwei Zeichen sichtbar, die BENVENISTE]*uš* umschrieb. KENT glaubte an dieser Stelle nur ein t^a zu erkennen. Genaues Studium erweist jedoch die beiden letzten Zeichen als *i* und b^a; davor ist noch ein Winkelhaken zu sehen, der dem Zeichen n^a gehört haben dürfte. Zusammen mit den Spuren eines *m* zu Beginn der Zeile 56 haben wir daher mit ziemlicher Sicherheit ein *naibam* 'schön, trefflich' vor uns, das vorzüglich in den Zusammenhang paßt.

In der Lücke vor *naibam* in Zeile 55 haben also noch acht Zeichen Platz. Das erste scheint ein *a* gewesen zu sein. Mit allem Vorbehalt und ganz vorläufig ergänze ich diese Lücke zu *a*[*niyaščiy*]. Das ergäbe: *marīkā* : *mātaiy* : *ava* : *a*[*niyaščiy*(?) : *n*]*aibam* : *kunavātaiy* = „Du Untertan! Für dich sei jenes andere alles nicht schön gemacht", oder freier: „Was irgendwer sonst gemacht hat, das lasse dir nicht als trefflich vormachen!"

Dazu paßt die akkadische Fassung, die nach R. BORGER in Zeile 36/37 lautet: LÚ.*qal-la a-ga-šu-ú i-na pa-ni-*[*ka*] *la i-ba-an-*[*na šá* LÚ].*qal*?*-la* [.. ..] *ip-pu-šu* = „Du Untertan! Das erscheine dir nicht beachtlich, was [irgendein?] Untertan macht!" Die elamische Fassung ist nur eine geringe Hilfe, dürfte aber das altpersische *naibam* bestätigen, nämlich [*ši-iš*]-*ni-ni*. Zeile 38—40 lauten elamisch: *a-ak* v. *ma-ul-la ba-ra-*[.. .. .. .. *ši-iš*]-*ni-ni* [*a-nu hu-be la*]*m-man-da ap-pa ba-ma-ik-qa šá-nu* [noch elf Zeichen]. Die Lücken sind zu groß, um eine sichere Übersetzung zu ermöglichen. Das sonst nicht bezeugte *ba-ma-ik-qa* dürfte zu *pa-me-qa* zu stellen sein, das 'verfertigt' bedeutet; *ba-ma-ik-qa šá-nu* wäre demnach 'das Verfertigt-Seiende', 'das was gemacht worden ist'.

Nachdem Dareios in dem eben erörterten Passus seine Warnung ausgesprochen hat, folgt im nächsten seine Mahnung. Akkadisch lautet sie (Zeile 37): *a-ga-šu-ú a-m*[*u*]*-ur šá* ⌜*e*⌝-[*p*]*u-šu* = „das betrachte, was ich gemacht habe!" Im Altpersischen ist die Reihenfolge umgekehrt. Denn Zeile 56/57 heißt es: *tya* : [*manā* : *kartam* : *as*]*tiy* : *avaščiy* : *dīdiy* = „Was von mir geleistet worden ist, das sieh vielmehr an!" Die auf KENT[38] zurückgehende Ergänzung der Lücke wird auch durch die elamische Fassung als richtig erwiesen. Dort heißt es in Zeile 40: [*ap*]*-pa* [v.*ú*] *hu-ud-da-man-ra hu-*[*be*] *zi-ya-i*[*š*] = „was ich geleistet habe, das sieh an!"

Nach dem *dīdiy* 'sieh an!' in Zeile 57 der altpersischen Fassung beginnt

[38] *JNES* 4 [1945] 41.

ein neuer Abschnitt. Denn das folgende Wort ist nicht *yačiy*, wie seit HERZFELD alle Bearbeiter angenommen haben, sondern erweist sich bei genauem Hinsehen einwandfrei als *marīkā* 'o Untertan!' Das Elamische hat an dieser Stelle v.*m*[*a-ul-la*]. Der Untertan wird hier von Dareios also zum dritten Mal angeredet — das erste Mal in altpersisch Zeile 50 (ganz am Anfang von §9), das zweite Mal in Zeile 55. Die in Zeile 57 folgende Lücke mit Raum für sechs oder sieben Zeichen füllte KENT durch [*nipištam*]; die verwitterten Spuren des ersten Zeichens dürften aber nicht zu *n* passen. Des weiteren las KENT: *mā* : [*ta*]*iy* : [*d*]*ātā* : [5 Zeichen] : *mā* : [6 Zeichen] *ātiyā* : *ayāu*(*ma*)*iniš* : *bavātiy*.

Leider helfen hier weder die akkadische noch die elamische Fassung weiter, da sie zu lückenhaft sind. Ich habe den altpersischen Wortlaut wieder und wieder geprüft und bin schließlich zu folgender Lesung gekommen: *marīkā* : [6—7 Zeichen] : *mā* : *patiyātaya*. Das Akkadische hat hier lediglich [.....] *la te-ep-*[*pu*]*-uš* = „..... mache du nicht!" In dem erstmals belegten *patiyātaya* (Injunktiv) deutet das Präverb auf ein Verb des Gegensatzes; dieses selbst ist zur awestischen Wurzel *yat-* zu stellen, für die É. BENVENISTE eine Bedeutung 'sich zurechtstellen' herausgearbeitet hat[39]. Dazu schreibt mir M. MAYRHOFER (am 17. August 1965): „Für *pati-yātay*⁰ schiene mir unter diesen Umständen eine Ausgangsbedeutung wie 'sich dagegen stellen' durchaus zu rechtfertigen, die Ihrer Übersetzung sicher entspricht." Die noch offene Lücke von 6—7 Zeichen ergänze ich mit allem Vorbehalt zu [*framānām*] 'Befehl'. Der Sinn des Satzes wäre demnach: „Du Untertan! Sträube dich nicht gegen den Befehl!"

Der restliche Satz lautet wahrscheinlich: [*mart*]*iya* : *mā* : *m*[*ām*] : *pa*[*t*^{i} ?]*yātiyā* : *ayāumainiš* : *bavātiy*. Im vorletzten Wort hat KENT *ma* ergänzt, als vom Steinmetzen versehentlich ausgelassen; es stehen aber alle Zeichen da. Den Satz übersetze ich tastend so: „Keiner möge mir damit kommen, er sei untauglich!" 'Untauglich' wohl zu dem Geschäft, mit dem Dareios den Untertan gleich zu Anfang von §9 beauftragt hatte: „Mache nun nach Kräften kund, wes Art ich bin!"

Der Grund, auf dem wir uns bewegen, wird zunehmend unsicherer. Nach *bavātiy* folgt in Zeile 59 eine Lücke von etwa 7 Zeichen, an die sich deutlich erkennbar ....]*diya* anschließt. Die dann folgende letzte Zeile (60) beginnt: : *mā* : *raḫatuv*. Das Akkadische hilft hier nicht weiter. Hingegen ist das Elamische ausnahmsweise, trotz starker Verwitterung, ziemlich klar (Zeile 42/43): [v.*ma*]*-ul-*[*l*]*a* [*ak*]*-qa li-na-ak-kán me-ni a-nu me-te-in*. Mißlich ist nur, daß die Bedeutung von *li-na-ak-kán* noch un-

[39] *La racine* yat- *en indo-iranien*, in: *Indo-Iranica* (Festschrift G. MORGENSTIERNE) [Wiesbaden 1964] 21—27. Im christlichen Soghdisch ist *pati-yat-* in der Bedeutung 'widerfahren' bezeugt, vgl. É. BENVENISTE im *JA* 1955, 307 und 315.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000275

bekannt ist. Tastend übersetze ich: „Ein Untertan, der widerstrebt(?), soll nicht erfolgreich sein!" Denn das letzte elamische Wort (*me-te-in*) dürfte zu altelamisch *me-te* 'Sieg' zu stellen sein[40]. Offensichtlich entspricht elamisch *a-nu me-te-in* dem altpersischen *mā raḫṭatuv*, das ich also vorläufig mit 'er soll nicht Erfolg haben, er soll nicht gedeihen!' wiedergebe. Möglicherweise ist *raḫṭatuv* (Imperativ 3.sg.), für das noch keine Etymologie beigebracht worden ist, zu neupersisch *raḫš-* 'leuchtend, glänzend, erfolgreich sein' zu stellen.

Am Schluß der altpersischen Zeile 59 sind mit Sicherheit die Zeichen d^{i}, *i* und y^{a} zu erkennen. In derselben Lücke muß vorne auf jeden Fall das persische Gegenstück zu elamisch v. *ma-ul-la* 'Untertan' gestanden haben, also [*marīka*], genau entsprechend dem LÚ.*qal-la* in der Schlußzeile 39 der akkadischen Fassung. Leider ist das Adjektiv hinter LÚ.*qal-la* beschädigt; von seinen anscheinend drei Zeichen ist das erste fast sicher ein *as/aṣ/az*, das dritte wahrscheinlich *ka*. Die vermutliche Bedeutung ist 'ungehorsam', aufsässig', 'halsstarrig'. Zu eben einem solchen Adjektiv ist im Altpersischen der Zeichenrest [...]*diya* (mit drei Zeichen in der Lücke) zu ergänzen. G. ROTH verweist mich in diesem Zusammenhang auf Sanskrit *aparadhika*, mittelindisch *aparahiya* 'schuldig' (von einem Diener gesagt). Im Awestischen wechselt *apa-road-* mit *ava-raod-*; letztes ist altpersisch erhalten DN*a* 60 in der Mahnung des Dareios: *paṭim* : *tyām* : *rāstām* : *mā* : *avarada* = „den geraden Weg verlasse nicht!" Dementsprechend ergänze ich versuchsweise [*avara*]*diya* und lese im ganzen: [: *marīka* : *avara*]*diya* : *mā* : *raḫṭatuv* = „Ein ungetreuer Untertan soll nicht gedeihen!"

In der altpersischen Fassung folgen hierauf etwa 15 Zeichen, von denen nur das erste noch Spuren eines *u* erkennen läßt, während ganz am Ende von Zeile 60 noch .....]*iya* : zu lesen sein dürfte. Über das, was in dieser langen Lücke am Schluß der Grabinschrift stand, geben die elamische und die akkadische Fassung vereint einigermaßen Aufschluß. Im Elamischen ist am Schluß zu erkennen: *a-*[*ak*] *šá-rák pu-ti-qa k*[*u-u*]*t-kal-rák-qa*, was bedeuten dürfte: „und außerdem wird er verjagt, vertrieben sein!" Dem dürfte im Akkadischen entsprechen: *i-*[*na māti*(KUR) *l*]*a uš-šá-bi* = „i[m Lande wird er ni]cht wohnen!" Daraufhin wage ich für Zeile 60 altpersisch folgende Ergänzung: *u*[*tā* : *dahyauvā* : *mā* : *dāra*]-*iya* : = „u[nd im Lande soll er nicht länger bleib]en!"

*

Zum Abschluß bringe ich die altpersische Fassung von DN*b* vollständig sowie eine deutsche Übersetzung, unter Beibehaltung der KENT'schen Paragraphierung.

[40] *Iranica Antiqua* II [Leiden 1962] 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000276

§7. (1) *baga* : *vazrka* : *aʰuramazdā* : *hya* : *adadā* : *i*(2)*ma* : *frašam* : *tya* : *vainataiy*[*y*] : *hya* : *adadā* : *ši*(3)*yātim* : *martiyahyā* : *hya* : *ḫraṯum* : *ut* (4) *ā* : *aruvastam* : *upariy* : *dārayavaʰum* : *ḫšā*(5)*yaṯiyam* : *niyasaya* :

§8a. *ṯātiy* : *dārayavaʰuš* : *ḫšāya*(6)*ṯiya* : *vašnā* : *aʰuramazdāhā* : *avākaram* : *aʰ*(7)*miy* : *tya* : *rāstam* : *dau*[*št*]*ā* : *aʰmiy* : *miṯa* : *na*(8) [*i*]*y* : *dauštā* : *aʰmiy* : *na*[*imā*] : *kāma* : *tya* : *skauṯ* (9)*iš* : *tunuvatahyā* : *rādiy* : *miṯa* : *kariyaiš* (10) : *naimā* : *ava* : *kāma* : *tya* : *t*[*u*]*nuvā* : *skauṯaiš* : *r*(11)*ādiy* : *miṯa* : *kariyaiš* :

§8b. *tya* : *rāstam* : *ava* : *mām* : (12) *kāma* : *martiyam* : *draužanam* : *naiy* : *daušt*[*ā*] : *aʰm*(13)*iy* : *naiy* : *manauviš* : *aʰm*[*iy* : *ty*]*āmaiy* : [*dar*]*tana*(14)*yā* : *bavatiy* : *daršam* : *dārayāmiy* : *manahā* : (15) *ᵇuvaipašiyahyā* : *darša*[*m*] : *ḫšayamna* : *aʰ*[*m*]*iy* [:]

§8c. (16) *martiya* : *hya* : *haᵐtaḫšataiy* : *anudim* : [*haᵐ*]*karta*(17)*hyā* : *avaṯādim* : *paribarāmiy* : *hya* : [*v*](18)*ināṯayatiy* : *anudim* : *vinastah*[*yā* : *ava*]*ṯ*(19)*ā* : *prsāmiy* : *naimā* : *kāma* : *tya* : *martiya* (20) : *vināṯayaiš* : *naipatimā* : *ava* : *kāma* : *yadi*(21)*y* : *vināṯayaiš* : *naiy* : *fraṯiyaiš* :

§8d. *martiya* : (22) *tya* : *patiy* : *martiyam* : *ṯātiy* : *ava* : *mām* : (23) *naiy* : *vrnavataiy* : *yātā* : *ʰuradanām* : *haⁿdu*(24)*gām* : *āḫšnauvaiy* :

§8e. *martiya* : *tya* : *kunau*(25)*tiy* : *yadivā* : *ābaratiy* : *anuv* : *tauman*(26)*išaiy* : *ḫšnuta* : *aʰmiy* : *utā* : *mām* : *vas*(27)*iy* : *kāma* : *utā* : *ʰu*[*ḫšna*]*uš* : *aʰmiy* :

§8f. *avākaram*(28)*čamaiy* : *ušīy* : *u*[*t*]*ā* : *framāna* : *yaṯāmai*(29)*y* : *tya* : *kartam* : *vaināhy* : [*ya*]*divā* : *āḫšnav* (30) *āhy* : *utā* : *viṯiyā* : *utā* : *spāṯma*(31)*idayā* : *aitamaiy* : *aruvastam* : (32) *upariy* : *manaščā*] : [*ušī*]*čā* :

§8g. *ima* : *patimai*(33)*y* : *aruvastam* : *tyamaiy* : *tanuš* : *tāvaya*(34)*t*[*i*]*y* : *hamaranakara* : *aʰ*[*m*]*iy* : *ʰušhamaranakara* : *hakara*(35)*mčiy* : *ušīyā* : *gā*[*ṯa*]*vā* : *hiyamataiy* : *yačiy* : (36) *va*[*i*]*nāmiy* : *hamiθiyam* : *yačiy* : *naiy* : *vainā*(37)*miy* : *utā* : *ušībiyā* : *utā* : *framānāyā* (38) : *adakaiy* : *fratara* : *maniyaiy* : *afuvāyā* (besser: **aṯuvāyā*) : *ya*(39)*diy* : *vaināmiy* : *hamiθiyam* : *yātā* : *yadiy* : (40) *naiy* : *vaināmiy* :

§8h. *yāumainiš* : *aʰmiy* : *u*(41)*tā* : *dastaibiyā* : *utā* : *pādaibiyā* : *asabā*(42)*ra* [:] *ʰuvāsabāra* : *aʰmiy* : *ṯanuvaniya* : *ʰuṯa*(43)*nuvaniya* : *aʰmiy* : *utā* : *pastiš* : *utā* (44) : *asabāra* : *āršt*[*i*]*ka* : *aʰmiy* : *ʰuvārštika* : (45) *utā* : *pastiš* : *utā* : *asabāra* :

§8i. *utā* : *ʰuvnarā* (46) : *tyā* : *aʰuramazdā* : [*upa*]*r*[*iy* : *mā*]*m* : *niyasaya* : *utā*(47)*diš* : *atāvayam* : *brta*[*nai*]*y* : *vašna* : *aʰuramazdāh*(48)*ā* : *tyamaiy*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000277

kartam : imaibiš : ʰuv[naraibi]š : aku(49)*navam : tyā : mām : aʰuramazdā : upariy : niyasaya*

---

§9. (50) *marīkā : daršam : azdā : kušuvā : [čiy]ākaram* (51) : *aʰm[i]y : čiyākaramčamaiy : ʰuv[narā : č]iyākara*(52)*mčamaiy : pariyanam : mātaiy : [viškar]tam* : (53) *ṭadaya : tyataiy : gaušāyā : ṯ[ahyātiy(?)] : avaš*(54)*čiy : āḫšnūdiy : tya : m[a]n[ā : ṭastam : as]ti*(55)*y : marīkā : mātaiy : ava : a[niyaščiy(?) : n]aiba*(56)*m : kunavātaiy : tya : [manā : kartam : as]tiy* (57) : *avaščiy : dīdiy : marīkā : [framānām(?)] : mā* : (58) *patiyātaya : [mart]iya : mā : m[ām] : pa[tⁱ(?)]yātiy*(59)*ā : ayāumainiš : bavātiy [: marīka : avara(?)]diya* (60) : *mā : raḫṭatuv : u[tā : dahyauvā : mā : dāra]iya* :

§7. Der Große Gott ist Ahuramazda, der dieses Herrliche gestiftet hat, das vor Augen ist, der das Glück gestiftet hat für den Menschen, der Weisheit und Tüchtigkeit auf Dareios den König herabgesenkt hat.

§8a. Kündet Dareios der König: Nach dem Willen Ahuramazdas bin ich so geartet, daß ich das Recht liebe, das Unrecht hasse. Ich will nicht haben, daß der Schwache um des Starken willen Unrecht erleide, aber ich will auch nicht haben, daß dem Starken um des Schwachen willen Unrecht widerfahre.

§8b. Was recht ist, daran habe ich Gefallen. Einem der LÜGE verhafteten Manne bin ich nicht freund. Ich bin nicht jähzornig. Was mir im Zorn aufsteigt, das halte ich fest durch Besonnenheit. Ich beherrsche fest mich selbst.

§8c. Wer sich einsetzt, dem lohne ich es nach Verdienst. Wer Schaden stiftet, den bestrafe ich nach seinem Schaden. Ich will nicht haben, daß ein Mann Schaden stifte, und noch weniger, daß er, so er Schaden stiftet, nicht bestraft würde.

§8d. Was ein Mann gegen einen anderen vorbringt, das ist mir nicht eher glaubhaft, bis ich mir eine gerichtliche Aussage unter Eid anhöre.

§8e. Was ein Mann nach besten Kräften leistet oder herbeischafft, darüber freue ich mich, und daran habe ich sehr Gefallen. Und [.....[41]], darüber bin ich sehr froh.

§8f. Von solcher Art sind also mein Verstand und meine Entschlußfähigkeit. Wenn du nun siehst oder hörst, was ich daheim wie auf dem Schlacht-

[41] Aus der akkadischen Fassung hier geht hervor, daß in der altpersischen ein ganzer Satz versehentlich ausgelassen worden ist. In ihm war von ‚Glück' die Rede, doch läßt sich Näheres nicht mehr ermitteln, da das Akkadische zu lückenhaft ist: *šá dum-qí* [..-..-..]-*ru a-na* [.. .. ..]-*ki šá* [.. .. ..] (18) *ma-di-iš ḫa-da-a-ka.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000278

feld alles vollbracht habe: darin liegt meine Tüchtigkeit über Besonnenheit und Verstand hinaus.

§8g. Das nämlich ist meine Tüchtigkeit, daß mein Körper leistungsfähig ist. Als Kriegführender bin ich erprobt. Wann immer vom Verstand auf dem Kampfplatz zu entscheiden(?) ist, ob ich einen Feind vor mir habe oder nicht, überlege ich kraft Verstand und Entschlußfähigkeit dann als Anführer mit Kaltblütigkeit, auch wenn ich einen Feind vor mir habe, (ganz so), wie wenn ich keinen vor mir sehe.

§8h. Tauglich bin ich an Händen und Füßen. Als Reiter bin ich erprobt. Als Bogenschütze bin ich erprobt, zu Fuß wie zu Ross. Als Lanzenkämpfer bin ich erprobt, zu Fuß wie zu Roß.

§8i. Die Fertigkeiten, die Ahuramazda mir verliehen hat und die ich anzuwenden vermochte mit dem Willen Ahuramazdas — was ich vollbrachte, das leistete ich durch diese Fertigkeiten, die Ahuramazda mir verliehen hat.

---

§9. Du Untertan! Mache nun nach Kräften kund, wes Art ich bin, wie auch, welches meine Fertigkeiten sind, welches meine Überlegenheit ist. Nicht halte du für überragend, was irgendwer dir ins Ohr flüstert! Auf das höre vielmehr, was von mir verkündet worden ist! Du Untertan! Was irgendwer sonst getan hat, das lasse dir nicht als trefflich vormachen! Was von mir geleistet worden ist, das sieh vielmehr an! Du Untertan! Sträube dich nicht gegen den [Befehl]! Keiner möge mir gegenüber einwenden, er sei untauglich! Ein [widerspenstiger Untertan] soll nicht gedeihen, und [im Heimatland soll er länger nicht verweil]en!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000279

Nabuchodonosor, Arpakšad und Darius

Untersuchungen zum Buch Judit

von Claus Schedl, Mautern/Steiermark

Wenn man versucht, das im Buch Judit schlicht und mit großer Kunst Erzählte in den Rahmen der altorientalischen Geschichte einzubauen, stößt man auf schier unlösbare Wiedersprüche. Liest einer den Namen Nabuchodonosor, so denkt der naive Leser sofort an Nebukadnezar II. (604—562), den Bauer des babylonischen Weltreiches und Zerstörer Jerusalems. Im Buch Judit wird er aber König der Assyrer genannt mit der Residenz in Ninive, der großen Stadt (1,1). Nun war Ninive schon 612 derart zerstört worden, daß es sich nicht mehr erhob. Ferner ist eine Belagerung Bethulias weder aus anderen biblischen noch außerbiblischen Quellen belegbar. Sind demnach Nabuchodonosor, Ninive, Judit, Bethulia bloß Decknamen für andere geschichtliche Personen und Orte, die es wirklich gegeben hat, oder tatsächlich nur Symbolnamen in einer allegorischen Erzählung? Bevor wir uns zu diesen Ausweichlösungen[1] bekennen, versuchen wir nochmals, die geschichtlichen Aussagen und Andeutungen wörtlich zu nehmen. Vielleicht ist dann das sich so ergebende Bild nicht so ungeschichtlich, wie es auf den erste Blick erscheinenden möchte.

1. Wann spielt die Juditgeschichte? — Jedenfalls nicht in der Königszeit! In 4, 3 findet sich die Zeitangabe: "Sie (die Israeliten) waren eben aus der Gefangenschaft heimgekehrt, und erst kürzlich hatte das ganze Volk von Judäa Versammlung gehalten, und waren die Kultgeräte, der Altar und das Tempelhaus vor der Entweihung geheiligt worden." Die Heimkehr der Gefangenschaft begann mit dem Freilassungsdekret des Kyros. Dies weist in die Zeit nach 538. Als Haupt der Gemeinde in Jerusalem fungierte der Hohepriester Joakim (4, 6). Er war Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Josua, der mit der zweiten Heimkehrerkarawane nach Jerusalem gekommen war und dort den Kult wieder einrichtete (Esr 2, 2; 3, 2; 4, 3). In der Liste der Hohenpriester (Neh 12, 10) folgt auf Josua ebenfalls sein Sohn Jojakim. Aus dem Propheten Sacharjah (1, 7) erfahren wir, daß Josua im 2. Jahr des Darius noch lebte. Wann Josua starb und wann sein Sohn Joakim die Nachfolge als Hoherpriester antrat, wissen wir nicht. Ein Ansatz um 520 wird nicht weit fehlgehen. Dabei ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß Joakim bereits zu Lebzeiten seines Vater in die öffentlichen Ereignisse eingriff.

[1] E. Haag, *Studien zum Buch Judith.* Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart. Trierer theol. Studien, Nr. 16, 1963 nimmt die symbolische Art des Buches Judith bereits als gegebene Tatsache hin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000280

Neben dem Hohenpriester entschied der Ältestenrat in Jerusalem (4, 8). Dieser Hinweis atmet ganz und gar die Zeit der Heimkehr und des Wiederaufbaus. Die Gerusie ist nicht erst unter Einfluß der hellenistischen Stadtverwaltung entstanden, sie bildete schon das Rückgrat der Ausgesiedelten in Babylonien; denn nach Bekanntgabe des Kyrosdekrets versammelten sich die Familienhäupter (Esr 1, 5), um die Heimkehr zu organisieren. Begreiflich, daß diese Instanz auch in der neu gewonnenen Heimat bei wichtigen Entscheidungen ihr Mitspracherecht anmeldete.

Nun schildert das Buch Judit eine äußerste nationale und religiöse Not, in der der Hohepriester und der Ältestenrat in Aktion traten. Was sie taten, setzt keineswegs voraus, daß ganz Samaria zum judäischen Herrschaftsbereich gehörte, noch auch, daß Joakim als weltlicher Regent Befehle an die verschiedenen Städte erteilte. Wohl aber konnte man ihn die Seele des Widerstandes nennen; denn er sandte Boten und Briefe aus und rief zum Widerstand gegen den eindringenden Feind auf. Es wird nirgends erwähnt, daß er selber ein Heer organisierte. Die aufgezählten Orte sind entweder Straßenfestungen oder Talsperren. Es ging vor allem darum, den Vormarsch auf Jerusalem zum Stehen zu bringen. Daß sich der Hohepriester an samaritanische Städte[2] — Samaria, Choba, Betomestaim und Bethulia — wandte, ist gerade in der Zeit vor 520 gut möglich, da damals das Schisma noch nicht vollzogen war. Die samaritanische Bevölkerung fühlte sich noch im Glauben eins mit den Rückwanderern und wollte sogar am Tempel in Jerusalem mitbauen. Dies setzt voraus, daß sie den Hohenpriester als religiöse Instanz anerkannten. Durch den Vormarsch des Holophernes, der Tempel und Götterhaine zerstörte, schien die kaum wiedergewonnene religiöse Freiheit bedroht. Der Aufruf Joakims erklärt sich rein aus seiner hohenpriesterlichen Stellung. Er setzt in keiner Weise die späteren politischen Verhältnisse, etwa der Makkabäerzeit, voraus. Dem Riesenheer des Feindes konnte keine ebenbürtige Macht entgegengeworfen werden, wohl aber mochte es aussichtsreich erscheinen, ihm auf dem Vormarsch soviel Hindernisse als möglich in den Weg zu legen. Daraus folgt, daß die Verlegung der Ereignisse in die Zeit des Hohenpriesters Joakim keine historische Unmöglichkeit wäre.

2. Wer war Nabuchodonosor?

G. Brunner hat hier einen neuen Weg gewiesen, der wert ist, weiterverfolgt zu werden, obwohl sein Buch "*Der Nabuchodonosor des Buches*

[2] Zur Identifizierung der genannten Orte vgl. vor allem Fr. Stummer, *Geographie des Buches Judith*. 1947; sowie J. Simons, *The Geographical and topographical Texts of the Old Testament*, 1959, §§ 1606, 1607, 1612.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000281

Judith"[3] von der Kritik[4] ziemlich negativ aufgenommen wurde. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist die Felseninschrift des Darius in Behistun[5]. Unter den von Darius besiegten 19 Königen befinden sich auch zwei Könige von Babylon mit dem Namen Nabuchodonosor. Kann nun einer der beiden der Nabuchodonosor des Buches Judit sein? In Frage kommt Nabuchodonosor IV. — Araka[6].

Die Behistuninschrift[7] lautet: § 49:

> Es spricht der König Darius: Während ich in Persien und Medien war, wurden die Babylonier zum 2. Male von mir abtrünnig. Ein Mann namens Araka, ein Armenier, des Haldita Sohn, der empörte sich in Babylon. Es gibt eine Gegend namens Dubala, von da aus empörte er sich. Er log das Volk also an: „Ich bin Nabukudurri-uṣur, des Nabuna'id Sohn". Darauf wurde das babylonische Volk von mir abtrünnig, ging zu jenem Araka über, Babylon nahm er ein, er ward König in Babylon. — § 50. Es spricht der König Darius: Darauf sandte ich ein Heer nach Babylon. Einen Perser namens Windaparna, meinen Diener, den machte ich zu ihrem Obersten, also sprach ich zu ihnen: „Zieht hin! Jenes babylonische Heer schlagt, das sich nicht mein nennt!" Da zog Windaparna mit dem Heere fort nach Babylon. Ahuramazda brachte mir Hilfe. Nach dem Willen Ahuramazdas schlug Windaparna die Babylonier und nahm sie gefangen. Am 22. Margağana war es, da nahm er jenen Araka, der sich Nabu-kudurri-uṣur nannte, und die Männer, die seine vornehmsten Anhänger waren, gefangen. Darauf erließ ich Befehl. Jener Araka und die Männer, die seine vornehmsten Anhänger waren, wurden in Babylon gepfählt. — § 51. Es spricht der König Darius: Das ist's, was in Babylon von mir getan wurde.

Diese zwar kurzen Hinweise lassen aber doch Aufstieg und Untergang des Nabuchodonosor-Araka in den Hauptzügen erkennen:

a) Araka, der Armenier

Nabuchodonosor tritt nicht plötzlich als Thronprätendent in Babylon auf; er wird als Armenier (persisch: *arminija*) oder als Urartäer (baby-

[3] Berlin, 1959, 2. Aufl.

[4] vgl. u.a. die Besprechungen von DUMM, CBQ 23 (1961), 341; GREENFIELD, JBL 80 (1961), 298.

[5] H. H. VAN DER OSTEN, *Die Welt der Perser*, 1956; Bild 45 und 46.

[6] FR. STUMMER, EB II, 515 kann es zwar nicht einsehen, wie eine solche politische Eintagsfliege eines so weitgehenden Unternehmens, wie sie das Buch Judit schildert, fähig gewesen sein soll.

[7] Der elamisch, persische und babylonische Text mit deutscher Übersetzung bei FR. H. WEISSBACH, *Die Keilinschriften der Achämeniden*. Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig, 1911, 55ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000282

lonisch: *u-ra-aš-ṭa-a-a*) vorgestellt. Damit ist sein Herkunftsland klar umrissen. Es handelt sich um das von den Assyrern hart bedrängte und schließlich bezwungene Reich von Urartu. Nun heißt es weiter in der Inschrift, daß Araka von einer Gegend[8] namens Dubala aus die Fahne der Empörung erhob. Damit dürfte nichts anderes gemeint sein als das biblische Tubal und das assyrische Tabal[9]. Von den ursprünglichen Wohnsitzen an der Nordostküste des Schwarzen Meeres war das Volk der Tubal (= Tabarener) nach Süden vorgedrungen. Unter Tiglatpilesar und Sargon zählten sie zu den Nachbarn von Kilikien[10]. Dubala ist also nicht eine Stadt in Babylonien[11] sondern ein Gau oder ein Herrschaftsgebiet in Armenien. Armenisch ist denn auch der Name Araka; doch handelt es sich nicht um einen Eigennamen sondern um einen Titel. Araka heißt „Jünglich, Kronprinz"[12]. Der Name seines Vaters Haldita dürfte ebenfalls kein Eigenname sondern ein Thronname sein. Die aramäischen Herrscher von Damaskus nannten sich alle „Sohn des Hadad", die in den armenischen Bergen aber „Sohn des Nationalgottes Haldi"[13]. Wie hießen dann aber der „Kronprinz" und sein königlicher Vater mit ihrem eigentlichen Namen? Darius macht Araka den Vorwurf, daß er sich lügnerisch „Nabu-kudurri-uṣur, Sohn des Nabunaid" nannte. Den gleichen Vorwurf der Lüge müssen sich in den „kleinen Inschriften von Behistun"[14] gleich neun Könige gefallen lassen. Es wird heute zugegeben, daß Darius die Lüge und Verfemung als politische Waffe weitgehend in Anspruch nahm[15]. Daher ist der Anspruch Arakas, ein wirklicher Sohn Nabunaids zu sein, nicht von vornherein als falsch erwiesen. Besteht er aber zurecht, dann ist der Weg Arakas von den armenischen Bergen in die Hauptstadt Babylon eine Selbstverständlichkeit. Nach dem Zusammenbruch der persischen Herrschaft wollte er einfach das Erbe seines

[8] Persisches *dahjauš* heißt „Gegend, Landschaft, Gau" und nicht „Stadt".

[9] Daß in der Inschrift Dubala mit weichem d geschrieben ist, bietet keine Schwierigkeit, wo auch sonst geläufige Namen wie *parsa* auch als *ba-ir-ša* geschrieben werden. Vgl. WEISSBACH, op. c. 108: Inschrift von Persepolis a § 3.

[10] ANET 282—284.

[11] W. HINZ, *Das erste Jahr des Großkönigs Darius*, ZDMG 82 (1938), 162 sucht Dubala südl. von Babylon im heutigen Debeleh am Euphrat.

[12] W. BRANDENSTEIN, *Der Ursprung der Armenier*. Zeitschrift für armen. Philologie. Wien 1961, 692 — V. BANATEANU, Studia et acta orientalia I (Bukarest 1958), 65ff., bes. 79.

[13] Nach mündlicher Mitteilung von Prof. BRANDENSTEIN ist die Endung *-ita* noch nicht zur Genüge untersucht; obige Deutung hat aber größte Wahrscheinlichkeit für sich. Vgl. BRANDENSTEIN, l. c. 693.

[14] WEISSBACH, op. c. 77ff.

[15] Nach HERODOT (III, 72) soll Darius eine Rede gehalten haben, in der er die Verwendung der Lüge in der Politik realistisch verteidigt. H. NYBERG, *Das Reich der Achäminiden*. Historia Mundi III (1954), 76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000283

entthronten Vaters antreten und das babylonische Reich wieder errichten. Von daher wird es auch begreiflich, daß er seine Regierungsjahre als Nachfolger Nabunaids von 539 an zählte.

b) Die Machtergreifung in Babylon

Die Behistuninschrift hält nur das fest, was für Darius günstig war. Von politischen Erfolgen im Westen wird nichts erwähnt. Nur die Endphase in Babylon wird näher umrissen. Babylon scheint kampflos zu Araka übergegangen zu sein. Am 25. August 521 datierte man die Geschäftsurkunden in Babylon bereits nach Nabuchodonosor[16]. Seine Herrschaft beschränkte sich aber nicht bloß auf das Stadtgebiet von Babylon, auch die alte sumerische Metropole Uruk datierte nach seinem Namen. Es machte tatsächlich den Eindruck, das babylonische Reich sei in neuer Herrlichkeit erstanden. Niemand konnte damals ahnen, daß dieses Machtgebilde wie ein Kartenhaus zusammenstürzen würde. Darius war zur Zeit der Machtergreifung Arakas in Medien festgehalten. Von dort sandte er seinen Feldherrn Windaparna, der bereits am 27. November 521 in Babylon einmarschierte. Nabuchodonosor wurde gefangengenommen und gepfählt. Damit war ein großer Traum endgültig ausgeträumt.

c) Der Nabuchodonosor des Buches Judit gleich Araka?

Kann diese Gleichung vollzogen werden, ohne den biblischen und persischen Quellen Gewalt anzutun? Sicherlich! Denn erstens war Araka Zeitgenosse des Hohenpriesters Joakim. Zweitens werden die Datierungen „im 17. und 18. Jahre des Nabuchodonosor" (1, 13; 2, 1) verständlich. Wenn sich Araka als der rechtmäßige Nachfolger Nabunaids betrachtete, ist die Annahme nicht ganz aus der Luft gegriffen, daß er seine Regierungsjahre nicht erst mit der wirklichen Machtergreifung in Babylon sondern mit dem Ende der Regierung Nabunaids, den Kyros am 29. Oktober 539 abgesetzt hatte, begann[17]. Das 17. und 18. Jahr fällt demnach auf das Jahr 522/21 bzw. 521/20 (jeweils von Frühjahr zu Frühjahr gerechnet), also in die gleiche Zeit, in die auch die Behistuninschrift Aufstieg und Fall des Usurpators Araka = Nabuchodonosor IV. datiert.

Nimmt man diese Gleichsetzung an, so werden im Buche Judit die überlieferten Kriegsberichte plötzlich verständlich. Sie zeigen den Vorderen Orient in einer politischen Umgestaltung. Ein neuer Herr tritt auf und fordert die Unterwerfung der Westländer. Der Zug des Holopherners

[16] PARKER-DUBBERSTEIN, *Babylonian Chronology*. 1956, 16.

[17] Die Zeit von Okt. 539 bis zum Neujahr im Frühling 538 gilt als Antrittsjahr. Jahr eins wird ab 538/37 gerechnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000284

ist nichts anderes als Machtergreifung für den neuen Nabuchodonosor. Die erste Entscheidung fiel im Ausgangsland Arakas, in Kilikien[18]. Kämpfe gegen Lud[19], d.i. das Lyderreich (2, 23), überraschen in diesem Zusammenhang nicht. Kyros hatte 536 Lydien niedergerungen; doch beim Zusammenbruch des Perserreiches rebellierte es auch hier. Nach dem in der kilikischen Ebene über die Söhne Rassis[20] erfochtenen Sieg wurde der weitere Vormarsch zu einem Siegeszug. Die phönikischen Städte leisteten keinen Widerstand (2, 28). Auch die damals zum phönikischen Machtbereich gehörende palästinische Küste[21] mit den Städten Okina (= Akko), Jamnia, Asdod und Askalon beugten sich dem neuen Herrn. Im Inland wurde das Gebiet der Cheläer[22] zwischen der Oase Palmyra und dem Euphrat unterworfen. Die Gegend von Damaskus wurde gebrandschatzt. Heeresabteilungen stießen bis ins arabische Gebiet der Stämme Madian und Epha[23] vor. Daß auch der Anspruch auf Ägypten erhoben wurde, lag im Zuge der Zeit, wo doch Kambyses drei Jahre vorher Ägypten dem Perserreich eingegliedert hatte.

Die Operationen im Westen überließ Nabuchodonosor seinem Feldherrn Holophernes, dessen Name gut medisch klingt[24]. Holophernes war Großwezir, der „Zweite nach dem König" (2, 4). Araka selber befehligte den Marsch auf die Hauptstadt Babylon. „Er überschritt den Euphrat, zog durch Mesopotamien (= das obere Zweistromland), schleifte alle

[18] Jdt 2, 21: „links von Ober-Kilikien": von Osten nach Westen schauend, bedeutet „links" Süden. Die große Ebene von Bektilet (= Mordhausen) bezeichnet wohl die Ebene Issos, wo Alexander der Gr. später das persische Heer schlug.

[19] Lud ist nicht in Nordafrika zu suchen, es bezeichnet unmißverständlich Lydien. W. Brandenstein, Festschrift A. Debrunner. 1954, 58: *Bemerkungen zur Völkertafel der Genesis.*

[20] Der Name ist erhalten im Dorf Arsûs am Golf von Iskenderun. Stummer, *Geographie* 25.

[21] Vgl. Atlas Jisrael. Jerusalem 1956, IX, 6 mit geographischer Skizze der Zeit.

[22] Heute el-Challe, nördlich von Palmyra.

[23] Das Japhet des griech. Textes ist wohl Mißdeutung von Epha.

[24] Holophernes ist die griechische Umbildung des iranischen Orophernes; vgl. Justi, *Iranisches Wörterbuch.* 1895, zur Stelle. Das Element *-phernes* ist ein medisches Wort, wo es *-farnah* heißt und in Eigennamen recht häufig vorkommt. Wir müssen eine Grundform *sụelnos* (*helios, sol*), „Sonne, Sonnenglanz", annehmen: übertragen „Herrscherglanz, Majestät, Ruhm". Sicher ist, daß dieser Begriff, der aus der Zeit der medischen Herrschaft stammt, mit der Terminologie der Herrschaft zusammenhängt. Das erste Element *oro-*, das mehrmals in iranischen Personennamen vorkommt, vergleicht Justi mit aw. *vouru-*, „weit ausgedehnt". Die Bedeutung von Holophernes wäre etwa „weitausgedehnten Ruhm habend". — Briefliche Mitteilung von W. Brandenstein, Graz, dem ich für seine Anregungen danke.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000285

hohen Burgen am Chaburfluß, zog weiter bis zum Meer hin" (2, 24). Die schon erwähnten Tontafeln bestätigen seine Herrschaft im Süden Babyloniens in der Stadt Uruk.

3. Arphaxad, König der Meder in Ekbatana:

Kann auch der Feldzug gegen Arphaxad von Ekbatana dem Usurpator Araka = Nabuchodonosor zugedacht werden? Dies ist keineswegs geschichtlich unmöglich. Nach dem Zeugnis der Behistuninschrift standen nach des Kambyses Tod 19 Usurpatoren auf. Das von Kyros gebaute Reich brach auseinander. Einer der größten Unruheherde war Medien. Hier mußte Darius zuerst Bardija niederringen; kaum war dieser besiegt, erhob Frawartiš erneut die Fahne der Empörung. Eine ähnliche Erhebung bezeugt das Juditbuch (1, 6). Auf die Seite des Meders Arphaxad schlugen sich die Bergländer am Oberlauf des Euphrat und Tigris bis hinüber zum indischen Hysdaspes. Namentlich werden Elam, Arachosien[25] und Chele'ud[26] aufgezählt; lauter Provinzen, die auch nach der Behistuninschrift gegen Darius rebellierten, von ihm aber in zähem Kampf bezwungen wurden. Warum aber rühmt sich Darius in seiner Felseninschrift nicht auch eines Sieges über Arphaxad von Medien? Etwa weil es nicht sein sondern des Nabuchodonosor Sieg war?

Bisher ist es nicht gelungen, in der Reihe der medischen Könige einen Herrscher namens Arphaxad nachzuweisen. Meines Erachtens wird es nie gelingen, da Arphaxad kein Eigenname sondern medischer Herrschertitel ist. Der Name setzt sich aus den zwei Elementen *arpa-* und *kšad* zusammen. In dieser Lautung ist der Name auch in der hebräischen Völkertafel überliefert (Gn 10, 21). Das zweite Element *-kšad* ist medisch-dialektische Abart vom altpersischen *kšatra*, „die Herrschaft besitzend", das z.B. im Namen Arta-kšatra aufscheint. Das erste Element *arpa-* wird aus der bei den Indo-Iranern üblichen Einteilung des Volkes nach Altersklassen verständlich. Das Wissen darum verdanken wir u.a. Herodot (IV, 5—7), der die Stammessagen der Skythen überlieferte[27]. Die Skythen leiteten ihre Abstammung von drei Brüdern her. Der älteste hieß Lipoxais, der mittlere Arpoxais, der jüngste Kolaxais. Die Endung *-xais* ist die griechische Form von *hšatra-kšad*, also „Die Herrschaft oder

[25] Die Ebene Ariochs hat mit dem König Arioch (Gn 14, 1) nichts zu tun, es bezeichnet vielmehr das Land Arachosien (*a-ru-ḫat-ti*), die laut Behistuninschrift § 45 ebenfalls gegen Darius revoltierte.

[26] Nach FR. STUMMER, EB II, 519 gleich Karman im Südost-Iran. Hier war Nabunaid von Kyros als Statthalter eingesetzt worden. Die Provinz hielt dem Kyrossohn Bardija die Treue und kämpfte gegen die Machtansprüche des Darius.

[27] W. BRANDENSTEIN, *Die Abstammungssagen der Skythen*. WZKM 52 (1953—55), 183—211.

die Führung innehabend." Wer führt aber wen an? Kolaxais heißt „die Jungmannschaft führend" oder „Führer der Jungmannschaft"; Lipoxais „Führer der Senioren", Arpoxais aber „Herrscher oder Führer der mittleren (Altersklasse)"[28]. Nach der Sage war das Sinnbild der mittleren Altersklasse die Streitaxt[29], die in der Urzeit vom Himmel gefallen war. Die mittlere Klasse hatte den König und Heerführer zu stellen. BRANDENSTEIN übersetzt daher Arpakšad frei mit „Herr der Ritter [30]. Nun war die Einteilung in die drei Altersklassen nicht bloß bei den Skythen sondern nachweisbar auch bei Medern und Persern Gesetz. Die Jungmannschaft stellte vielfach jenes unternehmende Element dar, das als Ver sacrum, als heiliger Frühling, zu Eroberungen auszog. Die mittlere Klasse stellte den König, der mit 52 Jahren die Herrschaft einem Jüngeren übergeben mußte. Sinnbild der Altersklasse war die goldene Schale, vielleicht Zeichen der abgeklärten Lebensweisheit.

Daraus folgt, daß man vergeblich in den Listen der medischen Könige nach einem Arpakšad suchen wird. Arpakšad ist eben kein Eigenname sondern Bezeichnung des „Ritterstandes" mit seinem Führer, dem „Herrn der Ritter". Welcher „Herr der Ritter" namentlich gemeint ist, muß aus anderen Angaben erschlossen werden. Im Juditbuch wird zweimal eine Schlacht auf der großen Ebene von Ragau erwähnt (1, 5; 1, 15). Soll das heißen, daß es auch zwei verschiedene Arpakšad gegeben hat, die jeweils besiegt wurden? Oder beziehen sich beide Berichte auf ein und dasselbe Ereignis[31]. Der Text bringt jedenfalls zwei Datierungen: "Im 12. und im 17. Jahr des Nabuchodonosor" (1, 1; 1, 13).

a) Der Arpakšad Bardija: Die erste Datierung, die in der überlieferten griechischen Textform einen unvollständigen Satz bildet, löst man am besten als Zeitgleiche (Synchronismus) auf: „Im 12. Jahr der Regierung des Nabuchodonosor ... wurde Arpakšad König der Meder in Ekbatana" (1, 1). Gibt diese Zeitgleiche einen geschichtlichen Sinn? Das 12. Jahr Nabuchodonosors IV. fiele auf das Jahr 527/26 v. Chr. Im Laufe des Jahres müßte demnach in Ekbatana ein Regierungswechsel stattgefunden haben. Nach dem Tode des großen Kyros hatte sein Sohn Kambyses (altpersisch Kambudschija) im Sommer 530 die Reichsregierung übernommen. Sein Hauptinteresse galt dem Feldzug gegen Ägypten. Im Spätjahr 526 brach er von Ekbatana auf. Ende des gleichen Jahres stand er bereits vor Pelusium an den Toren Ägyptens. Nun ist es sehr wohl denkbar, daß er vor Beginn dieses gewagten Unternehmens seinen

[28] Edb 201—203. [29] Ebd 183.

[30] W. BRANDENSTEIN, *Bemerkungen zur Völkertafel der Genesis*. Fs. A. Debrunner. 1954, 60.

[31] Nach FR. STUMMER, EB II, 518 ist Jdt 1, 5 gleich 1, 16; die erste Bemerkung greift dem Gang der Ereignisse nur voraus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000287

Bruder Bardija (griechisch: Smerdes) als Reichsverweser in Ekbatana einsetzte, wo schon Kyros seine Residenz aufgeschlagen hatte. Aus staatspolitischen Gründen war die Einsetzung eines Reichsverwesers geradezu notwendig. Nach medischen Begriffen war Bardija „Herr der Ritter", wirklicher Inhaber der Herrschaft, somit der Arpakšad.

Der Ausbau der Stadt Ekbatana (1, 2—4) zur Reichshauptstadt wäre Bardija zuzutrauen; er hat nur das von Kyros begonnene Werk fortgesetzt. Kyros hatte ja nicht in Persepolis sondern in Ekbatana regiert. Der Bau setzt einige ruhige Jahre voraus. Erst „in jenen Tagen" (1, 5) begann der große Krieg. Nach des Kambyses Tod wäre Bardija der rechtmäßige Thronfolger gewesen. Geschäftsurkunden in Babylon datieren schon im April 522 nach seinem Namen[32]. Doch gegen ihn erhob sich der aus einen Seitenzweig der Achämeniden stammende Darius und beanspruchte für sich Thron und Reich. Nach unserer jetzigen Kenntnis des Geschichtsablaufes müssen wir sagen: nicht Bardija war der Usurpator, wie es Darius auf der Felseninschrift glaubhaft machen will, sondern Darius selber. Es gelang ihm, Bardija nach Medien zurückzudrängen und in der Bergfeste Sikajahvatiš[33] (= Kiesburg) am 29. Sept. 522 zu schlagen.

Darius konnte sich seines Sieges nicht lange freuen; denn auf die Kunde von der Beseitigung des rechtmäßigen Thronfolgers flammte der Aufstand im ganzen Reich auf. Es fielen ab: Persien, Elam, Medien, (As)-Syrien, Ägypten, Parthien, Margiana, Sattagydien und das Sakenland (Beh. II, 6—9). Dies ist nun der Zeitpunkt, wo die zweite Datierung des Juditbuches einsetzt: „Im 17. Jahr des Nabuchodonosor" (= 522/21).

b) Der Arpakšad Frawartiš: An die Spitze des medischen Adels trat im 17. Jahr des Nabuchodonosor ein gewisser Frawartiš; in Babylon erhob sich Nidintu-bel mit dem Anspruch, Nabunaids Sohn Nabuchodonosor (= III.) zu sein; in der Persis kämpfte in der Rechtsnachfolge Bardijas der Feldherr Wahjazdata und in Elam beanspruchte Ašina den Thron. Der gefährlichste Gegner des „aufständischen" Darius war der „aufständische Frawartiš. In diesen turbulenten Tagen verlor die Sprache ihre Kraft. Ein jeder zieh den anderen der Lüge, des Rechts- und Treubruches. Von Frawartiš heißt es in der kleinen Behistuninschrift: „Dieser Frawartiš log, also sprach er ..."[34]; in der großen Behistuninschrift (I, 15—17; § 24): „Dieser sprach: Ich bin Ḫšatrita aus dem Geschlecht des Ḫvaḫštra (= Kyaxares)! Darauf fiel der medische Dienstadel, der bei Hofe war, von mir ab und ging zu Frawartiš über". Hier ist klar bezeugt, daß Frawartiš aus dem Dienstadel, also der mittleren Alters-

[32] PARKER-DUBBERSTEIN, *Babylonian Chronology*. 1956, 15.
[33] In der Nähe des heutigen Kermanschah, unweit von Behistun.
[34] WEISSBACH, op. cit. 77.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000288

klasse, die allein herrschaftsberechtigt war, hervorging. Altpersischem *Ḫšatrita-* könnte die medische Dialektform *kšad-ita* in der Bedeutung „Sohn der Macht", Machthaber, rechtmäßiger Herrscher, entsprechen[35]. *Arpa-kšad* und *Ksad-ita* liegen also auf der gleichen Ebene. Daraus würde folgen, daß der Arpakšad, gegen den Nabuchodonosor im 17. Jahr kämpfte, niemand anders ist als Frawartiš. Dazu passen auch die näheren Angaben über Frawartiš Untergang. „Dann fing er den Arphaxad in den Bergen von Ragau, durchbohrte ihn mit seinen Wurfspeeren und vernichtete ihn bis auf diesen Tag" (1, 15).

Laut Behistuninschrift sandte Darius seinen Feldherrn Widaparna gegen Frawartiš. Bei Maruš, in der Nähe der „Kiesburg", wurde Frawartiš erstmals geschlagen. (12. Jänner 521). Darauf zog er sich nach Ekbatana zurück. Der Perser bezog Winterquatier und wartete die Ankunft Darius' ab. Am 7. Mai folgte die zweite, vernichtende Schlacht. Frawartiš floh mit einer kleinen Abteilung gegen Nordosten, wahrscheinlich um zu den ebenfalls aufständischen Parthern und Hyrkaniern zu stoßen, er wurde aber bei Ragau[36] eingeholt und gefangen nach Ekbatana zurückgeschleppt. Man schnitt ihm Nase, Ohren und Zunge ab, stellte ihn zur Belustigung des Pöbels am Tor aus. Schließlich wurde er gepfählt (§24, 25, 31, 32).

c) Nabuchodonosor und Darius: Beide Kriegsberichte stimmen im wesentlichen überein, bringen aber auch schwerwiegende Unterschiede. Nach der Bibel war Nabuchodonosor der Eroberer von Ekbatana und Sieger über den Arpakšad bei Ragau, nach der Behistuninschrift aber Darius. Gibt es hierfür eine glaubwürdige Erklärung? Daß die Siegespalme über einen gemeinsam bezwungenen Feind von jedem Verbündeten beansprucht wird, wäre nicht das erstemal in der Geschichte. Dies setzt aber voraus, daß Nabuchodonosor im Heerbann des Darius gegen die Meder gekämpft hat. Es fällt immerhin auf, daß in der Behistuninschrift kein Aufstand im Westland Syrien ausführlich genannt wird. Soll dies heißen, daß sich der Satrap dieses Gebietes auf die Seite des Darius geschlagen hatte? Nach dem Sieg über Medien brach aber diese Allianz entzwei. Nabuchodonosor zog sich nach dem Medienfeldzug in sein Ausgangslager nach „Ninive" zurück und blieb dort 120 Tage, also etwa vier Monate (1, 16). Der Sieg über Frawartiš wird auf den 7. Mai 521 datiert; vier Monate darauf, am 25. August 521 zieht Nabuchodonosor als König in Babylon ein. In der Zwischenzeit tobten die Kämpfe in Armenien. Die persischen Heere sollen in drei Schlachten bei Zuzu,

[35] Zu dieser Gleichsetzung regte mich W. Brandensteins Studien an. Vgl. Fs. A. Debrunner. 1954, 60.

[36] Nicht Ragai = Ra'i bei Teheran (Tob 1, 14; 4, 1.20; 9, 2) sondern im Nordiran in der Gegend von Nischapur.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000289

Tigra und Autijara Siege über die Armenier errungen haben. Es handelte sich nicht um Dauererfolge. Der erfolgreichste „Armenier", der von Tubal aus den Kampf gegen Darius begann, war Araka = Nabuchodonosor IV. Er trennte sich von Darius und begann im 18. Jahr 521/20) sein eigenes Weltreich zu bauen. „Und er rief seine Diener und alle seine Größwürdenträger zusammen, teilte ihnen seinen geheimen Beschluß mit" (2, 2) d.h. er begann den Aufstand. Er rief die Westländer zur Unterwerfung auf. „Aber alle Bewohner des ganzen Landes verachteten das Wort Nabuchodonosors .. Sie fürchteten ihn nicht, sondern er galt ihnen wie ein Niemandssohn" (1, 11). Darauf setzte Nabuchodonosor seine ganze Heeresmacht unter der Führung des Holophernes ein. Er selbst wandte sich gegen Babylon. Nabuchodonosors Ende wird im Buch Judit nicht erwähnt, da hier nur ein Teilabschnitt aus den sich über-, stürzenden Ereignissen, nämlich die Belagerung und Befreiung Bethulias herausgegriffen ist.

4. Nabuchodonosor, König der Assyrer in Ninive:

Die bisherigen Aussagen scheinen durch einen einzigen Satz Lügen gestraft zu werden: „Nabuchodonosor, der über die Assyrer in Ninive, der großen Stadt, König war" (1, 1). Ninive war 612 so gründlich zerstört worden, daß es fortan in Schutt lag und völliger Vergessenheit anheimfiel. Der Schreckensglanz des großen Drachen war ein für allemal dahin. Zum Verständnis der Bezeichnung Nabuchodonosors als „König der Assyrer in Ninive" darf nicht das altassyrische Reich mit seiner Hauptstadt Ninive zu Rate gezogen werden, sondern der Sprachgebrauch der Perserzeit. Im Laufe eines Jahrhunderts, das mit neuen Reichsbildungen erfüllt war, konnten alte Namen einen neuen geographischen Raum bezeichnen[37]. Nach der Zerstörung Ninives (612) wurde das altassyrische Kernland östlich des Tigris zum medischen Reich geschlagen und daher zu Medien gerechnet. Der Name „Assyrien" wanderte gegen Westen ab. Daß in der Behistuninschrift unter „Assyrien" eigentlich „Syrien" gemein ist, wird allgemein zugegeben[38]. Für diese Gleichsetzung spricht schon Herodot (III, 155; I, 178; VII, 63): er kennzeichnet die „Assyrer" im Heere des Xerxes folgendermaßen: „Diese werden von den Griechen Syrioi genannt, von den Barbaren aber Assyrioi." Dazu kommt noch das sprachliche Moment. Für die persische Reichsverwaltung war die „assyrische" Sprache nicht jene, die im alten Assyrien

[37] Vgl. in Österreich die Bezeichnung für das Bundesland Steiermark; die ursprüngliche „Mark von Steyr" gehört heute zu Oberösterreich. In Deutschland vgl. den Wandel der Bedeutung für „Sachsen". Das heutige Sachsen hat mit dem der Salier des Mittelalters nichts zu tun.

[38] Ausführlicher bei BRUNNER, op. cit. 75.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000290

gesprochen und in Keilschrift geschrieben wurde, sondern die aramäische Sprache Syriens, die in alphabetischer Schrift geschrieben wurde. „Assyrisch", syrisch und aramäisch bedeuten das gleiche. Aus historischer Sicht bezeichnet also „Assyrien" jenes Gebiet, das bei der Aufteilung des assyrischen Reiches im Jahre 612 an das neubabylonische Reich kam, also Teile des nördlichen Zweistromlandes sowie die gesamten Westländer jenseits des Euphrat, Palästina eingeschlossen, jedoch mit Ausschluß des alten Assyrien, das medisches Reichsgebiet wurde. Diese Bezeichnung blieb weiterhin in der persischen und hellenistischen Zeit erhalten. Die persische Reichsverwaltung nannte dieses Gebiet mit einiger Einschränkung „Abar-Nahara", d.i. „das (Gebiet) jenseits des Stromes (= Euphrat)".

Wenn also Nabuchodonosor „König von Assyrien" genannt wird, kommt ihm dieser Titel zurecht zu. Der von Holophernes besetzte geographische Raum umfaßt tatsächlich das Syrien der persischen und hellenistischen Geographie. Was soll aber dann die Residenzstadt „Ninive" bedeuten? Das assyrische Ninive existierte damals nicht mehr. Antike Schriftsteller weisen auf eine Spur, die nicht ohne Schaden vernachlässigt werden darf. Unter den Bundesgenossen des Pompejus zählt Lukanus[39] neben Damaskus, Gaza und Sidon auch Ninos auf. Im 4. nachchristlichen Jahrhundert war Ninos vetus eine große Stadt[40], bekannter unter dem Namen Hierapolis-Bambyke, heute Membidsch. Es liegt an der alten Verkehrsstraße zwischen Aleppo und Karkemisch, 32 Straßenkilometer genau südlich von Karkemisch auf der syrischen Seite des Euphrat. Es gibt kaum einen günstigeren Ort, um von da aus in die Westländer aber auch ins Zweistromland vorzustoßen. Nun heißt es Jdt 2, 21: „Und sie zogen aus Ninive drei Tagemärsche weit gegen die Ebene von Bektilet und schlugen Lager neben Bektilet, nahe dem Gebirge, das links von Oberkilikien liegt." Damit ist jene Ebene am Golf von Iskenderun gemeint, in der später auch die große Alexanderschlacht bei Issos (333) stattfand, also ein altes Schlachtfeld der Geschichte; davon rührt wohl auch der symbolische Name Bet-ṭtilet, „Mordhausen". Vom assyrischen Ninive aus ist dieses Schlachtfeld unmöglich in drei Tagen zu erreichen, wohl aber vom syrischen Ninive. Die Entfernung beträgt Luftlinie 160 km. Ob nun Holophernes euphrataufwärts über Karkemisch oder südlich über Aleppo marschierte, wissen wir nicht; jedenfalls erhöht sich die Kilometerzahl kaum viel über 200, eine Distanz, die in drei Tagen zu bewältigen ist[41].

[39] Pharsalia III, 215. [40] Ammianus Marcellinus XIV, 8, 7.

[41] Im Jahre 1945 bin ich selber beim Vormarsch der Russen auf Wien mitten durch die russischen Linien hindurch in zwei Tagen 120 km zu Fuß gegangen bis ins mittlere Burgenland.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000291

Damit schließt sich der Kreis unsrer Untersuchung. Unter all den vorgeschlagenen Hypothesen[42] für die Identifizierung des Nabuchodonosor des Juditbuches hat die Gleichsetzung mit dem Araka = Nabu-kudurri-uṣur IV. der Behistuninschrift die größte geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Man braucht den Texten keinen symbolischen Sinn unterschieben. Sie meinen tatsächlich das, was sie sagen. Freilich bedarf der Text des Juditbuches einer neuen kritischen Untersuchung; denn die griechischen Versionen haben bereits ein romantisches Element in den Text gebracht, das in den hebräischen Versionen fehlt[43]. Hinter den hebräischen Versionen aber steht ein zu postulierender aramäischer Urtext, der wesentlich nüchterner ausgesehen hat als die späteren Aktualisierungen. Die Textkritik, über die ich anderorts zu handeln hoffe, scheint demnach die geschichtskritischen Beobachtungen zu bekräftigen.

[42] R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 1949, 295 bringt eine Aufzählung der Könige, mit denen Nabuchodonosor gleichgesetzt wurde. Es sind folgende: Adad-nirari, Merodach-baladan, Assurbanipal, Samaš-šum-ukin, Kanda-lanu, Nebukadnezzar II., Kambyses, Darius I., Xerxes I., Artaxerxes III., Ochus, Seleukos I., Antigonos Kyklops, Antiochus IV. Epiphanes, Demetrius I., Trajan, Hadrian. — Die durch die Behistuninschrift gebotene Möglichkeit wurde bisher völlig außer acht gelassen.

[43] Vgl. u.a. A. M. Dubarle, Les textes divers du livre du Judith, VT 8 (1958), 344—374.

Abgeschlossen am 15. Oktober 1963.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000292

Die „inneren Sinne" bei Averroes

Von Helmut Gätje, Saarbrücken

Den Komplex der sogenannten „inneren Sinne" in der muslimischen, jüdischen und europäischen Philosophie des Mittelalters sowie einzelne der mit diesem Komplex gegebenen Probleme hat vor einigen Jahrzehnten H. A. R. Wolfson[1] in einem umfangreichen Aufsatz behandelt. Obwohl nicht alle Ergebnisse Wolfsons unbestritten geblieben sind[2], stellen seine Untersuchungen einen wichtigen Beitrag zur Beleuchtung dieses Problemkomplexes dar und bilden einen fruchtbaren Ansatzpunkt für weitere Forschungen auf diesem Gebiet. Wolfson hat sich bei seinen Untersuchungen bewußt auf Probleme der Klassifikation und der Terminologie beschränkt und ist auf Einzelheiten der Sinnespsychologie und Physiologie nur so weit eingegangen, wie sie für die Abgrenzung der Klassifikationsschemata von Bedeutung sind. Demzufolge bleiben, sofern nicht schon Untersuchungen von anderer Seite vorliegen[3], noch mancherlei zusätzliche Fragen zu erörtern. In diesem Sinne soll hier die Lehre von den „inneren Sinnen" bei dem spanisch-arabischen Philosophen Averroes (Ibn Rušd) in einer umfassenderen Form dargestellt werden, wobei nunmehr auch Quellen herangezogen werden können, die Wolfson nicht zur Verfügung standen[4]. Letzte Vollständigkeit in allen Einzelheiten läßt sich freilich auch in diesem Rahmen noch nicht erreichen.

Die Aussonderung „innerer" oder auch mit anderen Termini bezeichneter Sinne[5] aus dem Gesamtrahmen der menschlichen und animalischen Erkenntnisvermögen hat sich historisch letztlich auf der Basis der aristotelischen Philosophie vollzogen[6]. Es ist zwar keineswegs der reine Aristoteles, der uns in den Ergebnissen dieser Aussonderung entgegentritt,

[1] *The internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew philosophic Texts*, The Harvard Theological Review 28, 1935, 69—133.

[2] Vgl. z.B. F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, London 1952, 78ff.

[3] So besonders für Avicenna. Vgl. neben dem genannten Buch Rahmans schon M. Winter, *Über Avicennas Opus egregium de anima (Liber sextus naturalium)*, München 1903 (Diss.); S. Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sînâ*, ZDMG 29, 1875, 335—418 usw.

[4] Gemeint ist insbesondere die *Epitome des Buches De anima*. Näheres unten 262. Diese Quelle stand auch G. Quadri nicht zur Verfügung, der in seinem Werk *La filosofia degli Arabi nel suo fiore*, Firenze 1939 das Problem der inneren Sinne in größerem Rahmen und unter etwas anderen Gesichtspunkten als hier behandelt. Vgl. die französische Übersetzung von R. Huret, Paris 1947, 294ff.

[5] Dazu Wolfson 69ff. und hier 257f. [6] Wolfson 71ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000293

sondern ein vielfach abgewandeltes und auch erweitertes Gedankengut, das aber im Grunde dennoch in einem erkennbaren Bezug zu den Lehren steht, die Aristoteles vor allem in seinem Werk über die Seele (*De anima*) und in den sogenannten *Parva naturalia* niedergelegt hat. Dabei ist zu beachten, daß die Lehren des Aristoteles zu diesem Thema auch im griechischen Bereich über die rein peripatetische Schule hinaus gewirkt haben, und daß derlei Auswirkungen auf andere Schulen auch in der muslimischen Philosophie, nicht zuletzt in neuplatonischem Gewande, einen Niederschlag gefunden haben.

Aristoteles hat in seiner Psychologie, die in einem weiteren Sinne zu fassen ist als der heutige Gebrauch des Terminus besagt, verschiedene Fähigkeiten der Seele herausgestellt und deren Beziehungen zueinander des näheren untersucht. Nach Aristoteles ist die Seele das εἶδος (arab. *ṣūra*) eines natürlichen, potentiell belebten Körpers, der erst durch die Anwesenheit dieses εἶδος zu einem aktuell belebten wird[7]. Der organische Körper ist hier als eine Einheit aus Stoff und Form (εἶδος) gedacht, wobei das materielle Substrat rein stofflicher Verbindungen als Stoff, die Seele hingegen als substantielle Form des lebendigen Gesamtorganismus zu verstehen ist. Beide Faktoren sind für die Existenz dieses Organismus als dessen innere, konstitutive Grundlagen notwendig und in dieser gegenseitigen Zuwendung letztlich nicht voneinander zu trennen. Es ist weder die Seele ohne Körper, noch ist sie selbst ein Körper, vielmehr ist sie eine Bestimmung des Körpers, und als solche ist sie in einer besonderen Weise im Körper[8]. Als Prinzip des Lebens ist die Seele zugleich auch Prinzip einer Reihe von Fähigkeiten oder Vermögen[9], die zur Erhaltung und Gestaltung des Lebens in seiner eigentümlichen Form notwendig sind und zum Teil auch über das Minimum der bloßen Lebensnotwendigkeit hinausgehen. Derartige Vermögen sind nicht als konkrete Teile einer Seelentotalität zu denken, sondern nur als spezifische Funktionen einer

[7] *De anima* II 1. 412a 19ff.: ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος etc. Vgl. für das Arabische die Übersetzung von Isḥāq ibn Ḥunain, ed. ʿABDARRAḤMĀN BADAWĪ, *Arisṭūṭālīs fī n-nafs*, Dirāsāt Islāmīya 16, Kairo 1954, 29f.: *fa-n-nafsu bi-l-iḍṭirāri ǧauharun kaṣūrati ǧirmin ṭabīʿīyin lahū ḥayātun bi-l-qūwati ilḥ.* Ferner Aristoteles, *De anima* II 1. 412 b 5 f., wonach die Seele ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. Arabisch 30: *fa-n-nafsu ʾnṭlāšyā* (so!) *l-ūlā ai auwalu tamāmi ǧirmin ṭabīʿīyin ālīyin.*

[8] *De anima* II 2. 414a 19ff.: καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή. σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ etc. Arabisch 34: *min aǧli ḏālika aḥsana man raʾā anna n-nafsa lā takūnu bi-ǧairi ǧirmin wa-annahā laisa bi-ǧirmin illā annahā šaiʾun min ǧirmin wa-li-ḏālika ṣārat fī ǧirmin bi-ṣifati kaḏā wa-kaḏā.*

[9] *De anima* II 2. 413a 23—25, b 11—13, 21—24; ib. II 3ff. (arab. 35ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000294

in sich geschlossenen Seelentätigkeit, die sich je nach den inneren und äußeren Bedingungen in verschiedenen Richtungen hin erstreckt. Dabei bestehen gewisse Wechselbeziehungen, die sich zunächst darin zeigen, daß bestimmte „höhere" Fähigkeiten nur dann entwickelt werden können, wenn ihnen andere, „niedere" vorausgehen[10]. So kann es eine Erkenntnisfähigkeit nur dort geben, wo auch Ernährungsfähigkeit vorliegt. In den höheren Vermögen ist also die Tätigkeit der niederen impliziert (Gesetz der Schichtung). Umgekehrt ergibt sich aus den funktionalen Verflechtungen auch, daß primäre, niedere Funktionen bei Vorhandensein von höheren, ontologisch abhängigen durch diese überformt und innerhalb der Gesamtvermögen der Seele entsprechend beeinflußt werden. Im Menschen tritt die Vorstellungskraft in Verbindung mit dem Denkvermögen auf, im Tiere jedoch nicht, und das bedingt gewisse Unterschiede für die Vorstellungskraft[11].

Innerhalb der Vermögen, die für den Erkenntnisprozeß von Bedeutung sind, liegen die primären Funktionen in der Betätigung der fünf Sinne, die höchsten in der des Denkens. Zwischen diesen beiden Vermögen der erkennenden oder erfassenden Seele liegen eine Reihe anderer Vermögen, wie etwa die Vorstellungskraft, und eben diese sind es, die man später zumeist in ihrer Gesamtheit als „innere Sinne" im Gegensatz zu den fünf „äußeren Sinnen" und der Vernunft zusammengefaßt hat. Aristoteles hat dafür noch keinen allgemeinen Terminus geprägt. Dieser ist offenbar erst in der muslimischen Philosophie gebildet worden, und zwar in Anlehnung an spätere griechische Ansätze. Von der muslimischen Philosophie ist er dann in die jüdische und die europäische eingedrungen[12]. Averroes als einer der verhältnismäßig späten muslimischen Philosophen kennt selbstverständlich Charakteristika wie „innerlich", „gei-

[10] Vgl. *De anima* II 3. 415 a 1ff.; III 12. 434 a 22ff. (arab. 36; 78). Weiteres bei E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II 2⁴, Leipzig 1921, 498f. Der Gedanke ist besonders betont bei Alexander von Aphrodisias in der Schrift *De anima* (ed. I. Bruns, Supplementum Aristotelicum 2, 1, Berlin 1887) 28, 21ff.; 30, 2ff.

[11] Aristoteles unterscheidet demzufolge zwischen φαντασία αἰσθητική (*tawahhum ḥawāssī*), die allen animalischen Wesen zukommt, und φαντασία λογιστική (*tawahhum fikrī*) oder βουλευτική (*at-tawahhumu lladī yakūnu ʿalā r-rawīyati*). Die letztere gibt es nur in denkenden Wesen. *De anima* III 10. 433 b 29; III 11. 434 a 5ff. (arab. 84).

[12] Vgl. Wolfson 69ff.; 129f. Ferner Rahman 77f., wo u.a. auf die Unterscheidung äußerer und innerer Wahrnehmungsgegenstände bei Alexander von Aphrodisias (*De anima* 68, 31ff.) hingewiesen ist. Auch im Lateinischen treten schon vor dem Eindringen der muslimischen Philosophie Termini wie interior sensus, interior vis usw. auf, jedoch nicht als Sammelbegriff im hier relevanten Sinne.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000295

stig" und auch deren Gegenteil[13], verwendet jedoch diese Termini nicht eigentlich in stehender Verbindung. Daneben spricht er im Hinblick auf die Lokalisierung der inneren Sinne von „Vermögen des Gehirns"[14].

Neben dem angedeuteten Gesetz der Schichtung, das den muslimischen Philosophen vollauf geläufig war und somit einen eindeutigen Beleg für den aristotelischen Hintergrund ihrer Gedankenwelt bildet, tritt innerhalb des Aufbaus der Seelenvermögen noch ein anderer Gesichtspunkt hervor, der bei Aristoteles selbst schon impliziert und spätestens seit Alexander von Aphrodisias deutlich herausgehoben ist. Es handelt sich dabei um die Konzeption einer durchgängigen Teleologie in der Folge der verschiedenen Seelenvermögen, und zwar in dem Sinne, daß letztlich die „niederen", also die ontologisch primären Vermögen um der „höheren" und damit um des Denkens willen vorhanden seien[15]. In Anlehnung an diesen Gedanken betrachten auch die muslimischen Philosophen die äußeren und inneren Sinne in erster Linie als dienendes Werkzeug für den Geist, wie überhaupt alle natürliche Entwicklung von Anfang an darauf angelegt ist, die Voraussetzungen für die Entfaltung geistiger Tätigkeit zu schaffen. Von entscheidender Bedeutung ist dabei naturgemäß der Gedanke an eine Wertung der Seelenvermögen, der sich schon bei Aristoteles findet[16], und der nunmehr, gestützt durch neuplatonische Potenzierungen der Seinsstufen, in regelrechten Wertskalen seinen Niederschlag findet[17].

Aus den Untersuchungen WOLFSONS geht hervor, daß die muslimischen

[13] So stellt er etwa in der *Epitome der Parva naturalia* (unten 264f.) die *quwā dāḫila rūḥānīya* (virtutes intrinsece) den *quwā ḫāriǧa* (virtutes extrinsece) gegenüber (218f./62/lat. 83). Von inneren Sinnen (*ḥawāss*) ist meines Wissens nirgends die Rede.

[14] Virtutes cerebri. So *Colliget* (unten 266) II 20. fol. 30 F, cf. ib. III 40. fol. 56 B. Wohl zu unterscheiden von diesen Termini sind die Ausdrücke virtutes sensibiles, materiales usw., wie sie sich u.a. im *Großen Kommentar zu De anima* (unten 263f.) finden (419; 415; 449 etc.). Hier handelt es sich um Sammelbegriffe, die sowohl die inneren als auch die äußeren Sinne umfassen und diese gegen die intellektiven Vermögen abgrenzen.

[15] Alexander, *De anima* 75, 24ff.: ἔχουσιν δὲ οὕτως αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις πρὸς ἀλλήλας, ἐν οἷς εἰσιν πᾶσαι, ὡς τὰς πρώτας τῶν ὑστέρων εἶναι χάριν ...

[16] Dieser bezeichnet den abgetrennten Geist (νοῦς χωριστός), der später mit dem intellectus agens identifiziert wurde, auf Grund seiner Aktivität als τιμιώτερος (*ašraf*) gegenüber den Fähigkeiten, die nicht in demselben Maße aktiv sind (*De anima* III 5. 430 a 18f./arab. 75).

[17] So wird bei Aufzählungen der Vermögen, deren Anordnung vom Niederen zum Höheren verläuft, der Gedanke einer fortschreitenden Vergeistigung betont (Averroes, *Epitome der Parva naturalia* 205/35/lat. 38; 211/47f./lat. 58f. und oft). Vgl. auch ib. 215/57/lat. 76f., wo der *ḥāss rūḥānī* (sensus spiritualis) als edler (*ašraf*, nobilior) hingestellt wird als der *ḥāss ǧismānī* (sensus corporalis).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000296

Philosophen ihren Standpunkt in der Lehre von den inneren Sinnen teilweise mehrfach gewandelt haben[18]. Derartige Wandlungen betreffen weniger die grundsätzliche Einstellung zum Gesamtkomplex der inneren Sinne und zu ihrer Stellung gegenüber den übrigen Seelenfunktionen als die Einteilung, Charakterisierung und Benennung der einzelnen inneren Vermögen. Bei der Untersuchung solcher Differenzen gilt es freilich genau zu unterscheiden zwischen echten sachlichen Wandlungen und Variationen innerhalb der Terminologie, die nur den Ausdruck, nicht aber den Komplex als solchen betreffen. Während etwa Averroes im Gegensatz zu Avicenna in der Sache einen verhältnismäßig einheitlichen Standpunkt wahrt, variiert er in der Terminologie verschiedentlich. So bezeichnet er in seiner *Epitome zu Aristoteles' De anima* die φαντασία als *taḫayyul* oder *ḫayāl*[19], verwendet dagegen in der *Epitome zu den Parva naturalia* mehrfach den Terminus *qūwa muṣawwira*, wobei er allerdings das so bezeichnete Vermögen ausdrücklich mit der *qūwa mutaḫayyila* identifiziert[20]. Zum Teil wird ein derartiges Nebeneinander verschiedener Termini durch griechische Vorlagen bedingt sein; zum Teil handelt es sich aber gewiß auch um innere arabische Eigentümlichkeiten, wie sie unter anderem schon durch abweichenden Sprachgebrauch der verschiedenen Übersetzer bedingt sind[21].

Überhaupt kann man nicht von der Voraussetzung ausgehen, daß sich die griechische und die arabische Terminologie in ihren inneren Relationen vollständig zur Deckung bringen lassen. Eine solche Kongruenz ist nicht nur durch das historische Zusammenwirken verschiedener Filiationen ausgeschlossen, sondern auch durch die Verschiedenheit der sprachlichen Systeme. Umgekehrt darf man freilich auch nicht übersehen, daß mit der verschiedenen Wortwahl oft auch andere Assoziationsmöglichkeiten gegeben sind, die vor allem dann auf die philosophische Interpretation zurückwirken können, wenn der sachliche Bereich dem Verständnis nicht voll erschlossen ist. Man darf also Gleichheiten und Verschiedenheiten des Sprachgebrauchs nicht in jedem Falle gleich be-

[18] So al-Fārābī (WOLFSON 94) und Avicenna (ib. 96ff.), wozu u.a. noch dessen „Traumbuch" (ed. MOHD. 'ABDUL MU'ID KHAN, *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta 1956, 255ff.) zu vergleichen ist (bes. 276ff.).

[19] 53/59ff. (zu den Ausgaben unten Anm. 29).

[20] 205 oben/34 unten/lat. 38. Das Lateinische ist beim Übersetzen nicht konsequent und übersetzt *ṣawwara* statt durch informare auch durch ymaginare/i.

[21] Beispielsweise ist in der Übersetzung von Aristoteles' *De anima* des Isḥāq ibn Ḥunain φαντασία mit ihren Derivaten durch *tawahhama* (68ff.), dagegen in der Übersetzung von Pseudo-Plutarchs *De placitis philosophorum* des Qosṭā ibn Lūqā durch *taḫayyala* wiedergegeben (ib. 162). Vgl. auch S. VAN DEN BERGH, *Averroes' Tahafut al-Tahafut* II, London 1954, 188 oben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000297

werten und auf keinen Fall grundsätzlich aus griechischen Vorlagen herleiten wollen.

Tritt man nunmehr unter solchen Gesichtspunkten an die Lehre von den inneren Sinnen bei Averroes heran, so gilt es des weiteren zu beachten, daß Averroes zwar nichts anderes als Aristotelesinterpret sein will und daher in vielen Punkten äußerlich und auch innerlich mit Aristoteles übereinstimmt, daß er aber im Grunde genommen an Aristoteles weiterphilosophiert hat. Das mußte er tun, weil er seine exegetische Tätigkeit zugleich als Enthüllung einer zeitlosen Wahrheit sah und diese daher auf jeden Fall an den seit Aristoteles längst gewandelten Problemlagen verifizieren mußte. Er fand sich somit in einem inneren Zwiespalt, der ihm selbst wohl nie recht bewußt geworden ist, der aber in seiner Gedankenwelt umso folgenreicher gewirkt hat. Neben solchen geistig bedingten Gründen gibt es auch eine Reihe von mehr äußerlichen Faktoren, durch die gewisse Abweichungen veranlaßt worden sind. Abgesehen davon, daß unter dem Namen des Aristoteles mancherlei andersartiges griechisches Bildungsgut, vor allem neuplatonischer Herkunft, bei den Muslimen kursierte, sind auch die Übersetzungen selbst keineswegs immer einwandfrei und geben auf diese Weise Anlaß zu Fehlinterpretationen durch die der griechischen Sprache nicht mehr mächtigen Exegeten. Schon durch diesen Mangel an unmittelbarer Einsichtnahme in die Quellen war der Charakter einer echten Exegese ausgeschlossen. Averroes ist sich derartiger Mängel teilweise bewußt gewesen, sagt er doch ausdrücklich, daß die „verständlichen Bedeutungen" (*mafhūmāt al-maʿānī*) bei den Übersetzern häufig verdreht (*inqalaba*) würden, und daß daraus ein Wandel (*taġayyur*) in der Interpretation (*ʿibāra*) folge[22]. Aus solchem Bewußtsein heraus nimmt Averroes gelegentlich auch Emendationen an dem ihm vorliegenden aristotelischen Text vor, wobei er im Grundsätzlichen durchaus das Richtige zu treffen vermag[23]. Indessen können Textfehler in den Vorlagen auch durch Verderbnis innerhalb der arabischen Überlieferung bedingt sein.

[22] *Epitome der Meteora*, Ḥaidarābād 1947 (*Rasāʾil Ibn Rušd*), 19, 5f.

[23] Im *Großen Kommentar zu De anima* (479) hat Averroes für Aristoteles, *De anima* III 7. 431 b 17ff. (ἄρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον) folgende Vorlage: Et cogitatio nostra in postremo erit utrum possit intelligere aliquam rerum abstractarum, cum hoc quod ipse est abstractus a magnitudine, aut non. Er erwägt nun (481), ob nicht vor abstractus ein „non" einzuschieben sei. Der arabische Text des Isḥāq ibn Ḥunain (78) lautet: *wa-sa-nanẓuru aḫīran in kāna yumkinu l-ʿaqla wa-huwa fī l-ǧismi idrāku šaiʾin min mufāraqāti l-aǧsādi au laisa yumkinuhū ḏālika*, „wir werden am Ende untersuchen, ob es dem Denken, welches ja im Körper ist, möglich ist, etwas von den Dingen zu erfassen, die von den Körpern gelöst sind, oder ob das nicht möglich ist". Offenbar hat Averroes hier einen anderen arabischen Text vorliegen gehabt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000298

Daß es sich bei derartigen Abweichungen keineswegs nur um fehlerhafte Wiedergaben oder um Auslassungen handelt, sondern daß die Textvorlage des Averroes manchmal auch mehr enthielt als der uns überlieferte aristotelische Text, zeigt ein gewichtiges Beispiel aus dem Buch *De anima*. Es handelt sich dabei um einen Passus in der Intellektenlehre, der für die Gesamtinterpretation dieses schwierigen Themenkreises von entscheidender Bedeutung ist. Aristoteles sagt *De anima* III 5. 430a 14f.: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς, „es gibt also Geist von solcher Art, daß er alles wird, und wiederum einen von solcher, daß er alles bewirkt als ein besonderes Verhalten, wie etwa das Licht" (Gigon). Aristoteles unterscheidet hier innerhalb des Nus zwei Momente, und so auch die arabische Übersetzung des Isḥāq ibn Ḥunain (75, 1ff.): (... *ka-ḏālika naǧidu bi-ḍṭirārin anna hāḏihi l-fuṣūla li-n-nafsi*) *fa-l-ʿaqlu l-mauṣūfu bi-ǧihati kaḏā wakaḏā yumkinuhū an yakūna l-ǧamīʿa wa-l-ʿaqlu l-faʿālu li-l-ǧamīʿi kānat* (so!) *fī ḥaddihī wa-ġarīzatihī miṯlu ḥāli ḍ-ḍauʾi* „(... ebenso finden wir zwangsläufig, daß diese Unterschiede der Seele zukommen:) Die in der und der Richtung charakterisierte Vernunft hat die Möglichkeit, alles zu werden, und die alles schaffende Vernunft hat in ihrer Termination und Anlage ein ähnliches Verhalten wie das des Lichtes".

Im Gegensatz dazu hatte nun Averroes nach dem Zeugnis seines bisher nur lateinisch bekannten *Großen Kommentars zu De anima* (437) eine Textvorlage folgenden Sinnes: Oportet igitur ut in ea sit intellectus qui est intellectus secundum quod efficitur omne, et intellectus qui est intellectus secundum quod facit ipsum intelligere omne, et intellectus secundum quod intelligit omne, quasi habitus, qui est quasi lux. Es besteht kein Zweifel, daß Averroes diesen Text in der angegebenen Form für echt gehalten hat, gibt er doch im Kommentar eine Interpretation dieser drei Intellekte. Die erste Funktion bestimmt er als intellectus materialis, die zweite als intellectus in habitu und die dritte als intellectus agens. Aus alledem ergibt sich jedenfalls, daß die uns überlieferte Fassung der arabischen Übersetzung von *De anima* nicht mit der Textvorlage des Averroes identisch ist, eine Tatsache, die sich auch anderweitig zeigen läßt[24].

Nun scheint Isḥāq ibn Ḥunain nach den Angaben arabischer Literarhistoriker eine doppelte Redaktion seiner Übersetzung hinterlassen zu haben[25], und zwar ist hinsichtlich der zweiten Redaktion seiner Übersetzung in nicht ganz eindeutiger Weise die Rede von einer Anlehnung an den Text des Kommentars (*šarḥ*) von Themistius. Man könnte auf Grund dieser Nachricht vermuten, daß der zusätzliche Passus in der

[24] Vgl. Anm. 23.

[25] Dazu M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Beiheft 12 zum Centralblatt für Bibliothekswesen, 1893, S. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000299

Textvorlage des Averroes durch den Kommentar des Themistius veranlaßt ist, hat doch Themistius in seiner *Paraphrase zu De anima*[26] seinerseits auch eine dreifache Gliederung des Nus vorgenommen. Indessen hat der Herausgeber des arabischen Textes, der den entsprechenden Passus gerade nicht enthält, die Ansicht geäußert, daß dieser Text mit der zweiten, an Themistius orientierten Redaktion identisch sei[27]. Diese Behauptung muß nochmals gründlich überprüft werden, wobei vor allem auch die später aufgefundenen Teile einer arabischen Übersetzung des Themistiuskommentares zu berücksichtigen sind[28]. Fest steht auf jeden Fall, daß Averroes sich bei seiner Interpretation von *De anima* nicht auf eine zureichende Wiedergabe des aristotelischen Textes stützen konnte.

An Primärquellen für die Lehre von den inneren Sinnen bei Averroes steht zunächst der arabische Text seiner *Epitome der Schrift De anima* zur Verfügung[29]. Wann Averroes dieses Werk verfaßt hat, ist bisher unbekannt[30]. Das Buch ist, wohl nach 1244, von Moses ben Tibbon ins Hebräische übersetzt worden[31]; dagegen ist von einer Übersetzung ins Lateinische nichts bekannt. In dieser Schrift gibt Averroes, noch knapper als Themistius in seinen Paraphrasen, die Hauptgedanken der aristotelischen Vorlage frei wieder, ohne sich unmittelbar an den Text zu halten[32]. Dabei kommen auch andere Interpreten zu Worte, oft allerdings nur, um widerlegt zu werden[33].

[26] Ed. R. HEINZE, Commentaria in Aristotelem Graeca 5, 3, Berlin 1899, 98, 19ff.: ἀνάγκη ἄρα καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ εἶναι τὸν μέν τινα δυνάμει νοῦν, τὸν δέ τινα ἐνεργείᾳ νοῦν τέλειον τε καὶ μηκέτι δυνάμει τῷ πεφυκέναι, ἀλλὰ νοῦν ὄντα ἐνεργείᾳ, ὃς ἐκείνῳ συμπλακεὶς τῷ δυνάμει καὶ προαγαγὼν αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν τὸν καθ' ἕξιν νοῦν ἀπεργάζεται, ἐν ᾧ καθόλου νοήματα καὶ αἱ ἐπιστήμαι. Themistius nimmt in seine Paraphrasen gewöhnlich nicht den vollständigen Text des Aristoteles wörtlich auf, sondern gibt diesen frei wieder.

[27] Einleitung zur Ausgabe der arabischen Übersetzung 14ff. (besonders 16).

[28] Dazu M. C. LYONS, *An Arabic Translation of the Commentary of Themistius*, BSOAS 17, 1955, 426—435. Eine Edition ist angekündigt. [Diese Edition ist inzwischen erschienen: M. C. LYONS, *The Arabic Version of Themistius' De anima*, London 1963.]

[29] Der Text ist zweimal gedruckt: 1. In *Rasā'il Ibn Rušd*, Ḥaidarābād 1947. 2. *Ibn Rušd, Talḫīs Kitāb an-Nafs* (u.a.), ed. A. F. AL-AHWĀNĪ, Kairo 1950. Ahwānīs Ausgabe ist vorzuziehen, jedoch nicht in jeder Hinsicht zureichend. Hier werden beide Ausgaben zitiert.

[30] Zur Chronologie der Werke des Averroes vgl. die Übersicht bei L. GAUTHIER, *Ibn Rochd*, Les grands philosophes 22, Paris 1948, 12ff.

[31] M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, S. 147.

[32] Nicht selten ist innerhalb einzelner Themenkreise die Gedankenfolge des Aristoteles geändert, so z.B. bei der Behandlung des Gemeinsinnes (48ff./54ff.). Dabei haben gewiß Tendenzen zur Vereinfachung und zu übersichtlicherer Gliederung eine entscheidende Rolle gespielt. Zur Form der Epitome

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000300

Arabisch erhalten, doch noch nicht herausgegeben ist auch ein sogenannter *Mittlerer Kommentar zu De anima*, den Averroes im Jahre 1181 abgeschlossen haben soll[34]. Das Werk ist zweimal ins Hebräische übersetzt worden, und zwar zunächst wohl von Schemtob ben Isaak aus Tortosa und sodann wiederum von Moses ben Tibbon im Jahre 1261[35]. Von einer lateinischen Übersetzung ist auch in diesem Falle nichts bekannt. Das Werk konnte hier nicht verwendet werden.

Nicht im arabischen Text zugänglich[36] ist bisher der *Große Kommentar des Averroes zu De anima*, der vielleicht auch ins Hebräische übersetzt worden ist[37]. Dagegen ist eine lateinische Übersetzung, als deren Urheber man, wahrscheinlich zu Unrecht, Michael Scotus genannt hat[38], seit dem Mittelalter in verschiedenen Drucken und neuerdings auch in einer kritischen Ausgabe[39] benutzbar. Das Werk enthält in Übersetzung den vollständigen Text des Aristoteles, soweit er dem Averroes zugänglich war[40], und einen ausführlichen Kommentar, der hier unmittelbar auf den Wortlaut der Vorlage eingeht. Averroes stellt wiederum die Ansichten verschiedener Exegeten heraus[41], nimmt kritisch Stellung und diskutiert verschiedene Möglichkeiten der Auslegung. Zwar kommen ihm auch hier keine Zweifel hinsichtlich der grundsätzlichen Richtigkeit des aristoteli-

---

auch Averroes selbst in der *Epitome der Physik* (*Rasā'il Ibn Rušd*), 3. Allgemein zu den Kommentarformen GAUTHIER 16.

[33] Vgl. unten Anm. 41.

[34] STEINSCHNEIDER, *Die hebr. Übers.* 148f., wo 149[314] der Anfang des arabischen Textes abgedruckt ist. Vgl. auch M. BOUYGES, *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen-âge*, MFO 8, 1922, 19ff. AHWĀNĪ bezweifelt im Vorwort zu seiner Ausgabe der *Epitome von De anima* (14f.) überhaupt die Existenz eines Mittleren Kommentars und sieht darin vielmehr eine Verbesserung oder „Neuauflage“ der Epitome. Dieses Problem ist in größerem Zusammenhange zu prüfen.

[35] STEINSCHNEIDER, *Die hebr. Übers.* 148f.

[36] Vgl. BOUYGES, MFO 8, 23.

[37] STEINSCHNEIDER, *Die hebr. Übers.* 150f.

[38] STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, SBWA phil.-hist. Kl. 149/4, 1904, 57.

[39] *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, rec. F. STUART CRAWFORD, CCAA vers. lat. VI 1, Cambridge Mass. 1953.

[40] Vgl. die vorangehenden Ausführungen. Eine Auslassung findet sich z.B. 342, – 3 (Aristoteles, *De anima* III 2. 426 a 14f.).

[41] Von griechischen Exegeten und Philosophen werden besonders häufig Alexander von Aphrodisias und Themistius zitiert (vgl. den Index), die auch in der *Epitome von De anima* entsprechend berücksichtigt sind (z.B. 27/31; 32/37; 36/41; 42/47; 45/50; 81ff./83ff.). Beider Schriften zu *De anima* waren den Arabern zugänglich (vgl. für Themistius oben 261f. und für Alexander STEINSCHNEIDER, *Die arab. Übers.* 96f.) und sind jedenfalls auch von Averroes benutzt worden. Nicht selten spricht Averroes auch einfach von expositores und Peripatetici. Unter den arabischen Vorgängern des Averroes tritt Avicenna gegenüber al-Fārābī und (Abubachr) Avempace zurück.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000301

schen Lehrgutes, indessen bemerkt er als Exeget, daß es auch bei Aristoteles gewisse Diskrepanzen zwischen Wortlaut und gemeintem Inhalt gibt[42]. Beim Versuch, derartige Diskrepanzen zu beheben, ist gelegentlich nicht ohne Kennzeichnung gewisser Vorbehalte und Unsicherheiten verfahren[43]; im allgemeinen „harmonisiert" Averroes jedoch recht offenkundig.

Von großer Bedeutung für die Sinneslehre bei Averroes ist die *Epitome der Parva naturalia*, die im Arabischen nach der ersten Schrift dieser Reihe als *Talḫīṣ Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs* (*Epitome von De sensu et sensato*) bezeichnet ist[44]. Sie enthält den Stoff der ersten sechs Abhandlungen dieser Reihe, schließt also mit der Schrift *De longitudine et brevitate vitae*. Die übrigen Abhandlungen waren den Muslimen nur dem Titel nach bekannt. Von der Epitome des Averroes, die spätestens im Jahre 1170 abgeschlossen vorlag[45], sind in modernen Ausgaben der arabische Text[46], die hebräische Übersetzung des Moses ben Tibbon aus dem Jahre 1254[47] und zwei lateinische Versionen aus dem 13. Jahrhundert zugänglich[48], von denen die bessere vielleicht auf Michael Scotus zurückgeht. Außerdem gibt es eine moderne englische Übersetzung mit Kommentar[49].

Hinsichtlich des Verhältnisses zum aristotelischen Text ähnelt diese Epitome der von *De anima*, nur liegt insofern ein Unterschied vor, als hier dem Aristoteles in krasser Form Lehren untergeschoben sind, die

[42] Vgl. etwa 409, 6: Et intendit (sc. Aristoteles) per 'intellectum passivum' virtutem ymaginativam. Weitere Beispiele 514, 6ff. und 387 Mitte. Man könnte im übrigen sagen, daß Averroes ohne das Bestehen solcher Diskrepanzen nicht seine eigenen Vorstellungen am aristotelischen Text hätte entwickeln und nicht an diesem hätte weiterphilosophieren können.

[43] Zum Beispiel 366 oben (ut michi videtur).

[44] Die Bezeichnung „Parva naturalia" ist erst von den abendländischen Scholastikern eingeführt worden. Vgl. J. FREUDENTHAL, *Zur Kritik und Exegese von Aristoteles' Parva naturalia*, Rhein. Museum für Philologie NF 24, 1869, 81.

[45] Vgl. STEINSCHNEIDER, *Die hebr. Übers.* 154.

[46] Der Text ist zweimal gedruckt: 1. BADAWĪ, *Arisṭūṭālīs fī n-nafs*, 189ff. 2. *Die Epitome der Parva naturalia des Averroes*, I. *Text*, ed. H. GÄTJE, Wiesbaden 1961. Es werden neben der vielleicht auf Michael Scotus zurückgehenden lateinischen Übersetzung (vgl. Anm. 48) beide Ausgaben zitiert, obwohl BADAWĪs Text erhebliche Lücken enthält.

[47] *Averrois Cordubensis compendia librorum qui parva naturalia vocantur*, rec. H. BLUMBERG, CCAA vers. hebr. VII, Cambridge Mass. 1954. Vgl. auch STEINSCHNEIDER, *Die hebr. Übers.* 154.

[48] *Averrois Cordubensis compendia librorum qui parva naturalia vocantur*, rec. A. L. SHIELDS, CCAA vers. lat. VII, Cambridge Mass. 1949. Vgl. auch STEINSCHNEIDER, *Die europ. Übers.*, SBWA phil.-hist. Kl. 149/4, 1904, 57.

[49] *Averroes, Epitome of Parva Naturalia*, transl. from the original Arabic and the Hebrew and Latin Versions ... by H. BLUMBERG, CCAA vers. angl. VII, Cambridge Mass. 1961. Diese Übersetzung wurde mir erst nach Abschluß meiner Untersuchungen zugänglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000302

sich im Urtext nirgendwo finden[50]. Da sich auch schon Avicenna für derartige Lehren auf die *Parva naturalia* des Aristoteles beruft[51], ist die Unzulänglichkeit der Vorlage erwiesen. Überhaupt ist es fraglich, ob der aristotelische Text den Arabern in Gestalt einer Übersetzung oder nur in Form einer Inhaltswiedergabe zugänglich war, wie man nach den Angaben arabischer Literarhistoriker glauben könnte[52]. Die Epitome des Averroes legt das letztere nahe. Im übrigen sei darauf hingewiesen, daß dieses Werk identisch sein dürfte mit dem Buch *De sensu et sensato* des al-Fārābī, aus dem Albertus Magnus zitiert, und das auch Vincent von Beauvais erwähnt, von dem aber innerhalb der arabischen Literatur nichts bekannt ist[53].

Auf das Buch *De sensu et sensato* nimmt Averroes sowohl in der *Epitome*[54] als auch im *Großen Kommentar zu De anima*[55] mehrfach Bezug. Da die *Epitome der Parva naturalia* ihrer Entstehungszeit nach zu den älteren philosophischen Werken des Averroes zählt, könnte man folgern, daß derartige Erwähnungen in den anderen Werken direkt auf diese Epitome gehen, und in der Tat finden sich die Lehren, für die das Buch *De sensu et sensato* zum Zeugen angerufen wird, in der Regel auch in der *Epitome der Parva naturalia* des Averroes. Indessen muß hier dennoch nicht das Buch des Averroes gemeint sein, da letzten Endes doch immer das aristotelische Substrat verbindlich bleibt und die Werktitel des Aristoteles zugleich auch als sachliche Einteilung der Wissenschaftsgebiete aufgefaßt werden[56].

Mit den Schriften des Averroes zu *De anima* und den *Parva naturalia* sind die Hauptquellen für die Lehre von den inneren Sinnen bezeichnet.

[50] So etwa die Zurückführung wahrer Träume auf den intellectus agens (224f./77ff./lat. 100ff.), dazu auch unten 286f. Weitere pseudaristotelische Lehren finden sich u.a. innerhalb der Argumentation gegen nichtperipatetische Sehtheorien (201ff./27ff./lat. 28ff.).

[51] So in Bezug auf die wahren Träume *Avicenna Commemoration Volume* 294f.

[52] Zur Überlieferung der *Parva naturalia* STEINSCHNEIDER, *Die Parva naturalia bei den Arabern*, ZDMG 37, 1883, 477—492; ib. 45, 1891, 447—453. Ferner *Die arab. Übers.* 62f.

[53] Vgl. STEINSCHNEIDER, ZDMG 45, 447. Daneben werden auch weitere Titel aus den *Parva naturalia* von Albertus unter dem Namen al-Fārābīs zitiert. Näheres Verf., *Der Liber de sensu et sensato des al-Fārābī bei Albertus Magnus*, Oriens Christianus 48, 1964, 107ff.

[54] 27/32; 28/32; 29/33; 29/34; 32/37; 34/39; 35/40 etc.

[55] 225 unten; 415 Mitte; 449 Mitte; 476 Mitte etc.

[56] In diesem Sinne kann Averroes *Epitome De anima* 27/31 sagen; *wa-sanubayyinu ḏālika akṯara fī Kitābi l-Ḥissi wa-l-maḥsūsi*, „wir werden das im Buch De sensu et sensato eingehender klarlegen". Dagegen ib. 34/39: *wa-qad qīla fi Kitābi l-Ḥissi wa-l-maḥsūsi*, „im Buch De sensu et sensato ist behauptet worden". Das Buch *De sensu et sensato* steht im Korpus nach *De anima*!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000303

Daneben finden sich in anderen Schriften des Averroes noch mancherlei verstreute Hinweise verschiedenen Umfanges. Für die vorliegende Untersuchung sind als zusätzliche Quellen dieser Art vor allem das medizinische Werk *Colliget*, die *Epitome von De animalibus* und der *Tahāfut at-tahāfut* (*Destructio destructionis*) herangezogen.

Die sogenannten *Kullīyāt fī ṭ-ṭibb* (Universalia der Medizin, lat. *Colliget*) hat Averroes wohl schon im Jahre 1162 abgeschlossen, jedoch gegen Ende seines Lebens (etwa 1187) noch einmal überarbeitet[57]. Auf dieser zweiten Redaktion beruhen verschiedene hebräische und lateinische Übersetzungen. Eine ältere lateinische Übersetzung von Bonacosa (13. Jahrhundert)[58] ist verloren. Hingegen stellt die aus dem 16. Jahrhundert stammende Übersetzung des Jakob Mantinus die einzige Form dar, in der das Werk bisher im Druck zugänglich ist[59]. Erhalten, jedoch noch nicht ediert sind ferner neben dem arabischen Text zwei hebräische Übersetzungen, deren eine von Salomo ben Abraham ben Dawūd stammt, während die andere anonym ist[60].

Für die Psychologie, wie sie Averroes versteht, ist der *Colliget* weniger in unmittelbarer Hinsicht von Bedeutung als durch eingehendere Erörterungen der organisch-physiologischen Bedingungen, die den psychologischen Prozessen zugrunde liegen. Dasselbe gilt in beschränkterem Umfange auch von der *Epitome von De animalibus*. Unter dem Titel *Kitāb al-Ḥayawān* (Buch der Tiere) haben die Araber die aristotelischen Werke *Historia animalium*, *De partibus animalium* und *De generatione animalium* zusammengefaßt[61]. Averroes hat jedoch in seiner Epitome, die bis zum Ende des Jahres 1169 fertig vorlag, nur den Stoff der zwei letzten Schriften bearbeitet. Dieses Werk ist 1302 von Jakob ben Machir ins Hebräische und wiederum in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts von Jakob Mantinus ins Lateinische übersetzt worden. Zugänglich ist bisher nur die lateinische Übersetzung in älteren Drucken[62].

[57] GAUTHIER 12.

[58] STEINSCHNEIDER, *Die europ. Übers.*, SBWA phil.-hist. Kl. 149/4, 1904, 8.

[59] Hier wird nach der Ausgabe Venetiis apud Iunctas (1562) zitiert, die 1962 in Frankfurt photomechanisch nachgedruckt worden ist. (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Supplementum I). Daß dieses Werk im Mittelalter äußerlich dem aristotelischen Schriftenkorpus angegliedert wurde, kann man als Beleg für die enge Verbindung des Namens Averroes mit Aristoteles ansehen. Averroes ist eben der primarius Aristotelicae disciplinae interpres (*Aristotelis omnia quae extant opera*, Cominus de Tridino, Venetiis 1560, tom. IV, fol. 1 a).

[60] STEINSCHNEIDER, *Die hebr. Übers.* 672ff. Vgl. auch BOUYGES, MFO 8, 33.

[61] Hierzu und zum Folgenden STEINSCHNEIDER, *Die hebr. Übers.* 143ff.

[62] Zitiert wird wiederum nach der (nachgedruckten) Ausgabe Venetiis apud Iunctas VI.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000304

Nur am Rande sind Probleme der Psychologie im *Tahāfut at-tahāfut* gestreift, doch ist die Stellungnahme des Averroes in diesem Werke deshalb von Interesse, weil sie in Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten geschieht und diese richtigzustellen versucht. Der *Tahāfut*, dessen Abfassungszeit nicht bekannt ist, ist mehrmals ins Hebräische[63] und 1328 von Kalonymos ben Kalonymos ins Lateinische[64] übersetzt worden. Vom arabischen Text liegt neben mancherlei Drucken eine kritische Ausgabe vor[65]. Zudem ist er durch eine mustergültige englische Übersetzung mit Kommentar[66] erschlossen.

In der Lehre von den äußeren Sinnen und ihren Funktionen steht Averroes im großen und ganzen auf dem Boden des Aristoteles und nimmt diesen, besonders in der Lehre vom Sehen, gegen Einwendungen von anderer Seite in Schutz[67]. Er bedient sich dabei fleißig des traditionellen Materials der peripatetischen Schule, wobei vor allem auch Argumente aus der sogenannten Mantisse zu *De anima* von Pseudo-Alexander vorgetragen werden[68].

Averroes unterscheidet wie Aristoteles fünf äußere, an die Existenz bestimmter Organe (*ālāt*, instrumenta) gebundene Sinne (*ḥawāss*, sensus) mit einem jeweils spezifischen Objekt (*maḥsūs*, sensatum, sensibile). Unmittelbar notwendig zum Bestehen des Lebewesens sind der Tast- und der Geschmackssinn[69] und nach der *Epitome von De anima*[70] auch das

[63] Steinschneider, *Die hebr. Übers.* 332ff.

[64] Steinschneider, *Die europ. Übers.*, SBWA phil.-hist. Kl. 149/4, 1904, 53.

[65] *Averroès: Tahafot at-Tahafot*, éd. M. Bouyges, BAS 3, Beyrouth 1930.

[66] *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, transl. by S. van den Bergh, 2 Bde., London 1954 (mit Angabe der Seitenzahlen von Bouyges).

[67] *Epitome der Parva naturalia* 200ff./24ff./lat. 25ff.

[68] Ed. I. Bruns mit Alexanders Schrift *De anima* (oben Anm. 10), 127ff. Dazu auch J. Zahlfleisch, *Die Polemik Alexanders...*, Archiv für Geschichte der Philosophie 8 (NF 1), 1895, 373ff.; 498ff.; ib. 9 (2), 1896, 149ff. Zum Teil treten die Argumente auch bei anderen muslimischen Philosophen auf, so bei al-Fārābī in der Abhandlung über die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles (F. Dieterici, *Al-Fārābī's philosophische Abhandlungen*, Leiden 1890, 13ff.). — Arabische Übersetzungen einschlägiger Teile aus Pseudo-Alexanders Schrift: 1. Bruns 127—130, *Fī r-raddi ʿalā man yaqūlu inna l-ibṣāra yakūnu bi-š-šiʿāʿāti l-ḫāriǧati mina l-baṣar* (Mss. Berlin 5060; Taschkent 2385/85, Übersetzer unbekannt). 2. 141—147 (mit Lücken und Umstellungen), *Fī kaifa yakūnu l-ibṣāru ʿalā maḏhabi Aristāṭālīs* (Ms. Escorial² 798, Übersetzer: Isḥāq ibn Ḥunain).

[69] *Epitome der Parva naturalia* 192f./6f./lat. 4; *Großer Kommentar De anima* 537f. etc.

[70] 23/26. Umgekehrt zu dem Grade der „Notwendigkeit“ werden dann (24ff./29ff.), wie bei Aristoteles, die einzelnen Sinne in der Reihenfolge Ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000305

Geruchsempfinden. Die übrigen Sinne sind τοῦ εὖ ἕνεκα da (*min ǧihat al-afḍal*, propter melius) und erscheinen so lange als entbehrlich, wie man nicht an höhere, auf ihnen basierende Seelenfunktionen denkt. Neben den eigentümlichen (*ḫawāṣṣ*, propria) Sinnesobjekten gibt es auch gemeinsame (*maḥsūsāt muštaraka*, sensibilia communia), die αἰσθητὰ κοινά des Aristoteles, die entweder von allen fünf Sinnen (Bewegung, Ruhe, Zahl) oder von einigen (Gestalt, Maß; durch Gesicht und Tastempfinden) wahrgenommen werden[71]. Außerdem kann man noch von mitfolgenden oder beiläufigen Sinnesobjekten (*maḥsūsāt bi-l-ʿaraḍ*, sensibilia per accidens) sprechen, so etwa, wenn man irgendjemand sinnlich wahrnimmt und dabei mit wahrnimmt, daß er tot ist. Bei der Wahrnehmung irren die Sinne hinsichtlich des ihnen spezifischen Objektes gewöhnlich (in maiori parte) nicht[72], wohl aber bei den gemeinsamen und erst recht bei den mitfolgenden Objekten. Averroes stellt die eigentümlichen und gemeinsamen Sinnesobjekte als nahe (*qarīb*) und für das Wahrnehmen im eigentlichen Sinne wesentliche Objekte (*bi-ḏ-ḏāt*) den mitfolgenden als den fernen (*baʿīd*) gegenüber.

Alle sinnliche Wahrnehmung beruht auf der Einwirkung eines Sinnesobjektes auf das körperliche Sinnesorgan und den unkörperlichen Sinn, der in diesem Organ seine Funktion ausübt[73]. Während diese Einwirkung beim Tast- und Geschmackssinn unmittelbar erfolgen kann, ist bei den übrigen Sinnen ein Medium (*mutawassiṭ*) erforderlich, das die äußeren Wirkungen an die Sinnesorgane weiterleitet (Luft, Wasser)[74]. Für das

---

sicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastempfinden behandelt, wobei an eine Höherwertung der voranstehenden Sinne gedacht ist. Nach peripatetischer Ansicht steht das Gesicht am höchsten, weil es die meisten Unterschiede erfaßt (vgl. Alexanders Kommentar zu *De sensu et sensato*, ed. P. WENDLAND, Commentaria in Aristotelem Graeca 3, 1, Berlin 1901, 12, 29ff.). Innerhalb der muslimischen Philosophie macht gelegentlich das Gehör dem Gesicht den Vorrang streitig, so u.a. bei den Lauteren Brüdern (vgl. F. DIETERICI, *Die Naturwissenschaft und Naturanschauung der Araber*, Berlin 1861, 198 etc). Die Vorrangstellung des Gehörs läßt sich durch den Umstand begründen, daß man durch das Ohr Wissenschaft aufnimmt und das Wort Gottes hört, eine Ansicht, die auch im mittelalterlichen Abendland noch vielfach vertreten wurde. Erst mit dem Aufkommen der Buchdruckerkunst hat sich die Vorrangstellung des Gesichtes endgültig gefestigt.

[71] *Epitome De anima* 23f./27; *Großer Kommentar De anima* 224ff.

[72] So mehrfach ausdrücklich im *Großen Kommentar De anima* (225, 2f.; 225, 12; 367, 17 etc.). Aristoteles sagt hingegen *De anima* II 6, 418 a 14ff.: ἀλλ' ἑκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ.

[73] *Epitome De anima* 16ff./20ff.; *Großer Kommentar De anima* 208ff. etc.

[74] *Epitome der Parva naturalia* 193/7f./lat. 5; 195/11ff. /lat. 10f.; *Epitome De anima* 25ff./29ff.; *Großer Kommentar De anima* 241ff. Die Dinge liegen freilich letztlich doch etwas komplizierter, denn es ist beispielsweise im An-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000306

Gesicht ist außer dem Medium als solchem noch aktuelle Durchsichtigkeit dieses Mediums notwendig, wie sie nur bei Vorhandensein von Licht gegeben ist[75].

Insofern die Sinneswahrnehmung auf eine Einwirkung von außen her angewiesen ist, ist sie ein Leidendes (*munfa'il*, passivus)[76]. Ohne Einwirkung von außen her besteht das Sinnesvermögen auch dort nur der Möglichkeit nach, wo es an sich schon in seiner Anlage verwirklicht ist. Der Embryo ist zwar schon der Möglichkeit nach ein Empfindender, insofern er die Anlage zu späterer Betätigung des Wahrnehmungsvermögens hat (ferne Möglichkeit); allein er ist das anders als jemand, bei dem die Organe zur Wahrnehmung bereits voll entwickelt sind und nur im Augenblick gerade ruhen (nahe Möglichkeit). Im letzteren Falle bedarf es nur noch eines Bewegenden, das aus dem möglicherweise Wahrnehmenden einen wirklich Wahrnehmenden macht. Dieses Bewegende sind eben die äußeren Sinnesobjekte, die freilich nur dann bewegen, wenn sie gerade wahrgenommen werden (*maḥsūsāt bi-l-fi'l*, sensibilia in actu)[77]. Auch die Objekte sind also im Hinblick auf ihr Wahrgenommensein potentiell und aktuell. In diesem Sinne fällt die Aktualität des Wahrnehmenden mit der des Wahrgenommenen zusammen[78].

Durch die Einwirkung von außen her erfährt der Sinn vermittelst des körperlichen Organes, in dem er wirkt, eine Veränderung, die jedoch nicht mit den übrigen Veränderungen in der stofflichen Welt gleichzusetzen ist[79]. Denn während die Veränderungen in der stofflichen Welt zu einem echten Erleiden und zu einer Änderung des Seienden als solchen führen, findet hier bei den Sinnen keine Privation einer wesentlichen Eigenart statt, sondern gerade ein Hinführen zu eigentümlicher Tätigkeit (*istikmāl*, perfectio), wobei freilich eine Verähnlichung des Sinnes seinen Objekten gegenüber eingeschlossen ist.

Den eigentümlichen Erkenntnisvorgang der Sinnestätigkeit bestimmt Averroes in Übereinstimmung mit Aristoteles als eine Aufnahme der (sinnlichen) Formen ohne die Materie[80]. Er will damit sagen, daß das Sein

---

schluß an verschiedene Stellen bei Aristoteles zu fragen, ob das Fleisch und die Zunge nicht ein angewachsenes Medium für das Tasten und das Schmekken in sich schließen. Dazu für Averroes GAUTHIER 137ff.

[75] *Epitome der Parva naturalia* 195/12f./lat. 11ff.; *Epitome De anima* 26/30f.; *Großer Kommentar De anima* 230ff.

[76] *Epitome De anima* 16f./30; *Großer Kommentar De anima* 208ff.

[77] *Epitome De anima* 17/20; *Großer Kommentar De anima* 218ff.

[78] *Großer Kommentar De anima* 339ff.

[79] *Epitome De anima* 21/24; *Großer Kommentar De anima* 222ff.

[80] Im *Großen Kommentar zu De anima* heißt es (317 oben), quod receptio formarum sensibilium ab unoquoque sensu est receptio abstracta a materia, und entsprechend in der *Epitome von De anima* (21 unten/24 unten): *fa-inna*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000307

der Formen im Sinnesvermögen ein anderes ist als in der stofflichen Welt. Die Form ist im Sinnesvermögen nicht als eine Form, die stofflich-konkreten Veränderungen unterworfen ist, sondern als Erkenntnisinhalt (*ma'nā*, intentio) und ist insoweit vom Stoffe gelöst. In diesem Sinne ist sie etwas Geistiges (*rūḥānī*, spiritualis). Im Hinblick auf die Wertpotenzierung des Geistigen gegenüber dem Körperlichen, wie sie oben angedeutet wurde, bezeichnet Averroes dieses Sein als edler (*ašraf*, nobilior) gegenüber dem Sein in der stofflichen Außenwelt und als erste Stufe im Prozeß der Entbindung der Form von der Materie[81]. Indessen bleibt die wahrgenommene Form noch insoweit der Materie verbunden, als der Sinn vermittelst der körperlichen Organe die Form in einem stofflich-konkreten Bezug wahrnimmt. Die Form als solche ist zwar im Sinn nicht stofflich, aber sie ist als mit dem Stoffe verbunden konzipiert. Sie ist ein individuell-partikulärer Erkenntnisinhalt und gilt intentional als außerhalb der Seele in einer ganz bestimmten konkreten Situation wahrgenommen. Insofern bleibt sie, vereinfacht ausgedrückt, körperhaft (*ǧismānī*, corporalis).

Wie hier, so hält sich Averroes auch beim Erweis der Unmöglichkeit eines sechsten Sinnes[82] verhältnismäßig eng an Aristoteles, und ebenso bei der positiven Bestimmung des gemeinsamen Wahrnehmungsvermögens oder Gemeinsinnes (*ḥiss muštarak*, sensus communis)[83]. Die Existenz des Gemeinsinnes ergibt sich für Averroes vornehmlich aus drei Gründen: Zunächst glaubt er in der *Epitome* und im *Großen Kommentar zu De anima*, aus der wesentlichen und nicht bloß beiläufigen Wahrnehmung gemeinsamer Objekte verschiedener Sinne auf das Vorhandensein eines gemeinsamen Wahrnehmungsvermögens schließen zu dürfen. Zwei-

---

ma'nā hāḏā l-istikmāli laisa šai'an ġaira wuǧūdi ma'nā l-maḥsūsāti muǧarradan 'an hayūlāhā, „der Sinn dieser Vollendung (in eigentümlicher Tätigkeit) ist nichts anderes als das Vorhandensein der intentio (dazu unten 279 ff.) der Sinnesobjekte losgelöst von ihrem Stoffe". Dazu vgl. Aristoteles, *De anima* II 11. 424 a 17 ff.: ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. Vgl. ferner *Epitome der Parva naturalia* 202/28/lat. 30.

[81] Schon in den äußeren Medien und den (körperlichen) Organen ist die Form nach Averroes nicht mehr in demselben Sinne körperlich wie in den Objekten selbst (*Epitome der Parva naturalia* 203/30/lat. 31 f., vgl. *Epitome De anima* 25 f./30). Dabei mag auch die Lehre vom μέσον ἀνάλογον bei Plotin (*Enneade* IV 5, 1), die den Arabern durch die sogenannte *Theologie des Aristoteles* bekannt war (ed. F. DIETERICI, Leipzig 1882, 27 f.), eine Rolle gespielt haben.

[82] *Epitome De anima* 51 ff./56 ff. (nach der Behandlung des Gemeinsinnes); *Großer Kommentar De anima* 323 ff. (wie bei Aristoteles vor der Behandlung des Gemeinsinnes).

[83] Dazu besonders *Epitome De anima* 48 ff./54 ff.; *Großer Kommentar De anima* 336 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000308

tens bedarf es dieses Vermögens auch zur Unterscheidung der heterogenen Qualitäten, die durch die verschiedenen Sinne wahrgenommen werden. Nimmt man an einem Apfel Farbe, Geschmack und Geruch wahr und stellt man fest, daß das verschiedenartige Qualifikationen sind, so kann das nur geschehen, wenn dieser Erkenntnis ein einheitliches Vermögen zugrundeliegt, das die Basis zu einheitlichem Bezug liefert. Es ist also im Gemeinsinn so etwas wie ein sinnliches Urteilsvermögen. Drittens führt endlich das Problem des Bewußtseins vom Wahrnehmen auf den Gemeinsinn. Man nimmt nämlich im Akt des Wahrnehmens zugleich wahr, daß man wahrnimmt. Diese Art des Wahrnehmens verhält sich zu ihrem Objekt wie das gewöhnliche Wahrnehmen zu den äußeren Gegenständen, die die Sinne affizieren. Ein solches Wahrnehmen des Wahrnehmens kann nun nicht im Einzelsinn liegen, da sonst zum Beispiel die Farbe als Sinnesobjekt mit der Aufnahme dieses Objektes, also mit der im Sinn hervorgerufenen Bewegung identisch wäre. Es ergibt sich demnach die Notwendigkeit, zwei verschiedene Funktionen innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung anzunehmen, und die zweite dieser Funktionen kommt eben dem Gemeinsinn zu. Wollte man etwa annehmen, daß jeweils ein eigener Sinn für das Wahrnehmen des Wahrnehmens vorhanden wäre, so würde das zu einem regressus in infinitum führen.

Seiner Beschaffenheit nach ist der Gemeinsinn innerhalb einer einheitlichen Gesamtwahrnehmung einerseits ein Einziges und andererseits ein Vieles[84]. Er ist ein Vieles, insofern er durch mehrere verschiedene Einzelsinne wahrnimmt und dabei in verschiedener Weise bewegt wird; er ist ein Einziges, insofern er die Verschiedenheiten zwischen den verschiedenen Wahrnehmungen und zugleich das Gemeinsame in ihnen erfaßt. Zur Veranschaulichung bedient sich Averroes hier, wiederum in Anlehnung an Aristoteles, eines Gleichnisses[85]. Es verhält sich mit dem Gemeinsinn wie bei Linien, die sich im Mittelpunkt eines Kreises kreuzen und dabei gewissermaßen ein Eines sind (als Punkt), um sich zugleich von dort aus als ein Vieles zur Peripherie des Kreises hin zu erstrecken. Aus alledem ist zu schließen, daß der Gemeinsinn kein von der Wahrnehmung trennbares Vermögen ist, sondern eine in der äußeren Wahrnehmung gegenwärtige Funktion. Averroes kann daher auch (vereinfachend) sagen, daß es der Gemeinsinn ist, der die Formen in den Organen wahrnimmt. Er ist es beispielsweise, der die im hinteren Auge abgebildete sinnliche Form

[84] Dazu auch *Epitome der Parva naturalia* 218/63/lat. 83.

[85] Das Gleichnis, das sowohl in der *Epitome* (50/55) als auch im *Großen Kommentar zu De anima* steht (355ff., zu Aristoteles, *De anima* III 2. 427 a 9ff.), weicht im einzelnen insofern ab, als bei Aristoteles von Punkt und Linie, nicht aber vom Kreis die Rede ist. Interessant sind die grundsätzlichen Gedanken zur Rolle des Gleichnisses, die Averroes hier in der *Epitome von De anima* anknüpft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000309

als solche erfaßt[86]. Welche Rolle der Gemeinsinn letztlich im Prozeß der Wahrnehmung spielt, zeigt sich negativ im Phänomen des Schlafens. Im Hinblick auf die Wahrnehmung ist nämlich Schlafen nichts anderes als eine (vorübergehende) Abkehr (*inṣirāf*, recedere) des Gemeinsinnes von den Sinnesorganen und ein Einsinken (*ǧu'ūr*, introitus) in das Leibesinnere (*ilā bāṭin al-badan*)[87]. Wenn dann die äußere Wahrnehmung ruht und der Betroffene auf die Einwirkung möglicher Sinnesobjekte nicht reagiert, so bedeutet das jedoch keineswegs ein völliges Erlöschen jeglicher Wahrnehmungstätigkeit. Der Gemeinsinn kann sich in diesem Falle, wie übrigens gelegentlich auch im Wachen, mit anderen, inneren Seelenfunktionen zu gemeinsamer Tätigkeit verbinden und nunmehr am Zustandekommen von Träumen und Visionen mitwirken. Das eigentlich aktive Vermögen ist in diesem Falle allerdings die Vorstellungskraft, die die Funktionen des Gemeinsinnes aktualisiert und damit zugleich auch dessen Einzelsinne von innen her affiziert[88]. Die Ausführungen, die Averroes darüber macht, sind im einzelnen nicht immer präzise.

Da Averroes sich nirgends eindeutig über den Begriff der inneren Sinne äußert, ja diesen Begriff als stehende Verbindung gar nicht kennt, ist nicht ohne weiteres klar, ob der Gemeinsinn bei ihm der Sache nach in diesen Komplex einzubeziehen ist[89]. Zu den im Gehirn lokalisierten Vermögen[90], die auch ihrer Funktion nach eine innere Einheit bilden[91], gehört der Gemeinsinn jedenfalls nicht, denn er hat seinen Sitz im Herzen[92]. Bei Klassifikationen der von der äußeren und inneren Wahrnehmung erfaßten Formen nach dem Grade ihrer Vergeistigung steht die im Gemeinsinn konzipierte Form stets unmittelbar nach der „körperlichen" (*ǧismānī*, corporalis) oder der außerhalb der Seele wahrgenommenen (*maḥsūs ḫāriǧ an-nafs*, sensibilis extra animam) und wird als erste Stufe im Prozeß der Vergeistigung angesehen[93]. Von den Einzelsinnen ist dabei nicht die Rede, und man könnte somit die körperliche Form als die der Einzelsinne ansehen[94]. Da indessen der Prozeß der Entbindung der Formen von der Materie nach anderen Stellen schon in den Sinnen einsetzt[95], könnte man bei den körperlichen Formen wohl auch an die Formen in den Organen denken. Jedenfalls fällt es angesichts der ungenauen und nicht immer

[86] *Epitome der Parva naturalia* 205/34/lat. 37f.
[87] Ib. 216ff./58ff./lat. 78ff.
[88] Ib. 222f./73ff./lat. 96ff. Vgl. unten 287. [89] So WOLFSON 108.
[90] Vgl. oben 258 und die folgenden Ausführungen.
[91] Vgl. z.B. *Großer Kommentar De anima* 449.
[92] *Colliget* II 11. fol. 24; *Epitome De animalibus* fol. 157 Iff. Ferner *Epitome der Parva naturalia* 218 unten/64/lat. 84f., wo Averroes fälschlich behauptet, daß von diesem Thema schon zuvor die Rede gewesen sei.
[93] *Epitome der Parva naturalia* 205/35/lat. 38; 211/47/lat. 58.
[94] So WOLFSON 108. [95] *Epitome De anima* 21/24 etc. Vgl. auch oben 269f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000310

widerspruchsfreien Auskünfte des Averroes schwer, an einen entscheidenden Schnitt zwischen Einzelsinn und Gemeinsinn zu denken.

Auf das Gesamtvermögen der sinnlichen Wahrnehmung folgt in der Gliederung der Seelenvermögen die Vorstellungskraft (*qūwa mutaḫayyila*, virtus ymaginativa)[96], die Averroes auch als formbildendes Vermögen (*qūwa muṣawwira*, virtus informativa) bezeichnet[97]. Der Terminus *taṣwīr* oder *taṣawwur* (informare/i) tritt in der Psychologie sowie der Logik des Averroes[98] und auch bei anderen Philosophen[99] noch in einem anderen Zusammenhange auf, nämlich bei der Bestimmung der spezifischen Funktionen des Intellektes, die im Konzipieren der Begriffe einerseits und im Verbinden der Begriffe zu Urteilen andererseits liegen. Die erste dieser Funktionen nennt Averroes *taṣawwur* (formatio, informatio), die zweite *taṣdīq* (verificatio, fides), wörtlich „als wahr Hinstellen, für wahr Erklären" oder ähnlich. Diese Termini haben bei Aristoteles und den griechischen Peripatetikern keine genaue Entsprechung, und es mag hier, wie vermutet worden ist[100], tatsächlich stoischer Einfluß mitgewirkt haben. Für die Logik ergab sich aus dieser Unterscheidung einer apprehensiven und einer affirmativen Funktion der Vernunft die Grundlage einer allgemeinen Zweiteilung in die Begriffs- bzw. Definitionslehre und in die Urteilslehre, wie sie in der muslimischen Philosophie seit al-Fārābī üblich ist[101]. Der Terminus *taṣawwur*, den man seinem semantischen Gehalt nach als εἰδοποιεῖν oder εἰδωλοποιεῖν ins Griechische zurückprojizieren könnte[102], ist also nicht ausschließlich an das Vorstellen gebunden, sondern hat hier nur eine spezifische Bedeutung, die sich aus

[96] Zur Behandlung der Phantasie bei Averroes besonders *Epitome De anima* 53ff./59ff. und *Großer Kommentar De anima* 362ff. [97] Vgl. oben 259.

[98] *Epitome De anima* 63/68; *Großer Kommentar De anima* 455; *Epitome der Parva naturalia* 223/76/lat. 100, wo für *ma'rifa taṣwīrīya* cognitio intellecta (mit Bezugnahme auf Aristoteles, *An. post.* I 1. 71 a 1ff.). Vgl. auch C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande* II, Leipzig 1885, 382.

[99] Vgl. allgemein H. A. WOLFSON, *The Terms Taṣawwur and Taṣdīq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents*, The Moslem World **33**, 1943, 114—128. Dort auch Näheres über weitere Aufgliederungen.

[100] Während VAN DEN BERGH (*Tahafut* II 1) für *taṣdīq* auf das stoische συγκαθάθεσις als Substrat verweist, gehen *taṣawwur* und *taṣdīq* nach WOLFSON (The Moslem World **33**, 119ff.) sachlich in letzter Instanz auf Aristoteles (νόησις und ἀποφαντικὸς λόγος) zurück, sind aber in der terminologischen Fixierung von den stoischen Begriffen φαντασία λογιστική und ἀξίωμα beeinflußt worden. [101] Vgl. PRANTL II 310; 368 etc.

[102] Aristoteles bezeichnet (*De anima* III 3. 427 b 20) die Tätigkeit der Phantasie als ein εἰδωλοποιεῖν, was jedoch in der arabischen Übersetzung (69 Mitte) ganz anders wiedergegeben ist. Daneben steht *taṣawwara* in der *Epitome von De coelo* (*Rasā'il Ibn Rušd*, 41, –3) eindeutig als Passiv von εἰδοποιεῖν. Für die Erhellung der konkreten Begriffsfiliation ist damit freilich nichts Genaueres gegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000311

der Verschiedenheit der Konzeption von Vorstellungen und Begriffen ergibt. Während sich das intellektive Konzipieren (*taṣawwur nuṭqī*) auf universale, dem konkret-individuellen Stoff gänzlich entbundene Erkenntnisinhalte richtet, geht das Konzipieren der Vorstellungskraft (*taṣawwur ḫayālī*) auf einen konkreten und damit immer noch stofflichen Erkenntnisinhalt. Gemeinsam ist beiden Arten des *taṣawwur*, daß sie nicht im eigentlichen Sinne der Frage nach Wahrheit oder Unwahrheit unterliegen. Weder beim Vorstellen noch beim Begreifen wird im strengen Sinne etwas behauptet, was indessen nicht ausschließt, daß man einen Vergleich zwischen Vorstellungsbild und Wirklichkeit anstellt und dabei, in gesondertem Akte, feststellt, daß hier Nichtübereinstimmung und damit Unwahrheit vorliegt. So betrachtet, erweist sich das Vorstellen meist als unwahr, der Intellekt hingegen als wahr. Man muß dabei beachten, daß Averroes, genau wie Aristoteles, das wirkliche, vom Intellekt getragene Wissen für stets wahr hält. Vermeintliches Wissen ohne Einsicht in die Gründe ist *ẓann* (δόξα, existimatio, opinio). Dieses allerdings kann — und wird sogar in der Regel — unwahr sein.

Die Vorstellungskraft teilt also mit der Wahrnehmung die Eigenschaft, daß sie sich auf stofflich gebundene Erkenntnisinhalte richtet. Sie unterscheidet sich dagegen von der Wahrnehmung dadurch, daß ihre Erkenntnisinhalte gegenwärtig sind, wenn die äußeren Objekte fehlen. Daher kann sie im Schlaf besonders intensiv ihre Funktion ausüben und auf diese Weise Träume produzieren[103]. Außerdem sind die Wahrnehmungen meistens zutreffend, die Bilder der Vorstellungskraft hingegen nicht, daher man denn auch unwahre Wahrnehmungen einfach als „Phantasiegebilde" hinstellt. Das Vorstellungsvermögen vermag nämlich nicht nur Wahrnehmungen unverändert zu reproduzieren, sondern auch aus einzelnen Wahrnehmungselementen neue Bilder zusammenzufügen, die in der Wirklichkeit keine Entsprechung haben. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß das Wahrnehmen sich aus der Anwesenheit der Objekte gewissermaßen zwangsläufig ergibt; hingegen obliegt es dem Einzelnen, ob er sich ein Vorstellungsbild formt oder nicht. Gerade die Möglichkeit, vorstellen zu können, wann und wie man will, betont Averroes in seinen Schriften zu *De anima*, zumal da darin nicht nur ein Unterschied gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung liegt, sondern auch gegenüber dem Vermuten (*ẓann*), in dem ebenfalls ein zwangsläufiges Moment und überdies auch, wie beim Urteilen, eine Affirmation und Überzeugung (*taṣdīq*) gegeben ist. Im übrigen wird die Verschiedenheit von Vorstellen und Vermuten auch durch die abweichenden Reaktionen erhellt, die man je nach der Betätigung des einen oder des anderen Vermögens bei furchterregenden Erkenntnisinhalten zeigt. Soweit solche Inhalte Gegenstand

[103] Vgl. besonders *Epitome der Parva naturalia* 222f./73ff./lat. 96ff.

des *ẓann* sind, ist man einem echten Leiden unterworfen. Bei bloßem Vorstellen hingegen wirken diese Gegenstände wie Gemälde und fordern keine besondere Reaktion heraus. Ergibt sich aus alledem, daß die Phantasie weder mit der sinnlichen Wahrnehmung noch mit dem Vermuten identisch ist, so kann sie auch nicht eine gemeinsame Funktion dieser andersartigen Vermögen darstellen, da deren spezifische Merkmale im Zusammenwirken erhalten bleiben müßten.

Hinsichtlich der positiven Bestimmung der Phantasie ist zunächst festzustellen, daß sie eine Seelenfunktion ist, die potentiell und aktuell besteht, und daß sie nur dann aktuell werden kann, wenn eine Wahrnehmung vorausgegangen ist. In diesem Sinne bleibt der Gemeinsinn als Prinzip der Wahrnehmung das Substrat, in dem die Disposition (*isti'dād*) für das Vorstellen angelegt ist. Wo keine Wahrnehmung ist, gibt es auch kein Vorstellen. Die wirkliche Betätigung der Vorstellungskraft erfolgt nun freilich nicht unmittelbar von den Gegenständen der Wahrnehmung, sondern durch Wirkungen, die nach dem Akt des Wahrnehmens im Gemeinsinn zurückbleiben (*āṯār*, *baqāyā*). Besonders nachhaltige Fortwirkungen dieser Art werden durch stark beeindruckende Sinnesobjekte hervorgerufen. Damit hängt es zusammen, daß man schwächere Objekte nicht wahrzunehmen pflegt, wenn man sich ihnen abrupt von stärkeren her zuwendet.

Die Funktion des Vorstellens ist also an Eindrücke gebunden, die im Gemeinsinn bewahrt werden; doch ist sie keineswegs identisch mit dem bloßen Vorhandensein dieser Eindrücke. Das Verhältnis ist vielmehr dergestalt, daß die Eindrücke die Vorstellungskraft dann bewegen, wenn der Mensch ihnen dieses Vermögen in entsprechender Weise zuwendet. Im Hinblick auf diese Bewegung ist die Vorstellungskraft genauso wie die sinnliche Wahrnehmung, die von den äußeren Objekten affiziert wird, leidend; sie ist aber aktiv als eine Betätigung, die ihrerseits die empfangene Bewegung in ein Erkenntnisbild umsetzt und dieses nach ihren eigenen Gesetzen gestaltet und formt, wobei sie dann, wie gesagt, durch Kombination einzelner Wahrnehmungsrelikte auch völlig neuartige, im Hinblick auf die Außenwelt irreale Gebilde hervorbringen kann. Obwohl das Vorstellungsvermögen in gewisser Weise auf ein im Gehirn liegendes körperliches Substrat (vorderer Hirnventrikel) angewiesen ist[104], darf man diese Vorgänge nicht als rein materielle Prozesse ansehen, handelt es sich doch um seelische Bewegungen, die gewissermaßen die Form von bestimmten körperlichen Reaktionen stofflicher Art bilden. Für Averroes bedeutet das Zusammentreffen von materiellen Organen und Wirkungen

[104] *Epitome der Parva naturalia* 211/46f./lat. 57 (cf. *Großer Kommentar De anima* 415); *Colliget* II 20. fol. 30 Fff. Näheres unten 292.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000313

mit immateriellen Funktionen ebensowenig eine Schwierigkeit wie für Aristoteles, dem sich alle organische Funktion als eine Zweiheit aus Substrat und Entfaltung am Substrat darstellt.

Etwas anders als in den Schriften zu *De anima* äußert sich Averroes in der *Epitome der Parva naturalia* dahingehend, daß die Phantasie an und für sich dauernd tätig sei, diese Tätigkeit aber nur dann zur Geltung bringen könne, wenn sich das Verhältnis zu den übrigen seelischen Funktionen entsprechend gestalte[105]. Im *Colliget* hingegen wird die Phantasie schlicht zum sensitiven Gedächtnis[106]. Hier sind innerhalb des Gesamtkomplexes der latent andauernden Nachwirkungen und ihrer Reproduktion gewisse, zum Teil vereinfachende Verschiebungen eingetreten. Das ist auch bei anderen muslimischen Philosophen der Fall[107], wobei gewiß der Umstand mitgespielt hat, daß die Bestimmungen schon bei Aristoteles nicht immer genau sind.

Übereinstimmend stellt Averroes wiederum in allen seinen Schriften zur Seelenkunde fest, daß die vorgestellte Form gegenüber der wahrgenommenen einen weiteren Fortschritt im Prozeß der Entbindung von dem Stofflichen darstelle[108]. Auch das Vorgestellte ist zwar konkret-individuell, indessen ist es insofern „geistiger" (*akṭar rūḥānīyan*, magis spiritualis), als es nicht mehr an die Anwesenheit konkreter Wahrnehmungsobjekte gebunden ist. Man sieht hier, daß die fortschreitende Entbindung von der Materie, wie sie durch die inneren Sinne stattfindet, durchaus unter verschiedenen Gesichtspunkten zu verstehen ist. Es handelt sich nicht etwa darum, daß die Erkenntnisinhalte in gleichmäßigem quantitativem Fortschreiten immer „universaler" werden. Das Univer-

[105] *Epitome der Parva naturalia* 222f./73ff./lat. 96ff.

[106] *Colliget* II 20. fol. 30 F heißt es von der Phantasie: Et illa est quae retinet figuram rei postquam separata est a sensu communi.

[107] So bei al-Fārābī und Avicenna. Vgl. WOLFSON, *The internal Senses* 93ff. Im *Kitāb aš-Šifā'* (*Avicenna's De anima*, ed. F. RAHMAN, London 1959, 44f,) unterscheidet Avicenna drei Vermögen, die alle zu diesem Komplex in Beziehung stehen: 1. *Banṭāsiyā wa-hiya l-ḥissu l-muštaraku* (phantasia quae est sensus communis). Dieses Vermögen liegt in der vorderen Gehirnhöhle und nimmt die Formen der Einzelsinne auf. — 2. *al-Ḫayāl wa-l-muṣawwira* (imaginatio, vis formans). Sie liegt am hinteren Ende der vorderen Gehirnhöhle und hält die Eindrücke des vorangehenden Vermögens fest. — 3. *al-Mutaḫayyila* (imaginativa). Sie entspricht im Tier der vis cogitativa (*mufakkira*) des Menschen, liegt in der mittleren Höhle und ist das kombinierende Vermögen. Als weitere innere Sinne folgen die *qūwa wahmīya* (vis aestimativa) sowie die *qūwa ḥāfiẓa ḏākira* (vis memoralis et reminiscibilis).

[108] Dazu neben dem Zusammenhang in der *Epitome* und im *Großen Kommentar zu De anima* auch *Epitome der Parva naturalia* 205/35/lat. 38; 211/47/lat. 58. Vgl. ferner *Colliget* II 20. fol. 30 H, wo die imaginativa indirekt als spiritualis hingestellt ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000314

sale vermögen nämlich die inneren Sinne überhaupt nicht zu erfassen. Das ist vielmehr die Aufgabe des Intellektes (*'aql*), der gegenüber all diesen Vermögen ein völliges Novum darstellt, jedoch zu seiner Betätigung als conditio sine qua non der Vorstellungsbilder bzw. deren intentiones bedarf[109]. Für Averroes sind daher die Vorstellungen potentiell intelligibel, jedoch nicht als solche, sondern erst auf der Grundlage des sogenannten intellectus materialis, einer allgemeinen, überindividuellen Vernunftbegabung, an der der Einzelne bei Vorhandensein der Vorstellungen unter dem Einfluß des gleichfalls überindividuellen intellectus agens teilhaben kann. Im Einzelmenschen entsteht dadurch ein erworbener, habitueller Intellekt (adeptus), der im Gegensatz zu den anderen Intellekten vergänglich ist[110]. Zwischen Vorstellungsvermögen und Intellekt liegt eine entscheidende Cäsur, daher denn auch die Vorstellungen nicht etwa den Intellekt in derselben Weise bewegen können wie die Sinnesobjekte den Sinn oder die Eindrücke im Gemeinsinn das Vorstellungsvermögen[111]. Obwohl nicht alle Tiere Phantasie haben, ist dieses Vermögen nicht grundsätzlich auf den Menschen beschränkt[112]. Dagegen ist der Intellekt ein Spezifikum für den Menschen und sondert diesen von allen anderen Lebewesen ab.

Über Aristoteles hinaus, nicht aber über den Rahmen älterer muslimischer Philosophen geht Averroes bei der Konzeption und näheren Bestimmung des sogenannten Überlegungs- oder Denkvermögens (*qūwa mufakkira*, virtus cogitativa etc.). Es ist auffallend, daß von diesem Vermögen nirgends in der *Epitome von De anima* in spezifischer Weise die

[109] *Epitome De anima* 65f./70f.; *Großer Kommentar De anima* 468ff. und öfter. Zu den intentiones unten 279ff.

[110] Zu den Formen des Intellektes besonders *Großer Kommentar De anima* 437ff. und auch oben 261. Der intellectus materialis ist unicus omnibus hominibus (406 unten etc.) und nicht wie der νοῦς ὑλικός bei Alexander von Aphrodisias (*De anima* 81f.) bloße Anlage im Menschen (preparatio existens in complexione humana, Averroes 444 oben ff.). Die in Gestalt der Vorstellungen bzw. deren intentiones gegebene Bedingung für das Denken ist zwar gelegentlich als intellectus passivus oder passibilis bezeichnet (409), allein ein eigentlicher Intellekt liegt hier nicht vor. Averroes hat mit dieser Auffassung einen entscheidenden Schritt von der psychologischen zur metaphysischen Intellektenlehre getan, über dessen innere Berechtigung man natürlich streiten kann.

[111] *Großer Kommentar De anima* 401: Intentiones ymaginate non movent intellectum materialem nisi quando efficiuntur intellecte in actu postquam erant in potentia (cf. 439 Mitte). Ib. 438: Neque etiam possumus dicere quod intentiones ymaginate sunt sole moventes intellectum materialem et extrahentes eum de potentia in actu.

[112] *Epitome De anima* 54/59; *Großer Kommentar De anima* 367; *Epitome der Parva naturalia* 208 unten/41/lat. 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000315

Rede ist[113], um so mehr jedoch im *Großen Kommentar zu De anima*[114], in der *Epitome der Parva naturalia*[115] und auch im *Colliget*[116].

Sicher ist zunächst, daß sich die cogitativa, deren organisch-körperliches Substrat der mittlere Hirnventrikel bildet[117], eng an die Vorstellungskraft anlehnt. Die cogitativa ist auf das Vorhandensein von Vorstellungen angewiesen, und ihre Erkenntnistätigkeit bezieht sich, wie die der Vorstellungskraft, auf stofflich-individuelle, konkrete Gegenstände[118]. Damit ist die cogitativa eindeutig gegen den Intellekt abgegrenzt. Sie ist nicht im eigentlichen Sinne rational (rationalis), obwohl sie nur dort vorkommt, wo auch der Intellekt vorhanden ist[119]. Das Tier hat also keine cogitativa. Wenn dieses Vermögen gelegentlich als intellectus passibilis bezeichnet ist[120], so liegt dabei kein strenger Wortgebrauch vor.

Trotz enger Bindung an die Vorstellungskraft stellt die cogitativa in der Stufenfolge der Vermögen einen weiteren Fortschritt im Prozeß der Vergeistigung dar[121]. Das bedingt eine spezifisch neuartige Tätigkeit

[113] Hier unterscheidet Averroes (62ff./67ff.) zwischen dem Erfassen der universalen und der individuellen intentiones (*maʿānī*) und erweist die Notwendigkeit von zwei grundsätzlich verschiedenen Erkenntnisweisen. Für das Erfassen der stofflich-individuellen intentiones nennt er ausschließlich das Wahrnehmen und das Vorstellen, setzt indessen hinzu: *au mā yaḥduṯu minhumā*, „oder das, was sich aus diesen beiden ergibt". Dazu wäre dann die cogitativa zu rechnen.

[114] 415ff.; 449f.; 475f. und oft.

[115] 211/46f./lat. 57; 216f./59ff./lat. 79ff.; 222/73/lat. 97 etc.

[116] II 20. fol. 30 Fff.

[117] *Epitome der Parva naturalia* 211/46f./lat. 57 (cf. *Großer Kommentar De anima* 415); *Colliget* II 20. fol. 30 Fff.

[118] Vgl. u.a. *Großer Kommentar De anima* 415: Virtus enim cogitativa apud Aristotelem est virtus distinctiva individualis, scilicet quod non distinguit aliquid nisi individualiter, non universaliter. Ib. 476: ... quod virtus cogitativa non est intellectus materialis neque intellectus qui est in actu, sed est virtus particularis materialis. Vgl. auch 419, wo gesagt ist, daß die virtus cogitativa est de genere virtutum sensibilium.

[119] Hier gilt es, nach Averroes, genau zu scheiden und nicht aus dem gemeinsamen Vorkommen auf ein gleiches Wesen zu schließen. *Großer Kommentar De anima* 416: Quia enim virtus rationalis appropriatur homini, et cogitativa appropriatur ei, existimatur propter conversionem affirmative universalis quod cogitativa est rationalis. Et unus eorum qui erraverunt in hoc est Abelfarag Babilonensis in suo commento in libro de Sensu et Sensato. Diesen Kommentar des Abū l-Faraǧ ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭaiyib al-ʿIrāqī (gest. 1043, GAL I 482), der wie die Epitome des Averroes aus drei Traktaten bestand (Ḥāǧǧī Ḫalīfa, ed. FLÜGEL, V 75), hat Averroes also offensichtlich gekannt und verwendet.

[120] *Großer Kommentar De anima* 476: Et ex hoc declarabitur quod actio intellectus est alia ab actione virtutis cogitative, quam Aristoteles vocavit intellectum passibilem. Vgl. auch oben Anm. 110, wo Entsprechendes von der Phantasie.

[121] *Epitome der Parva naturalia* 211/47/lat. 58 etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000316

gegenüber dem Vorstellungsvermögen. Als solche nennt Averroes das Herauslösen der sogenannten *maʿānī* oder intentiones aus den bildhaften Vorstellungen sowie das Kombinieren der intentiones untereinander und mit den Vorstellungen[122]. Die Tätigkeit der cogitativa ist also sowohl distinktiv als auch kombinativ, und man kann daher auch von einem Vermögen der Unterscheidung (*mumayyiz*, distinctivus, distinguens) und des Zusammensetzens (*murakkib*, componens) sprechen[123]. Das Verhältnis der cogitativa zu den Vorstellungsbildern und deren intentiones soll laut Averroes dem Verhältnis des Gemeinsinnes zu den Erkenntnisinhalten (intentiones) der fünf Einzelsinne entsprechen[124].

Was nun allerdings diese intentiones der cogitativa sind, sagt Averroes nicht näher. Er setzt offenbar die Kenntnis des Terminus voraus und bestimmt das Verhältnis der intentiones zu den Vorstellungen dergestalt, daß sich diese wie idola zu jenen oder wie das Substrat (*mauḍūʿ*) zur Form (*ṣūra*) verhalten[125]. Avicenna hingegen definiert, wenn auch nicht in voll befriedigender Form: *wa-ammā l-maʿnā fa-huwa š-šaiʾu lladī tudrikuhu n-nafsu mina l-maḥsūsi min ġairi an yudrikahu l-ḥissu ẓ-ẓāhiru auwalan miṯla idrāki š-šāti li-l-maʿnā ḍ-ḍārri (sic l.?) fī ḏ-ḏiʾbi au li-l-maʿnā l-mūǧibi li-ḫaufihā īyāhu*, „die intentio ist das, was die Seele aus dem sinnlich Wahrgenommenen erfaßt, ohne daß es zunächst der äußere Sinn erfassen würde, so zum Beispiel wenn das Schaf die schadenbringende intentio im Wolf erfaßt oder die intentio, die es veranlaßt, ihn zu fürchten"[126]. Und weiter: *wa-lladī tudrikuhu l-qūwa l-bāṭinatu dūna l-ḥissi fayuḫaṣṣu fi hāḏā l-mauḍiʿi bi-smi l-maʿnā*, „was die inneren Vermögen erfassen, ohne daß die sinnliche Wahrnehmung es erfassen würde, dem kommt an dieser Stelle der Terminus *maʿnā* spezifisch zu". Sachlich ist ohne weiteres klar, daß zwischen der äußeren Wahrnehmung eines Wolfes und dem Bewußtsein von seiner Gefährlichkeit ein wesentlicher Unterschied besteht. In diesem Sinne ist die intentio *ġair maḥsūs*, d.h. also nicht eigentlich Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung[127]. Andererseits ist aber auch das hier beschriebene Bewußtsein einer Gefahr nicht identisch mit theoretischer Einsicht in den Begriff der Gefahr schlecht-

[122] Ib. 210f./44ff./lat. 53ff. — *Großer Kommentar De anima* 415: Declaratum est enim illic (d.h. in den *Parva naturalia*) quod virtus cogitativa non est nisi virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato.

[123] *Epitome der Parva naturalia* 212 oben/49 (*wa-l-murakkibu huwa l-mufaṣṣilu*; lat. Übersetzung 60 lückenhaft).

[124] So *Großer Kommentar De anima* 415: Et ista virtus est illa cuius proportio ad has duas intentiones, scilicet ad idolum rei et ad intentionem sui idoli, est sicut proportio sensus communis ad intentiones quinque sensuum.

[125] Vgl. Anm. 124 und *Epitome der Parva naturalia* 210/44/lat. 53f.

[126] *Kitāb aš-Šifāʾ* 43 etc. Vgl. auch A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris 1938, 254.

[127] *Kitāb aš-Šifāʾ* 45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000317

hin, also mit der Konzeption eines reinen Universalbegriffes, wie ihn nur die Vernunft zu konstituieren vermag. Nun ist bei alledem freilich zu beachten, daß der Terminus *maʿnā* hier wieder, wie zuvor *taṣawwur*, in spezifischer Bedeutung verwendet wird, ein Umstand, der auch bei Avicenna angedeutet ist.

In der gewöhnlichen Sprache heißt *maʿnā* zunächst „Sinn, Bedeutung" und dann auch allgemein „Vorstellung, Begriff, Gedanke". Verschiedenen besonderen Bedeutungen, die *maʿnā* in der islamischen Theologie und Philosophie angenommen hat, ist O. PRETZL nachgegangen[128], der als Grundbedeutung von *maʿnā* etwa „Grund, Prinzip, Element" annimmt, und zwar in dem Sinne, daß damit eben das bezeichnet sei, „wodurch etwas hervorgebracht wird, woraus etwas entsteht". Wenn dann etwa mit *maʿnā* auch die platonische Idee gemeint wird, so wäre das ohne weiteres verständlich, sofern man dabei impliziert, daß eben die Idee der Grund, das Prinzip der Sache ist. Indessen scheint mir, daß man im vorliegenden Falle mit der Deutung PRETZLS, mag sie nun richtig sein oder nicht, nicht weiter kommt.

Bei Averroes findet sich das Wort *maʿnā* häufiger in allgemeiner Weise als „Bedeutung, Gehalt, Wesen"[129], spielt aber innerhalb der gesamten Erkenntnislehre eine eigene Rolle. So ist schon bei der allgemeinen Behandlung der sinnlichen Wahrnehmung davon die Rede, daß diese das Vorhandensein (*wuǧūd*) des *maʿnā* der Sinnesobjekte im Sinne sei[130], und zwar losgelöst vom Stoffe. Die Sinnesobjekte bewegen den Sinn nicht in derselben Seinsweise, in der sie außerhalb der Seele existieren, sondern insoweit sie intentiones sind. Das aber sind sie in der Außenwelt nur der Möglichkeit nach[131]. Intentiones der Wirklichkeit nach sind sie erst im Erkenntnisprozeß. Es soll hier offensichtlich im Gegensatz zu den ontologisch selbständigen Sinnesobjekten das bezeichnet werden, was an diesen Gegenständen speziell für die Wahrnehmung von „Bedeutung" ist. Nicht die Farbe des Gegenstandes selbst dringt ja in die Sinne ein, sie ruft vielmehr nur eine eigentümliche Bewegung im Sinne hervor, und eben diese Eigentümlichkeit in ihrer inhaltlichen Besonderheit ist die intentio

[128] *Die frühislamische Attributenlehre*, SBBA phil.-hist. Abt. 1940/4, 37—43. Dort Weiteres.

[129] *Epitome De coelo* 36, 1ff. (*lā maʿnā lahū*); 58, 5 (*mā maʿnā hāḏā l-qauli*?); *Epitome der Parva naturalia* 198, 5/19, −7 (*fī hāḏā l-maʿnā*). In der Übersetzung von *De anima* durch Isḥāq ibn Ḥunain steht *maʿnā* für das griechische λόγος, so 6, −3 (Aristoteles I 1. 403 b 2); 33, −8 (II 2. 413 b 29). Dafür im Lateinischen bei Averroes (22; 161) jeweils intentio.

[130] *Epitome De anima* 21/24. Vgl. oben 269f.

[131] *Großer Kommentar De anima* 221: Movent (scil. sensibilia) enim sensus secundum quod sunt intentiones, cum in materia non sint intentiones in actu, sed in potentia.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000318

der Farbe[132]. Sie ist das, was im Rahmen der sinnlichen Wahrnehmung der Farbe erkenntnistheoretisch relevant wird. Wie von intentiones sensibiles, so kann man auch von intentiones ymaginabiles, ymaginate usw. sprechen, soweit es sich eben um Vorgestelltes handelt[133]. Es müssen dabei keineswegs immer im strengen Sinne jene intentiones gemeint sein, die die cogitativa aus den Vorstellungen herauslöst.

Sind nun alle diese intentiones auf jeden Fall individuell (*šaḫṣī*) und damit zwar nicht selbst körperlich, aber doch als stofflich gebunden wahrgenommen, so stehen ihnen in Gestalt der Begriffe universale (*kullī*) intentiones gegenüber[134]. Diese sind nicht an einen bestimmten konkreten Stoff gebunden. Sie bezeichnen das, was der Intellekt an den Gegenständen als das Allgemeine und damit das im spezifischen Sinne Intelligible (*ma'qūl*) erfaßt. Insofern nun der ganze Erkenntnisprozeß von der sinnlichen Wahrnehmung bis zur Begriffsbildung und zum Urteilen sich auf eine einheitliche Welt von Objekten bezieht und diese in verschiedenen Stufen zum Erkenntnisinhalt erhebt, kann man — vereinfachend — im Sinne der dabei stattfindenden fortschreitenden Entbindung vom Stofflichen von einer allmählichen Herauslösung der (universalen) intentiones sprechen und diese als das eigentliche Ziel des ganzen Erkenntnisprozesses bezeichnen. Der Begriff intentio erweist sich somit als einheitliches Band innerhalb des ganzen Erkenntnisprozesses und damit als ein überwiegend erkenntnistheoretisch orientierter Begriff. Er ist unter anderen Rücksichten gebildet als der Begriff des sinnlich Wahrgenommenen, Vorgestellten oder Gedachten, sieht von der spezifischen Form der Erkenntnisweise ab und stellt zugleich den Erkenntnisinhalt als solchen dem ontologischen Gesamtgebilde der betrachteten Gegenstände gegenüber. In verwandter, wiewohl im einzelnen anderer Weise wird der Begriff intentio dann auch in der Logik relevant, wo man von einer ersten und zweiten intentio spricht, je nachdem ob sich das Denken unmittelbar auf die besonderen Dinge oder auf die allgemeinen Begriffe von den Dingen bezieht[135].

In der hier angedeuteten Form ist die Lehre von den intentiones offenbar eine eigenständige Bildung der muslimischen Philosophen, was indessen nicht ausschließt, daß in der griechischen Philosophie gewisse Ansätze gegeben waren. Es ist in diesem Zusammenhange auf den stoischen Begriff des λεκτόν hingewiesen worden[136], der im Gegensatz zu den bloßen Tönen das bezeichnet, was in der Rede „ausgesprochen" ist, also etwa die Bedeutung des Wortes.

[132] Ib. 285; *Epitome De anima* 24/29.
[133] *Großer Kommentar De anima* 19; 220; 304 etc.
[134] *Epitome De anima* 62f./67f.; *Großer Kommentar De anima* 423f.; 469ff etc. [135] Goichon 255. [136] Van den Bergh, *Tahafut* II 188.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000319

Daß die Lehre von den intentiones bei Averroes letztlich nicht konsequent ausgeführt ist, zeigt schon das Fehlen einer genaueren Definition. Merkwürdig ist zudem, daß Averroes in der *Epitome der Parva naturalia* dem Tier eine Erkenntnis der *maʿānī* aus einer „Natur" (*ṭabīʿa*) zubilligt, obwohl es weder die cogitativa noch die Vernunft besitzt[137]. Avicenna und andere muslimische Philosophen gestehen dem Tier in Gestalt der sogenannten *qūwa wahmīya* (vis aestimativa), einer Art von urteilendem Instinkt, ein besonderes Vermögen für die *maʿānī* zu[138], ja sie bezeichnen diese vis aestimativa sogar überhaupt als das spezifische Vermögen zum Erfassen der *maʿānī*[139], das zugleich wohl auch die Fähigkeit des Kombinierens von Vorstellungen und *maʿānī* habe. Averroes nennt dieses Vermögen in dem angeführten Zusammenhang mit Hinweis auf Avicenna, ohne es direkt anzuerkennen. Auch im *Colliget* drückt er sich zurückhaltend aus, indem er sagt, daß dem Tier anstelle der cogitativa „concessa fuit aestimativa"[140]. Im *Tahāfut* dagegen bestreitet er die Berechtigung, ein solches Vermögen anzusetzen, ausdrücklich[141] und gesteht dem Tier lediglich die Vorstellungskraft zu. Diese sei durchaus befähigt, die spezifischen Leistungen der *wahmīya* bei Avicenna zu tragen. Letzten Endes hat er also dieser aestimativa keinen Platz in seinem Schema der Seelenvermögen zugebilligt. Der Vergleich mit Avicenna zeigt zudem, daß es sich bei derartigen Fragen um einen verhältnismäßig geschlossenen Gesamtkomplex von wechselseitigen Relationen handelt. Wandlungen in der Bestimmung eines Seelenvermögens aus dem Bereich der inneren Sinne haben gewöhnlich Verschiebungen im ganzen Schema zur Folge. Bei alledem bleibt Averroes mit dem Begriff der *maʿānī* der muslimischen philosophischen Tradition verbunden.

Wenn nun auch die aestimativa des Avicenna und die cogitativa des Averroes in der so ausgebildeten Form keine unmittelbare Entsprechung bei Aristoteles haben, so gibt es trotzdem gewisse Ansätze in der aristotelischen Psychologie, die eine Weiterbildung in diesen Richtungen zu-

[137] 209f./44f./lat. 52f. [138] Dazu WOLFSON, *The internal Senses* 87ff.

[139] *Kitāb aš-Šifāʾ* 45. In diesem Falle bekommt dann die cogitativa (*mufakkira*) eine andere Bedeutung. Sie ist eine Art kombinierender Phantasie, die im Menschen denselben Platz einnimmt wie die *mutaḫayyila* im Tier (dazu oben Anm. 107). Davon zu unterscheiden ist die bewahrende Phantasie (*ḫayāl, muṣawwira*). Zur Trennung der aufnehmenden und bewahrenden Phantasie einerseits und der kombinierenden andererseits schon Johannes Philoponus bzw. dessen Bearbeiter Stephanus (Philoponus, *De anima*, ed. M. HAYDUCK, Commentaria in Aristotelem Graeca 15, Berlin 1897, 509, 16ff.): ὅτι διττή ἐστιν ἡ φαντασία, ἡ μὲν μόνως δεχομένη τὰ εἴδη καὶ οἱονεὶ δοχεῖον οὖσα, ἡ δὲ ἀναζωγραφοῦσα ὅτι καὶ βούλεται. ἡ μὲν οὖν δεχομένη τὰ εἴδη ἀεὶ ἀληθεύει ... ἡ δὲ ἀναζωγραφοῦσα ὅτι καὶ βούλεται, αὕτη ἐστὶν ἡ ψευδομένη. Averroes nimmt eine solche Trennung nicht direkt vor.

[140] II 20. fol. 30 G. [141] 546f. (mit Bezug auf *De sensu et sensato*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000320

ließen. Als Anknüpfungspunkt für die cogitativa erweist die lateinische Übersetzung des *Großen Kommentares zu De anima*[142] die φαντασία λογιστική oder βουλευτική, die im Gegensatz zur φαντασία αἰσθητική nur in den vernunftbegabten Lebewesen, also im Menschen, vorkommt und somit eine vom Denken überformte Art der φαντασία darstellt[143]. Im Falle der λογιστική hat der lateinische Text der Aristotelesübersetzung im *Großen Kommentar zu De anima* ymaginatum cogitabile[144], im Falle der βουλευτική virtus cogitativa[145]. Dabei zeigt der Kommentar des Averroes eindeutig, daß dieser seine cogitativa mit der genannten Art der φαντασία identifiziert hat.

Andererseits geht Averroes jedoch in der Abgrenzung der cogitativa vom Vorstellungsvermögen eindeutig über den Bereich der aristotelischen φαντασία hinaus. Aus diesem Grunde kann er die cogitativa zugleich auf die aristotelische διάνοια oder das διανοητικόν beziehen. Im allgemeinen erscheint dieses aristotelische Vermögen in der lateinischen Übersetzung des Averroes als distinctio und distinguens, indessen setzt Averroes selbst dafür im Kommentar zu Aristoteles, *De anima* II 3. 414b 18 die cogitativa ein[146]. In der arabischen Übersetzung des Isḥāq ibn Ḥunain[147] steht hier mit *tafakkur* ein Etymon, das von sich aus eine Verbindung mit dem arabischen *mufakkir*, dem Terminus für die cogitativa, nahelegt.

Bei Aristoteles hat die διάνοια in erster Linie die Funktion, Begriffe in der Synthese eines Urteils zu verbinden und zu trennen. Sie hat also Bewußtsein von Wahrheit und Unwahrheit[148]. Ferner ist davon die Rede, daß die sogenannte διανοητικὴ ψυχή bestimmte Vorstellungsbilder als gut oder schlecht bejahe und dann entsprechend erstrebe oder fliehe[149]. Eindeutig und erschöpfend sind auch hier freilich die Bestimmungen nicht. Jedenfalls zeigt die aristotelische διάνοια wiederum Berührungspunkte mit der cogitativa des Averroes, ohne doch vollständig mit dieser identisch zu sein. Es haben sich in der cogitativa des Averroes ganz offensichtlich verschiedene aristotelische Komponenten verbunden.

[142] 528ff. Dazu besonders Aristoteles, *De anima* III. 10. 433 b 29 und III 11. 434 a 5ff.

[143] Vgl. oben Anm. 11, wo auch die arabischen Termini des Isḥāq ibn Ḥunain.

[144] 528, 2. [145] 529, 5.

[146] 172. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß Averroes das in jedem Falle tut.

[147] 36, 1.

[148] *Metaphysik* VI 4. 1027 b 25ff.

[149] *De anima* III 7. 431 a 14—17. Die arabische Übersetzung (77, 7) hat hier mit *nafs nāṭiqa* ein anderes Interpretament. Im *Großen Kommentar* des Averroes (468) erscheint die Stelle verderbt: Et in anima sensibili inveniuntur ymagines secundum modos sensuum... Die anima sensibilis wird dann im Kommentar mit dem sensus communis identifiziert!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000321

In ihrer historischen Bedeutung verständlich wird die Rolle der cogitativa bei Averroes erst, wenn man sie gegen die Ansichten muslimischer Vorgänger abhebt. Bei Avicenna fand Averroes in der aestimativa ein Vermögen für die *maʿānī* vor, in dem sich gleichfalls verschiedene Momente der φαντασία und der διάνοια, aber auch einzelne andere bei Aristoteles angedeutete Fähigkeiten (des Tieres) verbunden haben. Die cogitativa hatte dabei eine andere Bedeutung (kombinierende Phantasie im Menschen) erhalten. Indem nun Averroes Vorbehalte gegen die aestimativa als eigenes Vermögen anmeldet, nähert er sich insofern dem aristotelischen Text, als in diesem explizit von einem solchen Vermögen nicht die Rede ist. Die Annäherung bleibt indessen relativ, weil Averroes die Lehre von den intentiones beibehält und diese gewissermaßen anders in die aristotelische Psychologie hineinprojiziert als Avicenna.

Von besonderer Bedeutung ist der Begriff der intentiones bei Averroes für die nähere Bestimmung des Erinnerungsvermögens im zweiten Kapitel der *Epitome der Parva naturalia*[150]. Auch im *Großen Kommentar zu De anima*[151] und im *Colliget*[152] ist mehrfach von diesem Vermögen die Rede. Ganz allgemein hat die Erinnerung, die physiologisch an den letzten Gehirnventrikel gebunden ist[153], die Funktion, die von der cogitativa erfaßten intentiones zu bewahren und gegebenenfalls zu vergegenwärtigen. Damit stellt dieses Vermögen gegenüber der cogitativa einen ähnlichen Fortschritt im Prozeß der Entbindung vom Stoffe dar wie die Vorstellung gegenüber der Wahrnehmung. Indessen hat die Erinnerung im einzelnen noch verschiedene Modi, die zwar auf einem einheitlichen Substrat beruhen, jedoch funktional variieren. Averroes bezieht sich dabei in der allgemeinen Aufgliederung auf Aristoteles[154], geht aber in Einzelheiten durchaus andersartige Wege.

Charakteristisch für die Erinnerung schlechthin ist, daß sie sich auf Vergangenes bezieht und dabei stets mit Zeitbewußtsein verbunden ist. Wenn man sich an etwas erinnert, weiß man, daß es sich um etwas handelt, das man früher so oder auch in ähnlicher Form wahrgenommen hat. Dabei können auch Affekte, die mit solchen Wahrnehmungen ver-

[150] 208—215/40—57/lat. 47—72. Zu der Terminologie, die hier und in den Übersetzungen nicht immer einheitlich ist, unten Anm. 157.

[151] 444f.; 449 und oft. [152] II 20. fol. 30 Gff. und öfter.

[153] *Colliget* ib.; *Epitome der Parva naturalia* 211/46f./lat. 57 (cf. *Großer Kommentar De anima* 415).

[154] Zur Interpretation des Erinnerungsvermögens bei Aristoteles BERGEMANN, *Gedächtnistheoretische Untersuchungen und mnemotechnische Spielereien im Altertum*, Archiv für Geschichte der Philosophie 8 (NF 1), 1895, 344ff. Danach unterscheidet Aristoteles als besondere Modi das Vermögen, Vorstellungen zu bewahren, die bewußte unwillkürliche Erinnerung und die bewußte willkürliche Erinnerung. Die zwei ersten Fähigkeiten heißen μνήμη, die letztere ἀνάμνησις.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000322

bunden waren, wieder auftreten. Die Gegenstände der Erinnerung sind konkret und daher stofflich; Erinnerung an Begriffe gibt es nur mitfolgend, nämlich in Gestalt von repräsentativen Vorstellungen und intentiones[155]. Die Tätigkeit des Erinnerungsvermögens setzt gleichzeitige Betätigung der Phantasie und der cogitativa voraus; denn Erinnerung besteht eben darin, daß man von einer intentio weiß, zu welcher bestimmten Vorstellung bzw. durch diese dargestellten Wahrnehmung sie gehört. Insofern hier eine Identifikation vorliegt, schließt Erinnern ein Urteilen ein. Dieses wird im Menschen von der Vernunft bzw. der cogitativa[156] ausgeübt, im Tier von einer „Natur" (*ṭabī'a*).

Im einzelnen ist nun zu unterscheiden zwischen der Fähigkeit zu behalten (*ḥifẓ*, conservatio), unwillkürlicher Erinnerung (*ḏikr*, rememoratio) und willkürlicher Erinnerung (*taḏakkur*, investigatio rememorationis, investigatio per rememorationem etc.)[157]. Behalten bedeutet ständige, kontinuierliche Präsenz der intentiones mitsamt der zu ihr gehörigen Vorstellung. Bei der Erinnerung muß eine Unterbrechung dieser Präsenz vorliegen. Man hat dann zwar die intentio im Gedächtnisvermögen, indessen bedarf es zur Erinnerung eines besonderen Anstoßes, etwa durch Auftreten eines Bewußtseinsinhaltes, der mit dem Vergessenen direkt zusammenhängt oder diesem wenigstens ähnlich ist. In diesem Falle vergegenwärtigt das Gedächtnisvermögen unter Umständen ganz unwillkürlich die intentio, das Vorstellungsvermögen die dazugehörige Vorstellung, und zugleich stellt die cogitatio die Zusammengehörigkeit dieser Elemente fest. Man sieht, daß der Erinnerungsakt in einem harmonischen Zusammenwirken von drei spezifischen Funktionen begründet ist[158]. Stellt sich diese Harmonie nicht ein, gibt es keine Erinnerung. Im übrigen vermag das Zusammenwirken dieser Vermögen noch ein anderes zu

[155] Dazu neben dem Zusammenhang in der *Epitome der Parva naturalia* auch *Großer Kommentar De anima* (449), wo in der Erörterung des schwierigen Zusammenhanges von Aristoteles, *De anima* III 5. 430 a 20—25 ein intellektives Erinnern ausdrücklich abgelehnt wird, quia rememoratio fit per virtutes comprehensivas passibiles, scilicet materiales. Dann wird auf *De sensu et sensato* Bezug genommen.

[156] Averroes drückt sich hier nicht ganz eindeutig aus, indessen kann ja die cogitativa nicht ohne Vernunft bestehen.

[157] Die lateinische Übersetzung ist in der Wiedergabe der arabischen Termini nicht konsequent. Averroes selbst spricht in verallgemeinerndem Sinne vom *ḥāfiẓ* und *ḏākir* bzw. der *qūwa ḥāfiẓa* und *ḏākira*, ohne damit eine der spezifischen Funktionen zu meinen (*Epitome der Parva naturalia* 211f./47ff.). Ferner steht gelegentlich *taḏakkur*, wo man *ḏikr* erwarten würde (ib. 212, 5/49, 5/lat. 61. 196 ra 16; 213, 16/52, 11/lat. 66. 196 rb 1). Als griechische Entsprechung von *ḥifẓ* kommt σώζειν in Betracht (dazu Alexander, *De sensu et sensato*, ed. P. WENDLAND, Commentaria in Aristotelem Graeca 3, 1, Berlin 1901, 8, 3). [158] Dazu auch *Großer Kommentar De anima* 449.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000323

leisten: man kann dann wohl auf Grund von gewissen teilweisen Kenntnissen Dinge vergegenwärtigen, die man in dieser Form noch nie wahrgenommen hat. Dazu gehören die wahren Träume und Visionen[159].

Willkürliche Erinnerung liegt dann vor, wenn sich auf Grund eines gegebenen Anstoßes die zusammengehörigen Elemente nicht sogleich einstellen wollen und man nunmehr nach ihnen suchen muß. Es handelt sich also um eine Besinnung, und diese Funktion bleibt allein dem Menschen vorbehalten.

Die merkwürdige Diskrepanz zwischen den aristotelischen *Parva naturalia* und der Vorlage des Averroes, von der schon oben die Rede war, zeigt sich besonders deutlich in einem weiteren Themenkreis der alten Psychologie, nämlich in der Lehre vom Traum[160], und zwar vor allem in der Frage nach der Möglichkeit von (gottgegebenen) wahren Träumen und prophetischen Visionen, die Zukünftiges vorwegnehmen. Zwar hat Aristoteles einer mittelbaren Überlieferung zufolge[161] durchaus die Legitimität solcher Träume anerkannt; indessen erklärt er sie in den *Parva naturalia*[162] entgegen den Behauptungen des Averroes (und des Avicenna)[163] für einen bloßen Zufall gleich dem Treffen beim Glücksspiel, wobei er ein Wort zitiert, nach dem jemand, der vielmals werfe, gelegentlich auch einmal treffe[164]. Aristoteles sieht den Traum hier ganz als Produkt oder besser: als Aktualität bestimmter Seelenfunktionen. Er betrachtet ihn unter rein psychologischen Interessen und ist weit davon entfernt, jene ontologisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zu machen, die Averroes bei ihm gefunden haben will, ganz abgesehen davon, daß er diese Voraussetzungen so gewiß nicht hätte akzeptieren können. Zu berücksichtigen ist bei alledem, daß wahre Träume und prophetische Visionen im islamischen Bereich durch Koran und religiöse Tradition offiziell legitimiert waren und in engem Zusammenhang mit der Frage nach der Prophetie überhaupt gesehen wurden[165].

Psychologisch gesehen ist der Traum bei Averroes eine Bewegung, die umgekehrt zur Folge der Funktionen im Wachsein verläuft. Beim Wachsein nimmt der Prozeß der Erkenntnistätigkeit seinen Ausgang bei den äußeren Sinnen, im Schlaf hingegen sind zunächst die intentiones des Gedächtnisses Ansatzpunkt für die innere Tätigkeit, die sich dann vermittelst der Vorstellungskraft auf den Gemeinsinn und seine Einzelver-

[159] Vgl. unten 286ff.

[160] Dazu besonders *Epitome der Parva naturalia* 221—232/71—96/lat. 94—125 und auch Verf. in ZDMG 109, 1959, 258ff. (*Philosophische Traumlehren im Islam*).

[161] *Aristotelis dialogorum fragmenta*, sel. R. WALZER, Firenze 1934, *De phil.* 12 (S. 73f.).

[162] *De div. per somn.* 2. 463 b 12ff.

[163] Vgl. oben Anm. 50f.

[164] ἂν πολλὰ βάλλῃς, ἄλλοτ' ἀλλοῖον βαλεῖς.

[165] ZDMG 109, 258f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000324

mögen erstreckt. Den Anteil der einzelnen Vermögen legt Averroes nicht genau fest. Während er verschiedentlich von einer Vereinigung von Vorstellungskraft, cogitativa und Erinnerung im Schlafe redet, spricht er der cogitativa und auch der Erinnerung an anderer Stelle eine Tätigkeit im Schlafe ab[166]. Jedenfalls setzt er die Existenz von cogitativa und Gedächtnis voraus und verlegt offenbar nur die eigentliche Funktion des Träumens in das Vorstellungsorgan, das mit seiner Tätigkeit sowohl die Nachwirkungen im Gemeinsinn als auch die intentiones des Gedächtnisses aktualisiert[167]. Hier kollidiert wiederum das gewandelte und keineswegs eindeutige Schema der Seelenfunktionen mit eindeutigen Aussagen des Aristoteles, der eben das Vorstellungsvermögen für den Traum verantwortlich macht. Gewisse „Nahtstellen" sind unverkennbar.

Mit einer solchen Traumtätigkeit ist nun freilich noch keine in sich notwendige Bedingung für wahre Träume gegeben. Es bedarf dazu eines Korrelators, der die Struktur der innerpsychischen Prozesse dem Ablauf der zukünftigen äußeren Ereignisse angleicht. Diesen Korrelator sucht Averroes in den sogenannten separaten Intelligenzen (*ʿuqūl mufāraqa*)[168], die durch den intellectus agens auf den individuellen Geist einwirken und von hier aus mittelbar die Tätigkeit der Phantasie entsprechend formen. Voraussetzung dafür ist eine Abkehr der inneren Sinne von außen. Sie müssen sich gewissermaßen ganz in den Dienst des Intellektes stellen und dessen Anregungen nach ihren Gesetzen verwirklichen. Averroes ist hier unverkennbar von neuplatonischen Gedanken der Entkörperlichung und Reinigung der Seele beeinflußt[169]. Je nach dem erreichten Grade der Vergeistigung fallen dann die Träume mehr oder minder deutlich aus und sind daher ohne weiteres verständlich oder bedürfen der Auslegung. Die metaphysischen Voraussetzungen und die Lehre von der Traumdeutung, die Averroes mehrfach streift, gehen über das Gebiet der Psychologie hinaus und sind hier nicht zu erörtern.

Im Gegensatz zum wahren Traum werden die Kombinationen der vorgegebenen Elemente beim unwahren Traum primär von körperlichen Faktoren geprägt, und zwar mittelbar oder unmittelbar. Zunächst kann der Traum einem Wunsch des Träumenden entsprechen[170]. Zwar ist hier die Frage nach „Wahrheit" nicht eigentlich relevant, doch gilt das letzt-

166 Vgl. *Epitome der Parva naturalia* 212 unten/51/lat. 64 mit ib. 222 unten/73f./lat. 97. Vgl. auch oben 276.

167 Vgl. auch *Epitome der Parva naturalia* 231/96/lat. 123f.

168 Dazu ZDMG 109, 274ff.

169 So stellt Averroes (*Epitome der Parva naturalia* 229/90/lat. 117f.) an den Traumdeuter die Forderung nach Überlegung, Einsicht, Reinheit des Körpers, Keuschheit und Abwendung von der „tierischen" Seele (*nafs bahīmīya*). Das soll Aristoteles selbst schon so ausgesprochen haben!

170 *Epitome der Parva naturalia* 231f./95f./lat. 124.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000325

lich von allen Träumen, sofern man sie als Resultat psychischer Vorgänge ansieht. Nach der aristotelischen Psychologie setzt das Vermögen des Begehrens das Vorstellungsvermögen oder zumindest das Wahrnehmungsvermögen voraus; denn begehren kann man nur, sofern ein Bild oder Gedanke vorliegt, an dem sich die Wünsche entzünden. Man muß das „Was" der Dinge kennen, um zu wissen, wie man sich ihnen gegenüber verhalten soll. Beim Wunschtraum wird nun ein Wunsch, der also schon eine Kenntnis des Gewünschten voraussetzt, zum Anlaß für eine bildhafte Darstellung dieses Gewünschten. Wenn etwa jemand Durst hat, kann ihm der Traum Wasser vorgaukeln. Das Phänomen des Wunschtraumes hat Aristoteles in den *Parva naturalia* kurz berücksichtigt[171]. Für Averroes gewinnt dieses Phänomen deshalb ein anderes Gewicht, weil er solche „körpergebundenen" Erscheinungen entsprechend seiner Tendenz zur Abwendung vom Körper für negativ erachtet.

Direkter wirken sich die körperlichen Verhältnisse bei den sogenannten diagnostischen Träumen aus[172], die den Muslimen hauptsächlich von der griechisch-hellenistischen Medizin her gelaufig waren[173]. Es handelt sich dabei um Anzeichen einer abnormen Dominanz der verschiedenen Temperamente im Körper. So soll etwa der Traum vom Feuer auf das Überwiegen des cholerischen Temperamentes und der Traum vom Wasser auf das des phlegmatischen hindeuten. Hier ist ein Element in die Gedankenwelt des Averroes eingedrungen, das Aristoteles in dieser Form nicht gekannt hat[174]. Indessen bietet die Psychologie des Aristoteles durchaus gewisse Anknüpfungspunkte für derartige Lehren. Aristoteles hat zwar die Seelenfunktionen als solche in ihrer Eigenständigkeit gegenüber dem Körperlichen anerkannt, doch lehrt er gleichfalls, daß der Gesamtorganismus in seinem Zusammensein von körperlichem Substrat und seelischer Form eine Einheit ist. Wenn nun die einzelne Seele die Form eines bestimmten, durch sie belebten Körpers darstellt, so steht sie dabei in einer spezifischen Relation zu den besonderen Gegebenheiten dieses Körpers. Es ist zwar das sinnliche Wahrnehmen eine seelische Leistung, allein Bedingung ist das Vorhandensein körperlicher Werkzeuge und eine entsprechende Disposition dieser Werkzeuge. Die körperlichen Werkzeuge und Organe sind nun keineswegs eine völlig gleichartige Substanz, son-

[171] *De insomn.* 2. 460 b 3—7.

[172] *Epitome der Parva naturalia* 232/96/lat. 124.

[173] Vgl. z.B. Galen, *De dignotione ex insomniis libellus* (im 6. Band der Ausgabe von KÜHN). Von einer Übersetzung dieses Werkes ins Arabische ist nichts bekannt, indessen ist bei Galen häufig und auch in übersetzten Schriften die Rede von diesen Träumen. Bei arabischen Literarhistorikern wird Galen als Verfasser eines oneirokritischen Werkes genannt (Ḥāǧǧī Ḫalīfa, ed. FLÜGEL, II 311).

[174] Jedoch berührt er den Problemkomplex *De div. per somn.* 1. 463 a 3ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000326

dern aus verschiedenen Elementen in charakteristischer Weise zusammengefügt, und sie haben innerhalb solcher Kompositionen mehr oder weniger optimale Dispositionen. Abweichungen von der „rechten Mischung" (*i'tidāl min al-mizāǧ*, temperamentum complexionis)[175] führen zu Beeinträchtigungen oder gar zu völligem Ausfall der Funktionen, was sich nicht nur auf das Organ als solches, sondern auch auf den Sinn selbst auswirkt. Ohne also selbst Körper zu sein, sind die Seelenvermögen der äußeren und auch die der inneren Wahrnehmung an körperliche Dispositionen gebunden.

In diesem Sinne führt Averroes beispielsweise in Anlehnung an Aristoteles den mehr oder minder hohen Grad von Gedächtnisfähigkeit auf bestimmte Körpermischungen zurück, wobei er allerdings auf Grund anderer Traditionen in erster Linie die Mischungen des Hinterkopfes in Betracht zieht[176]. Ein trockenes Gemisch an dieser Stelle bedeutet schwere Aufnahmefähigkeit und gutes Behalten, ein feuchtes das jeweilige Gegenteil. Der Charakter der Mischung ändert sich auch mit dem Lebensalter, woraus unter anderem zu erklären ist, daß kleine Kinder und Greise sich nicht gut erinnern können. Dabei bleiben individuelle Abweichungen durchaus offen. In entsprechender Weise wie hier wird auch den Melancholikern die Fähigkeit zu klaren und deutlichen Träumen zuerkannt[177]; denn ihre Körpermischung ist hauptsächlich vom Kalten und Trockenen bestimmt, das Trockene aber bewahrt die Formen gut und bietet daher ein vortreffliches Substrat für die Kombinationstätigkeit der inneren Sinne im Schlaf. Daß hier materialistische Vorstellungen im Spiele sind, läßt sich nicht leugnen, indessen sind sie im Gedankengebäude des Aristoteles und auch bei Averroes durch die Lehre von Stoff und Form in gewisser Weise sublimiert.

Die Abhängigkeit der einzelnen äußeren und inneren Sinne von besonderen Körperteilen steht nun in Verbindung mit der Frage nach dem Sitz der Seele überhaupt. Im Altertum gab es hierzu zwei wichtige Lehrmeinungen: Einmal die aristotelische, die als Sitz der Ernährung, Empfindung und Bewegung und damit als Hauptsitz der Seele das Herz als das im Mittelpunkt gelegene Organ der natürlichen Wärme angenommen

[175] Averroes, *Epitome der Parva naturalia* 193, –4/9, 5/lat. 6. 192 ra 1. Bei Aristoteles ist in entsprechender Weise von der εὐκρασία und der κρᾶσις καὶ συμμετρία die Rede (vgl. H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, I 2, Gotha 1884, 507 Anm. 83). Der Begriff der εὐκρασία steht dann bei Galen dem der Abweichung vom normalen Gemisch (δυσκρασία) gegenüber (ib. 282ff.).

[176] *Epitome der Parva naturalia* 214f./54ff./lat. 69ff. Vgl. dazu Aristoteles, *De mem. et rem.* 2. 453 a 14ff. und auch ib. 1. 450 b 5ff.

[177] *Epitome der Parva naturalia* 229f./91f./lat. 118ff. Dazu Aristoteles, *De div. per somn.* 2. 264 a 32ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000327

hatte[178]. Von dieser natürlichen, organischen Wärme ist die Funktion der Seelenvermögen abhängig. Das Gehirn hingegen ist nach Aristoteles kalt und ohne jede Empfindung[179]. Es dient dem Herzen mit seiner Wärme als eine Art von Kühlapparat[180].

Die zweite Lehrmeinung ist vor allem von den bedeutenden Medizinern des Altertums, aber auch von Plato[181] vertreten worden. Diese Ansicht ist hauptsächlich in der Form, wie sie bei Galen auftritt, wirksam geworden. Galen wußte aus vivisektorischen Versuchen, die Erasistratos durchgeführt hatte, daß Eingriffe in das Gehirn die Empfindung und die Bewegung beeinträchtigen oder aufheben, wobei sich die Verletzung der hinteren Ventrikel (κοιλία) besonders unheilvoll auswirken soll[182]. Er folgert daraus, daß Denken, Empfinden und willkürliche Bewegung ihren Sitz im Gehirn haben. Die übrigen Lebensfunktionen sind an das Herz und die Leber gebunden. Für die These, daß das Gehirn Sitz der höheren Seelenfunktion sei, konnte Galen auch seine Nervenlehre anführen. Vom Gehirn aus erstrecken sich zu den verschiedenen Organen direkt oder indirekt Nervenstränge, die wie das Gehirn von kalter und trockener Substanz sind. In ihnen bewegt sich als physiologischer Träger der seelischen Prozesse das sogenannte πνεῦμα ψυχικόν, das die seelischen Impulse vermittelt[183]. Daneben unterscheidet Galen weitere, gröbere Arten des Pneuma, die sich letztlich alle auf der Basis des angeborenen πνεῦμα σύμφυτον gebildet haben. Solche Arten des Pneuma sind das grobe πνεῦμα φυσῶδες, das hauptsächlich von der Tätigkeit der Leber abhängig ist, und das schon feinere πνεῦμα ζωτικόν, das sich in den Arterien bewegt und vornehmlich bei den Vorgängen der Verdauung und der Zeugung wirkt. Aus diesem geht dann schließlich durch weitere Verfeinerung auf dem Wege ins Gehirn das genannte πνεῦμα ψυχικόν hervor, zu dem als besondere Art das im Sehnerv verlaufende ὀπτικὸν πνεῦμα gehört. Auch Aristoteles kannte den Begriff des Pneuma, allein noch nicht in der differenzierten Form Galens[184]. Zudem tritt bei ihm das Pneuma als physiologischer Träger der Lebensprozesse hinter der organischen Wärme zurück.

Gegen die Ansicht der Mediziner versuchte besonders Alexander von Aphrodisias den aristotelischen Standpunkt vom Herzen als dem eigentlichen Sitz der Seele zu verteidigen[185]. Er betont dabei die Abhängigkeit

[178] *De somn. et vig.* 2. 455 b 34ff.; *De part. animal.* III 3. 665 a 10ff. etc. Vgl. auch SIEBECK I 2, 46. [179] *De part. animal.* II 10. 656 a 16ff.

[180] Ib. II 7. 652 b 16ff.; *De sen. et sens.* 2. 439 a 2ff.

[181] *Timaios* 69 Eff., besonders 73 C, wonach das Gehirn spezieller Sitz der unsterblichen Denkseele ist.

[182] SIEBECK I 2, 269ff. [183] Ib. 146ff.

[184] Vgl. ib. 137f. und W. JAEGER, *Das Pneuma im Lykeion*, Hermes 47, 1913, 29ff. [185] *De anima* 94ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000328

der Vermögen untereinander. Daß das Ernährungs- und Wachstumsvermögen ihren Sitz im Herzen haben, will er vor allem durch die Wärme und die Feuchtigkeit des Herzens sowie den Umstand, daß die Arterien ihren Ausgangspunkt im Herzen haben, glaubhaft machen. Das Empfindungsvermögen ist aber vom Ernährungsvermögen nicht trennbar; denn ohne Ernährungskraft geht die Wahrnehmung zugrunde. Auch Gesicht, Gehör und Geruch haben nicht im Kopf ihren eigentlichen Sitz, es geht nur ihr Weg durch das Gehirn[186]. Wo die Sinneswahrnehmung ist, muß aber auch die Phantasie sein usw. Zu beachten ist auch, daß das Herz in der Mitte des Körpers liegt und sich damit am besten als Träger der Seele eignet. Das Gehirn ist wie bei Aristoteles reiner Kühlapparat.

Ähnliche Gedanken trägt auch Averroes bei der Behandlung dieses Problemkreises im *Colliget*[187] vor, ohne sich jedoch dem Einfluß Galens völlig entziehen zu können. Primäre organische Grundlage für die Tätigkeit der äußeren und inneren Sinne ist das Herz. Von ihm aus erstreckt sich in den Arterien die organische Wärme mit dem spiritus vitalis[188] zu den Organen. Das kalte und feuchte Gehirn, von dem aus sich in den Nerven der spiritus animalis ausbreitet, hat demgegenüber eine temperierende und korrigierende Funktion. Insofern diese Funktion unerläßlich ist, ist das Gehirn bei der Wahrnehmungstätigkeit ebenfalls beteiligt, und zwar im Sinne einer zusätzlichen, zweiten Ursache, als „serviens". Die primäre Rolle des Herzens zeigt sich besonders beim Phänomen des Schlafens und der Bewußtlosigkeit. Wenn der Schlaf sich einerseits, nämlich im Hinblick auf die Sinnestätigkeit, als Abwenden des Gemeinsinnes von den äußeren Organen auffassen läßt[189], so kann man ihn auf der anderen Seite physiologisch aus einer Unterbrechung in der Zufuhr organischer Wärme vom Herzen zum Gehirn erklären[190]. Das ist etwa dann der Fall, wenn die organische Wärme nach dem Genuß von Speisen für den Verdauungsvorgang benötigt wird und sich ganz auf diesen konzentriert. In dieser Lage fehlt dem Gemeinsinn das physiologische Werkzeug, und er sinkt in das Leibesinnere zurück. Dabei geht Averroes von der Vorstellung aus, daß die organischen und damit wiederum auch die seeli-

[186] ἀλλ' ἔστιν ἡ ὁδὸς αὐταῖς διὰ τῆς κεφαλῆς (96, 29).

[187] II 11. fol. 24 Aff.; II 20. fol. 30 Fff.; vgl. auch *Epitome De animalibus* fol. 138ff.; 157ff.

[188] Zur Pneumalehre des Averroes u.a. *Colliget* I 14. fol. 9 B: Spiritus duo sunt, scilicet spiritus apparens in corde, et spiritus apparens in cerebro. Sed spiritus in hepate non apparet per viam sensus. Auch das ὀπτικὸν πνεῦμα kennt Averroes als *rūḥ bāṣir(a)* (z.B. *Epitome der Parva naturalia* 193/8, aber lat. 6. 191 vb 55 nur spiritus). Zum spiritus vitalis und spiritus animalis u.a. auch *Colliget* III 41. fol. 58 Cf.

[189] Vgl. oben 272.

[190] *Epitome der Parva naturalia* 219ff./65ff./lat. 86ff. Vgl. auch *Colliget* II 21. fol. 31 Bff.; III 41. fol. 57 Aff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000329

schen Tätigkeiten eine quantitativ begrenzte Einheit bilden[191], und daß man somit nicht zu gleicher Zeit beliebig viele Funktionen ausüben kann. Im einzelnen ist indessen die Behandlung des Schlafens nicht immer einheitlich; es werden dabei verschiedene Aspekte berücksichtigt, die nicht exakt gegeneinander abgegrenzt sind.

Als eigentlicher Sitz der Seelenvermögen erweist sich somit das Herz, das seinerseits auf eine Mitwirkung des Gehirnes angewiesen ist. Wenn nun Averroes hinsichtlich des Vorstellungsvermögens, der cogitativa und der Erinnerung mehrfach in Anlehnung an Galen von verschiedenen Gehirnteilen spricht[192], so ist anzunehmen, daß er das Verhältnis in diesem Sinne verstanden hat. Die Gehirnventrikel sind quasi ein Instrument oder Organ der genannten Vermögen[193], nicht aber ihr ursprünglicher und eigentlicher Sitz. Averroes kennt die Wirkungen der Gehirnverletzungen und führt diese als Beleg für die Lokalisierung an[194]. Die Frage nach dem Sitz des Intellektes entfällt, da dieser kein rein innerseelisches Vermögen darstellt, sondern von außen her wirkt.

Die Ausführungen des Averroes zur Frage des Sitzes der Seele bestätigen in einer womöglich noch deutlicheren Form, was sich schon bei der Behandlung der einzelnen Vermögen gezeigt hat, und was sich auch an vielen anderen Teilgebieten seiner Philosophie zeigen läßt: Die beabsichtigte Korrektur überkommener exegetischer Auffassungen und damit die Rückkehr zum „reinen" Aristoteles, wie er sich in der allgemeinen Auffassung vom Wesen der Seele, ihren verschiedenartigen Funktionen, ihrer Bindung an organische Substrate und den Wechselwirkungen der Vermögen zeigt, mag zwar im einzelnen größer sein als bei den muslimischen Vorgängern des Averroes, indessen liegt hier keine grundsätzliche Cäsur vor. Auch bei Averroes ist Aristoteles historisch überformt, und der Anteil Galens ist genau so unverkennbar wie bei den Vorgängern. Die Annäherung an Aristoteles ist zum Teil nur äußerlich und läßt bestimmte innere Widersprüche und Aporien außer Acht. Das gilt zum Beispiel hinsichtlich der Einstellung zur aestimativa, die doch immerhin eine gewisse innere Berechtigung hat. Andererseits ist auch die Ergänzung des aristotelischen Rahmens durch fremdes Gedankengut zum Teil

[191] *Epitome der Parva naturalia* 220/69/lat. 91f. Weil die Seele einerseits eine Einheit, andererseits eine Mehrheit darstellt, hat sie in der Gesamtheit der Vermögen eine gewisse Verfügungsfreiheit (*taṣarrufun mā*).

[192] Vgl. die mehrfach angeführten Stellen *Epitome der Parva naturalia* 211/46f./lat. 57; *Großer Kommentar De anima* 415; *Colliget* II 27. fol. 30 Fff.

[193] So heißt es in der angeführten *Colliget*-Stelle (fol. 30 Hf.), quod quanvis camerae cerebri sint membra in quibus complentur operationes istarum virtutum, tamen inveniuntur earum radices in corde; et quod illa loca non sunt illis nisi sicut instrumenta, in quibus manifestantur eorum operationes.

[194] *Epitome der Parva naturalia* 211/46f./lat. 57f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000330

etwas oberflächlich geschehen. So fehlt in der Pneumalehre eine genaue Abgrenzung der aristotelischen „organischen Wärme“ und ihrer Funktionen von denen des Pneumas. Entsprechend ist auch in der Lehre vom Sitz der Seele die Verknüpfung der verschiedenen Grundanschauungen mehr im Sinne eines Kompromisses denn als erwägende und entscheidende Analyse ausgeführt. So betrachtet bleibt das Resultat verhältnismäßig bescheiden. Wenn den Lehren des Averroes dennoch Wirkung beschieden war, so lag das an den zeitbedingten Voraussetzungen, die den Erwartungen ebenso ihre Grenzen setzten wie den Erfolgen. Aus eben diesen Voraussetzungen heraus konnte Averroes letztlich auch nicht zum „reinen“ Aristoteles gelangen. Indem Averroes seinen „ersten Peripatetiker“ aus dem Lauf der Geschichte ausgliederte und zu einer zeitlosen Größe erhob, verfiel er selbst um so mehr den Bindungen an die geistesgeschichtliche Situation seiner Zeit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000331

Zur Methode der philologischen Begriffsforschung

Von Paul Hacker, Münster

Diskussionen, bis hin zur Kontroverse, gehören zum Leben der Wissenschaft. Früher waren sie auch in der Indologie oft sehr rege, wie etwa manche alten Bände der ZDMG bezeugen. Heute kommen sie seltener vor. Aber mindestens an einem Punkte gibt es sie noch. Freilich ist das eher ein Nachklang aus einer Zeit, die 30 bis 50 Jahre zurückliegt. Ich meine den Streit um *ṛta*.

Heinrich Lüders hat *ṛta* untersucht. Seine nachgelassene Arbeit, soweit sie die Wirren des Zusammenbruchs des Deutschen Reiches überdauert hatte, ist von Ludwig Alsdorf pietätvoll, verständnisvoll und mit großer eigener Mühe teilweise wiederhergestellt und herausgegeben worden: H. Lüders, *Varuṇa*, Band 1—2, Göttingen 1951—1959.

Unglücklicherweise finden nun aber die Ergebnisse von Lüders nicht die Anerkennung und Beachtung, die sie verdienen. Die Fronten zwischen den Zustimmenden und den Ablehnenden scheinen sich zu versteifen, wenn man nach Paul Thiemes kürzlich in dieser Zeitschrift erschienenem Beitrag urteilen will: ZDMG 113, 1964, S. 683—694. Tragisch oder komisch, wie man's nimmt.

Lüders' Arbeit ist sicher ein Muster gründlicher philologischer Untersuchung, und die Ergebnisse reichen in ihrer Bedeutung weit über das nur Philologische hinaus. Das Unglück, das die Anerkennung erschwert, ist sein „konsequentes Übersetzen" von *ṛta* mit *Wahrheit*, das nun von Thieme (a.a.O. 691) ausdrücklich verteidigt wird, gegen Gonda, Rau und Renou. Auch das Unternehmen Hanns-Peter Schmidts, der neuerdings vedisch *vrata* untersucht hat, ist mehrfach kritisiert worden: H. P. Schmidt, *Vedisch vratá und awestisch urvāta*, Hamburg 1958 (Alt- und neuindische Studien 9). Die Untersuchung ist außerordentlich gründlich und solide, und das Material ist vollständig und wohlgeordnet dargeboten; aber ebenso wie Lüders die Übersetzung *Wahrheit* für *ṛta*, so hält Schmidt die Übersetzung *Gelübde* für *vrata* beharrlich durch, und gerade diese Beharrlichkeit ist kritisiert worden.

Die Sache erfordert offenbar einige Diskussion ihrer grundsätzlichen Seite. Thiemes Gedankengänge laden dazu ein. Im folgenden geht es mir hauptsächlich um die Frage, welchen Wert und welche Grenzen das Übersetzen bei der philologischen Begriffsforschung habe. Meine Ausführungen sind eine Antwort an Thieme; auf Gondas Ansichten gehe ich nur an einer Stelle und nur insoweit ein, als Thieme ihn zitiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000332

THIEME fordert, gewiß mit Recht, daß die Methode der Vedainterpretation dieselbe sein müsse wie die anderer philologischer Interpretation auch. Aber er formuliert diesen (1.) Grundsatz so: „Die Validität der in der RV-Interpretation geübten Methoden ist zu messen an ihrer Übereinstimmung mit den Methoden aller sonstigen philologischen Interpretation" (a.a.O. 687). Dazu wäre hinzuzufügen, daß die Methoden sonstiger philologischer Interpretation keine ein für allemal feststehende Größe sind. Alle Untersuchungsmethoden müssen sich immer wieder der Nachprüfung stellen. Sie müssen den Gegebenheiten des je vorliegenden Materials entsprechen; diese aber kann man fürs erste nur finden, bemerken. Im Zuge des Demonstrierens und Testens des Bemerkten gestaltet sich die — je zu modifizierende — Methode, die die Wissenschaft erst zur Wissenschaft macht. Man kann sich daher von der Arbeit anderer Forscher und auch von andern Wissenschaftszweigen wohl fruchtbar anregen lassen — ja, man darf solche Anregung nicht verschmähen — aber man kann eine Methode nie so weit übernehmen, daß ein eigener Methodeentwurf unnötig würde — sofern man etwas finden will.

Als „elementarste Konsequenz" seines 1. Grundsatzes bezeichnet es THIEME, „daß man den wissenschaftlichen Wert konsequenten, wörtlichen Übersetzens bejaht" (ebendort Anm. 3). Nun, den wissenschaftlichen Wert des Übersetzens kann man bejahen, aber doch etwas anders einschätzen, als THIEME ihn darstellt. Mir scheint, der Wert des Übersetzens besteht bei der philologischen Untersuchung von Begriffen nicht so sehr in einer beharrlichen „Konsequenz", sondern darin, daß es als heuristisches Verfahren nutzbar gemacht werden kann.

Zunächst ist gegen gewisse mechanistische Moden der Gegenwart festzustellen, daß alle geisteswissenschaftliche Untersuchung ein gewisses Maß von Selbstbeobachtung[1] erfordert. Gewisse Blickrichtungen, Wahrnehmungsfähigkeiten und Kriterien sind die Voraussetzung des Findens und Bemerkens. Der Forscher kann und muß diese Fähigkeiten und Perspektiven entwickeln, er kann und muß die Ergebnisse ihrer Betätigung möglichst objektiv testen; aber der Erfolg seiner Forschungsbemühung hängt davon ab, ob er sie hat und ob er sich nach ihnen richtet oder nicht.

Ein Verfahren solcher Selbstbeobachtung ist auch das Experimentieren mit dem Übersetzen in die Muttersprache des Forschers (oder in eine andere Sprache, die er beherrscht). Faktisch wendet jeder Philologe vom Anfänger bis zum Universitätsprofessor dies Verfahren unzählige Male an. Er fragt sich, ob diese oder jene Übersetzung „paßt" oder nicht.

[1] Hiermit meine ich das, was in formalistischer Linguistik als "introspection" abgelehnt zu werden pflegt — wobei gewöhnlich übersehen wird, daß der Formalismus nur dort mit einiger Aussicht auf Erfolg arbeiten kann, wo methodisch entwickelte introspection bereits das Material geklärt hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000333

Er macht sich dabei gar keine weiterreichenden Gedanken über die philosophischen, psychologischen und geschichtlichen Hintergründe und Implikationen der je einzelnen Schritte des Verfahrens; er braucht darüber auch gar nicht zu reflektieren, denn die Anwendbarkeit des Verfahrens hängt an Gegebenheiten des Geistes, die auch sonst ein Verständlichwerden möglich machen. Es wäre zu global, ein solches Probieren in jedem Falle als „Willkür und subjektives Raten" zu verurteilen, und auch THIEME, der solche Ausdrücke a.a.O. S. 688[4] gebraucht, meint es wohl nicht so. Das Experiment, das die passende Übersetzung sucht, kann schon ein methodisches Verfahren sein, nämlich die Methode des Einsetzens des Denkbaren. Diese ist zur ersten Approximation unentbehrlich, wenn auch ihre Ergebnisse später häufig wieder verworfen werden müssen. Wissenschaft wird solches heuristische Geschäft dadurch, daß das im Übersetzungsexperiment Bemerkte nach gewissen Regeln geprüft wird, bis es sich bewährt, oder daß, im Falle des Nichtpassens einer Übersetzung, gefragt wird, warum sie nicht paßt. Das Nichtpassen kann durch Textverderbnis verursacht sein, und dann ist weiter zu fragen, wie das Ursprüngliche ermittelt werden könne; es kann aber auch dadurch bedingt sein, daß etwas der fremden Konzeption genau Entsprechendes in der Übersetzungssprache fehlt, und dann sind Methoden der philologischen Begriffsforschung erfordert.

Die entscheidende Hilfe, die das Übersetzen bei der philologischen Begriffsforschung leisten kann, beruht also zunächst darauf, daß die Übersetzung sich fortgesetzt vor dem muttersprachlichen Bewußtsein des Forschers verantworten muß. „Konsequenz", Festhalten an einer und derselben Übersetzung in mehreren Kontexten, hat dabei schon einen Sinn, aber einen sehr begrenzten. Er besteht nur so lange, als die Übersetzung nicht mit dem Sprachgebrauch der Übersetzungssprache in Konflikt kommt. Denn der Forscher will ja etwas merken, etwas finden, und oft genug ist das, was er finden muß, etwas Neues, etwas anderes als das schon Bekannte. Auch die Tatsache, *daß* etwas anderes da ist, muß erst *bemerkt* werden, und das ist oft gar nicht so leicht. Ein Anzeichen, das darauf aufmerksam machen *kann*, daß ein Anderssein vorliegt, ist eben der Protest des Sprachbewußtseins gegen eine versuchte Übersetzung. Zum beharrlichen Festhalten an einer und der gleichen Übersetzung bedarf es keiner großen Übung; der Forscher muß vielmehr eine wache, bewegliche Wahrnehmungsbereitschaft üben, und diese kann dadurch entwickelt werden, daß er sich daran gewöhnt, sich von seinem Sprachbewußtsein warnen zu lassen, aufzumerken und zu fragen, wenn das Sprachbewußtsein Einspruch erhebt. Das gilt nicht nur für die Begriffsforschung, sondern auch für die syntaktische Untersuchung. Wie oft wird gerade durch „konsequentes, wörtliches Übersetzen", das keine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000334

Rücksicht nimmt auf den Sprachgebrauch der Übersetzungssprache, eine Einsicht in Elemente des syntaktischen Baues der indischen Sprache verbaut — etwa wenn *sthā*, *i* und *car* unbeirrt mit „stehen" bzw. „wandeln" übersetzt werden, wodurch das reflexe Verständnis der Tatsache, daß diese Verben in Verbindung mit Präsenspartizipien und Absolutiven durative Aktionsart bezeichnen, unterbunden wird; oder wenn auf *-tvāt* endende Komposita beharrlich mit „wegen des ...seins" übersetzt werden, wodurch die Erkenntnis, daß solche Bildungen im Nominalstil den begründenden Nebensätzen des Verbalstils entsprechen, paralysiert wird!

Aber gedankenlose Trägheit hat THIEME natürlich nicht befürworten wollen. Wahrscheinlich meint er sogar weitgehend das gleiche wie ich. Im Blick auf die *ṛta*-Untersuchung sagt er: „Die Nachprüfung selbst hat auf neue Beobachtungen geführt" (a.a.O. 692). Auch ihm kommt es auf das Finden des Unbekannten an. In seiner Darstellung der Methode jedoch erscheint mir einiges sehr bedenklich.

Es scheint mir nicht die „Konsequenz" des Übersetzens (immer mit dem gleichen Wort) zu sein, was LÜDERS' Untersuchung hat erfolgreich werden lassen; die Leistung scheint mir vielmehr darin zu bestehen, daß er, ausgehend von der Übersetzung mit *Wahrheit*, die mannigfaltigen Verwendungen und Verbindungen des Wortes *ṛta* eingehend interpretiert hat. Soweit es sich dabei um *Konkretisierungen* handelt, hat er auch Erweiterungen des Bereichs, der durch die Übersetzung greifbar ist, faktisch anerkannt und festgestellt: beim Ansatz von *ṛta* als *Kultlied* und in der Darlegung über die Materialisierung des *ṛta*. Was aber den *geistigen Inhalt* des *ṛta*-Begriffs anbetrifft, so gibt es auch da Bereiche, die zwar als mit unserem Begriff *Wahrheit* verwandt oder irgendwie zusammenhängend begreifbar erscheinen, aber doch diesen Bereich überschreiten. Dahin gehört insbesondere „das Ṛta als weltschaffende und welterhaltende Macht" (*Varuṇa* II 568—580), und dahin gehören Stellen, wo sich — nach der Methode des Einsetzens des Denkbaren — zunächst Übersetzungen wie „Treue, Redlichkeit" nahelegen, die sich dann dadurch zu bestätigen scheinen, daß *druh* „Betrug" ein Gegensatzbegriff zu *ṛta* ist. Diese Verwendungen sowie ferner die in der Ähnlichkeit mitgegebene Verschiedenheit von *ṛta* und *satya* (auf die ich noch zurückkommen werde), hätten Anlaß geben können, den *ṛta*-Begriff zu durchdenken, zwar ausgehend von der Übersetzung *Wahrheit*, aber schließlich doch frei von der Übersetzung. Dadurch hätte die Einheit des *ṛta*-Begriffs, seine Ähnlichkeit mit unserem *Wahrheit*-Begriff und zugleich seine von diesem abweichende Konzeption aufgewiesen werden können. Eine solche Untersuchung steht nun noch aus; LÜDERS lag sie offenbar nicht. Er blieb bei der Übersetzung: *Wahrheit*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000335

Es wäre ungerecht, Forscher und Leistungen einer früheren Generation wegen ihrer Grenzen geringzuschätzen. Was wir heute tun, können wir nur, weil jene taten, was sie konnten. Aber wenn wir in der Erkenntnis weiterkommen wollen, dürfen wir uns auch nicht an ihre Grenzen binden, im Methodischen ebensowenig wie im Faktischen. Darum sollte man aus der Grenze von LÜDERS' Möglichkeiten kein Prinzip machen. Zum Prinzip erhoben, könnte die Forderung eines „konsequenten, wörtlichen Übersetzens" die Gefahr heraufbeschwören, daß das Anderssein einer (durch ein fremdes Wort symbolisierten) Konzeption, die Abweichung des geistigen Inhalts eines fremden Begriffs von den Möglichkeiten einer Übersetzungssprache, nicht gesehen und zumindest nicht zur reflexen Klarheit wissenschaftlicher Darlegung erhoben werden könnte.

Darum ist es wichtig, daß der Forscher die Proteste seines muttersprachlichen Bewußtseins beim Übersetzen beachtet,und daß er sich durch dieselben immer von neuen anregen läßt, tiefer in die durch das untersuchte Wort symbolisierte fremde Konzeption einzudringen oder näher an sie heranzukommen, das Netz der Reflexion und der wissenschaftlichen Beschreibung enger zu ziehen. Aber auch wenn er eine Übersetzung findet, die in manchen Kontexten zu passen scheint, darf er sich damit nicht zufrieden geben. Daß die Übersetzung sich den Möglichkeiten der Übersetzungssprache glatt einfügt, ist keine Gewähr für die richtige Erfassung des Fremden. Die Methode des Einsetzens des Denkbaren ist nur zur ersten Annäherung brauchbar und immer wieder durch andere Methoden zu ergänzen (fünf Aufweisverfahren sind am Schluß dieses Aufsatzes genannt). Sehr oft ist das für uns Denkbare nicht das, was für die Sprachgemeinschaft, der das untersuchte Wort angehört, denkbar ist.

Das hat gerade auch LÜDERS sehr deutlich erkannt, und diese Erkenntnis zeichnet seine Arbeitsweise aus vor früheren Versuchen (vgl. *Varuṇa* I S. 14). Weil er sich von der unreflektierten Voraussetzung unmittelbarer Denkbarkeit des Fremden frei machte, konnte er den Inhalt des fremden Begriffes wahrnehmen. Aber er kam dann doch an seine Grenze. Den Drang zum Übersetzen überwand er nicht. Seiner Einsicht in die Einheit der *ṛta*-Konzeption gab er Ausdruck durch die Einheit der Übersetzung. Dabei modifizierte er die Konzeption des verwendeten deutschen Wortes nach dem Bild des untersuchten fremden Wortes.

Das ist ein Verfahren, das bei Übersetzungen, die einem Lebenszweck dienen, tausendfach vorgekommen ist. Bei den zahlreichen Bibelübersetzungen sind viele Begriffe des Originals in Übersetzungssprachen,die dieselben vorher nicht kannten, mehr oder weniger überführt worden. Aber der Zweck solcher Übersetzungen ist nun doch etwas anderes als philologische Begriffsforschung. Diese hat nicht die Aufgabe, fremde Konzeptionen auf dem Wege der Übersetzung in eine Übersetzungs-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000336

sprache unmittelbar und unreflektiert zu überführen, also etwa die Fähigkeit auszubilden, Wahrheit auch nach dem Bilde von *ṛta* zu denken; ihr Geschäft ist es vielmehr, das Fremde eines Begriffes, sofern der Forscher es in den Blick bekommen hat, auch reflex bewußt zu machen und entsprechend zu beschreiben, darzustellen, damit auch andere es reflex sehen können. Das hat LÜDERS auf manchen Strecken seiner *ṛta*-Untersuchung nicht erreicht, insbesondere da, wo der geistige Inhalt der *ṛta*-Konzeption reflex zu klären gewesen wäre. Er blieb dabei stehen, daß er sich selber und seinen Lesern zumutete, *Wahrheit* auch als *ṛta* zu denken.

Dergleichen ist natürlich geradezu eine Einladung zum Mißverständnis. So wird denn LÜDERS von mehreren Kritikern so mißverstanden, als käme es ihm primär darauf an zu zeigen, *ṛta* sei „completely identical with German *die Wahrheit*", wie GONDA sagt (in: *History of Religions*, 1. Chicago 1961, S. 252, zitiert bei THIEME a.a.O. 686[2]). THIEME tadelt ihn deswegen. Gegen GONDA verteidigt er, neben LÜDERS' Methode und Leistung, auch „den wissenschaftlichen Wert konsequenten, wörtlichen Übersetzens". Was m.E. verteidigt werden muß, ist die Einheit der *ṛta*-Konzeption, und diese meint THIEME mit seiner Forderung und mit seiner Ablehnung eines Verfahrens, das „nach Gutdünken und Belieben einmal so und einmal so übersetzt" (a.a.O. 688[4]). Weil er aber seine Verteidigung an die Forderung gleichbleibenden Übersetzens bindet, statt die Grenzen und die Relativität des Übersetzens bei der philologischen Begriffsforschung zu erörtern, behebt er das Mißverständnis nicht. Er mißversteht GONDA; GONDA wird weiterhin sowohl LÜDERS als auch THIEME mißverstehen.

Soweit THIEME seine Grundsätze allgemein und ohne Bezugnahme aufs Übersetzen formuliert, finde ich sie unanfechtbar. Nach dem (oben erwähnten) 1. Grundsatz stellt er die beiden folgenden auf:

„2. Das vorläufig Unbekannte oder als unbekannt zu Unterstellende ist zu fassen durch den Vergleich mit dem sicher Bekannten.

3. Das vorläufig (‚tentativ') ‚Gefaßte' ist experimentell zu prüfen auf seine konsequente Anwendbarkeit auf das vollständige Material"(a.a.O. 688).

Was aber GONDA und andere kritisieren und THIEME gegen sie verteidigt, ist damit noch nicht eigentlich gekennzeichnet.

Zu 2 ist zu bemerken, daß LÜDERS vedisch *ṛta* doch nicht bloß mit Sanskrit (*ṛta* =) *satya* vergleicht — das ist ein Verfahren, das mir sehr angemessen und fruchtbar scheint — sondern daß er (*Varuṇa* II 405 und sonst) *ṛta* und *Wahrheit* massiv und wuchtig gleichsetzt, ohne Erörterungen über die Inkongruenz der durch die beiden Wörter symbolisierten Konzeptionen. So mußte der mißverständliche Eindruck entstehen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000337

es komme ihm primär auf diese Gleichsetzung an. Und nur deswegen konnte der Einspruch gegen seinen *Varuṇa* erhoben werden.

LÜDERS' Verdienst liegt anderswo als in dieser Gleichsetzung. Um dies zu sehen, ist es jedoch notwendig, auch die Grenzen seiner Möglichkeiten zu erkennen.

Was THIEMES 3. Grundsatz (s. oben) anbetrifft, so sind einige Indologen und bin auch ich der Meinung, daß derselbe, auf LÜDERS' und SCHMIDTS Arbeiten angewandt, das Gegenteil von dem beweist, was er nach THIEMES Meinung beweisen sollte. Denn die Übersetzungen *Wahrheit* für *ṛta* und *Gelübde* für *vrata* sind auf das vollständige Material gerade *nicht* „konsequent anwendbar". Das Durchhalten der beiden Übersetzungen führt zu sinnlosen Sätzen, bei *vrata* „Gelübde" noch viel mehr als bei *ṛta* „Wahrheit". GONDA hatte darauf hingewiesen, daß *vrata* in vielen Fällen nicht mit „Gelübde" übersetzbar sei; THIEME tadelt ihn hart: „Es fehlt ihm (d.h. Professor GONDA) hier die Fähigkeit, eine ihm persönlich fremde Vorstellung anderen zuzutrauen — also ist sie ‚unmöglich'" (a.a.O. 691 Anm. 6). Und THIEME fährt fort: „Sie (d.h. die GONDA fremde Vorstellung) begegnet aber in ganz ähnlicher Form auch in andern Religionen: Genesis 8, 21 und 22 — um nur ein besonders naheliegendes Beispiel zu nennen" (ebendort). An der genannten Bibelstelle spricht Gott u.a.: „Solange die Erde steht, soll es Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Herbst, Tag und Nacht ohne Unterbrechung geben." THIEME führt die Stelle an, weil er meint, aus ihr ein Argument gewinnen zu können gegen GONDAS Satz: „It is impossible to describe the fact that a god has extended sky and earth (RV 3, 6, 5), marked off the expanse of the earth (8, 42, 1), or simply came (2, 24, 12) as his *Gelübden*" (zitiert bei THIEME a.a.O.). Aber THIEMES Angriff trifft den Angegriffenen gar nicht. GONDA hatte in dem zitierten Satz behauptet, in gewissen Sinnzusammenhängen (wo *vrata* steht) könne man nicht von „Gelübde" sprechen. Er hat damit unbestreitbar recht. Ich verstehe nicht, inwiefern seine Behauptung die Unfähigkeit, „eine ihm persönlich fremde Vorstellung andern zuzutrauen", erweisen soll. GONDA sprach nicht von der *Fremdheit von Vorstellungen*, sondern von der *Nichtanwendbarkeit eines europäischen Wortes zur Übersetzung eines indischen Wortes*. THIEME verschiebt GONDAS Argument, weil er *Gelübde* nach dem Bilde von *vrata* versteht. Und nur für das verschobene Argument führt er als Beleg die Bibelstelle an. Selbst wenn man die Worte Gottes in der Stelle indisch als ein *vrata* beschreiben könnte[1] — es bezeichnet sie doch niemand imDeutschen als *Gelübde*! Sie sind eine *Verheißung*. In unserem (christlich geprägten) Sprachgebrauch sind *Gelübde* und *Verheißung* un-

[1] Ich glaube nicht, daß man es kann. Über *vrata* hoffe ich demnächst eine Studie zu veröffentlichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000338

verwechselbar verschieden. Aber ein *vrata* kann man auch nicht als *Verheißung* beschreiben. Und manches, was man indisch *vrata* nennt, kann deutsch nur dann als *Gelübde* bezeichnet werden, wenn der deutsche Sprachgebrauch mißachtet wird. Die Herbeiziehung der Bibelstelle bestätigt also, was dadurch entkräftet werden sollte: die Berechtigung von GONDAS Einspruch.

Die Frage, was der Inhalt eines fremden problematischen Wortes sei, muß getrennt werden von der Frage nach der passenden Übersetzung in einem bestimmten Kontext und von der Frage nach der Eintragung in ein zweisprachiges Lexikon an der Stelle des betr. Wortes. Die erste Frage ist Aufgabe einer umfassenden Philologie, hineinreichend in die Geistesgeschichte; bei der zweiten und der dritten geht es um eine Anleitung zum Verständnis, und diese Aufgabe ist durch Übersetzen immer nur mit Kompromissen lösbar. LÜDERS und ALSDORF haben umfassend beschrieben, was *ṛta* ist, und dabei auch den weltanschaulichen Hintergrund aufgezeigt. THIEME (a.a.O. 686) meint, die Leistung bestehe u.a. darin, daß vedisch *ṛta*, Sanskrit *satya* und deutsch *Wahrheit* als „lexikalische Äquivalente oder Quasiäquivalente" aufgewiesen würden. Damit erscheint als ein Ziel der philologischen Begriffsforschung das Aufstellen eines zweisprachigen Glossars, wobei zudem jedem fremden Wort je ein Übersetzungswort entsprechen soll. Gewiß lebt die Lexikographie von der begriffsforschenden Philologie, aber sie ist nicht deren eigentliches Ziel. Die Kompromisse, mit denen die Lexikographie notwendig arbeiten muß, dürfen von der philologischen Begriffsforschung nicht geschlossen werden.

Nun weiß natürlich auch THIEME, daß die Lexikoneintragung *Wahrheit* hinter *ṛta* nicht alles sagt, was über *ṛta* zu sagen ist. Er stellt fest: „Das Experiment führt also zur Aufdeckung von Vorstellungen. Diese Vorstellungen weichen erheblich von denen ab, die der moderne Mensch z.B mit dem Naturgeschehen verbindet" (a.a.O. 691). Aber THIEME will eine und dieselbe Übersetzung durchhalten, weil er an dem „begrifflichen Wert eines Ausdrucks" festhalten will, obwohl er diesem erlaubt, „sich aus dem Kontext mit Vorstellungen zu supplementieren" (688[4]). Das bedeutet: Er fordert von dem Forscher und dem, der demselben zuhört, daß er lerne, beispielsweise *Gelübde* als *vrata* und *Wahrheit* als *ṛta* zu denken. Und er rechtfertigt diese Forderung mit theoretischen Gründen. Die Begriffe *Begriff* bzw. *begrifflicher Wert* und *Vorstellung* bezeichnen den Kern von THIEMES theoretischer Rechtfertigung der Übersetzungsbeharrlichkeit; ich werde darauf sogleich zurückkommen.

THIEMES Ausführungen enthalten nämlich auch eine Sprachtheorie. Auf diese muß ich nun eingehen, freilich nur insofern, als sie THIEMES Bild von der Begriffsforschung bestimmt. Berücksichtigt man diese

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000339

Theorie, so wird seine Verteidigung des „konsequenten, wörtlichen Übersetzens" verständlicher.

Nach dieser Theorie „benennt" ein Wort zunächst einen „Begriff". *Bedeuten* heißt *einen Begriff benennen* (vgl. 685). Die „Begriffe" sind offenbar von der Sprache unabhängig gesehen; denn vedisch *ṛta*, Sanskrit *satya* und deutsch *Wahrheit* „benennen die gleichen Begriffe" (686), und „der Begriff ‚Wahrheit'" kann auch „durch ein anderes Wort für Wahrheit ausgedrückt" werden (692). Ein Ausdruck hat einen „begrifflichen Wert" (688[4]). Die Begriffe „verbinden sich" dann aber mit „Vorstellungen" (688[4], 691, 692[7]), und diese können uns fremd sein (691[6]). Mit den „Vorstellungen", die der Sprechende mit dem durch das Wort benannten „Begriff" „verbindet", wenn er diesen „nennt", „meint" er etwas; indem „ein bestimmter Sprecher in einem bestimmten Zusammenhang" mit dem durch ein Wort benannten Begriff gewisse „Vorstellungen" verbindet, „versteht" er etwas „unter diesem Begriff". Die Frage nach den Begriffen, die mit den Worten benannt werden, ist „lexikalisch"; die Frage nach dem je Gemeinten oder unter einem Begriff Verstandenen ist „exegetisch". Beide Fragestellungen sind „theoretisch verschieden", ihre Beantwortung läßt sich aber „in der Praxis nicht scharf trennen". Die lexikalische Frage gehört der „Sprache" an (*la langue* nach F. DE SAUSSURE), die exegetische der „Rede" (*la parole*). „Die Rede ist unmittelbarer Beobachtung zugänglich, die Sprache ist erst aus den an der Rede angestellten Beobachtungen zu erschließen" (685). Der „erschlossene lexikalische Wert, die Bedeutung" ist eine „Abstraktion", aber erst die Beziehung auf diese macht die konkrete Beobachtung an der „Rede" zu einem „sinnvollen Ganzen" (685f.).

Ob oder inwieweit diese Theorie bzw. dieser Begriffsapparat, soweit bis jetzt dargestellt, manchmal zur Gewinnung von Erkenntnissen dienlich sein kann, braucht hier nicht erörtert zu werden. Gewiß geht es bei der philologischen Begriffsforschung um Elemente der *Sprache*, nicht nur der je und je sich ereignenden *Rede*. In THIEMES Darstellung aber erscheinen die (zu untersuchenden) Begriffe in fester Entsprechung zu solchen der Übersetzungssprache, so daß das „konsequente Übersetzen" eine zentrale methodische Funktion erhält. Die Antwort auf die Frage nach dem Begriff — im Spezialfall: „Was bedeutet *ṛtá*? d.h. welchen Begriff benennt es" (685) — liefert den „lexikalischen Wert, die ‚Bedeutung'" (686), und „die Prüfung eines tentativen lexikalischen Wertes auf seine Gültigkeit innerhalb eines bestimmten Literaturwerkes oder -stratums ist nicht anders möglich als durch konsequentes Übersetzen" (691). Hier ist also vorausgesetzt, daß ein Begriff prinzipiell übersetz*bar* sei (in eine beliebige fremde Sprache), daß folglich ein Begriff der untersuchten Sprache als Begriff dem Forscher immer schon bekannt oder

wenigstens in ausreichender Annäherung bekannt sei (gleich wie fern und fremd auch die untersuchte Sprache sein mag; er kann dem Forscher aber nur bekannt sein aus dessen muttersprachlichem Bewußtsein). Es kommt nur darauf an, „die nächsten lexikalischen Äquivalente" (686[2]) für fremde Worte aufzufinden. Die Möglichkeit, daß die Übersetzungssprache gar kein Äquivalent enthalten könnte, daß im Bereich des untersuchten Wortes die begriffliche (konzeptuelle, inhaltliche) Struktur der fremden Sprache eine ganz andere sein könnte als die der Übersetzungssprache, ist offenbar nicht vorgesehen. Hier liegt die Fragwürdigkeit von THIEMES *Begriff/Vorstellung*-Theorie.

Die Anwendung der Theorie, die ich aus THIEMES Wortgebrauch aufzubauen versucht habe, läuft darauf hinaus, daß das aus Europa Bekannte (an das bei der Deutung des Fremden jeweils angeknüpft werden muß) zum „Begriff" gestempelt wird und das Fremde zu „Vorstellungen", die mit dem Begriff „verbunden" sein sollen. Da der „Begriff" der *Sprache* (la langue), die „Vorstellung" aber der *Rede* (la parole) angehören soll (THIEME a.a.O. 685), würde zugleich ein indischer Text zu einer *Rede*-form der *Sprache* des Standard Average European. Ich meine, man braucht diese Konsequenzen nur zu sehen, um die Fragwürdigkeit des ganzen Begriffsapparates nebst dem, was derselbe beweisen soll, einzusehen. Wenn ich z.B. als Europäer in *niścaya* den „Begriff" *Entscheidung* (decision, *решение* usw.) finden, *niścaya* auf das Muster dieses „Begriffes" spannen und alles andere, was in dem Wort ist, als „Vorstellung" interpretieren will — dann steht es, sofern ich indisch denken kann, in meinem Belieben, das Umgekehrte genau so zu tun: *Entscheidung* auf den „Begriff" *niścaya* spannen und das, was im Wortinhalt nicht dazu paßt, als „Vorstellung", die sich damit „verbinde", in den Bereich europäischer *Rede* abschieben. In ähnlicher Weise kann ich etwa *dharma* auf das Modell *Recht* festnageln und dann alles, was in *dharma* dazu nicht paßt, als Vorstellung, die sich damit verbinde, abschneiden; ich kann aber auch, indisch denkend, *Religion* auf *dharma* spannen und die Glieder, die über dieses Lager hinausragen (vgl. GONDAS ‚Prokrustesmethoden' bei THIEME a.a.O. 688[4]), abhacken und in den Schrank mit der Aufschrift „Vorstellung" legen: dazu würde denn alles gehören, was in der Religion nicht Praxis oder Vorschrift ist. Solche Überlegungen, denen manche hinzugefügt werden können, zeigen m.E., daß THIEMES *Begriff/Vorstellung*-Theorie, sofern sie, die Existenz von Äquivalenten (oder Quasiäquivalenten) voraussetzend, die Forderung gleichbleibenden Übersetzens einschließt, doch u.U. der Erkenntnis eher hinderlich als förderlich sein kann.

Statt von einem „Begriff", der von einer „Vorstellung" zu unterscheiden und mit dieser zu „supplementieren" wäre, rede ich lieber von einem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000341

Wortinhalt und verstehe darunter eine an ein Lautzeichen gebundene geistige Gestalt, in der sich eine Sprachgemeinschaft ein Stück Welt anverwandelt und die mit andern, in gleicher Weise Lautzeichen zugeordneten geistigen Inhalten in Beziehungen steht, dergestalt daß es durch die Gesamtheit dieser Gestalten für die Sprachgemeinschaft möglich wird, mit der Welt geistig umzugehen. Wenn ich in diesem Aufsatz von philologischer Begriffsforschung spreche, so verstehe ich dabei *Begriff* als *Wortinhalt*. So verstandene Begriffe sind in den verschiedenen Sprachen mehr oder weniger ähnlich, aber selten gleich (und zwar in der Sprache als *la langue*, nicht erst in der Rede, *la parole*). Die Ähnlichkeit ermöglicht eine Übersetzung, bedingt aber zugleich, weil Ähnlichkeit immer Unterschiedlichkeit impliziert, daß die Übersetzung nie adäquat ist. Das, was von der Muttersprache des eine fremde Sprachwelt untersuchenden Forschers abweicht, was er zunächst als fremd entdecken muß, gehört voraussichtlich zu dem Eigentümlichen der fremden Sprachwelt (zu *la langue*, nicht erst *la parole*). Am Protest unseres muttersprachlichen Bewußtseins können wir beim Übersetzungsexperiment u.U. erkennen, *daß* sich hier die fremde Sprachgemeinschaft ein Stück Welt *anders* anverwandelt, als wir es tun. In der philologischen Begriffsforschung kommt es u.a. ganz wesentlich darauf an, zu erkennen, *wo* die fremde Sprachgemeinschaft sich die Welt anders anverwandelt als wir und *wie* sie es tut.

Die Geistesgeschichte Indiens ist voll von Problemen, die denen von *ṛta* und *vrata* ähnlich sind. Ich nenne nur ein paar Beispiele von Worten, die ich immer wieder beobachte: *śrī*, *tejas*, *bhāvanā*, *śraddhā*, *saṃkalpa*. „Konsequent" übersetzen kann ich hierbei nur, wenn ich den Weg zum Verständnis der Worte verbauen oder ein unsachgemäßes und daher mißverständliches Schema (etwa von der Art der *Begriff/Vorstellung*-Theorie) anwenden will. Daß der Inhalt von *ṛta* weitgehend mit unserem *Wahrheit* sich deckt, scheint mir außer Frage; *Ordnung* möchte ich als Äquivalent ebenso ausschließen, wie LÜDERS, ALSDORF und THIEME es tun. Aber ich plädiere überhaupt nicht für eine der vorgeschlagenen oder eine neue Übersetzung. Ich bin der Meinung, daß nur durch das Mißverständnis, als sei das Ziel philologischer Begriffsforschung eine lexikographische Univozität, der Rest der Lösung des *ṛta*-Problems noch hintangehalten wird.

Es besteht ja noch die leidige Frage nach dem Unterschied zwischen *ṛta* und *satya*, insbesondere in spätvedischer Zeit, als beide offenbar als ähnlich und daher gelegentlich austauschbar empfunden, aber doch unterschieden wurden. Auch THIEME hält es für „möglich, daß noch eine begriffliche Nuance existiert, ... die LÜDERS entgangen ist" (a.a.O. 693) — nämlich eine Nuance, die den Unterschied zwischen *ṛta* und *satya*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000342

ausmacht. Aber er fügt zu dem Ausdruck „begriffliche Nuance" (an der Stelle, die ich durch Punkte angedeutet habe) sogleich den Relativsatz hinzu: „die sich durch eine Übersetzung zum Ausdruck bringen läßt". Es ist m.E. dies mißliche Postulat der *Übersetzung*, was die Lösung des *ṛta/satya*-Problems erschwert und verzögert. Der Hinweis darauf, daß *ṛta* ursprünglich nur Substantiv, *satya* nur Adjektiv war, ist schon für die ältere Zeit unbefriedigend, weil da auch *satya* als Substantiv vorkommt, und die Rede von „lexikalischen Äquivalenten" (a.a.O. 693) ist oberflächlich. Als Beispiel solcher Äquivalente nennt THIEME das deutsche Paar *Lüge/Unwahrheit*. Aber die beiden Wörter sind inhaltlich nicht dasselbe. Wenn sie in einem Wörterbuch nebeneinanderstehen, so ist das einer von den Approximationskompromissen, wie sie der Lexikograph fortgesetzt schließen muß. Beschreiben aber beide ein und dasselbe fremde Wort, etwa indisch *anṛta*, so läuft doch THIEMES Begriff des „lexikalischen Äquivalents" auf eine partielle oder gar totale Aufhebung seines Prinzips der „konsequenten" (d.h. gleichbleibenden), „wörtlichen" Übersetzung hinaus. Denn der Lexikograph, der zwei Wörter zur Beschreibung eines fremden Inhalts anwendet, tut dies doch, weil er spürt, daß eins nicht reicht und daß er besser daran tut, das Ziel durch mehrere zwar fehlgehende, aber gutliegende Übersetzungsschüsse einzukreisen. Das Prinzip der „konsequenten wörtlichen Übersetzung" lähmt und beengt beide, die Philologie und die Lexikographie, weil es beiden Tätigkeiten nicht ihre fruchtbare Selbständigkeit läßt, sondern sie aneinanderkoppelt. Läßt man das Prinzip fahren, so erkennt man, daß in LÜDERS' und ALSDORFS Leistung alles Material für eine Lösung des *ṛta/satya*-Problems schon bereitliegt. Der Unterschied läßt sich eben nicht „durch eine Übersetzung zum Ausdruck bringen". Aber das bedeutet nicht, daß er der wissenschaftlichen Untersuchung und Beschreibung unzugänglich wäre. Doch will ich auf diesen Einzelfall einer Begriffsuntersuchung hier nicht eingehen. Ich möchte auf ihn nur hinweisen als ein Musterbeispiel dafür, daß eine unsachgemäße Übersetzungsforderung die Möglichkeiten der Philologie einengt und lähmt.

An der Unsachgemäßheit seiner Systemkonstruktion scheitert THIEMES Versuch, einen Mangel von LÜDERS' Arbeitsweise — der, wie mir scheint, gar nicht durch theoretische oder systematische Reflexion entstanden war — dadurch, daß er ihn aus einem System heraus interpretiert, als philologische Weisheit zu rechtfertigen. Wenn dem „konsequenten, wörtlichen Übersetzen" die Voraussetzung der *Begriff/Vorstellung*-Theorie zugrundeliegt, so hat es in der Tat einen wissenschaftlichen Sinn. Mit dem Zusammenbruch dieser Theorie aber erweist sich die Übersetzungsbeharrlichkeit, die schon auf dem philologischen Gebiet selber als zumindest irreführend nachweisbar ist, auch in der theoretischen Reflexion als unhaltbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000343

THIEMES Theorie koppelt mit der Identität eines „begrifflichen Wertes" unauflösbar die Identität der Übersetzung. Sehe ich dagegen den begrifflichen Wert als den *Wortinhalt* des problematischen Wortes, so löst sich dieser von der Übersetzung. Habe ich einmal gefunden, *daß* die fremde Sprache sich ein Stück Welt anders anverwandelt, als wir es tun, und habe ich nach Anwendung passender Methoden einigermaßen erkannt, *wie* sie es tut, so bleibt die Verwendung von mehr als einer Übersetzung weiterhin sinnvoll und nützlich, aber in einem andern Sinne als am Anfang der Arbeit. Es geht nun nicht mehr darum, durch das Experiment mit der Übersetzung auf die Möglichkeit eines unbekannten Wortinhalts aufmerksam zu werden, vielmehr hat die Abwechslung jetzt den Sinn, daß dabei immer wieder gefragt werden kann, was dieser, was jener Wortinhalt der Übersetzungssprache mit dem fremden gemeinsam habe und worin er sich unterscheide. Das klärt das Fremde, und zugleich fördert es das Unabhängigwerden des Philologen vom Weltbild seiner Muttersprache. Denn das Übersetzen ist doch schließlich für den Philologen nur eine Hilfe, eine Brücke, die er überschreiten muß, die ihn aber nie zum Ziel führt und nie einen letzten Sprung entbehrlich macht. Er muß sie hinter sich lassen, um zu einem unmittelbaren Verstehen des Fremden zu gelangen und das Unbekannte darstellend bekanntmachen zu können. Ist der fremde Wortinhalt einmal entdeckt, so erscheint beim Übersetzen nicht nur die Ähnlichkeit, sondern auch die in jeder Ähnlichkeit mitgegebene Inkongruenz als eine Folge des Wesens der beiden Inhalte, des Inhalts des indischen und des des versuchsweise gebrauchten Wortes der Übersetzungssprache, und es erscheint unzulässig, das Divergente — als zur „Vorstellung" oder sonst einer Kategorie gehörig — von dem fremden Wort abzulösen. Der Forscher befindet sich dann in einer weitgehenden Freiheit gegenüber der Übersetzung. Er weiß, daß alle Übersetzungen an dem Inhalt des fremden Wortes vorbeigehen und keine ihn ins Zentrum trifft; aber in solcher Lage ist es schon etwas wert, von verschiedenen Richtungen aus an verschiedenen Seiten am Ziel vorbeizuschießen. Es kommt allerdings darauf an, daß die Schüsse, wie man sagt, gut liegen, so gut, daß das Ziel einigermaßen eingekreist wird. Um ein anderes Bild zu gebrauchen: die notwendige Fülle der Übersetzungen sind Tangenten, die nie ins Ziel treffen, aber an verschiedenen Seiten mehr oder weniger nahe an ihm vorbeigehen; je näher sie berühren, desto besser. Das ist mehr oder weniger die Situation, die immer wieder die Philologen (und Lexikographen) bewogen hat, auf einen als fremd empfundenen, aber deutlich gesehenen Wortinhalt nicht nur einen, sondern ein ganzes Bündel von Übersetzungspfeilen abzuschießen oder eine ganze Schar von Tangenten anzulegen. Natürlich kann die Verwendung mehrerer Übersetzungen auch aus „Willkür und subjektivem Raten",

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000344

aus „Gutdünken und Belieben" hervorgehen (THIEME 688[4]). Aber nachdem eine Erkenntnis erreicht ist, kann das Operieren mit mehreren Übersetzungen eine Folge davon sein, daß der Forscher den fremden Wortinhalt geistig *gesehen* hat. Bei dem, der dem Forscher zuhört und die fremde Sprache nicht kennt, kann zwar auch die Vielheit der Übersetzungen zu Mißverständnissen führen. Aber ihm müßte ohnehin der fremde Wortinhalt durch eine besondere Beschreibung dargelegt werden. Auch der Hörer oder Leser muß schließlich angeleitet werden, den fremden Wortinhalt wahrzunehmen, und dazu muß auch für ihn der Bereich des Übersetzens verlassen werden.

Ich insistiere nicht auf einer Theorie. Aber wenn ich von der Erfahrung der philologischen Beobachtung aus weiterdenke, nähere ich mich einer Theorie, von der Bestandteile in meinen obigen Ausführungen eingeschlossen sind. Die Theorie muß aus der Einzelbeobachtung wachsen und darf dieser nicht übergestülpt werden. Aber eine methodisch geklärte philologische Begriffsforschung (zusammen mit syntaktisch-semantischer Forschung) dürfte auch zu einer Sprachtheorie brauchbare Beiträge liefern — wie umgekehrt sich in solcher Forschung erweisen kann, ob eine bestehende Theorie sich an den Tatsachen bewährt oder nicht.

Bei aller bisherigen Erörterung, auch bei THIEME, war vorausgesetzt, daß das problematische fremde Wort *eine* „Bedeutung" hat. Es gibt aber auch Wörter, die mehrere „Bedeutungen" haben (faßt man *Wort* als Einheit von Lautzeichen und Inhalt, so muß man sagen: Es gibt auch Lautzeichen, die zu mehreren Wörtern gehören). Deutsch *Vermögen* z.B. hat die beiden „Bedeutungen", die approximativ durch die beiden Wörter *Besitz* und *Fähigkeit* angedeutet werden können. Mögen beide auch sprachgeschichtlich und bedeutungsgeschichtlich auf eine „ursprüngliche" Einheit hinweisen, so sind sie doch im Sprachbewußtsein völlig verschieden. Bei einem fremden Wort ist es oft schwierig und langwierig, zu finden, ob eine echte Bedeutungsmehrheit vorliegt. Solange darüber Ungewißheit herrscht, ist es natürlich für den, der dem Forscher zuhört, besonders mißverständlich, wenn dieser mit mehreren Übersetzungen operiert. Es kann sein, daß bloß der Zuhörer mißversteht; es kommt aber auch vor, daß der Forscher selber keine genügende Klarheit gewonnen hat. Es geht wohl jedem so, daß er in sehr vielen Fällen diese Klarheit nie erreicht. Hat aber ein Forscher die Einheit eines Wortinhalts deutlicher gesehen als ein anderer, der noch mit der unzutreffenden Annahme mehrerer „Bedeutungen" arbeitet, so erkennt er in der Vielheit der Übersetzungen, die der Kollege gebraucht, ein Anzeichen davon, daß derselbe noch nicht zur Klarheit gekommen ist. Wenn er von dieser Erkenntnis aus die Vielheit der Übersetzungen, die der Kollege gebraucht, ablehnt, so hat das in diesem Zusammenhang einen guten, sachlichen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000345

Sinn. Soweit Lüders' und Alsdorfs Ablehnung der Vielheit von Übersetzungen für *ṛta*, wie sie etwa Geldner gebrauchte, so gemeint ist, möchte ich ganz zustimmen. Freilich wäre dann immer noch nötig, hervorzuheben, daß die Einheit des *Inhalts* von *ṛta*, gerade wenn und weil sie als Einheit gesehen ist, nicht eine Einheit der *Übersetzung* fordert, *uktadoṣaprasaṅgāt*.

Wenn nun das Übersetzen nur einen beschränkten und relativen Wert hat zum Auffinden des Inhalts eines problematischen Wortes, welche Wege führen dann zum Ziel? Nun, automatisch und mechanisch keiner. Am Anfang aller wissenschaftlichen Erkenntnis steht allein das Bemerken. Aber es gibt Hilfen zum Bemerken, und dieses führt erst dann zur eigentlichen Wissenschaft, wenn das Bemerkte erwiesen wird. Thiemes Grundsatz, daß das Unbekannte „zu fassen" ist „durch den Vergleich mit dem sicher Bekannten" (688), kann mannigfaltige Anwendung finden, je nach der Natur des Gegenstandes. Als die Methode oder den Kern der Methode, die Lüders bei *ṛta* angewandt habe, nennt Thieme (688—691, 694) das Aufsuchen und die Auswertung des Gegensatzbegriffes bzw. der Gegensatzbegriffe. Das ist gewiß ein sehr brauchbares Aufweisverfahren, aber für sich allein wohl nicht ausreichend. Über andere Verfahren möchte ich hier nicht mehr ausführlich handeln; ich verweise auf die methodologischen Bemerkungen meiner Aufsätze in der WZKSO, Bd. 7, 1963, und in KZ 78, 1963. Ich begnüge mich mit der Aufzählung einiger Aufweisverfahren:

1. Das Aufsuchen von Stellen, wo der Inhalt des problematischen Wortes im Text selber beschrieben ist;

2. Die Beachtung von Ausdrucksvariationen, und im Zusammenhang damit

3. Das Aufsuchen inhaltsähnlicher Ausdrücke;

4. Die Auswertung der Inhalte von Wörtern, die häufig im nächsten Kontext des problematischen Wortes vorkommen: solche Wörter können einen Teil des Inhalts des problematischen Wortes insistierend herausheben.

Für diese Verfahren sind Beispiele in den genannten Aufsätzen enthalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000346

Bhâvanâkrama

Von Mitsuyoshi Saigusa, Tokyo

Guiseppe Tucci hat in seinem Buch *Minor Buddhist Texts, Part II*, Serie Orientale Roma, IX, 2, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958, die Textausgaben des ersten *Bhâvanâkrama* in Sanskrit und Tibetisch veröffentlicht. Im ersten Kapitel seiner Einführung hat er sehr ausführlich das Leben des *Kamalaśîla*, des Verfassers des *Bhâvanâkrama* beschrieben, ferner die historischen Ereignisse in Tibet zur Zeit seines (Kamalaśîlas) Tibetaufenthaltes. Im zweiten Kapitel seiner Einführung hat Professor Tucci den Inhalt dieses Textes bekanntgemacht, Sechs Jahre früher hatte Paul Demiéville eine kurze Zusammenfassung der chinesischen Übersetzung dieses Textes in *Fragments du Dossier Indien de la Controverse I, Le Premier Bhāvanā-Krama de Kamalaśîla, Analyse sommaire d'après la version chinoise*, gegeben. Dieses Kapitel findet sich im Anhang S. 333—335 seines Buchs *Le Concile de Lhasa* (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Vol. VII) Paris 1952.

Tucci hat sich die Ergebnisse dieser Zusammenfassung zunutze gemacht, jedoch hat er die Texte nicht ihrer chinesischen Übersetzung gegenübergestellt. Deshalb habe ich auf Anregung von Professor Dr. Helmut Hoffmann diese Texte mit ihrer chinesischen Version, dem *Kuang-shih p'u-t'i-hsin lun* 廣釋菩提心論 (Taishô Bd. 32, Nr. 1664), übersetzt von *Shih Hu* 施護 (Dânapâla), verglichen. Ich habe dabei festgestellt, daß die chinesische Übersetzung weitgehend mit der Sanskritfassung übereinstimmt. Hier möchte ich zum Beweis folgende zwei Listen anführen.

1. Übereinstimmung der beiden Texte.

Sanskrit (Tucci)		chinesisch (Taisho 32, Nr. 1664)
fehlt		563a. Z. 13 ~ 563a. Z. 27
§ 1.		563a. Z. 28 ~ 563c. Z. 17
§ 2.		563c. Z. 17 ~ 563c. Z. 28
§ 3.		563c. Z. 28 ~ 564b. Z. 4
§ 4.		564b. Z. 4 ~ 564b. Z. 24
§ 5.		564b. Z. 24 ~ 564c. Z. 13
§ 6.		564c. Z. 13 ~ 564c. Z. 26
§ 7.	5 ~ 7a. 1	fehlt
	fehlt	564c. Z. 26 ~ 565a. Z. 13
	7a. 1 ~	565a. Z. 14 ~ 565b. Z. 11

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000347

Sanskrit (Tucci)	chinesisch (Taisho 32, Nr. 1664)
§ 8.	565b. Z. 11 ~ 565c. Z. 6
§ 9.	565c. Z. 6 ~ 565c. Z. 15
§ 10.	565c. Z. 16 ~ 566b. Z. 15
§ 11.	566b. Z. 15 ~ 566c. Z. 11
§ 12.	566c. Z. 11 ~ 566c. Z. 20
§ 13.	566c. Z. 20 ~ 567a. Z. 28
§ 14.	567a. Z. 29 ~ 567b. Z. 27
§ 15.	567b. Z. 28 ~ 567c. Z. 22
§ 16.	567c. Z. 23 ~ 568a. Z. 19
§ 17.	568a. Z. 19 ~ 568b. Z. 28
§ 18.	568b. Z. 28 ~ 569b. Z. 7
§ 19.	569b. Z. 7 ~ 569c. Z. 10
§ 20.	569c. Z. 11 ~ 570b. Z. 19
§ 21.	570b. Z. 20 ~ 570c. Z. 7
§ 22.	570c. Z. 7 ~ 570c. Z. 27
§ 23.	570c. Z. 28 ~ 571c. Z. 5
fehlt	571c. Z. 5 ~ 572b. Z. 17

Aus der ersten Liste geht hervor, daß nur drei Sanskrittexte fehlen und nur ein chinesischer Text. Die drei fehlenden Sanskrittexte werde ich im folgenden aus dem Chinesischen übersetzen.

2. Übereinstimmung der Namen der Sûtras, die sich in beiden Texten finden. Hier führe ich die Sûtras an, die TUCCI unterstrichen hat.

Tucci	Sanskrit	chinesisch	Nr.
S. 187	āryākṣayamatinirdeśa	無盡意經	1
S. 187	āryagayāśīrṣa	象頭經	2
S. 187	āryaśraddhābalādhāna	信力法門經	3
S. 190	akṣayamatisūtra	wie Nr. 1	4
S. 190	abhidharmasūtra	阿毗達磨經	5
S. 190	daśadharmasūtra	十地經	6
S. 190	āryatathāgatajñānamudrasamādhi	如來智印三摩地勝上經	7
S. 191	maitreyavimokṣa	彌勒解脫經	8
S. 191	āryarājāvavādakasūtra	如來示教勝軍王經	9
S. 192	āryavīradattaparipṛcchā	無畏撫問經	10
S. 192	āryagaṇḍavyūha	華嚴經	11
S. 192	āryagaṇḍavyūha	彼經	12
S. 193	āryagayāśīrṣa	wie Nr. 2	13
S. 193	āryasamādhirāja	三摩地王經	14
S. 194	akṣayamati-	wie Nr. 1	15

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000348

Tucci	Sanskrit	Chinesisch	Nr.
S. 194	-ratnameghādisūtrā	一寶雲等經	16
S. 194	āryavimalakīrtinirdeśa	維摩詰經	17
S. 194	āryagayāśīrṣa	wie Nr. 2	18
S. 195	[sūtra]	[(此) 經]	19
S. 195	āryaśraddhābalādhāna	wie Nr. 3	20
S. 195	daśabhūmika	wie Nr. 6	21
	fehlt	wie Nr. 6	22
S. 195	aryavimalakīrtinirdeśa	wie Nr. 17	23
S. 195	gayāśīrṣa	wie Nr. 2	24
S. 195	sarvadharmasaṃgraha: vaipulya	fehlt	25
S. 196	vairocanābhisaṃbodhi	毘盧遮那成佛經	26
S. 197	āryadharmasaṃgīti	聖法集經	27
S. 198	vimalakīrtyādinirdeśa	wie Nr. 17	28
S. 198	[bhagavatā] samādhirāja	[佛] fehlt	29
	fehlt	雜阿含等	30
S. 199	āryadharmasaṃgīti	wie Nr. 27	31
S. 199	āryabuddhasaṃgīti	wie Nr. 27	32
S. 199	āryasatyadvayavibhāga	聖二諦經	33
S. 200	prajñāpāramitā	般若波羅蜜多經	34
S. 200	hastikakṣyā	象腋經	35
S. 200	pitāputrasamāgama	父子合集經	36
S. 201	[bhagavatā]	[世尊]	37
S. 202	[bhagavatā]	[佛]	38
S. 202	śālistamba	世稻稈	39
S. 203	āryalaṅkāvatāra	楞伽經	40
S. 203	[bhagavatā]	wie Nr. 37	41
S. 204	laṅkāvatāra	wie Nr. 40	42
S. 204	āryaratnamegha	寶雲經	43
S. 204	āryasamādhirāja	wie Nr. 14	44
S. 205	[uktaṃ hi bhagavatā]	[如佛所說]	45
S. 205	āryasaṃdhinirmocana	和合解脫經	46
S. 206	saṃdhinirmocana	wie Nr. 46	47
S. 206	abhidharma	wie Nr. 5	48
S. 207	āryaprajñāpāramitādi	般若波羅蜜多等經	49
S. 208	pūrvācāry[air] maitreyena	聖慈氏菩薩所說	50
S. 208	[sūtra]	[(諸) 經]	51
S. 209	[sūtra]	wie Nr. 51	52
S. 210	āryalaṅkāvatāra	wie Nr. 40	53
S. 212	[sūtra]	wie Nr. 51	54

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000349

Tucci	Sanskrit	Chinesisch	Nr.
S. 212	āryasatyadvayanirdeśādi	wie Nr. 33	55
S. 212	avikalpapraveśadhāraṇi	入無分別總持法門	56
S. 213	[tathā coktam]	[經頌云]	57
S. 215	āryasatyadvayanirdeśādi	wie Nr. 33	58
S. 215	satyadvayanirdeśa	wie Nr. 33	59
S. 216	āryalaṅkāvatāra	wie Nr. 40	60
S. 217	āryalokottaraparivarta	[此]經聖出世品	61
S. 218	āryasatyadvayanirdeśa	wie Nr. 33	62
S. 219	āryaprajñāpāramitā	wie Nr. 49	63
S. 219	āryadharmasaṃgīti	wie Nr. 27	64
S. 220	āryaratnamegha	wie Nr. 43	65
S. 221	[āryabhadracaryapra-ṇidhāna]	fehlt	66
S. 221	āryadharmasaṃgīti	wie Nr. 27	67
S. 221	āryākṣayamatinirdeśa	wie Nr. 1	68
S. 221	āryaratnamegha	wie Nr. 43	69
S. 222	āryadharmasaṃgīti	wie Nr. 27	70
S. 223	āryaratnamegha	wie Nr. 43	71
S. 228	āryasaṃadhinirmocana	wie Nr. 46	72
S. 228	āryagaṇḍavyūha	wie Nr. 11	73

Bei den obigen Sanskritnamen ergeben sich selbstverständlich einige Abweichungen von den Namensübersetzungen DEMIÉVILLES, da DEMIÉVILLE die Sanskritnamen dem *Ōtani Kanjur Catalogue* entnommen hat.

ZB:

Nr.	Tucci	Demiéville
8	daśadharmasûtra	daśabhûmika-sûtra
11	âryagaṇḍavyûha	avataṃsaka-sûtra
1 u. 68	âryâkṣayamatinirdésa	akṣayamati-sûtra
7	âryatathâgata jñânamu-drasamâdhi	tathâgatajñânamudrasa-mâdhiuttara-sûtra
10	âryavîradattaparipṛcchâ	viradattaparipṛccha-sûtra
17	âryavimalakîrtinirdésa	vimalakîrti-sûtra
20	âryaśraddhâbalâdhâna	śraddhâbalamudrâ-sûtra
28	vimarakîrt[yâd]inirdeśa	vimalakîrti-sûtra
67	âryadharmasaṃgîti	âryasaṅgîti-sûtra
30	fehlt	saṃyuktâgama

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000350

Übersetzung

Das chinesische Vokabular für die buddhistischen Ausdrücke weist keine Besonderheiten auf. Die chinesischen Fachausdrücke finden sich in den folgenden Wörterbüchern:

W. E. Soothill and L. Hodous: *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, London 1937.
H. Hackmann und J. Nobel: *Erklärendes Wörterbuch zum chinesischen Buddhismus*, Chinesisch-Sanskrit-Deutsch, Leiden 1951.
Mahāvyutpatti (U. Wogihara's Ausgabe, Tōykō, Fotodruck 1959: R. Sakaki's Ausgabe, Kyōto 1916) usw.

A) Taishō, S. 563a, Z. 13—27.

Ehre allen Buddhas der drei Zeiten!

Sie haben die Praktiken aller Dharmas des großen Fahrzeugs (*Mahāyāna*) kurz zusammengesfaßt
und den Grundstein zu dem höchsten Werk gelegt.
Nun möchte ich ausführlich den erleuchteten Gedanken (*bodhicitta*) erläutern.

Im folgenden möchte ich darlegen: wenn wir Allwissenden (*sarvajñā*) schnell erklären wollen, so können wir zusammenfassend sagen, daß der Gedanke in den drei Gebieten wohnt. Aus ihm wird der Gedanke des Mitleides (*karuṇā*) geboren. Aus dem Mitleid entsteht der große erleuchtete Gedanke. Die höchsten aller Buddhadharmas haben ihren Grund im Mitleid und wurzeln im Mitleid. Dieses Mitleid hat seinen Grund in der Betrachtung aller Lebewesen (*sattva*). Wie das *Āryadharmasaṃgīti-Sūtra* (聖法集經) sagt:

Damals sagte Avalokiteśvara-Bodhisattva-Mahāsattva zu Buddha: „Bhagavan! Alle Boddhisattvas müssen nicht unbedingt die vielfältigen Wege zum Dharma (*dharmapariyāya*) studieren, sondern sie sollen sich nur an einen Dharma halten und diesen ausüben. Dann sind ihnen alle Dharmas so, daß sie sie mit ihrer Hand ergreifen können. Was man als einen Dharma bezeichnet, das ist das große Mitleid. Wenn die Bodhisattvas dieses große Mitleid anwenden, dann sind ihnen alle Dharmas so, daß sie sie mit ihrer Hand ergreifen können. Bhagavan! Als zum Beispiel der Cakravartin-König in das Land der kostbaren Werke fuhr, konnte er alle Kräfte sammeln. Ebenso ist es mit allen Bodhisattvas.

Das große Mitleid ist das Land der Werke. Dort können sie es sofort erlangen, die Kräfte aller Buddhadharmas zu vereinigen. Bhagavan! Wenn beim Menschen (*puruṣa*) das Lebensorgan (*jīvitendriya*) gesund ist, dann kann er alle Organe in volle Aktion setzen (*pravartate*). Ebenso ist es mit allen Bodhisattvas. Wenn das große Mitleid gesund ist, dann können sie den Dharma aller Bodhi-taten ausüben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000351

B) Taishō, S. 564 c, Z. 26 — S. 565a, Z. 13.

Dieses Sūtra (*Daśabhūmikasūtra*) sagt:

Sohn des Budha (*buddhaputra*), Bodhisattva, Mahāsattva! Man soll sich damit beschäftigen, durch das schon vollzogene große Gelübde (*mahāpariṇidhāna*) dem Wohnsitz der Kraft des guten Organs zu stützen (*adhiṣṭhāna*). Die Buddhas folgen auch diesem Weg zum Dharma und daraus fließt das große Wissen (*mahājñāna*) und das Vollbringen aller Taten (*kriyā*). Das ist das, was wir als den höchsten Weg zur Geduld (*kṣānti*) bezeichnen. Alle Buddhadharmas haben darin ihren Grund und sind darin zusammengefaßt.

Guter Freund, (*kalyāṇamitra*), wenn du noch nicht dazu fähig bist, dann beginne mit der Konzentration (*śamatha*)! Die von mir bereits erreichten zehn Kräfte (*daśa balāni*), vier Selbstvertrauen (*catvāri vaiśāradyāni*, achtzehn Einzelheiten (*aṣṭādaśāveṇikadharmāḥ*) und alle übernatürlichen Fähigkeiten (*abhijñā*), das sind alle Buddhadharmas. Wenn du sie noch nicht erreicht hast, dann sollst du dich darum bemühen (*vīrya*). Beginne mit allen Gelübden und suche deinem Gelübde gemäß zu handeln. Daher darfst du nicht von diesem Weg der Geduld abweichen.

Ferner, guter Freund, wie könntest du die Toren und Narren (*bāla, pṛthagjana*) übersehen, die Qualen (*kleśa*) auf Qualen häufen, immer wieder von Neuem Begierden um Begierden nachgeben und sie nicht abreißen lassen (*nirodhayati*)! Wie könnten sie den Wunsch haben, Konzentration auszuüben!

Ferner, guter Freund, du sollst wissen: alle Dharmas haben ihr Dharma-wesen (*dharmatā*) und wurzeln in sich selbst. Deshalb, weil er im Dharma-wesen beständig wurzelt, hat der Táthāgata keine Geburt. Da die sogenannten Śrāvakas und Pratyekabuddhas nicht zu der Erkenntnis kamen, daß alle Dharmas nicht zu analysieren sind, (*vikalpa*), und keine Geburt haben, führte sie der Tathāgata durch gute Hilfsmittel (*upāya*) aus dieser Welt (*loka, saṃsāra*) heraus.

Ferner, guter Freund, siehst du, daß mein Wesen (*kāya*) unermeßlich (*aprameya*) ist, daß mein Wissen unermeßlich ist, daß das Buddha-land (*buddhakṣetra*) unermeßlich ist, und daß die vollkommene Klarheit unermeßlich ist. Der Weg, auf dem das Wissen bereits offenbar geworden ist (*abhimukha*), ist unermeßlich, die Reinheit (*pariśuddhi*) ist unermeßlich. Damit habe ich den großen Dharma erklärt.

Daher handele nach den Grundgelübden und trachte immer danach, Wohltaten (*upakāra*) für die Lebewesen zu vollbringen. Wenn du das erreicht hast, dann bist du auf dem Weg zum unbegreiflichen (*acintya*) Wissen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000352

C) Taishō, S. 571c, Z. 1 — S. 572b, Z. 17.

Daher soll man wissen: Die Tugend (*guṇa*) aller Buddhas ist unermeßlich und unendlich (*ananta*) und kann nicht in Zahlen ausgedrückt werden. Daher kann sie nur der Buddha mit seinem angeborenen Wissen betrachten und durch sich selbst beweisen. Da nicht einmal die im *Gaṇḍavyūha-Sūtra* beschriebene Tugend ein Bruchteil (der Tugend) erschöpften (*niṣṭhāgata*) konnte, um so weniger kann ich sie jetzt an dieser Stelle darlegen. Wie könnte ich es wagen, sie mit Worten zu preisen! Jede Tugend auf der Stufe (*bhūmi*) des Buddha faßt alle ausgezeichneten Vorzüge (*paramārtha*) zusammen, wie es im *Laṅkāvatāra-Sūtra* geschrieben steht. Ferner heißt es im Verse:

Wer die drei Körper (*trikāya*) erkennen kann,
der faßt alle Körper aller Buddhas zusammen
und die Grundlagen der höchsten und vorzüglichsten Dharmas.

Daher möchte ich die Gestalt (*ākāra*) der drei Körper erklären:

Der Dharma-körper (*dharmakāya*), der Vergeltungskörper (*sambhogakāya*)
und der Verwandlungskörper (*nirmāṇakāya*). Diese drei sind am größten.

Wenn man jeden dieser Körper aller Buddhas unterscheidet (*vikalpa*) dann bildet der erste Körper mit den beiden anderen (zur Erkenntnis aller übrigen Körper) die Autorität (an die man sich halten soll) (*niścita*).

Als der Buddha die schwierigen Taten (*duṣkaracarya*) und die ungewöhnlichen Handlungen (*āścaryādbhūta*) vollbracht und auf hundert Arten ausgebildet hatte, da erst hatte er den ruhigen und duldsamen Gedanken erlangt.

Alle Wege des Guten (*kuśalamārga*) insgesamt
kann er vereinigen und es bleibt keiner übrig.
Seit der unbegrenzt langen Zeit (*kalpa*) hat er sich
um den obersten und auserlesenen Weg zum Dharma des großen Fahrzeugs bemüht.
Alle Hindernisse (*vighna*) hat er beseitigt
und vernichtet, ohne Rest (*niravaśeṣa*), und so hat er die Reinheit erlangt.
Die in der Ursache (*hetu*) liegenden kleinen Hindernisse und die in dem Erfolg (*phala*) liegenden Kräfte des Wissens (*jñānabala*) hat er bereits beiseitegeräumt.
Wie kostbare Edelsteine (*ratna*) beim ersten Öffnen der Kassette
reinen Glanz (*ātapa*) verbreiten,
so hat er das All hell erleuchtet.
Er folgte dem Leben, das in dieser Welt existiert,
er ging durch Leiden (*duḥkha*) hindurch und strebte nach den Früchten der Erleuchtung (*bodhivipāla*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000353

Seine Predigten verbesserten die hunderttausend Wege,
und überall und an allen Orten gab er gute Almosen (*dāna*).
Der Tathāgata zeigt sich erhaben und ohne Bewegung (*acalā*),
in Frieden lebt in der Welt der große Heilige (*mahārya*).
Wie ein König jener vielen *Sumeru*-berge.
sieht man ihn auf der höchsten Spitze der Berge.
Im höchsten Maß hat er das mitleidige Herz zu seiner Wurzel (*mūla*) gemacht.
Durch den Weg der Meditation (*samādhi*) ist er als ein Guter in die Welt gekommen.
In allen drei Seinsschichten (*tṛibhava*) zeigt er sein Wesen,
und nirgendwo gibt es einen Ort, an dem nicht seine Geburt offenbar wird.
Wie ein Strahl (*āloka*) des reinen Sonnenlichts (*sūryaprabha*)
alles in der Welt erleuchtet,
so läßt das heilige Wissen (*āryajana*) und der auserlesene Glanz aller Buddhas
alle Dharmas erkennen.
Von den Früchten, die die Śrāvakas erlangt haben,
sind die am höchsten, die sich von der irdischen Welt entfernt haben.
Doch die Ergebnisse, zu denen jene Śrāvakas gekommen sind (*prāpta*),
reichen nicht an die der Pratyekabuddhas heran.
Das Gebiet (*bhūmi*) des Pratyekabuddha ist im Vergleich zu dem Gebiet des Bodhisattva
nicht einmal ein Bruchteil im Verhältnis zum Ganzen.
Das Gebiet des Bodhisattva ist im Vergleich zu dem Gebiet des Buddha, des Tathāgata,
nicht einmal ein Bruchteil im Verhältnis zum Doppelten.
Die Früchte der Erleuchtung, die der Tathāgata erlangt hat,
sind unermeßlich und seine Vorzüge sind unbegreiflich.
Wie seine Werke, die er Zeit und Ort entsprechend durchführte,
so begleiten (*anugacchati*) ihn auch die Hilfsmittel (*upāya*)
und auf diese Weise ist er zum Guten in die Welt gekommen.
Die kostbarsten Ergebnisse, die er erreicht hat, sind:
er hat seine fünf Lebensorgane geläutert und sie zu auserlesenem Gebrauch vollendet.
Innerhalb der zwölf Stufen kann er auf dem Weg der Tugend
alle jene Vorzüge in die Welt bringen.
Die kostbarsten Ergebnisse, die er erreicht hat, sind:
er hat alle Wege der Gedanken geläutert.
Wie er erleuchtet wurde, so sollen alle zur Erkenntnis kommen:
vollkommen rein und ohne zu analysieren.
Die kostbarsten Ergebnisse, die er erreicht hat, sind:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000354

er hat alle Vorzüge und Vorteile zusammengefaßt (*saṃgrahaṇa*) und geläutert.
Das Buddha-land ist so rein, wie man es nur wünschen kann,
und alles ist frei (vom eigenen „Ich") (*vaśitva*) in die Welt gekommen.
Die kostbarsten Ergebnisse, die er erreicht hat, sind:
er hat alles Unterschiedene geläutert,
und seine Taten sind unzerstörbar (*avibhava*).
Sie führen zu allen Zeiten alle Unternehmungen des Geistes zum Guten.
Die kostbarsten Ergebnisse, die er erreicht hat, sind:
alles Reine wohnt gut und ruhig in ihm.
Er hat bereits das große *Apratiṣṭhita Nirvāṇa* erreicht,
und die reinen Lehren aller Buddhas vollendet.
Die kostbarsten Ergebnisse, die er erreicht hat, sind:
alle Dharmas der Begierden (*kliṣṭa*) hat er bereits geläutert:
Er hat (sich selbst) nicht mit Qualen (*kleśa*) vermischt und war von Ursprung an ohne Befleckung (*nirmalā*).
Beständig ist er in die Taten der auserlesenen Freude (*sukha*) aller Buddhas eingedrungen.
Die kostbarsten Ergebnisse, die er erreicht hat, sind:
seine Wahrnehmung (*saṃjñā*) ist vollkommen rein, wie der leere Luftraum (*ākāśa*).
Er hat die Wege der umfassenden, großen, kostbaren Vorzüge zusammengeführt.
Gelöst von allen materiellen Dingen (*rūpalakṣaṇa*) betrachtet er (die Welt).
Der Verwandlungskörper (*nirmāṇakāya*) des Tathāgata ist so groß, daß er alles umfaßt.
Diese unbegrenzten Taten hat er alle geläutert.
Das Wissen, das er vollendet hat, ist auserlesen und kann kaum erfaßt werden.
Die Unbeflecktheit aller Buddhas ist die höchste Autorität.

Hier soll man wissen: die reine Dharma-Welt (*dharmadhātu*) ist gerade die So-heit (*tathatā*) von allen Dharmas und durch die Unumkehrbarkeit (*nirviparita*) aller Dharmas hat sie ihr eigenständiges Wesen (*svabhāva*) und ihren wahren Grund. Ferner kann sie alle Buddhas hervorbringen und das Wissen aller Buddhas. Sie entfernt alle hinderlichen Begierden. Sie hat die Meditation erschaffen und die Festhaltung (*dhāraṇī*) der Dharma-Wege: Ferner alle übrigen Taten des unermeßlichen Glückes (*puṇya*) und Wissens. Sie hat vorteilhafte und glückbringende Werke für gesamten Lebewesen vollbracht. Darüber hinaus vollendete sie den Samen (*bīja*), durch den wir alle wahren Dharmas verstehen und erkennen können. Solche Dinge kann sie vollbringen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000355

Wenn man von dem Wissen aller Buddhas spricht, so bezeichnet man die vier (Arten) des Wissens:

1. Das große Spiegelwissen (*mahādarśajñāna*). Dieses Wissen entfernt (*ṛte*) das Kennzeichen (*lakṣaṇa*) des „Ichs" (*ātman*) und des „Meines" (*ātmīya*). Ferner entfernt es das Greifen (*upādāna*), das Gegriffene (*upādāya*) und die Analyse (*vikalpa*), und es vermischt sich mit keiner Begierde und keinem Schmutz. In allen Gestalten des Abhängigseins (*pratyaya*), des Wirkens, des Erkennens, vergißt es nicht (das Wesen der Dinge) und läßt sich nicht täuschen. Die Schemen und Gestalten des Wissens werden hervorgebracht und die gegenwärtigen Arten erhalten sich. Der Grund jenes umfassenden Wissens ist die Reinheit. Dies ist gerade das ungeteilte Wissen (*avikalpitajñāna*), von dem die So-heit abhängig ist.

2. Das Wissen um die Gleichheit (*samatājñāna*). Das Wissen um die höchsten Abhängigkeiten kann die Gleichheit zwischen sich selbst (*sva*) und anderem (*para*) sehen. Bereits kann es in Frieden im *Apratiṣṭhita Nirvāṇa* wohnen. Es beginnt mit der großen Barmherzigkeit und mit dem großen Mitleid (*mahāmaitṛīkaruṇā*) und leitet alle gegenwärtigen Wesen und die gegenwärtigen (beiden) höheren (Welten)[1]. Es entspricht überall den guten Hilfsmitteln.

3. Das Wissen der auserlesenen Einsicht (*pratyavekṣaṇājñāna*). Es faßt alle Meditationen, Konzentrationen (*samāpatti*) und die Wege der Festhaltung des Dharma zusammen. Durch Zusammenfassen aller bekannten Stufen kam es ohne Hindernisse in die Welt. Ferner kann es die Schätze (*ratna*) der höchsten Tugend hervorbringen. Mit seinen Hilfsmitteln zeigt es den Wesen, wie sie auf gute Weise die Zweifel (*vicikitsā*) beseitigen können. Wie man es nur wünschen kann, kann es auf gute Weise den Dharma erklären.

4. Das Wissen durch das alle Taten vollbracht werden können (*kṛtyānuṣṭhānajñāna*). Es kann kraft aller Arten der unbegreiflichen Hilfsmittel alle Taten für die anderen reifen lassen. Wie eine Verwandlung erlöst es die gesamten Lebewesen. Das sind vier Arten des Wissens.

Ferner lautet ein Vers:

Die verschiedenen Stufen der drei Körper sind folgende: 2, 2, 1.
2 (Stufen) für die Dharma-Körper, 2 (Stufen) für die Vergeltungskörper,
1 (Stufe) für den Verwandlungskörper.
In der reinen Dharma-Welt aller Buddhas
steht es nicht fest, ob es ein oder mehrere eigenständige Wesen (*svabhāva*) gibt.

[1] Taishō S. 572, Anm. 3. schreibt: im anderen Text steht statt „上" „土" (= Welt).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000356

Das bedeutet: Die reinen Dharma-Körper gleichen dem leeren Luftraum und haben keine Gestalt. Aus diesen Körpern entspringt der gesamte Dharma. Diese alle bilden den auserlesenen unvergleichbaren, höchsten, weißen Dharma (*śukladharma*). Sie sind der Ursprung der reinen Wahrheit (*tattva*), des großen Vorteils und der Freude. Sie bringen das Buddha-Land und die vollkommenste Freude hervor und können das unerschöpfliche Dharma-Meer ausfüllen. Ferner können sie der reinsten und erlesensten Erkenntnis vollkommen Genüge tun. Ferner können sie den Gedanken der großen Erleuchtung erlangen.

Der obige Kommentar erklärt den Gedanken der Erleuchtung. Er gibt keine Gesamtwiedergabe aller Sūtras, sondern nur die wesentlichen Punkte. Nur der Buddha und der Bodhisattva können die Einsicht in das Wissen (*jñānadarśana*) erschöpfen.[2]

[2] Taishô S. 568 Anm. 3 und S. 570 Anm. 1 zeigen, daß außer im Sung-Text und Ming-Text 317 Zeichen (von 妄分別 bis 具足) ausfallen. An einer anderen Stelle im Taishô S. 570 a—b, werden diese Zeichen eingefügt. Dieser Text stimmt vollkommen mit der Sanskritfassung S. 212 Z. 19—S. 213 Z. 19 überein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000357

Der Dhânyakaṭaka-Stûpa.

Von Klaus Hahlweg, Wilsingen

Eine Beschreibung mit genauen Ortsangaben dieses für das Kâlacakra-System so wichtigen Stûpa — soll doch hier der Buddha das Kâlacakra dem König Sucandra verkündet haben — findet sich bei Kloṅ-rdol-bla-ma Ṅag dbaṅ blo bzaṅ (vgl. *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism*, Tohoku University, Sendai, 1953, No. 6538) unter dem Titel: Dpal ldan 'bras spuṅs kyi mč'od rten gyi bkod pa bu lugs ltar bris pa (Beschreibung des Stûpa Śrî-Dhânyakaṭaka nach dem System des Bu-ston). Der Text liegt in Deutschland in zwei kaum voneinander abweichenden Versionen vor: 1. Peking-Blockdruck, 4 Blätter, 53,5×10,5 cm, Deutsche Staatsbibliothek, Berlin; 2. Blockdruck unbekannter Herkunft, 4 Blätter, 55,5×10 cm, Westdeutsche Bibliothek Marburg. Mochizuki, *Bukkyô-Daijiten*, Tôkyô 1936, gibt unter dem Stichwort Dhânyakaṭaka nur an, daß der Stûpa sich am Berge Potala befunden habe. Sarat Chandra Das, *Tibetan-English Dictionary*, p. 929, verlegt den Stûpa nach Orissa. Über den Berg Potala schreibt er (p. 785): a residence of Avalokiteśvara and Ârya Târâ on a hill situated in an harbour somewhere in the Indian Ocean. H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, p. 119, 164, identifiziert den Stûpa mit dem südindischen Land Dhânyakaṭaka am Mündungsgebiet der Kistnâ und Godâvarî.

Es soll nun meine Übersetzung der Peking-Version des oben genannten Kloṅ-rdol-Buches folgen. Mir ist keine weitere Übersetzung dieses für die Lokalisierung des Stûpa so wichtigen Textes bekannt.

Beschreibung des Stûpa Śrî-Dhânyakaṭaka nach dem System des Bu-ston.

Den Stûpa Śrî-Dhanyakaṭaka, wo der Buddha das Kâlacakramûlatantra gepredigt hat, erreicht man in 3 Tagen, wenn man dort, wo Indien an China grenzt (Burma), ein Boot nimmt und über den Ozean fährt. In der Volkssprache heißt der Ort Astu-ka-ya. Der Umfang der Basis (*rmaṅ*) des Stûpa beträgt 40 *rgyaṅ-grags* (1 *rgyaṅ grags* = 500 Doppelarmlängen). Darüber befindet sich eine Terrasse (*baṅ rim*) und 37 von den Caturmahârâjas aus Edelsteinen angefertigte Säulen. An den 4 Toren in den 4 Himmelsrichtungen sind 4 Dharmadhâtuvagîśvaramaṇḍalas angebracht. Darüber befindet sich die Terrasse mit den von 75 Mahâkâlas angefertigten 28 Stûpas, zwischen den Stûpas sind 28 Säulen aus Kramaśirṣa von 28 Nakṣatra-Gottheiten angefertigt worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000358

In den Toren der vier Himmelrichtungen ist ein Vajradhâtu-maṇḍala mit 722 Gottheiten angebracht. Darüber erhebt sich das von Viṣṇu aus weißem Vaidûrya angefertigte Ei (*bum-pa*) des Stûpa. Im Osttor befindet sich ein Nakṣatra-maṇḍala mit 620000 Gottheiten. Darüber erhebt sich die Harmikâ (bre) und über der Harmikâ das *Č'os k'or* (= der glockenförmige Teil) und das nicht sehr hohe doch weit ausladende *Tog* (Lotusschmuck mit Sonne und Mond). Wenn man ein 400 *'doms-pa* (1 *'doms-pa* = 1 Doppelarmlänge) langes Tuch von der Spitze herunterhängen läßt, dann reicht es gerade bis zur Terrasse (*baṅ-rim*). Der Stûpa ist umgeben von 37 Maṇḍalas, jedes Maṇḍala hat einen Umfang von 50 'doms-pa. Diese Maṇḍalas wurden von einer Nâga-Gottheit gestiftet. Die Maṇḍalas sind umgeben von 2 Pradakṣiṇâs (Circumambulationswege). Wenn man den inneren Weg geht, dann braucht man zum Umschreiten des Stûpa einen Tag. In großer Entfernung davon hat der König Maitrîpâla eine große Steinmauer errichtet. Zum Umschreiten des Stûpa an der Mauer braucht man 12 Tage. Auf dem Rand der Mauer stehen weiße Stûpas in Zweimanneshöhe. Innerhalb der Mauer befinden sich ein kleiner Hügel, Gewässer und viele Wälder und Haine. In den Grashütten (der Haine) halten sich viele Yogins und Yoginîs auf. Im Nordwesten steht eine Nachbildung des Vajrâsana des Buddha, d. h. eine Nachbildung des indischen Bodh-Gayâ-Tempels. Im Südwesten stehen 2 von Nâgârjuna errichtete Tempel des weißen Avalokiteśvara. Im Nordosten und Südosten stehen 2 Târâ-Tempel. Am Osttor der äußeren Mauer liegt eine Stadt mit Namen Śrîguṇavat mit 500000 Häusern. Auf dem Markt dieser großen Stadt werden die verschiedensten Waren aus Indien und China verhandelt. Vor dem Osttor der Mauer steht ein Tempel, indem sich ein großes steinernes Standbild des Mahâkâla zusammen mit seiner Gemahlin als Torwächter befindet. Diese Stadt Śrîguṇavat gleicht einer Insel. Im Nordosten fließt die Gaṇgâ rechts um die Stadt herum und mündet in den Ozean. Der Fluß Sîtâ kommt von Nordwesten und fließt links herum und dann in den Ozean. Die Buddhisten, die Tîrthikas und die Mlecchas, alle drei sehr eifrige Gläubige, machen hier jeweils nach ihrer eigenen Methode Pûjâ und Umwandlungen, wobei die Tîrthikas und die Mlecchas besonders eifrig sind. Vor den 4 Toren veranstalten sie Feueropfer (Homa), beten vom frühen Morgen mit sehr lauter Stimme und opfern ihre Finger, indem sie sie ins Feuer stecken (d. h. sie umwickeln ihre Finger mit einem in Öl getauchten Stück Stoff und halten sie dann ins Feuer) oder sie schneiden ihre Ohren ab und opfern sie. Sie sagen, so würden sie Siddhi (Vollkommenheit) erlangen. Die Hindus sagen, dies sei ein Viṣṇu-Tempel, ein Śiva-Tempel, ein Umâ-Tempel, ein Brahma-Tempel. Die Buddhisten sagen, der Buddha habe hier alle Anuttaratantras ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000359

lehrt und deshalb sei der Platz besonders heilig. Die Abbildungen im Text sind direkte Kopien von Bildern, die Bu-ston hat anfertigen lassen.

II. Teil

(Zur Zeit) der Lehre des Buddha Kanakamuni ließ ein Siddha-Yogin 12 Tage lang Reiskörner bis zu einer Höhe von 3 Ellen herunterregnen. Aus diesem Reis bauten die Götter den unteren Teil des Stûpa. Den oberen Teil machten die Menschen, die über Ṛddhi (magische Kraft) verfügen. Für die Wand des Eies des Stûpa stiftete Viṣṇu 3800 Vaidûrya-Steine. Die 28 Stûpas auf dem Rand der oberen Terrasse sind von 75 Nâthas aus Kramaśirṣa gemacht worden. Die 28 Säulen dazwischen wurden auch aus Kramaśirṣa von 28 Nakṣatras gemacht. Die aus Juwelen bestehenden 37 Säulen der unteren Terrasse sind von den Caturmahârâjas gestiftet worden. Die Zwischenräume (?) betragen 50 Doppelarmlängen. Von dort oben machten sie den Umwandlungsweg. Außen befinden sich 37 Maṇḍalas aus Edelsteinen, die die Form von achtblättrigen Lotussen haben. Sie wurden gestiftet von den Nâgas des Ozeans. Der Umfang eines jeden Maṇḍala beträgt mehr als 50 Doppelarmlängen. Der Umfang der Basis des Stûpa soll nicht ganz 40 *rgyaṅ grags* (1 *rgyaṅ-grags* = 500 Doppelarmlängen) betragen. Der Umfang der Mauer soll 8 *dpag-c'ad* (1 *dpag-c'ad* = 8 *rgyaṅ grags*) betragen. Die äußere viereckige Mauer wurde vom König Maitrîpâla (zur Zeit) der Lehre des Buddha gemacht. Um die Mauer zu umschreiten, soll man 12 indische Tage (?) brauchen. Der ganze Stûpa ist aus Reis gebaut. Sogar jetzt scheint er weder aus Erde noch Stein zu sein. Wenn man ihn mit einem harten Stein reibt, dann entsteht Staub. Feuchtigkeit kann dem Stûpa nichts anhaben, das wird vom Guru Maṇ-luṅ bezeugt. Außen umgeben (den großen Stûpa) 100 (108 ?) Stûpas. Außerhalb davon fließt die Gaṅgâ aus nordöstlicher Richtung rechts herum nach Süden in den Ozean. Der Fluß Sîtâ fließt aus südwestlicher Richtung links herum in den Ozean. Innerhalb der großen Mauer finden sich Gewässer und viele Wälder und Haine. Die beiden großen Vihâras wurden von Nâgârjuna gebaut. In den Grashütten wohnen viele Yogins und unter den Bäumen und in den kleinen Häuschen halten sich viele Gottheiten und Nâgas auf. An der Innenseite der äußeren Mauer befinden sich Steinsklupturen in Reliefform einiger Jâtakas. Oben auf der großen Mauer stehen weiße Stûpas aus Kramaśirṣa. Jeder einzelne hat 2 Manneshöhe. Am Osttor befindet sich ein großes Standbild des Mahâkâla-caturbhuja als Torwächter in der Bhairava-Form. Im Hof zwischen den Toren liegt der Markt der Stadt Śrîguṇavat. Im Tempel im Südwesten befindet sich ein weißes Standbild aus Stein des Avalokiteś-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000360

vara mit einem Gesicht und 6 Händen: die rechte erste Hand in der Haltung der Wunschgewährung, die zweite Hand hält einen Gebetskranz, die dritte Hand hält einen Stock, die linke erste einen weißen Lotus, die linke zweite eine Seilschlinge, die dritte Hand ein goldene Vase. Im Tempel im Nordwesten steht ein lächelnder sehr schöner Buddha, auf dem Kopf trägt er einen Turban (!) (*t'od bčiṅs*). Dieses Standbild gleicht dem Vajrâsana in Bodh Gayâ. Auf dem Ei des Stûpa befinden sich viele Kâlacakra-maṇḍalas, oben an der zweiten Terrasse Dharmadhâtuvâgîśvara, an der unteren Terrasse ein Vajradhâtumaṇḍala. In der Stadt Śrîguṇavat soll es 500000 Häuser geben. Das gemeine Volk besteht zum größten Teil aus Mlecchas, Tîrthikas und Siddhântakas, auch die Buddhisten sind sehr zahlreich. Die Tîrthikas und die Buddhisten verehren den Stûpa sehr. Den Stûpa Śrî-Dhânyakaṭaka verehren sie alle. Sie verehren und umwandeln ihn jedoch auf ganz verschiedene Art und Weise. Einige schneiden ihre Glieder und Finger ab und opfern sie. Jene umwickeln die Finger mit in Öl getauchter Baumwolle und stecken ihn ins Feuer. Einige Heretiker sagen, der Stûpa sei ein Viṣṇu-Heiligtum, andere sagen, er sei ein Śiva-, Brahma- oder Umâ-Heiligtum. An allen Toren veranstalten sie zahlreiche Feueropfer (Homa) auf ihre Art und Weise. Alle stimmen jedoch darin überein, daß die folgenden Tage eines jeden Monats besonders günstig (für die Opfer) sind: der 15. (ña), der 30. (stoṅ), der 8., der 25. und der 10. Tag Im Verehren der Gottheiten sind die Tîrthikas und Mlecchas eifriger als die Buddhisten. Alle möchten sich in dem vom Stûpa herunterlaufenden Regenwasser baden. Alle bringen (dem Stûpa) als Gabe Blumen, Räucherwerk, Öllampen und Reis dar. Morgens wird an den Toren auf verschiedene Art und Weise gebetet. Die Tîrthikas und Mlecchas beten mehr (als die Buddhisten). Die Buddhisten sind jedoch auch zahlreich(?). In alter Zeit hat der König Maitrîpâla ein 400 Doppelarmlängen langes Baumwolltuch an der Spitze des Stûpa befestigt (die folgende Textstelle ist mir nicht ganz klar, der Sinn ist jedoch folgender: Wenn man den Stûpa aus der Nähe betrachtet, kann man die Tücher und Girlanden nicht erkennen, da sie alle versteinert sind, wenn man ihn jedoch aus der Entfernung betrachtet, zeichnen sich die Umrisse der Tücher und Girlanden genau ab).

Dieses Buch über den Stûpa Śrîguṇavat (alter Name des Stûpa) wurde geschrieben von Maṇ-luṅ-guru. Er hatte den Stûpa Śrî-Dhânyakaṭaka besucht und eine Übersetzung des Buches ins Tibetische angefertigt. Diese Übersetzung diente dem großen Gelehrten Bu-ston als Vorlage für seine Zeichnung des Stûpa. Von dieser Zeichnung machte Blo gros eine Kopie. Der Kloṅ-rdol-bla-ma Ṅag dbaṅ blo bzaṅ schrieb diese Abhandlung, weil er glaubte, daß sie späteren Generationen von Nutzen sein könnte. (Ende der Übersetzung.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000361

Aus dem oben wiedergegebenen Text ergibt sich meines Erachtens ganz klar, daß Astu-ka-ya und damit der Dhânyakaṭaka-Stûpa irgendwo im Mündungsgebiet der Gaṅgâ zu suchen ist.

Dpal ldan 'bras spuṅs kyi mč'od rten gyi bkod pa bu lugs ltar bris pa.

Dus 'k'or rca rgyud gsuṅs pa'i gnas mč'od rten dpal ldan 'bras spuṅs ni / rgya gar šar p'yogs bhaṅgha la yi mt'a' daṅ rgya nag 'dabs 'brel ba'i sa nas rgya mc'o la gru btaṅ nas ñin gsum cam p'yin pas šrî dha bya ka ṭa ka p'al skad astu ka ya zer / dpal ldan 'bras spuṅs kyi mč'od rten rmaṅ la k'or yug tu rgyaṅ grags bži bču yod pa / de steṅ baṅ rim rgyal č'en rigs bžis rin po č'e p'a gus byas pa'i ka ba so bdun / p'yogs bžir sgo naṅ du č'os dbyiṅs gsuṅ dbaṅ gi dkyil 'k'or / de steṅ baṅ rim gcaṅ ris dpal mgon bdun ču rca lṅas bžeṅs pa / mč'od rten ñi šu rca brgyad kyi bar bar du rgyu skar ñer brgyad kyis rdo kra ma šîrṣa'i ka ba ñer brgyad bcugs pa / p'yogs bžir sgo daṅ naṅ du rdo rje dbyiṅs kyi lha bdun brgya ñer gñis kyi dkyil 'k'or / de steṅ bum pa lha k'yab 'jug gis bai ḍhûrya dkar pos bžeṅs pa / šar p'yogs la sgo daṅ naṅ du dpal ldan rgyu skar gyi dkyil 'k'or lha stoṅ drug brgya ñi šu bžugs / de steṅ bre č'os 'k'or tog bčas rgya č'e žiṅ dpaṅ mi mt'o ba / rce nas ras yug 'doms bži brgya yod pa brkyaṅ pas baṅ rim goṅ ma la slebs cam bžugs / mč'od rten mt'a' skor klu yis p'ul ba'i maṇḍala 'doms lṅa bču mt'a' skor la yod pa so bdun / de yi p'yi skor lam p'yi naṅ gñis kyi naṅ la ñin gčig la skor ba gčig t'eb pa yod / de yi p'yi rgyaṅ riṅ por rgyal po pa la mai tris lčags ri ñi ma bču gñis la skor ba gčig t'eb cam lčags ri'i sgaṅ mi 'greṅ gñis cam gyi mč'od rten dkar po k'or yug tu bžugs / lčags ri'i naṅ du ri č'uṅ ṅu č'u nags c'al maṅ po / rca yi spyil po la jo ki p'o mo maṅ du bžugs / nub byaṅ du t'ub dbaṅ rgya gar rdo rje gdan byaṅ č'ub č'en po lta bu'i lha k'aṅ daṅ / lho nub du 'p'ags pa spyan ras gzigs dkar po bžeṅs nas bžugs pa'i lha k'aṅ gñis klu sgrub kyis bžeṅs / byaṅ šar daṅ šar lho sgrol ma'i lha k'aṅ / mč'od rten mdun gyi šar nas / lčags ri p'yi ma'i šar sgo bar du groṅ k'yer dpal yon mi k'yim 'bum p'rag lṅa yi c'oṅ 'dus č'en po c'oṅ zoṅ rgya dkar nag gi dṅos č'as sna c'ogs yod pa / p'yi yi lčags ri sgo sruṅ mgon po p'yag bži yab yum rdo sku č'e ba'i lha k'aṅ bčas bžugs so // groṅ k'yer dpal yon gliṅ p'ran lta bu'i byaṅ šar ni č'u bo gaṅgá gyas skor byas nas p'yi yi rgya mc'or 'bab / č'u bo si ta nub byaṅ nas gyon skor byas nas p'yi yi rgya mc'or 'bab bo / naṅ pa / mu stegs / kla klo gsum ka dad pa č'e žiṅ / k'yad par mu stegs kla klo gñis raṅ raṅ gi lugs kyi p'yag mč'od bskor ba brcon pa 'dug / sgo bži nas sbyin sreg daṅ / naṅ sṅa bar rgyaṅ skad č'en pos gsol 'debs raṅ gi sor mo me sbar nas p'ul / rna ba bčad nas p'ul bas dṅos grub t'ob pa yin zer / p'yi pa dag gis lha k'yab 'jug daṅ / dbaṅ

p'yug daṅ / lha mo u ma daṅ / lha c'aṅs pa sogs kyi p'o braṅ yin zer / naṅ pa saṅs rgyas pas bla med rgyud t'ams čad bčom ldan 'das kyis gsuṅs pa'i gnas k'yad par 'p'ags par 'jin pa'o // 'di ža lu bu ston gyis žal bkod gnaṅ ba'i sku t'aṅ gšam du bris pa las žal bšus so //

Mč'od rten 'di bčom ldan 'das gser t'ub kyi bstan pa la / grub pa t'ob pa'i rnal 'byor pa gčig gis / ñin lam bču gñis kyi sa la 'bras so ba'i č'ar pa gyaṅ rim gsum cam re p'abs / de'i p'ud la mč'od rten gyi smad lha rnams kyis bžeṅs / stod mi rju 'p'rul t'ob pa rnams kyis bžeṅs / bum pa'i logs kyi bairdurya'i rdor bum sum stoṅ brgyad brgya k'yab 'jug gis p'ul / rmaṅ goṅ ma'i 'gram gyi mč'od rten ñi šu rca brgyad po 'di / gcaṅ ris kyi mgon po bdun ču rca lṅas bžeṅs / 'di'i rgyu rdo kra ma širṣa yin / bar gyi ka ba ñer brgyad rgyu skar ñer brgyad kyis bcugs / de'i rgyu yaṅ rdo kra ma širṣa yin / rmaṅ 'og ma'i rin po č'e'i p'a gu so bdun rgyal č'en rigs bži'i lha rnams kyis p'ul / de rnams kyi rgyaṅ 'doms lṅa bču re yod / de'i steṅ nas bskor ba'i lam byed do // 'di p'yi rol na rgyu rin po las byas pa'i maṇḍala padma 'dab brgyad kyi dbyibs čan sum ču rca bdun yod pa / rgya mc'o'i klu rnams kyis p'ul maṇḍala re re'i rgya la 'doms lṅa bču lhag cam yod / mč'od rten raṅ gi rmaṅ gyi rgya la k'or yug tu rgyaṅ grags bži bču čuṅ med cam yod zer / lčags ri'i rgya la dpag c'ad brgyad yod zer / lčags ri p'yi ma gru bži ni šâkya t'ub pa'i bstan pa la rgyal po pâ la mai tris bžeṅs / 'di'i rgya la rgya gar gyi ñi ma bču gñis yod zer / mč'od rten de'i rmaṅ daṅ bčas pa 'bras so ba'i rgyu las bžeṅs / da lta sa min rdo min 'dra ba rdo ṅar mas brdar na t'ul t'ul yoṅ ba brlan gyis mi gnod pa čig 'dug čes maṇ luṅ gu rus gsuṅs / de'i p'yi rol na mč'od rten brgya rcas bskor / de'i p'yi rol na č'u bo gaṅgâ byaṅ šar nas gyas bskor nas p'yi'i rgya mc'or lho nas 'bab / č'u bo si ta lho nub nas gyon bskor byas nas p'yi yi rgya mc'or 'bab bo // lčags ri'i naṅ na č'u daṅ nags c'al maṅ du yod / gcug lag k'aṅ č'e ba 'di gñis mgon po klu sgrub kyis bžeṅs / rca'i spyil po rnams la jo gi maṅ po bžugs / šiṅ druṅ daṅ k'aṅ p'ran rnams na lha klu maṅ po bžugs / lčags ri p'yi ma'i naṅ logs la rdo la brkos pa'i skyes rabs t'o re ba gčig 'bur du 'dug / lčags ri'i steṅ gi k'or yug t'ams čad rdo kra ma širṣa las byas pa'i mčod rten dkar pos 'k'or ba'i dpaṅ mi gñis re cam re yod / šar sgo'i 'gram na mgon po p'yag bži pa yab yum gyi rdo sku č'e ba 'jigs pa yod / sgo'i bar k'yams la groṅ k'yer dpal yon čan gyi c'oṅ 'dus yod / lho nub kyi lha k'aṅ de na spyan ras gzigs kyi rdo sku dkar po žal gčig p'yag drug pa / p'yag gyas daṅ pos mč'og sbyin / gñis pa'i p'reṅ ba / gsum pa la dbyug gu / gyon daṅ pos pad dkar / gñis pas žags pa / gsum pas spyi lugs 'jin pa gčig yod / nub byaṅ gi lha k'aṅ de na / t'ub pa'i sku šin tu dgyes pa lhun č'ags pa dbu la t'od bčiṅs pa / rdo rje gdan gyi mahâ bo dhi'i sku lta bu gčig bžugs / mč'od rten 'di'i bum pa'i naṅ dus 'k'or gyi dkyil 'k'or yoṅs rjogs bžugs /

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000363

rmaṅ gñis rim 'di'i goṅ ma na č'os dbyiṅs gsuṅ gi dbaṅ p'yug / rmaṅ 'og ma na rdo rje dbyiṅs kyi dkyil 'k'or bžugs so // groṅ k'yer dpal yon čan na mi k'yim 'bum p'rag lṅa yod zer / mi p'al č'er kla klo yin par 'dug / p'yi naṅ gi grub mt'a' 'jin pa maṅ po 'dug / lha rten la p'yi naṅ gñis kas mč'od pa 'dug / dpal ldan 'bras spuṅs kyi mč'od rten la t'ams čad mos par 'dug / p'yag daṅ bskor ba byed lugs mi 'dra ba maṅ / raṅ gi yan lag sor mo rna ba rnams bčad nas 'bul ba daṅ / de dag la ras snum dkris nas mer yaṅ 'bul ba 'dug / mu stegs čan la la k'yab 'jug gi p'o braṅ yin zer / la la dbaṅ p'yug gi mč'od rten / la la c'aṅs gnas / la la u ma'i gnas yin zer / sgo so so nas raṅ gi lugs kyi sbyin sreg 'bul ba maṅ du 'dug / ña stoṅ brgyad ñer lṅa c'es bču rnams dus bzaṅ t'ams čad mt'un par 'dug / lha mč'od pa la naṅ pa bas mu stegs pa daṅ kla klo č'e k'yad brcon par 'dug gsuṅs / mč'od rten gyi c'ar č'u la t'ams čad k'rus byed par 'dug / me tog spos mar me 'bras č'an rnams t'ams čad kyis 'bul bar 'dug / t'o raṅs sgo so so nas gsol ba 'debs lugs maṅ po 'dug ste / p'al č'er mu stegs daṅ kla klor 'dug / naṅ pa'i yaṅ maṅ rab 'dug / sṅon rgyal po pa la mai tris ras yug 'dom bži brgya yod pa gčig / de'i rce mo nas btags pas šambu'i sgaṅ du p'yin zer / bya 'dab kyi 'og t'og 'c'ams kyi rca ba nas bltas na / sprin brag gam sa min rdo min gyi srad stoṅ la mi gsal yaṅ / rgyaṅ nas bltas na šar bu daṅ / dra p'yed kyi rnam pa gsal por 'dug / mč'od rten dpal yon čan gyi dpe 'di maṇ luṅ gu rus 'bras spuṅs su byon nas bris te bod du bsgyur ba'i gži la dpe byas / mk'an č'en bu ston pas t'aṅ skur bris so //

de la mk'an č'en dpal ldan blo gros pas žal bšus gnaṅ ba nas kloṅ rdol bla ma ṅag dbaṅ blo bzaṅ gis p'yis 'byuṅ gi skal ldan rnams la p'an sems kyis bris pa'o //

Some Minor Tibetan Grammatical Fragments

von Roy Andrew Miller
Yale University, New Haven

Most of the fragments edited here are found *inter alia* in *B* = the commentary on the two grammatical treatises attributed to Thon-mi Sambhoṭa, by Blo-bzañ Tshul-khrims (1845—1915), *Bod-kyi-brdaḥ-sprod-pa sum-cu-pa dañ rtags-kyi-ḥjug-paḥi-mchan-ḥgrel-mdor-bsdus-te brjod-pa ño-mtshar-ḥphrul-gyi-lde-mig* [Chinese binder's-title: *Tsang-wen wen-fa ken-pen-sung Se-to-shih ta-su* 藏文文法根本頌色多氏大疏] (Peking, 1957), the text of which is based on an original preserved in the Sku-ḥbum = T'a-erh-ssu 塔爾寺 monastery in Ch'ing-hai; taken together with other evidence and studied in connection with the available parallels from other texts they provide information concerning grammarians and grammatical traditions in Tibet otherwise unknown.

Abbreviations:

Bacot = Jacques Bacot, *Les ślokas grammaticaux de Thonmi Sambhoṭa avec leurs commentaires, traduits du tibétain et annotés* [= Annales du Musée Guimet, Bibliothéque d'études, t. 37] (Paris, 1928).

Inaba = Inaba Shōju 稻葉正就, *Chibetto-go koten bumpōgaku* チベット語古典文法學 (Kyōto, 1954). Cf. the reviews by G. Morichini, *East and West*, VI (1955) 172—175, and by the author in *Language*, 31: 3 (1955) 477—485.

Mvy. = Sakaki Ryōsaburō, ed., *Honyaku myōgi taishū* 飜譯名義大集 [= Mahāvyutpatti] (Kyōto, 1916).

S = the commentary of the Mahāpaṇḍita of Si-tu, *Yul gañs-can-paḥi brda yañ-dag-par sbyor bstan-bcos kyi bye-brag sum-cu-pa dañ rtags-kyi-ḥjug paḥi gžuñ gi rnam-par bšad-pa mkhas-paḥi mgul-rgyan mu-tig phreñ-mdzes, editio princeps* in S.C. Das, *An introduction to the grammar of the Tibetan language* (Darjeeling, 1915; reprinted [Tōkyō, 1941]); cf. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* (Rome, 1949), 1. 123.

SCP = the first of the two grammatical treatises attributed to Thonmi Sambhoṭa, *Luñ-ston-pa rtsa-ba sum-cu-pa* = Vyākaraṇa mūla triṁśat; for editions see my paper "Thon-mi Sambhoṭa and His Grammatical Treatises," *JAOS*, 83 (1964), 485—502. For additional bibliography, see this paper and also the following: G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* (Rome, 1949), 1. 100, 102, 123, 260; 2. 695 note 330; Andrew Vostrikov, "Some Corrections and Critical Remarks on Dr. Johan van Manen's Contribution to the Bibliography of Tibet," *BSOS*, 8 (1935), 51—76,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000365

especially 52, 56, and 70; and my paper "A Twelfth Century Tibetan Grammatical Fragment," *TP*, LI/1 (1964), 72—84.

1. Blo-ldan šes-rab (1059—1109) of Rñog.

On the author, see GEORGE N. ROERICH, *The Blue Annals* [= Royal Asiatic Society of Bengal, Monograph Series, vol. vii] (Calcutta, 1949), 325. B. LAUFER, "Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter. Zamatog," *Sitzungsberichten der philos.-philol. u. hist. Classe der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München*, 1898, 549 attempts to reconstruct his name as *Prajñābuddhimant.

Text (*B*, 154, lines 19—25)

ga ña da na ba ma ḥa
ra la sa bcu mthaḥ rten te
de dag rim bžin dper brjod na
bdag kyañ khyed bžin ḥgrub bsam dgaḥ
myur du mjal žus lta bu ste
ka nas 'a yig bar dag la
phal cher ḥjug ste skabs thob sbyar

Translation

g, ñ, d, n, b, m, ḥ
r, l, s: these ten are the final consonants;
giving an example of them in order, it is thus:
"I (*-g*) too (*-ñ*) like (*-n*) you (*-d*) accomplished (*-b*)-mind (*-m*)-joy (*-ḥ*) speedily (*-r*) [would] comprehend (*-l*), he begged (*-s*)."
In the whole group [of 30 letters] from *k* to '
these [final consonants] are universally affixed and added under certain circumstances.

Neither the text nor the translation require any commentary; the interpolation in the translation of the sixth line is based on the commentary in *B*, 153 which begins *ka nas 'aḥi bar sum cu* / ....

2. Bsod-nams rtse-mo (1142—1182).

On the author and his grammatical works, see my paper "A Twelfth Century Tibetan Grammatical Fragment," *TP* LI/1 (1964), 72—84, especially for the literature, footnote 1.

Text (*B*, 52, lines 17—23)

señ ge lta buḥi 'a žes bya
'i 'u 'e 'o yan lag phyir
yan lag gi ni 'a žes bya
señ ge ḥdra dañ brgya byin mig

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000366

klañ sna ḥod ma ḥgreñ ḥdra dañ
thañ gug dpe lñas bstan pas na
stoñ chen yi ge lña žes gsuñs

Translation

The lion-like *'a*
underlies the group *'i*, *'u*, *'e*, *'o*,
which group is described by five members,
[*'a*] which is "like unto a lion," and "Indra's eye" [*i*],
"elephant trunk" [*u*], "like a light not erect" [*e*], and
"bent down flat" [*o*], so that hence
the completely clear letters [*i.e.* vowels] are said to be five.

The commentary of Blo-bzañ tshul-khrims, *B* 53 line 5 seems to take the *dañ* of the fourth line of the text as part of the name of the vowel, but *ibid.* line 7 does not so treat the *dañ* in the fifth line of the text.

The term *stoñ chen* "great [ly, *i.e.* completely] clear" is apparently not registered elsewhere in the sense in which it is used in this passage; I take it as being a semantic equivalent of *gsal byed* "made clear," the usual translation of *vyañjana* "vowel," Mvy. 2013; Inaba, 51; *S* 7, line 12.

The text assigns names to the super- and subscript vowel symbols of the Tibetan script; in current modern usage these symbols are named *gi gu* ◌ྀ, *žabs kyu* ◌ཱྀ, *ḥgreñ bu* ◌ི, and *na ro* (var. *sna-ru*) ◌ེ, where only the name for the *e*-symbol appears to have any connection with the terminology of this text. Assignment of names of this variety to the vowel symbols is reminiscent of the mnemonic jargon of the Vajrayānists, who often assigned descriptive names to the symbols of the script. For an example, see the Mantra of Ekajaṭā, Sādhanamālā 124 (ed. Benoytosh Bhattacharyya, [= Gaekwad's Oriental Series, No. xli; vol. II], Baroda, 1928), 261ff.; it presents the Mantra *hrīṁs trīṁ hūṁ phaṭ* in the following terms: "it ends in H placed on Fire, is pierced by the fourth vowel and is accompanied by the head of a spot and the half moon. This first Bīja is a great Bīja. Now hear of the second which ends in T with Fire, is pierced by the same and is accompanied by *Nābindu*. The third also I state carefully which ends in H trampling on the sixth vowel and is accompanied by *Nādabindu*. This Bīja is the most powerful and able to set the three worlds on fire. I state now as was done before by the Buddha, the fourth syllable which ends in PHA and gives all kinds of perfections. In order to complete the Mandra hear the half syllable ending in Ṭ which is devoid of A and by mere utterance saves all" (translation B. Bhattacharyya, *loc. cit.*, lxxiii).

On the question of the number of the Tibetan vowels, see the text

immediately following. So also *K* (see under 7. *infra*) 119, lines 13—14 = *Gr* 10, line 228, *de phyir dbyaṅs lñar bžed pa bde*.

3. Kun-dgaḥ rgyal- mthsan dpal dzaṅ-po (1182—1251).

On the author and his grammatical works, see INABA SHŌJU, "Sakya pandeita no gyōseki ni okeru bumpōgaku kenkyū no ichimen," *Ōtani Shigaku* 8 (1961), 1—14 (of the reprint), which corrects and amplifies Inaba, *Bumpōgaku* 30ff., and *Blue Annals* 211, 784, which mentions another otherwise unknown grammatical work by him, the *Tshig gi gter*. The original underlying the Chinese transcription noted by PELLIOT, *AM* 2 (1925), 285—6 still seems to be unknown.

Text (*B*, 54, line 1ff.).

sa paṇ kun dgaḥ rgyal mtshan gyis mdzad paḥi bstan bcos mkhas paḥi kha rgyan las / de la daṅ por dbyaṅs rnams ni lñaḥo / 'a yig bor ba rnams ni ḥdir yan lag go / žes pa ltar /

Translation

as it is said in the *Mkhas-paḥi kha-rgyan*, the *śāstra* composed by the Sa-[skya] paṇ[ḍita] Kun-dgaḥ rgyal-mtshan,
then, first of all, the vowels are five;
those having *ḥ* are members here.

The *SCP* śloka 1. 2, *'aḥ li gsal byed 'i sogs bži* "*āli*, the vowels [= vyañjana], are four, *i* etc.," is generally taken as the basis for stating that the Tibetan grammarians dealt solely in orthographic terms rather than in phonology; thus Inaba 51ff. But here (and in the text above) there is early evidence for a five-vowel count based on language rather than on script, which unfortunately was largely lost sight of because of the increasing prestige of the *SCP* and allied texts. SARAT CHANDRA DAS, *An introduction to the grammar of the Tibetan Language*... (Darjeeling, 1915), 1, fn 3 long ago cited other texts listing the vowels correctly as being five in number. So also *K* (see under § 7. below) 11.

The commentators generally take the *sogs* in *SCP* śloka 1. 2 in its usual, but perhaps late, sense of "others [including the item preceding]", as for example in *yi ge rtsis la sogs pa rig paḥi gnas lña* "writing, arithmetic and so on, the five sciences" (H. A. JÄSCHKE, *A Tibetan-English Dictionary*... [London, 1949 reprint], 579ᵇ), or *tsa sogs gsum* "the three *tsa*-sounds, tsa, tsha, and dza" (*ibid.*); but perhaps it should be understood in its other sense of "others [excluding the item preceding]," as in *mi la sogs paḥi srog chags* "the beings in addition to man" (*ibid.*), thus in the *SCP* reading "*āli*, the vowels, are four in addition to *i*." Admittedly this is somewhat forced and had it been the proper sense of the text it is

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000368

unlikely that centuries of Tibetan exegesis would have completely overlooked it.

4. Blo-gros brtan-pa (1276—1342) of Dpaṅ.

On the author, ROERICH interpolates into his translation of the relevant passages in the *Blue Annals*, 2. 786 the information that "dPaṅ bLo-gros brtan-pa, and his brother Śoṅ-ston rDo-rǰe rgyal-mtshan are considered to have been the founders of philological studies in Tibet / rig-gnas includes grammar, prosody, etc. /)." The *Blue Annals* also states (2. 785) that "Śoṅ (-ston) ... introduced the study of Sanskrit grammar, prosody, and lexicology (in Tibet). He taught the work of a translator to his own younger brother Śoṅ bLo-gros brtan-pa, and preached the Kālacakra-Tantra and its Commentary."

Text (*B*, 38, line 22—39, line 3).

dpaṅ lo chen pos /
rnam rtog dbaṅ gis rluṅ g-yos šiṅ
de yis gnas daṅ byed pa daṅ
rtsol ba bskyed de dbugs ḥbyuṅ daṅ
lhan cig yi geḥi gdaṅs rnams skye

Translation

The fancy stirs up the bodily humour;
This then brings about the Point [of articulation] and the Articulator and
the [articulatory] Process; the breath is expelled and
together with it the sounds of the letters are brought about.

The text is a version of the accepted Indic theory on the nature and origin of language; for the Indic sources see W. S. ALLEN, *Phonetics in Ancient India* [= London Oriental Series, vol. I] (Oxford, 1953), 17—18 and 21. Some identifications of Tibetan terms employed in the text with Sanskrit equivalents is possible: *rnam rtog* = *vitarka* or *vikalpa* (Tse-ring-ouang-gyal [Che riṅ dbaṅ rgyal], *Dictionnaire tibétain-sanscrit* [= Buddhica, II, t. II] [Paris, 1930], 97^{b}, Allen *op. cit.* 21); *rluṅ* = *samīraṇa* (Tse-ring-ouang-gyal 171^{b}, Allen *ibid.*); *gnas* = *sthāna* (Tse-ring-ouang-gyal 95^{b}, Mvy. 120, Allen 17—18); *byed pa* = *kāraṇa* (Tse-ring-ouang-gyal 117^{a}, Mvy. 7625, Allen *ibid.*); *rtsol ba* = *vyavasāya* (Mvy. 1812) or *vyāyāma* (Mvy. 1002; both Tse-ring-ouang-gyal 139^{a}); *yi ge* = *akṣara* (Tse-ring-ouang-gyal 161^{a}, Mvy. 2014); *gdaṅs* = *svara* (Tse-ring-ouang-gyal 83^{b}, Allen 87). The text has close parallels with those appearing in Bruno LIEBICH, "Das Cāndra-Vyākaraṇa, III, C^{0} in Tibet," *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-histor.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000369

Klasse, 1895, 284 and 286, which probably makes it possible to identify their translator Dpal-ldan blo-gros brtan-pa = Śrīmat Sthiramati with the author of this text.

5. Dbyaṅs-can dgaḥ-baḥi blo-gro (*fl. circa* 1588—1615).

SARAT CHANDRA DAS, *An introduction to the Grammar of the Tibetan language*..., ix notices "the grammatical work called Ñuñ gsal ḥphrul gyi sde mig [in Tibetan script in original—RAM] by Dbyaṅs-can dgaḥ-baḥi blo-gros [-*s* sic; name in Tibetan script in original—RAM] Yangchan Gaḥ-wai Lodoi, High-priest of the monastery of Dolonor (Mtsho bdun [in Tibetan script in original—RAM]) in Mongolia (during the hierarchy of the fourth Tālaḥi Lama taḥ-laḥi bla-ma yon-ton rgya-mtsho [in Tibetan script in original—RAM]). On Yon-tan rgya-mtsho, 1588—1615, see J. BACOT, "Titres et colophons d'ouvrages non canoniques tibétains. Textes et traduction," *BEFEO* 44:2 (1954), 334. A modern Tibetan grammatical publication, Skal-bzaṅ-'e et al., *Dus gsum gyi rnam gžag blo mun sel-baḥi ḥod-snaṅ* [Chinese binder's title: *Tsang-wen tung-tz'u pien-hua-piao* 藏文動詞變化表] (Peking, 1958), contains, 99—100, a list of ten grammatical works, the fourth of which is relevant in this connection:

iv. Dbyaṅs-can dgaḥ bloḥi Rtags ḥjug gi dgoṅs ḥgrel rab gsal snaṅ ba sogs hla saḥi dpar (ga) (ña) (ca) 3 /.

This makes it possible to identify in turn another fragment cited in *B* 125, where the same work, the *Rtags ḥjug gi dgoṅs ḥgrel rab gsal snaṅ ba* is mentioned by name, and the author this time given as 'A-kyaḥ-yoṅs-ḥdzin rin-po-che. In this way the following two fragments may be brought together.

i.

Text (DAS, *An introduction to the Grammar of the Tibetan language*..., ix, lines 18—25).

tshigs bcad rkaṅ paḥi mthaḥ la ni
ñis šad ñes par ḥthob pa yin
ga mthar chig šad ña yi mthar
šad kyi goṅ du phye tshig dgos
ña yig gi rkaṅ pa šad daṅ mi ḥdri baḥi chad yin
tshigs lhugs la ni rjogs tshig mthar
ñis šad rnam graṅs so so daṅ
don tsan phal cher mthaḥ daṅ ni
bod paḥi skabs laḥṅ chig šad bya
sde tsan chen mo rjogs pa daṅ
leḥuḥi mtshams su bži šad ḥthob

rkañ pa skoñ dañ mi skañ las
ḥo ḥu ḥam gyi tshig par yañ
ḥthob tshul skabs dañ sbyar bar bya

Translation

In the final position in a line of verse
the double // is by all means to be written.
With the single / following *-g* or *-ñ*
there should be a dividing point over the /,
to assure that the / does not get confused with the end of the *-ñ*.
In continuous prose at the points of termination
the double // [is used] in various numbers;
at the end of groups of ideas generally and
in case of a vocative, use the single /.
In ending major class divisions and
at the boundaries of chapters use four /;
depending on whether or not a line of verse is full
the intersyllabic point with *ḥo*, *ḥu* and *ḥam*
is added when circumstances are such that it should be used.

ii.

Text (*B*, 125, lines 12—18).
brtsegs ḥphul ba yig kho nar ñes
de yañ miñ gži ña ña na
ja dañ dza bcas lña bo la
ra mgo byuñ tshe lña ka dañ
sa mgo byuñ na ña ña na
gsum po kho naḥi sñon du ḥbyuñ
la mgo ldan la ḥphul yig spañ

Translation

The complex [i.e. *bsk-* type] prefixes are, of course only in the case of [prefixed] *b-*,
to wit, with the root consonants *ñ*, *ñ*, *n*,
j and *dz*, these five;
in the case of suprascript *r*, all five are found, and
with suprascript *s*,
it is found only before these three, *ñ*, *ñ*, and *n*;
in those having suprascript *l*, complex letters are absent.

The text describes *bsk*-type clusters having a nasal (velar, palatal, or dental) or an affricate (palatal or dental) stop as their third or root

member. Line 4 refers to the set *brñ-*, *brñ-*, *brn-*, *brj-*, and *brdz-*; lines 5 and 6 refer to the set *bsñ-*, *bsñ-*, and *bsn-*. The affricates *j* and *dz* are to be treated as unit phonemes.

6. Mkhas-dbañ bstan-dar lha-rams-pa.

A commentary by this person on the grammatical texts attributed to Thon-mi Sambhoṭa is cited once and mentioned several times in *B*, but his dates are obscure. In *B* 54, line 13, where the fragment given below is found, his name is given as Mkhas-dbañ bstan-dar lta-rams-pa, but elsewhere in *B* always as °lha-rams-pa, thus, for example, *B* 142, line 15 (Bstan-dar lha-rams-pa); cf. *B* 137, line 16, Bstan-dar-pa; *B* 144, line 18, Bstan-dar-pa. He appears in item nine in the list of ten grammatical works cited under § 5. above, as 'A-lag-ša Bstan-dar lha-ram-pa.

Text (*B* 54, lines 13—17).
'a la dbyañs ḥjug med pas na
gsal byed yin gyi 'a ma gtogs
lhag ma ñi šu rtsa dgu ni
'a yi dbyañs kyis brjod paḥi phyir
'a yañ dbyañs su ḥdu bar ḥdod

Translation

Even when no vowel symbol is used in conjunction with ཨ,
since the remaining twenty-nine consonants,
in addition to that ཨ which is a consonant,
are pronounced with the vowel of ཨ,
ཨ too should be arranged together with the vowels.

This is an extremely valuable fragment, and its statement on the orthographic function of the symbol ཨ in writing the initial glottal stop [ʔ] together of course with the "inherent" vowel *a*, is clear and shows a remarkable mastery of the subject matter. In my paper "The Si-tu Mahāpaṇḍita on Tibetan Phonology" in *A Collection of Papers Commemorating Dr. Hachirō Yuasa's Seventieth Anniversary* (Tokyo, 1962), 929ff. I attempted to show that the Mahāpaṇḍita of Si-tu was most successful, in his work of adapting his knowledge of the Indic grammarian tradition to Tibetan materials, in his treatment of the Tibetan initial glottal stop: "That ancient Tibetan, as indicated in the writing system, and most, probably all, of the modern dialects have an initial glottal stop has been accepted and well-recognized in the field ever since JÄSCHKE's time; on p. xiv of his *Tibetan-English Dictionary with special reference to the prevailing dialects*, which first appeared in 1881, he gives

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000372

a clear and unmistakable description of this phoneme, which subsequent field-work has shown to be quite correct.[1]

"In his description the Mahāpaṇḍita evidently took as his point of departure Indic descriptions of Sanskrit *a*, which are of an extremely difficult nature and have puzzled commentators and Western students alike; see Allen, *op. cit.*, p. 59 and following. These statements were, it appears, of a sufficiently obscure nature to lead the author of our text by a natural process to adapt them to a situation with which he was familiar at first hand, the ' initial of his own language. This may not be the most scientific way of going about things, but at least here the results are admirable."

The text and translation of the passage to which this has reference follow, from *loc. cit.*, 924, 926:

naṅ gi rtsol ba ni
mgrin pa gdaṅs nas brjod dgos paḥi phyir 'a yig ma gtogs paḥi srog chen gyi yi ge rnams phye baḥi rtsol ba can daṅ
'a yig mgrin pa ma phye bar brjod paḥi phyir btsum paḥi rtsol ba can daṅ

And in the intra-[buccal] processes [there are]:
the open-process phonemes, the aspirates except ', *'a*,
since they must be pronounced with the throat opened, and
the closed-process one, ', since it is pronounced with the throat closed,
and ...

The early Chinese transcriptions substantiate this interpretation of འ as a symbol for the initial glottal stop; in a Sino-Tibetan document, Bibliothèque nationale Fonds Pelliot tibétain No. 3419, each of seven cases of Ancient Chinese *'- is rendered by Tibetan '-; the evidence is presented by the author in *Language* 31:3 (1955) 481. In *Oriens* 8:2 (1955) 286 there is given what purports to be an example of Ancient Chinese *γ- transcribing Tibetan '-, but this was an error for Tibetan initial *h*-, in ཧ *ho*, and should be corrected; for the correct reading see now Li Fang-kuei, "The inscription of the Sino-Tibetan treaty of 821—822," *TP* XLIV:1—3 (1956) S 13 (p. 37), S 26 (p. 38). On the initial

[1] See my paper "Studies in Spoken Tibetan, I: Phonemics," in *Journal of the American Oriental Society*, 75: 1 (1955) 46—51, especially page 47, section 1. 2. 3. In page 46 note 2 I give a bibliography of earlier work on this and closely related dialects. I do not understand why in his *The Mongolian Monuments in Hp'ags-pa Script* (Wiesbaden, 1957 [= Göttinger Asiatische Forschungen, Band 8]) Nicolas Poppe writes (p. 32) "neither Tibetan nor Mongolian has a glottal stop."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000373

glottal stop in modern spoken Tibetan, see now most recently EBERHARDT RICHTER, *Grundlagen der Phonetik des Lhasa-Dialektes* (Berlin, 1964 [= Schriften zur Phonetik Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung, NR. 8]), 23.

7. The Anonymous Epitomist of Tibetan Morphophonemics.

Scattered throughout the early portions of *B* there are found several citations of fragments of an anonymous epitome of Tibetan morphophonemics, parallel to other texts in many ways but independent of them. It is always called a *sdom-tshig* in *B* (66, 70, 74, 75, 77, 102); the term as such is unknown to the Mvy., though Mvy. 1476 has *sdom skads ba cig tu mdor yañ gdags* = *uddāna*, and Mvy. 1474 and 1475 register *sdus paḥi sdom* = *piṇḍod(d)āna* and *bar sdom* = *antaroddāna*. Tse-ring-ouang-gyal, *Dictionnaire tibétain-sanscrit*, 91ᵇ lists *sdoms* = *uṭana*, *uttana* (sic); the Chinese sources generally confuse *uddāna* "summary, epitome" and *udāna* "a solemn but joyous utterance," as for example the citations in Mochizuki Shinkō, *Bukkyō daijiten* 1. 215c. On the distinction between the two, see *s.v.* in FRANKLIN EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (New Haven, 1953). The term *sdom-tshig* is uniquely registered in the *dge-bšes* CHOS-KYI-GRAGS-PA's *Brtsams-paḥi brda-dag miñ-tshig gsal-ba* [Chinese title: Tsang-wen tz'u-tien 藏文辭典], translated by Fa Tsun 法尊, CHANG K'O-CH'IANG 張克強, et al., (Peking, 1957), 453—4, which gives among other equivalents, Chinese *wu* [<**t*]-*t'o-nan* 唱柁南 i.e. *uddāna* (on the reading of 唱, see *K'ang-hsi tz'u-tien*, s.v.); otherwise MOCHIZUKI's (*loc. cit.*) *wu-t'o-nan* 鄔陀南, W. E. SOOTHILL and L. HODOUS, *A dictionary of Chinese Buddhist terms* (London, 1937) 329 *wu-chen-nan* 烏枕南 (read *wu-t'o* 柁 *-nan*), and the Mvy. 1271 and 1476 Chinese and Japanese gloss *yu-t'o-na* 優陀那 all point to *udāna*. B. LAUFER, "Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter...," 538 rendered *sdom* in the case of the *Zamatog* as "eine prägnante Mitteilung des Inhalts."

Parallels with the fragmentary epitome here edited are noted below for the following texts:

L = Dbyañs-can grub-paḥi rdo-rje, *Sum-cu-paḥi sñiñ-po legs-bšad ljon-paḥi dbañ-po*, 105—110 in *Sum-rtags rtsa-ba daṅ deḥi ḥgrel-pa Si-tuḥi žal-luñ* [Chinese title: Hsi-tsang wen-fa ssu-chung ho-pien 西藏文法四種合編] (Peking, 1956). This text is based on a xylograph issued by the Bkra-šis dge-ḥphel monastery (Chinese: Cha-hsi ke-p'i 札西格丕), the Tashigembe of the maps, on which see A. FERRARI, *Mkhyan brtse's guide to the holy places of Central Tibet* [= Serie orientale Roma xvi] (Rome, 1958) 148, n. 593, and G. TUCCI, *HJAS*, XII (1949), 494.

This text is the same as that printed in Johannes SCHUBERT, "Tibeti-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000374

sche Nationalgrammatik, I. Teil...," *MSOS*, XXXI (1938), 30—40, cited here as *Gs*, except that *L* omits the examples cited *passim* in *Gs*, so that *L* 106 = *Gs* 30 lines 1—17, 31 lines 26—32, 32 lines 59—65, 33 lines 82—85, etc.; *Gs* 40 line 239 = *L* 109, om. *šumbha*, and reading *spel* for *sbel*.

(The same Peking, 1956 printed edition contains, 111—121, *K* = the same Dbyaṅs-can grub-paḥi rdo-rje's *Rtags-ḥjug dkaḥ-gnad gsal-baḥi me-loṅ*, which is the same text as the *Sñiṅ-poḥi don mdo tsam brjod-pa dkaḥ-gnad gsal-baḥi me-loṅ* text printed in Schubert's similarly titled article in *MSOS*, XXXII [1929], 1—12, = *Gr*.).

Z = Chos-skyoṅ bzaṅ-po = Dharmapāla-[bhadra]'s *Bod kyi brdaḥi bstan-bcos legs-par bšad-pa rin-po cheḥi za-ma tog bkod-pa*, known to me only from and cited after B. Laufer, "Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter..." Géza Uray, "The Old Tibetan Verb *Bon*," *Acta Orient. Hung.* XVII:3 (1964), 327, fn. 9 calculates Dharmapāla's dates as (1441—1526), Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* 1.123 has (1441—1528), and Laufer had given (1439—1525). The text parallels are found in *Z* Kap. VII, as edited in Laufer *op. cit.* 579ff., "Die Sandhigesetze." It is significant to note here that in the *Z* text, at least as it is edited by Laufer, whose text presumably reflects the order of the statements in the original, the treatment is not in the order of the statements in the *SCP*, which does not argue in favor of any particular authority for the *SCP* text at the time of the composition of *Z*. Thus, *SCP* śloka 8 = *Z* VII 2, śloka 10 = *Z* VII 1, śloka 12 = *Z* VII 4, śloka 13 = *Z* VII 3, śloka 14 = *Z* VII 10, while *Z* VII 5, 6, 7, 8 and 11 deal with materials not covered in the *SCP*. The *SCP* śloka 10 is cited only once, at the beginning of the *Z* passage, but incompletely; and its statements are not used beyond that point.

A few minor fragments to be found in Das, *An introduction to the grammar of the Tibetan language...*, are also cited below when they present parallels.

i. On *SCP* śloka 8.

Text (*B* 66, lines 1—5).

sa su ga ba da[1] drag tu[2]
ña da na ma ra la du
ḥa daṅ mthaḥ rten[3] med paḥi mthar
[4]ra daṅ ru ni ci rigs te
na la dag ni skabs bstun sbyor[4]

L 106, *lines* 15—16, *which is identical with Gs* 31, *lines* 30—33, *has*: [1]*om.* [2]drag mthar tu / [3]med ra daṅ ru [4]...[4]*om.*

Z 580 *line* 29 *is identical with line* 2. *With lines* 1 *and* 3, *cf.*

Z 580 *line* 30.

Translation

su [follows] *-s*, and *tu* [follows]
-g, *-b*, *-d* and 'hard' [*i.e.* secondarily suffixed] *-d*;
du [follows] *-ñ*, *-d*, *-n*, *-m*, *-r*, and *-l*;
[after] *-ḥ* and following [forms] without final consonants
-r and *ru* are either one used; and
na and *la* are affixed according to the circumstances.

ii. On *SCP* śloka 10.
Text (*B* 70, lines 8—12).
[1]ga ña gi dañ da ba sa
da drag can mthar kyi thob ciñ[1]
ḥa dañ mthaḥ rten med la ḥi[2]
[3]na ma ra laḥi rjes su gyi
rkañ pa skoñ tshe yi žes thob[3]
L 107, *lines* 1—2, *which is identical with Gs* 33, *lines* 64—65, *has*: [1]...[1]da ba sa kyi ga ña gi; = *Z* 580 *line* 17 [2]ḥa dañ mthaḥ med ḥi dañ yi; Z *om.* [3]...[3]*om.*; *Z* 580 *line* 18: na ma ra la gyi

Translation

gi is found following [forms] with *-g* and *-ñ*, and
kyi following *-d*, *-b*, *-s* and 'hard' *-d*;
ḥi [following] *-ḥ* and [forms] without final consonants;
gyi after *-n*, *-m*, *-r*, and *-l*;
when supplementing a verse it is found as *yi*.

iii. On *SCP* śloka 12.
Text (*B* 74, lines 1—4).
ga ba da sa da drag kyañ
ña ma na ra la mthar yañ
ḥa dañ mthaḥ rten med mthar ḥañ
rkañ pa skoñ tshe yañ thob bo
Neither L nor Gs present any significant parallels. Z 581 *line* 45 *resembles line* 1 *only.* DAS, *An introduction...*, 56 *footnote* 2 *cites the following text which offers some similarities*:
ḥphros byuñ kyañ ḥañ yañ sgra gsum
ga da ba sa da drag kyañ
ḥa mthaḥ ḥañ dañ de skabs ḥgaḥ
ña na ma ra la mthar yañ...

Translation

kyañ [is found following] *-g*, *-b*, *-d*, *-s* and 'hard' *-d*;
yañ following *-n*, *-m*, *-n*, *-r*, *-l*;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000376

ḥañ following [forms] with *-ḥ* and [forms] without final consonants; *yañ* is found when supplementing a verse.

iv. On *SCP* śloka 13.
Text (*B* 75, lines 19—22).
da de na ra la sa dañ[1]
[2]da drag can gyi mthar te yin[2]
ga ña ba ma ḥa mthaḥ[3] dañ
mthaḥ rten med mthar ste thob bo[4]

L 107, *lines* 5—6, *which is identical with Gs* 34, *lines* 95—97, *has the following version*:
na ra la sa drag mtha te
da de ga ña ba ma ḥa
mthaḥ med rnams la sa ste ḥthob

Z 581, *lines* 37 *and* 40—41 *has a close parallel, which may be collated as follows*:
[1]te [2]...[2]*om.* [3]rnams [4]ḥdogs can rkyañ mthar sa ste ste

Translation

[the morpheme *lhag-ma dañ bcas-paḥi sgra*] is *de* after *-d* and *te* after *-n*, *-r*, *-l*, *-s* and
[forms] with 'hard' *-d*;
with final *-g*, *-ñ*, *-b*, *-m* and *-ḥ* and
following [forms] without final consonants *ste* is found.

v. On *SCP* śloka 14.
Text (*B* 77, lines 10—11).
rañ mthar rañ dañ da drag tam
mthaḥ rten med dañ kha skoñ ḥam

There are no significant parallels in L, Gs, or Z, in which last however the same subject is treated in section 10.

Translation

[the morpheme *ḥbyed-sdud*] has the same initial as that which it follows and is *tam* [following] 'hard' *-d*;
ḥam [following forms] without final consonants and as a supplement [in verse].

vi. On the morphemes not described in the *SCP*.
Text (*B* 102, lines 7—13).
da ba ga[1] dañ da drag mthar
ciñ ces ce ḥo ce na cig
[10]ña na ma ḥa ra la dañ

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000377

mthaḥ rten med mthar[2] žiñ žes že ḥo
že na žig[3] thob[4,10] sa mthar ni[5]
šiñ[5] dañ[5] še ḥo še na šig[8]
[9]yin la žes thob dmigs bsal yin[9]

L 108, *lines* 10—12 *is identical with Gs* 39 *lines* 221—222; Das, *An introduction...*, 51 *cites* 8 *lines of closely related text. Z sections* 5, 6, 7, 8 *and* 11 *treats the subject matter but without significant text parallels.*

[1]*L*, *Gs*, Das: ga da ba (*probably the original order of the statement*; *cf. the order in line* 3 *of the fragment*) [2]Das: rjes ḥjug med paḥi miñ mthaḥ ru / [3]Das: *adds* / [4]Das: *om.* [5]*L*, *Gs*, Das: sa mthar dmigs gsal [*L only*: bsal] / žes ma gtogs / (*on the misspelling* gsal *for* bsal, *see* Jäschke, *Tibetan-English dictionary*, 423.).

[6]*L*, *Gs* šiñ šig Das: šig [7]*L*, *Gs*, Das: *om.* [8]*L*, *Gs*, Das: ḥthob [9]...[9]*L*, *Gs*, Das: *om.* [10]...[10]*L*, *Gs*, Das: *om.*

Translation

Following *-d*, *-b*, *-g* and 'hard' *-d*
ciñ, *ces*, *ce ḥo*, *ce na*, and *cig*;
following *-ñ*, *-n*, *-m*, *-ḥ*, *-r*, *-l* and
[forms] without final consonants, *žiñ*, *žes*, *že ḥo*
že na and *žig* are found; with final *-s*,
šiñ and *še ḥo*, *še na*, and *šig* occur,
but *žes* is found, an exception to the rule.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000378

Bücherbesprechungen

Helmut Gipper: *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung. Neuere Sprachbetrachtung im Austausch mit Geistes- und Naturwissenschaft.* Düsseldorf 1963. 8°, 544 S. (Sprache und Gemeinschaft. Im Auftrag eines Arbeitskreises für deutsche Sprache hrsg. von L. Weisgerber. Studien/Band I.)

Die vorliegende Bonner Habilitationsschrift hat den Vergleich der inhaltbezogenen Sprachwissenschaft mit anderen neueren Sprachtheorien, ihre Erprobung an bestimmten Problemen und ihren Ausbau zum Thema. Den 6 Kapiteln geht eine Einleitung voraus, die über „Die inhaltbezogene Sprachauffassung und die Zielsetzung der Arbeit" unterrichtet. Dem Vergleich dienen Kap. I, „Sprachauffassungen in der neueren Philosophie und Grundlagenforschung", IV, "General Semantics" (A. H. Korzybski), und V, „Sprachauffassung und Thesen B. L. Whorfs". Die neue Sprachwissenschaft soll erprobt werden an dem „Problem der sogenannten Vieldeutigkeit der Kopula" (II) und an der „Frage nach der Eignung einzelner Sprachen für logisches Denken in der Diskussion über das Chinesische" (III). Der Ausbau der Theorie wird im VI. Kapitel, „Eigenwelt und Sprachwelt", unternommen, und zwar im Anschluß an die Umweltlehre des Zoologen J. v. Uexküll. Eine Zusammenfassung und ausführliche Literatur-, Namen- und Sachverzeichnisse schließen das Buch ab. — Der Verf. stellt wichtige sprachwissenschaftliche Probleme, ohne ihre Popularität zu fürchten, und seine Pläne sind auf ein umfassendes Ganzes gerichtet.

Die besonders von L. Weisgerber vertretene Sprachauffassung wird „inhaltbezogen" genannt, „weil sie grundsätzlich die geistige Seite der Sprache in den Vordergrund stellt, mit 'Inhalten' als wichtigsten sprachlichen Phänomenen rechnet und diese zum Maßstab der Forschung macht" (13). Sie verwendet „Inhalt" nicht als Ersatzbegriff für „Bedeutung" oder ähnliches, sondern will „mit dem neuen Begriff eine neue Sehweise" begründen, „die sich von den bekannten semasiologischen, onomasiologischen, stilistischen und verwandten Strömungen unterscheidet, die auf 'Bedeutungen', 'Bezeichnungen', 'gemeinte' Gedanken, Sachen, Ausdruckswerte usw. zielen und dabei die Lautung als Maßstab des methodischen Verfahrens beibehalten" (13).

Vorausgesetzt ist also der Gegensatz Inhalt — Lautung. Vergleicht man ihn mit Goethes Dreiteilung Form — Gehalt — Stoff, so entspricht der „Inhalt" dem Gehalt, die „Lautung" der Form. Der Stoff, die Welt, bleibt für den Verf. außerhalb der Erörterung. Der Gehalt, die sprachlich geformte Welt — und die sprachliche Formung der Welt[1] — ist ihm, als „Inhalt", das Wesen der Sache. Die Form bleibt, als „Lautung", das Äußerliche, Leere: im Gegensatz „Inhalt" — „Lautung" wird jede Seite für sich festgehalten.

Die Dreiteilung Form — Gehalt — Stoff erschwert dieses Festhalten der Begriffe und zwingt dazu, die Wechselwirkungen zwischen ihnen zu bedenken. Da der Verf. einer Schule angehört, die sich auf W. v. Humboldt beruft, sei daran erinnert, daß genau dies für Humboldts Denken charakteristisch ist: kein Begriff bleibt bei sich selbst, von einem Satz zum nächsten entfalten sich seine Zusammenhänge und gestalten ihn wieder und wieder

[1] Für diesen „energetischen" Aspekt des „Inhalts" gilt der Terminus „Zugriff".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000379

um. — Ein Verdienst der Schule bleibt es, den sprachlichen Gehalt als Kategorie einem größeren Kreis von Wissenschaftlern und Laien überhaupt wieder sichtbar gemacht zu haben.

Im I. Kap. wird die Fülle der Literatur mit Umsicht, Sorgfalt und Sachlichkeit zitiert, referiert und besprochen. Mit den Anschauungen des Verf.s stimme ich in den Punkten überein, in denen wir beide HUMBOLDT folgen. In den Texten geht es freilich oft um Dinge, die von Sprachwissenschaft so verschieden sind, daß G. manchmal besser den Unterschied respektiert hätte, statt eine Verständigung zu suchen. Das mag sich ändern, wenn die Sprachwissenschaft nicht mehr auf philosophisch getönte Überredungsgabe angewiesen ist, sondern zum Thema der Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihrer Bedeutung dereinst über ausreichende Ergebnisse verfügt.

Im Kap. II kommt G. zu dem Ergebnis, daß von einer Vieldeutigkeit der Kopula nicht die Rede sein könne. „Die tatsächliche Funktion und Leistung der Kopula liegt vielmehr in erster Linie in der Prädikation, welche in den Satzbauplänen mancher Sprachen, in denen nominale Begriffe in Beziehung gesetzt werden, zusätzlich eine finite Verbalform fordert" (211). „Nicht in der Kopula liegt offenbar die Verschiedenheit, sondern im Verhältnis der durch sie in Beziehung zueinander gesetzten Ausdrücke oder Begriffe" (210). Das Existenzverbum sein sei nicht mit der Kopula zu verwechseln (211); „daß sie in vielen Sprachen zudem bestimmte Bezüge zum Seins- und Wahrheitscharakter gewinnen kann, liegt im Falle der lautlichen Identität mit dem Existenzverbum nahe, bleibt aber für das normale Sprachbewußtsein meist unterschwellig" (210).

Reden wir zunächst vom Deutschen. Auch wenn das Verbum sein als Kopula nur die Prädikation bezeichnete, wären verschiedene Fälle zu unterscheiden. Denn einerseits kann die Kopula nicht alles prädizieren (keine Konjunktionen, keine finiten Verbalformen), andererseits nicht nur „nominale Begriffe", sondern auch Adverbien; und ferner gelten für die prädizierbaren Wortklassen bestimmte Regeln (z.B. daß es einige nicht prädizierbare Adjektiva und Adverbien gibt). Für eine etwas anspruchsvollere grammatische Darstellung wird es demnach nötig, die eine Funktion der Kopula in mehrere aufzuteilen. Die Verschiedenheit dieser Funktionen soll nun nach G. nicht in der Kopula liegen, sondern „im Verhältnis der durch sie in Beziehung zueinander gesetzten Ausdrücke oder Begriffe". Dieses Verhältnis ist aber die Funktion der Kopula, d.h. G.s Unterscheidung fällt in sich zusammen.

Auch daß Kopula und Existenzverbum Homonyme seien, sofern sie gleich lauten, ist keine Lösung, sondern ein Abschneiden des Problems. Wo man von den Inhalten ausgeht, erscheint es leicht als Zufall, wenn zwei verschiedene Inhalte[2] sich im gleichen Wort manifestieren; vgl. S. 90f. über Spiel. Die vermeinte unmittelbare Gewißheit über die Inhalte entzieht sich so der Nachprüfung, und es besteht die Gefahr, daß nicht mehr beobachtet, sondern reglementiert wird[3]. Wer aber sein in zwei Verben teilt, muß dasselbe mit werden und bleiben unternehmen. An dem Satzpaar das Wasser ist

[2] Hier ein Inhalt und eine Inhaltlosigkeit, denn die Kopula wird mit BRUGMANN als „inhaltloses Formwort" bestimmt (213); dazu s.u.

[3] In wissenschaftlich brauchbarer Genauigkeit ist uns zunächst das Einzelne und überwiegend das Formale gegeben. Der Gehalt und das Ganze sind zuverlässig nur über die Einzelheit zu erreichen. Wer von ihnen ausgeht, fängt mit den Resultaten an: „von oben her", wie es der Verf. selbst sagt (388).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000380

heiß — das Wasser wird heiß zeigt sich nun gerade, daß ist als Kopula noch mehr ausdrückt als die Prädikation — soviel zum „inhaltlosen Formwort" — und dasselbe ergibt der Satz er ist und bleibt ein Pedant. Nach der Ankündigung auf S. 135, daß „auch hier, einer zentralen Forderung der Feldtheorie folgend, stets die benachbarten Probleme mit im Auge behalten werden" müssen, würde man einige Bemerkungen über diese Verben erwarten. Aber es bleibt dem alten BRUGMANN überlassen, dafür zu sorgen, daß werden, scheinen, heißen wenigstens einmal genannt werden (213, „Syntax des einfachen Satzes im Idg."[4]).

Das führt auf den entscheidenden Punkt. Im II. Kap. findet keine selbständige Untersuchung des Sprachgebrauches statt, sondern G. läßt sich die Sätze, mit denen der Logiker W. STEGMÜLLER[5] die verschiedenen Funktionen von ist belegt, in etwas abgewandelter Form[6] von Lektoren in 19 Sprachen übersetzen. F. N. FINCK liefert das Material für das prädikative Adjektiv im Deutschen und Niederländischen, 189ff., und die Anregung für den prädikativen Instrumental im Baltoslavischen und den finnischen Essiv, die mit Grammatikzitaten bewältigt werden, 196ff. Die Analyse der Sätze in den 20 Sprachen bleibt oberflächlich; so wird nicht notiert, daß jeweils eine der sprachlichen Fassungen des Satzes 1 (Gott ist) im Russischen, Polnischen, Ungarischen und Georgischen mit der des Satzes 7 (So ist es) übereinstimmt, und daß sich dort beide von den Sätzen 2—6 unterscheiden, während in den zitierten westeuropäischen und balkanischen Sprachen sowie im Lettischen und Finnischen der Satz 7 zur Gruppe der Sätze 2—6 gehört[7]. Mindestens die Verhältnisse im Türkischen (183) hätten eine eingehendere Erläuterung verlangt; in dem kleinen Abschnitt „Zum Finnischen" (182) ist die wichtigste Zeile ausgefallen; in den arabischen Sätzen, die doch wohl moderne Sprache sein sollen, 183, stehen die klassischen Endungen teils in Klammern, teils ohne Klammern da, teils fehlen sie, und auch die Vokalfärbung ist inkonsequent bezeichnet. Warum man auf S. 184 etwas über das arabische Alphabet erfährt, nachdem der Text nur in Umschrift gegeben worden ist — warum auf das Georgische „nicht eingegangen werden kann", 183, wenn schon georgische Sätze zitiert werden — für wen diese Erläuterungen überhaupt geschrieben sind: das bleibt alles unerfindlich. Das Ganze dann einen „synchronen Sprachvergleich" (212) zu nennen und von einem „Ergebnis" zu sprechen, „das aus der heutigen Sprachwirklichkeit geschöpft ist" (213), scheint mir recht kühn. An die Stelle einer sprachwissenschaftlichen Untersuchung tritt hier das Verfahren, Sekundärliteratur und sonstige Leistungen anderer zu kombinieren.

Kap. III, dessen Beurteilung den Sinologen überlassen bleiben muß — Zitate und Referate aus Sekundärquellen nehmen auch da einen breiten Raum ein — und das informative Kap. IV übergehe ich. Im Kap. V unternimmt es der Verf., B. L. WHORFS Arbeiten zum Hopi zu beurteilen, ohne

[4] WITTGENSTEINS „Philosophische Untersuchungen" freilich werden danach beurteilt, inwieweit in ihnen der „Feldgedanke erfaßt" ist, 88—92.

[5] Studium Generale 9, 1956, 55—77.

[6] Auf S. 207f. hat G. übersehen, daß sein Satz Dies ist rot bei STEGMÜLLER noch lautete: Dies ist ocker. Eine Situation, in der man den Farbennamen erklärt, ist da weit eher denkbar, und STEGMÜLLERS Interpretation „Dies heißt ocker" bleibt berechtigt.

[7] Besonders augenfällig wegen der nahen Verwandtschaft: Serbokroatisch gegen Russisch und Polnisch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000381

diese Indianersprache gelernt zu haben (318). Soweit seine Kritik über die reine Wiedergabe hinausgeht, kann ihr Wert also von vornherein nur gering sein[8]. Dabei ist seine Würdigung von WHORFS Arbeiten zur allgemeinen Sprachwissenschaft verständnisvoll und auf Gerechtigkeit bedacht, und hier sind auch die vielen Zitate ein Verdienst (297—317). Auch die Informationen und Kommentare zu der Konferenz "Language in Culture" und zu R. B. BRANDT, Hopi Ethics, sind zweifellos interessant (347—366).

Im VI. Kapitel wendet der Verf. die Umweltlehre J. v. UEXKÜLLS als „Eigenweltlehre" auf den Menschen an. „Waren bisher alle Versuche, diesen Gedanken auf den Menschen zu übertragen, daran gescheitert, daß man im Bereich des Geistigen keine vergleichbaren Bedingungen wie im Bereich des Körperlich-Sinnlichen nachzuweisen vermochte und sich infolgedessen veranlaßt sah, der Umweltgebundenheit des Tieres die Weltoffenheit des Menschen gegenüberzustellen, so scheint es jetzt denkbar, den Eigenweltgedanken mit dem HUMBOLDTschen Gedanken der Sprachwelten zu verbinden und somit eine menschentümliche Eigenwelt aufzuweisen, ohne die Sonderstellung des Menschen und seine „Weltoffenheit" zu gefährden" (367).

Zunächst wird v. UEXKÜLLS Lehre dargestellt und der Begriff „Umwelt" genau interpretiert. Der leitende Gedanke ist, „daß jedes Lebewesen auf Grund seines Körperbaues und seiner Sinnesorgane nur einen ganz bestimmten Zugang zur Welt hat, daß es auf Grund seines Bauplanes in bestimmte Funktionskreise eingeordnet, also auf ein bestimmtes Lebensmedium, auf eine bestimmte Nahrung, auf bestimmte Partner angewiesen ist und daß es bestimmte Feinde hat" (371). Mit v. UEXKÜLLS eigenen Worten: „Ein jedes Tier bildet den Mittelpunkt seiner Umwelt, der es als selbständiges Subjekt gegenübertritt" (380). — Zum Umweltproblem beim Menschen werden Arbeiten von Philosophen, Psychologen, Soziologen, Anthropologen, Biologen und Medizinern referiert und beurteilt — besonders eingehend die Schriften von A. GEHLEN und E. ROTHACKER.

Dann wird „versucht, einen Weg zur Nutzung der UEXKÜLLschen Grundgedanken für ein besseres Verständnis des Menschen aufzuzeigen" (371), eben durch die Verbindung mit HUMBOLDTS Idee, daß jede Sprache eine bestimmte Weltansicht darstelle. Als Vorbereitung dazu werden die „allgemeinmenschlichen körperlich-sinnlichen Voraussetzungen des Welterlebens" und die „allgemein-menschlichen Voraussetzungen geistigen Weltzugangs" skizziert, d.h. es kommen Biologen, Physiologen und Neurochirurgen zu Wort. Interessant sind die Einzelheiten zum Raum- und Zeitempfinden von Mensch und Tier und zur Lokalisation der sprachlichen Fähigkeiten im menschlichen Hirn. Wichtig ist die Kritik an der Deutung eines hirnchirurgischen Experiments, 451—456, in der G. zeigt, daß zwei bestimmte Begriffe nicht von der Sache allein, sondern zugleich von der englischen Sprache konstituiert werden.

[8] So will G. gegen WHORF die Existenz „wichtiger zeitlicher Verhältnisse" im Hopi beweisen: Gleichzeitigkeit, Vor- und Nachzeitigkeit (338f.). Aber daß „früher", „später" und „zugleich" existieren können, ohne dem Begriff „Zeit" untergeordnet zu sein, geht bereits aus dem Zitat S. 327 hervor (B. L. WHORF, Language, thought, and reality, 1956, 144f.). Vgl. für die grundsätzliche Möglichkeit H. FRÄNKEL, Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur, in: Wege und Formen frühgriech. Denkens², 1960, besonders 2f. — G. überträgt den heutigen abstrakten europäischen Zeitbegriff auf das Hopi, in der Meinung, es handle sich eben um „die" Zeit (332 unten u.ff.), d.h. er verwechselt Stoff und Gehalt der Sprache.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000382

Es folgen programmatische Andeutungen über die „gemeinschaftsgebundenen Umweltfaktoren wie Sprache und Kultur" und die „individuellen Umweltfaktoren des Menschen". Eine graphische Darstellung, „Das Verhältnis von Mensch, Sprache und Welt", faßt G.s Thesen zusammen (466).

Hierauf wird v. Uexkülls „Bedeutungslehre" dargestellt. Sie zeigt, „daß die Gegenstände, die in der Eigenwelt eines Lebewesens wirksam werden, zu Trägern von bestimmten Bedeutungen umgewandelt werden, die ihnen das Subjekt aufprägt" (467). G. zieht eine Reihe von Parallelen zur Sprachinhaltsforschung.

Zuletzt stellt der Verf. mit H. Schelsky[9] das Subjekt-Objekt-Problem für die Uexküllsche Lehre und zugleich für die inhaltbezogene Sprachwissenschaft: „Einmal kann ein uns begegnender Gegenstand als Subjekt erlebt, erfahren und gedacht werden oder aber auch als Objekt, 'je nachdem, ob ich ihm selbst das 'Haben' einer 'Welt' oder eines 'Draußen' dabei zuschreiben muß oder nicht'" (472; der zweite Teil des Satzes nach Schelsky). Beide Auffassungen werden als berechtigt und einseitig erkannt. Um ihren Gegensatz zu überwinden, ist nach Schelsky für die Umweltlehre der Begriff des „Funktionskreises" geeignet, der Organismus und Umwelt vereinigt[10], und für die Sprachwissenschaft nach G. der „Funktionszusammenhang zwischen Mensch, Sprache und Welt" (477), der die „menschliche Psyche" und die „Sprache", Subjekt und Objekt, als Gegenstand der Untersuchung ersetzen soll.

In den Kapiteln I, II, IV und V gab der Verf. einen anregenden Forschungsbericht — sorgfältig interpretierend, sehr belesen und sympathisch unvoreingenommen — ließ es aber an eigener sprachwissenschaftlicher Arbeit fehlen; und, wie mir scheint, an gutem Deutsch[11]. Hier, am Ende des Buches, entschädigt er seine Leser mit einem selbständigen und überzeugenden sprachphilosophischen Entwurf. Die Ausführung wird nicht leicht sein — und wird ebenso selbständige Arbeit verlangen.

Johannes Bechert, München

Eberhard Otto: *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit.* Eine Untersuchung zur Phraseologie der Tempelinschriften. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1964, 1. Abhandlung. Heidelberg: Carl Winter 1964. 196 S., 8°. Kart. DM 36,—.

Die ptolemäische und römische Zeit Ägyptens hat in zahlreichen, oft gut erhaltenen Tempelanlagen eine größere Fülle an religiösen Texten und Darstellungen hinterlassen, als irgendein anderer Zeitraum der altägyptischen Geschichte. Allein die Szenen und Inschriften des Horustempels von Edfu füllen 14 starke Bände, die Veröffentlichung der Tempel von Dendera (bisher 5 Bände) und Esna wird fortgesetzt, die vollständige Publikation der Tempelanlagen von Kôm Ombo und von Philae bleibt für die nahe Zukunft zu hof-

[9] Zum Begriff der tierischen Subjektivität, Studium Generale 3, 1950, 102—116.

[10] Vgl. bereits v. Uexkülls Satz, „daß die Natur und das Tier nicht, wie es den Anschein hat, zwei getrennte Dinge sind, sondern daß sie zusammen einen höheren Organismus bilden" (379).

[11] Nicht er allein; das zeigt sein Buch ausführlich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000383

fen; dazu treten die zahlreichen Tempel Nubiens, die bereits in der Reihe „*Temples immergés de la Nubie*" vorliegen, und die stärker vernachlässigten Tempel in den Oasen und im Delta. Vor allem der unermüdlichen Aktivität des Französischen Archäologischen Instituts in Kairo ist es zu danken, daß für die Erforschung der Schlußphase altägyptischer Religion ein überaus reiches Material zur Verfügung steht. Obgleich die aktuelle Frage nach dem Fortwirken altägyptischen Geistesgutes in den Hellenismus und ins frühe Christentum dieser Forschungsrichtung besondere Bedeutung verleiht, ist sie in der Ägyptologie stark vernachlässigt worden, seit die Entdeckung und Auswertung der Pyramidentexte den Schwerpunkt des Interesses für die ägyptische Religion in die Blütezeiten des Alten und Mittleren Reiches verschoben hat. Eine Reihe von wichtigen Einzeluntersuchungen und von kommentierten Textausgaben hat die Arbeit an den ptolemäischen Texten in den letzten Jahren wieder vorangetrieben. E. Otto, der schon in früheren Arbeiten als Kenner der ägyptischen Spätzeit und ihrer besonderen Geisteswelt hervorgetreten ist, legt in dem anzuzeigenden Buche eine „Untersuchung zur Phraseologie" dieser Texte vor, deren umfassendes Thema der Titel des Werkes andeutet, schwingt doch in der dialogischen Spannung Gott—Mensch die ganze Weite religiösen Lebens und Denkens mit.

Den Kern des Buches bildet eine „Alphabetische Zusammenstellung der häufigeren Wortverbindungen und Epitheta" (S. 95—163). Hier öffnet sich für zahllose Fragestellungen an das Material eine wahre Fundgrube, deren Benutzbarkeit durch ein vorzügliches Wortregister (S. 164—170) erleichtert wird. Zugleich ist diese Sammlung beispielhaft für ähnliche phraseologische Untersuchungen an Textgruppen; mit ungleich größerer Genauigkeit ließen sich, um nur ein Beispiel zu nennen, Aussagen über das ägyptische Königtum und seine geschichtliche Wandlung machen, wenn sie auf eine ähnlich umfassende Phraseologie der königlichen Inschriften zurückgreifen könnten. So bleibt zu hoffen, daß dieser Teil des Buches in seiner überlegten, ausgewogenen Anordnung Schule machen wird.

Im ersten Teil der Arbeit (S. 11—94) faßt E. Otto seine Ergebnisse kurz zusammen, unterteilt nach den verschiedenen Aspekten des weitgespannten Themas: Aussagen über Gott — Mensch und Welt vor der Gottheit — Die Rolle des Königs — Gottesbegriff und kultische Wirklichkeit. Auch hier legt der Vf. eine Grundlage, auf der künftige Forschung aufbauen kann. Viele Einzelbeobachtungen sind für den Ägyptologen wie für den Religionswissenschaftler von Interesse — etwa die ausführlich behandelte (S. 11 und 86ff.) Unschärfe der Konturen und Vermischung der Epitheta bei den Göttergestalten, wie sie auch im späten Babylon des 6. Jh. v. Chr. auftritt und dort von Erlenmeyer (*Orientalia* 31, 1962, 300) als „Verlust an Differenzierung im Wesen der großen Götter" gekennzeichnet wird. Diese Erscheinung ist in Ägypten schon am Ende des Neuen Reiches greifbar und hat ihre Wurzeln in noch früherer Zeit, letztlich im Wesen der ägyptischen Gottheiten selbst (vgl. S. 87). Überhaupt gewinnt der Leser den Eindruck, daß die ptolemäische Zeit zwar vorhandene religiöse Gedanken reicher entfaltet (wie ihre Tempeltexte überhaupt viel gesprächiger sind als die älterer Zeit!), aber kaum neue, eigene Gedanken hinzufügt. Selbst die neuartigen Priestertitel, die der ptolemäische König trägt (S. 69—74), sind Konsequenz einer langen Entwicklung, deren Hintergrund jetzt S. Morenz (*Die Heraufkunft des transzendenten Gottes*, vor allem der Nachtrag S. 57) aufgezeigt hat. Überdies scheinen die Texte, die immerhin bis ins 3. Jh. n. Chr. reichen, immun gegen die fremden geistigen Einflüsse zu sein, denen die ägyptische Mischkultur ein halbes

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000384

Jahrtausend lang ausgesetzt war. Desto größer ist die Überraschung, wenn S. 63 die so typische und alte (*Pyr.* 1041!) ägyptische Vorstellung einer paradiesischen „Urzeit", ihres Verlustes und ihrer Wiedergewinnung, auf einen außerägyptischen Ursprung zurückgeführt wird. Diese Annahme ist sogleich und m. E. mit Recht abgelehnt worden (Morenz, *Heraufkunft* S. 10 Anm. 2). Wenn unter Tutanchamun das Land „wie bei seiner Schöpfung ist", nachdem Isfet vertrieben wurde und Maat bleibt (*Urk.* IV 2026), wenn unter Taharka das Land nach ritueller Chaos-Zeit zur „Zeit des Allherrn" zurückkehrt, „Maat eingeführt wird durch die Lande und Isfet zu Boden gestochen wird" (*Kawa* I 24), dann steht die ptolemäische Aussage (*Urk.* VIII 76; *Edfou* V 85) von der urzeitlichen Herabkunft der Maat auf die Erde den älteren Vorstellungen doch so nahe, daß man zumindest eine Auseinandersetzung mit ihnen, auch mit dem Turiner Königspapyrus und mit dem Buch von der Himmelskuh, gewünscht hätte. Dazu kommt jetzt das reiche Material, das Reymond (*Chron. d'Égypte* 38, 1963, 49—70) und Kákosy (*Acta Orientalia* [Budapest] 17, 1964, 205—216) zu dieser wichtigen Frage vorgelegt haben.

Wie die Frage nach den Urzeit-Vorstellungen, so bietet eine Reihe von weiteren, äußerst kurz angeschnittenen Fragen Stoff genug für umfangreiche Monographien. Der Vf. betont denn auch in der Einleitung (S. 9) den „vorläufigen, anfangenden" Charakter seiner Arbeit, und man wird sich gern seiner Forderung anschließen, „die angeschnittenen Fragen ins Genauere zu verfolgen", wozu niemand berufener wäre, als der Vf. selbst. Weitere Arbeit an den Texten und an ihrer Überlieferungsgeschichte wird nötig sein, bevor eine Klärung der hier ausgeklammerten Fragen nach der zeitlichen und räumlichen Differenzierung des Materials, nach seiner gattungsmäßigen Herkunft und nach seinem Verhältnis zur Umwelt wie zu den älteren Vorstellungen der Ägypter versucht werden kann. Da für eine solche Arbeit auch der kleinste Beitrag willkommen sein muß, gestattet sich der Rez. zum Schluß noch einige Hinweise.

S. 12f.: Eine andere grammatische Erklärung der Formel (als Substantiv *wḥmwtj* mit Possessivsuffix) hat Gardiner in der *Grapow-Festschrift* S. 1f. gegeben, gerade auch wegen der Stelle CT IV 173g, auf die Otto in Anm. 8 verweist. — S. 14ff. und 65: Zur Bedeutung der göttlichen „Befehle" und ihrer Verbindlichkeit für den König (seit dem MR) vgl. jetzt Morenz, *Heraufkunft des transzendenten Gottes* S. 26—29. „Was aus dem Munde" der Göttin Wepset kommt, ist ganz sicher eine Flamme, vgl. außer den Hinweisen, die ich *Amduat* II 29 zu Nr. 93 gegeben habe, bereits CT I 378b und 382ab; diese Verbindung gehört somit nicht in den betrachteten Zusammenhang. — S. 16 mit Anm. 30: Zu den Götterboten und ihrer Verwurzelung in einer „mehr volkstümlich-magischen Glaubensschicht" hat Sauneron, *JNES* 19, 1960, 282f. wichtige Hinweise und eine ausführliche Bibliographie beigesteuert. — S. 39: Zu den Verbindungen mit *ḫ' n* grundlegend Vandier, *Papyrus Jumilhac* S. 81—83. — S. 59—62: Das Bild der Tempelinschriften vom Jenseits wird zweifellos farbiger werden, wenn man die zahlreichen Hinweise auf Höllenstrafen (gegen die „Feinde") mit heranzieht. — S. 76f.: Das Epitheton *ẖ-rs* kommt bereits im Namen eines anbetenden (!) Gottes im *Amduat* vor (Nr. 905 meiner Edition), also schon zu Beginn des NR. — S. 92: Für die Zuweisung der *ḏt*-Ewigkeit an die Nacht vgl. auch *Amduat* Nr. 757 und die zugehörige Szene als Bindeglied zwischen den zitierten Sargtexten und Tempelinschriften.

Erik Hornung, Münster

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000385

REINHOLD MERKELBACH: *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit: Daten und Riten.* (Beiträge zur klassischen Philologie, ed. R. Merkelbach, Heft 5.) Pp. 82; Meisenheim am Glan; Anton Hain, 1963. DM 11,50.

MERKELBACH has established a deserved reputation, especially through his *Roman und Mysterium*, for originality, insight, and a fresh approach in which scholarship and imaginative sympathy are happily combined. His present work maintains these qualities. No one can complain here of *crambe repetita*. The new interpretations proposed are of considerable interest, but whether they are all acceptable is more doubtful.

It is somewhat puzzling to find the greatest prominence given to the festival of the Nile-inundation and to that of the Ptolemaic dynasty. This prominence is intended to illustrate the author's thesis that Isiac festivals reflect the paramount religious position of the king in Ptolemaic Egypt. It was only after the end of the dynasty, he argues, that the religion of Isis began to make its universal appeal as a mystery religion; before this it was closely linked with the dynastic cult. That the Pharaoh was from ancient times associated in a special way with the inundation of the Nile is fairly clear. But the festival in question was always primarily one devoted to the Nile itself, as A. HERMANN emphasizes in *ZÄS* 85 (1960), 42. MERKELBACH also exaggerates the Isiac elements in it. On p. 19 he rightly states that Heliodorus 9. 9. 4 refers to the sexual union of Isis and Osiris as being that of the earth and of the Nile. One might here add a reference to Plutarch, *De Is. et Os.* 32, 363 D, but in neither case is allusion made specifically to the festival of the Nile-inundation. Nor is the Pyramid Text quoted in n. 36 of p. 19 a wholly convincing parallel. Admittedly there may here (*Pyr.* 632 *a* ff.) be an indirect allusion to the inundation since Isis in 632 *c* is said to be 'equipped as Sothis (= Sirius)'; but the equation of Osiris (or Osiris-King) with the Nile does not seem to be present, not to mention that of Isis with the earth. Osiris is probably thought of here as Orion, and the context is astral. MERKELBACH talks a good deal, in connexion with the festival of the inundation, of the victory of Horus over Seth in the act of piercing a dyke or dam of the river. Seth is represented, we are told, by a dragon whose power resides in the dam. Of this idea I can find no tangible trace in either classical or Egyptian sources. The legend of the Winged Disk, cited on p. 21f., portrays Seth in various animal forms, but never associates him with a river-dam. As for the legend of the flight of the gods before Typhon (p. 26f.), the postulated connexion with the inundation is very tenuous, and several of the sources are ignored; see my *The Conflict of Horus and Seth* (Liverpool, 1960), 116 and my article in *Hermes* 88 (1960), 374ff.

In discussing the festival of the Ptolemaic Dynasty MERKELBACH wisely remarks, with regard to the cognomen Soter, that the Egyptian tradition probably plays a part although there are also Greek prototypes; a 'double causality' must then be reckoned with. The coronation of Ptolemy Soter took place, it is suggested, on 1 Hathyr (= January 6th) 304, and the Isiac element is provided by the view of the Queen as a 'new Isis', whereas the King is Sarapis, identified with Osiris and also with Horus. (Horus, incidentally, is regularly referred to here as a sun-god; 'sky-god' would be a more accurate designation.) It is then argued that the festival of Aion and Kore, celebrated in the Roman era at Alexandria on Tybi 10—11 (= 5—6 Jan.), was really concerned with Sarapis and Isis, so that it continued the dynastic festival even though the political meaning was now lost. In this

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000386

section the fluid syncretism of Graeco-Roman Egypt is exploited a little too vigorously. On p. 50 it is concluded, 'Von allen Seiten her bestätigt sich, daß Aion, Horos, Sarapis, Dionysos nur verschiedene Namen desselben Gottes sind.' Osiris should be added to the list, according to what precedes.

One would feel happier about the political thesis if it were applied successfully to the pre-eminently Osirian and Isiac festival in the month of Choiach as well as to the 'Navigium Isidis' and the 'Cicellia', all of which are well treated in Ch. 4 without the aid of this interpretation. The important suggestion about the post-Ptolemaic rise of the Isis-religion as a universal mystery-cult is dealt with rather briefly. P. M. Fraser's 'Two Studies on the Cult of Sarapis' is cited, but one of Fraser's main points is that the dissemination of the cult in the Hellenistic era was not primarily due to state action or influence. In the case of Delos Merkelbach is careful to note that the Sarapis cult there flourished from the late third century B.C. on, when Ptolemaic influence in the island had ceased. The bond between religion and politics, admits Merkelbach, was loosened here very early; he further admits that Delos became a significant propagation centre of the cult, and this involves an exception which severely weakens the general thesis. Moreover, the Isis-hymn from Andros (line 10) and Diodorus Siculus I. 20. 6, both sources deriving from the first century B.C., strongly suggest that a mystery-cult was associated with Isis in the pre-Roman era.

Otherwise there is much that is of value in this stimulating study. The essential identity, ceremonially, of the 'Cicellia' and the 'Navigium Isidis' is effectively demonstrated, and the Egyptian background of the eighth Yasht, discussed in an appendix, is cogently urged in relation to Tishtrya-Sirius. An interesting and perhaps valid suggestion is made that the festival of Christmas was the eventual successor, calendrically and to some extent conceptually, of the 'Cicellia' at the winter solstice, although *Sol invictus* came in between. That the festival of Epiphany had an affinity, at least in time, with the Alexandrian festival of Aion, was previously known. Merkelbach's determination to find Egyptian parallels to the five aspects of the Epiphany celebration (the birth of Christ, the adoration of the Magi, the baptism of Christ, the marriage at Cana, and the feeding of the five thousand) is an extreme example of his method. One has to admire his ingenuity (e.g. the last aspect is paralleled by scene 32 of the Dramatic Ramesseum Papyrus, where half-loaves, 'an offering which the King gives', are distributed to the Great Ones of Upper and Lower Egypt), but in this case one is definitely not convinced.

J. Gwyn Griffiths, Swansea

University of Wales, Swansea.

L. de Meyer: *L'accadien des contrats de Suse.* Supplément à Iranica Antiqua Vol. I. XII, 190 S. Leiden 1962.

10 Jahre nach dem Erscheinen von W. von Sodens „*Grundriß der akkadischen Grammatik*" liegen bereits mehrere der dort noch schmerzlich vermißten Spezialgrammatiken zu Dialekten resp. Sprachperioden des Akkadischen vor, davon gleich zwei zum Dialekt, der im elamischen Osten Babyloniens geschrieben wurde. Neben E. Salonen, *Untersuchungen zur Schrift und Sprache des Altbabylonischen von Susa* ..., StOr. 27/1, 1962, steht die sehr eingehende Studie von L. de Meyer, der auch noch ein Wörterbuch folgen soll.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000387

Das Buch gliedert sich nach der Einleitung in drei Teile, deren erster den Lautstand, deren zweiter und umfangreichster die Morphologie (Pronomen, Nomen, Zahlen, Präpositionen, Adverbia, Verben) und deren dritter die Syntax behandelt. Die Gliederung ist klar, so daß sich das Fehlen eines Index nicht allzusehr bemerkbar macht. Der Druck ist übersichtlich, fast zu splendid. Verschiedene im Text eingestreute Bemerkungen geben Verbesserungsvorschläge bei strittigen Lesungen. Hierfür hätte man sich ein Stellenregister gewünscht.

Die Beschränkung auf die Rechtsurkunden, die zahlreich bei den französischen Grabungen in Susa zu Tage kamen und schon vor Jahrzehnten von V. Scheil publiziert wurden, ist nicht zufällig. Diese Texte stellen den größten Komplex akkadischer Sprachdenkmäler aus Elam dar. Sie stammen sicher aus einer Stadt und fast alle aus einer Zeit und haben eine aus dem gleichzeitigen Babylonien gut bekannte Materie zum Gegenstand. Demgegenüber treten Briefe, Königsinschriften oder gar literarische Texte anderer Art (außer einigen lexikalischen Schülerübungen und zahlreichen mathematischen Texten) an Zahl und Bedeutung weit zurück. Die Wahl dieser Texte macht aber einige Einschränkungen nötig, die in der Einleitung nicht klar zum Ausdruck kommen:

Das Akkadische war, soweit wir es beurteilen können, in Elam niemals Umgangssprache, denn das Elamische war ja, wie die Funde in Persepolis lehrten, noch in achaimenidischer Zeit durchaus lebendig. Man bediente sich in gewissen Bereichen des öffentlichen Lebens, vor allem wohl im Rechtsverkehr, in denen man die Überlegenheit der benachbarten Kultur anerkannte, einer Fremdsprache. Das schließt nicht aus, daß einige Termini neu geprägt wurden, um den andersartigen rechtlichen Verhältnissen gerecht zu werden. Die Untersuchung dieser Ausdrücke ist jedoch nicht Sache der Grammatik, sondern der Rechtsgeschichte, und sie ist natürlich vom Verf. ausgeklammert worden. Es wird aber klar, daß die Untersuchung nicht so sehr einen eigenständigen Dialekt von Susa herausarbeiten kann, als vielmehr einen Beitrag zur Grammatik des Altbabylonischen unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache bietet. Das hat ferner seinen Grund darin, daß zusammen mit der juristischen Praxis auch das Formular der Urkunden und deren Formulierung übernommen wurde. Endlich ist es nicht verwunderlich, daß die gewöhnlich in der 3. Pers. Sg. oder Pl. stilisierten Texte nur einen beschränkten Sektor der sprachlichen Erscheinungen erkennen lassen. Ganz anders, als vielleicht bei einer Untersuchung von Briefen, dürfen wir also nicht erwarten, daß — etwa unter dem Einfluß des Elamischen — viele Besonderheiten in der Formenbildung, der Wortwahl oder der Syntax zu erkennen sind.

Die Eigentümlichkeiten des Akkadischen von Susa können kurz zusammengestellt werden:

Syllabar: Besonderheiten sind *šà* (sehr oft) für aB *ša*, *ù* (oft) statt aB *ú*, *ši* (sehr oft) für aB *ši*, *šé* für *še*. Selten werden die im altbabylonischen Syllabar nur ausnahmsweise vertretenen Silbenwerte *dì*, *ìr*, *kà*, *rù*, su_{14} (ZUM) und $šu_{14}$ (TAG) verwendet.

Lautlehre: Ersatzdehnung von Vokalen anstelle von Konsonantenverdoppelung (S. 4e). Verschiedene graphische Eigenheiten (bes. S. 6f.) sind wohl nur auf Schreibfehler resp. Unsicherheiten der Schreiber zurückzuführen. Die Variante *sumittu* zu *asumittu* (S. 6f.) ist AHw. 79f. nachzutragen.

Wie im jüngeren aB ist Unsicherheit in der Verwendung von anlautendem *w*- festzustellen (S. 11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000388

Pronomina: Für das reziproke „einander" ist nur in Susa *aḫmaḫa/im* und *aḫmāmu*, auch *aḫmāmiš* in Gebrauch (S. 31f.).

Nomina: Elamische Wörter sind außerordentlich selten (S. 58 G). Mimation fehlt meist (S. 55f.). Beachte den stat. abs. *a-na ši-im ga-mi-ir* (S. 59 B). Der ungewöhnliche stat. cstr. *ši-im-ti* (MDP 22, 137, 34) für *šīmat* ist wohl fehlerhaft. Die Vokale der Endungen bei vokalisch auslautenden Substantiven mit Pronominalsuffix (S. 67f.) entsprechen den Regeln von GAG § 65h. Lokativ-Adverbialis auf *-um* ist bei *bīru-* altbab. nur in Susa bezeugt (S. 69), außerdem *i-na pa-nu*. Beim Terminativ-Adverbialis ist außer *aḫîš* und *ištēniš* nur *aḫmāmiš* bemerkenswert (S. 70). Ein nur auf Susa beschränktes Nominalkompositum ist *šeršerrum* „Nachkommenschaft" (aus *šerrum* „kleines Kind"), Belege s. S. 70f.

Bei den Eigennamen (S. 72—74) wird natürlich nur die Stellung im Satzgefüge untersucht. Wie im Altbabylonischen werden sie ohne erkennbare Regel dekliniert oder nicht (GAG § 63f.).

Adjektiva: Die Gentilizien haben weder ein Determinativ noch zeigen sie die Mimation, sie werden aber wie Substantive dekliniert, die (Kontraktions-) Länge der Vokale wird in der Schrift berücksichtigt (S. 80).

Präpositionen: Ungewöhnlich ist die einmal (MDP 28, 405, 4) belegte Präposition *anūma* „zur Zeit" (S. 93), vgl. *inūma* in gleicher Verwendung (AHw. 384a D). — Trotz der ungewöhnlichen Schreibung dürfte die Ansetzung von *pî* in *pi il-ki-šu* „gemäß seiner Lehensverpflichtung" (S. 103) zutreffen. — *ša* wird auch als Präposition im Sinne von „für, im Gegenwert von" verwendet (S. 104f.).

Verba: Beachte die Verdoppelung des 3. Radikals bei einer Präsensform von *magāru* (S. 115β). — Das Konjugationspräfix der 3. Pers. Sg. fem. ist relativ häufig *ta-/tu-*, s. S. 118; 126f.; 131. — Verwechslungen von Singular- und Pluralformen (S. 119) sind auf gedankenlose Übernahme des singularisch konstruierten Formulars zurückzuführen. Von unbedeutenden Ausnahmen abgesehen entsprechen sonst alle Bildungen der Verbalformen den im Altbabylonischen gebräuchlichen.

Syntax: Besonders auffällig ist die recht häufige Auflösung einer stat. cstr.-Verbindung durch das Determinativpronomen *ša* mit folgendem Genetiv (S. 157—161). Hier berührt sich der Dialekt von Susa mit dem von Mari. Diese Konstruktion tritt in folgenden Fällen ein: a) Bei mehreren Objekten (*bīta u būrta ša* ON). b) Das Regens ist durch ein (bzw. mehrere) Adjektiv oder eine Apposition erweitert. — c) Das Regens ist ein zusammengesetzter Ausdruck (*mār šipri ša awāte*). — d) Das Rectum ist ein Göttername. — e) Das Rectum besteht aus mehreren Namen oder Substantiven (*sumittam ša ilim u šarrim*), hier allerdings mit zahlreichen Ausnahmen (*ina awāt ilim u šarrim* usw.). — f) Das Regens ist von einem Pronominalsuffix gefolgt (*mār aḫāti-šu ša* PN). — g) Das Regens wird durch eine Präposition eingeführt (ein Beleg: *i*[*na*] *bītim ša ita* PN MDP 23,179, 9). Die Häufigkeit dieser Erscheinung läßt wohl darauf schließen, daß den elamischen Schreibern der status constructus ungewohnt war und sie zu Hilfskonstruktionen griffen.

Einige Einzelheiten: Es wäre wünschenswert, daß in Zukunft grammatische Untersuchungen die positionslangen und die kontrahierten Vokale gemäß dem System von GAG unterscheiden. Auch eine einheitliche Orthographie läßt sich heute für die meisten Wörter erzielen (warum z.B. *tuppu* statt *ṭuppu*?).

S. 10e: *ma*-WA-*ti-šu* statt *ma-ar-ti-šu* sicher mit V. Scheil Schreibfehler. Oder ist das Zeichen auf dem Original verdrückt? — S. 17a: 2. Beispiel lies

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000389

XXIV 393, 18. — S. 41: NIN ist nicht Ideogramm für *mimma*, sondern Ligatur, lies *mim-ma*. — S. 43 C 2: In MDP 23, 317, 16 paßt nach der Kopie SCHEILS keiner der angeführten Ergänzungsvorschläge. Der Raum reicht nur für ein Zeichen aus (SCHEIL las *-ti*). Also entsprechend CAD aber ohne Mimation zu lesen? — S. 45 B 1: Im 2. Beispiel lies *ma-li ma-ṣú-ma*, s. schon B. LANDSBERGER, ZDMG 69 (1915) 525f. — S. 58 A b: Die Ansetzung von *dūrum* als *durû* ist unnötig, da der Text, aus dem die zitierte Stelle stammt (MDP 23, 228), zahlreiche ungewöhnliche Schreibungen aufweist (z.B. *a-na ba-aq-ri-i ú ra-a-gi-ma-an-ni* Z. 9f.). — S. 81 2 γ: Auf der unsicheren und zum Teil ergänzten Stelle MDP 23, 321/2, 59 läßt sich schwerlich die Ansetzung eines Plurals *šībšībī* „Zeugen" begründen. Eine Kollation der Stelle wäre erwünscht. — S. 89, 1 Anm. lies *igarātī-šu* (Druckfehler). — S. 113: *lū* „fürwahr" (GAG § 81f.) ist wohl kaum „Adverb", sondern unter „Partikel" zu führen (GAG § 121c). — S. 148: Auf Grund des zitierten § 106r von GAG ist die Scheidung von Präs. und Prät. von *išû* natürlich aufzugeben. — S. 161 oben: MDP 23, 216, 19 lies doch wohl *i-na eqlī-šu šà*! *e-bi-ir-ti*!.

W. RÖLLIG, Münster

RICHARD HAUSCHILD: *Über die frühesten Arier im Alten Orient*. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Band 106 Heft 6. Berlin, Akademie-Verlag 1962. 58 Seiten.

HAUSCHILDS im März 1961 zum Druck eingereichter Beitrag zur Arierfrage, der gelegentlich noch Paul THIEMES altindisch-vedisch unterbauten Aufsatz *The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties*[1] und die *Hippilogia hethitica* (1961) des Rez. mitverwerten konnte, wird insofern dankbar begrüßt werden, als sich endlich nach — aber auch dank — über fünfzigjähriger Diskussion über die vorderorientalischen indo-iranischen Sprachreste und ihre Sprecher eine communis opinio in den wichtigsten Grundfragen abzeichnet[2].

H. war im Rahmen seiner indologischen Forschungen gezwungen, sich zu diesen schwierigen arischen Sprachresten zu äußern[3]. Sein neuer Beitrag, zu dem nun noch seine Besprechung der *Hipp. heth.* aus DLZ 84 (1963) 17—20 tritt, bringt dazu wichtige Ergänzungen und Korrekturen. Er bespricht die Quellen für die vorderorientalischen Arier (l. c. S. 5ff.), die Geschichte der „Mitanni-Arier" (S. 12ff), verwirft mit Recht die früheren Hypothesen KRETSCHMERS (S. 41ff.) und gelangt nach einer etymologischen Betrachtung der meisten arischen „Glossen" nebst den besonders umstrittenen Personennamen zu dem Ergebnis, daß die vorderorientalischen Arier um die Mitte des 2. Jahrtausends ausgestorben sind, also nicht mehr nachträglich nach Indien weiterwanderten (S. 22), und daß ihre Sprache zum altindischen Zweig des Indo-Iranischen (Arischen) gehört (S. 33ff.).

[1] JAOS 80 (Dez. 1960) 301—317. Der wichtige Beitrag konnte in der 1959 abgeschlossenen, im Juni 1960 in den Druck gegangenen *Hipp. heth.* nicht mehr berücksichtigt werden.

[2] Vgl. den Bericht über den Forschungsstand des Jahres 1961 von MAYRHOFER, ZDMG 111 (1961) 451—458; ferner POTRATZ ZDMG 113 (1953) 181—186.

[3] In seiner Bearbeitung der 3. Aufl. von THUMBS *Handbuch des Sanskrit* I (1958) 67—91 passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000390

Eine Diskussion über einzelne Etymologien, die lautlichen Vieldeutigkeiten der arischen Sprachreste und gewisse vorderorientalische Aspekte des Problems, die grundsätzlichere Ergebnisse als die etymologisierende Betrachtung zu bringen vermögen, gehört deshalb nicht in eine Besprechung von Hauschilds Arierbüchlein mit seiner weiteren Zielsetzung, weil sie die Beiträge der meisten Indologen und Indogermanisten zu den arischen Sprachresten Vorderasiens betreffen[4]. Obgleich H. (l. c. S. 5ff.) mit den verschiedenen vorderorientalischen Chronologien, die seit Anfang der vierziger Jahre die viel höhere Datierung für die Zeit *vor 1400 v. Chr.* abgelöst haben, nicht ganz zurecht kommt[5], haben wir ihm für seinen klärenden Beitrag zur Arierfrage aufrichtig zu danken.

Annelies Kammenhuber, München

Andrée Herdner: *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939* (= Mission de Ras Shamra dirigée par Claude F. A. Schaeffer, tome X; Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, tome LXXIX). 2 Bände (texte, XXXVI, 344 S.; figures et planches, 307 Abb., LXXXVIII Tafeln). Imprimerie nationale und Paul Geuthner, Paris, 1963. Preis: DM 175.—

Mlle. Herdner hat in diesem hochwillkommenen, mit großer Akribie ausgeführten Werke alle Texte vereinigt, die seit der Entdeckung Ugarits 1929 bis zum Ausbruch des II. Weltkrieges gefunden wurden. Es sind 219 Nummern, darunter 59 bisher unveröffentlichte Texte[1]: Nr. 1—28 *textes mythologiques*; 29—49 + *appendice* I und II *textes religieux* = Götterlisten, Opferlisten, Rituale, Unbestimmtes; 50—63 *lettres*; 64 *texte diplomatique* = Vertrag Suppiluliuma-Niqmadu II.; 65—159 *textes économiques* = Städte-, Personen-, Zensus-, Felder-, Schiffslisten, Lieferung oder Empfang von Geld oder Ware, Inventare, nicht sicher Klassifizierbares; 160—161 textes hippiatriques; 162—165 *textes accadiens en écriture alphabétique*[2]; 166—185 *textes hurrites*; 186—219 *varia* (186 = *abécédaire*, 207 *texte commercial*, sonst unbestimmbar).

[4] Vgl. Rez., demnächst ZDMG : *Bemerkungen zu den arischen Sprachresten Vorderasiens.*

[5] Vgl. *Hipp. heth.* 6[1]; Goetze, JCS 16 (1962) 34 mit Anm. 10; Otten, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 94 (1963) 1ff. (neue Funde zum Ende des Hethiterreiches). — Richtdaten für *Hammurabi von Babylon* (altbabylonische Zeit): 1728—1686 nach der kurzen Chronologie von Albright-Cornelius: 1792—1750 (+ 64 Jahre) nach der mittleren Chronologie von Sidney Smith, Parrot: 1848—1806 (+ 56 Jahre) nach der langen Chronologie von Thureau-Dangin, Siderski und Goetze. Hinzu kommt noch eine extrem lange Chronologie von Landsberger und eine extrem kurze von Weidner.

[1] Nr. 28, 42, 46, I, II, 61, 63, 72, 78, 109—111, 120, 124—129, 133, 134, 143, 152, 154—156, 171, 173, 174, 177, 178, 181, 182, 184, 185, 188—193, 197, 198, 200—205, 208—210, 213—219. Leider handelt es sich zumeist um kaum verwertbare Bruchstücke.

[2] Vorsichtiger C. H. Gordon, *Ugaritic Manual* (AnOr 35) II S. 200, „texts which Dhorme takes to be Accadian".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000391

Nicht in das *Corpus* aufgenommen wurden Texte auf Stein (zwei Steleninschriften, GORDON 69 und 70) und Metall (zwei Klingenaufschriften, GORDON a und b) sowie Siegelinschriften.

Eine *table de concordance* verweist auf die jeweilige Erstpublikation und auf die von Ch. VIROLLEAUD und C. H. GORDON gebrauchten Siglen; ein *tableau synoptique* stellt die Siglen von C. H. GORDON, Ch. VIROLLEAUD, H. BAUER, O. EISSFELDT, R. DE LANGHE, *Corpus* nebeneinander. Nicht mehr eingearbeitet werden konnte eine Konkordanz EISSFELDT — *Corpus*, die man benötigt, wenn man mit J. AISTLEITNERS Wörterbuch der ugaritischen Sprache (Berlin 1963) arbeitet.

Es ist mit aller Dringlichkeit zu empfehlen, daß ugaritische Texte hinfort nur noch nach dem *Corpus* Mlle. HERDNERS zitiert werden, damit dem Nebeneinander mehrerer Sigel- und Numerierungssysteme ein Ende gesetzt wird. Ältere Siglen können notfalls in Klammern hinzugesetzt werden, z.B. „Corpus 3 (V AB)". Für neu hinzukommendes Material sollte von vornherein eine einheitliche Zitierungsweise vereinbart werden[3].

Die Anlage der einzelnen Textnummern im *Corpus* ist folgende: 1. Museum und Museumsnummer, Grabungsnummer, Sigel der verschiedenen Autoren. 2. Beschreibung der Tafel (Maße, Erhaltungszustand), Angaben über den Schriftduktus, Klassifizierung des Textes. 3. Bibliographie: editio princeps und Neueditionen, Übersetzungen, Kommentare. 4. Textumschrift. Diese ist mit zahlreichen Anmerkungen versehen, in denen die Verfasserin Lesungen und Ergänzungen unter Berufung auf einzelne Autoren rechtfertigt, Emendationen vorschlägt u.a.m.

Mlle. HERDNER verwendet das GORDONsche Umschriftsystem, das in folgenden Punkten von der Umschrift Ch. VIROLLEAUDS und J. AISTLEITNERS abweicht: Gordon ḏ, ẓ, ṯ, š, ṱ; VIROLLEAUD ž, s, ṡ, ś, š; AISTLEITNER $š_2$, ẓ, s_2, š, ṱ.

S. 293—339 enthalten eine *bibliographie générale*, die bis 1961 reicht, allerdings für Ende 1960 und 1961 nicht mehr ganz vollständig ist[4].

Der zweite Band enthält die Textkopien, zum größten Teil aus der Feder Ch. VIROLLEAUDS, und ausgezeichnete Photos sämtlicher Texte. Stellen mit zweifelhafter Lesung kann der Benutzer also bequem und ohne Rückgriff auf die Erstveröffentlichungen kontrollieren.

Dies ist das unschätzbare Verdienst Mlle. HERDNERS. Dadurch, daß sie die verstreut veröffentlichten Texte von Neuem gesammelt, die Umschrift Zeichen für Zeichen kontrolliert, die schon fast ins Unübersehbare angewachsene Literatur durchgearbeitet und aus ihr — neben ihren eigenen Beiträgen — die Diskussion zu Lesung und Deutung schwieriger Stellen zusammengetragen hat, besitzen wir ein übersichtliches und äußerst praktisches Arbeitsinstrument, das künftig kein mit ugaritischen Texten Arbeitender unberücksichtigt lassen kann. Es ist ein großer Glücksfall, daß sich die ausgezeichnete Kennerin des Ugaritischen hierzu gefunden hat. Für die gewaltige Arbeit sei ihr herzlicher Dank gesagt.

DIETZ OTTO EDZARD, München

[3] Auf keinen Fall sollten bequem zitierbare Texte wie Ch. VIROLLEAUDS *Palais royal d'Ugarit* (PRU) II Nr. 1—189 mit neuen Nummern versehen werden, wie bei O. EISSFELDT apud J. AISTLEITNER, *Wörterbuch der ug. Sprache*, geschehen.

[4] Man vermißt z.B. F. M. CROSS — TH. O. LAMBDIN, *A Ugaritic Abecedary and the Origin of the Proto-Canaanite Alphabet*, BASOR 160 (Dez. 1960) 21—26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000392

JOHANNES HEMPEL: *Das Ethos des Alten Testaments*. 2. ergänzte Aufl. = Beihefte zur Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft 67. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1964. XII, 343 S. 8°. Ln. DM 58,—.

Von diesem Standardwerk des jüngst verstorbenen Göttinger Altmeisters der alttestamentlichen Wissenschaft, das 1938 zuerst erschienen war, ist die 2. Auflage herausgekommen. Daß sie, einem Wunsch des Verlages entsprechend, mit einem bis auf Druckfehlerberichtigungen u.ä. unveränderten Textteil gedruckt werden konnte, zeigt die über 25 Jahre fortdauernde Aktualität dieser Arbeit. Dabei läßt sie sich in keine der gängigen Kategorien alttestamentlicher Fachwerke einordnen: als „Strukturanalyse" beschreibt sie die Lebenswirklichkeit des israelitischen Volkes im Alten Testament, wie sie sich im Bundesverhältnis mit Jahwe als der lebenschaffenden und lebensichernden Macht, in der Wechselbeziehung zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelnen, in der Bezogenheit zwischen dem religiösen und dem ethischen Bereich entfaltet. Angefangen mit den volklichen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten und den geistigen Autoritäten als den Wurzeln der Sitte (Kap. 1) über das Nebeneinander von Kollektivismus und Individualismus als die Gemeinschaft bestimmenden Denkweisen (Kap. 2), einer Gemeinschaft, die sich in Familie, Stamm, Volk entfaltet (Kap. 3), wird auf die religiöse Entscheidung als die Grundlage ethischen Handelns hingesteuert (Kap. 4), die von HEMPEL im Sinne eines „indirekten Weges der Lebenssicherung" gedeutet wird — da die ständig bedrohte äußere Lage Israels den direkten Weg irdischer Lebenssicherung als ungangbar erkennen ließ. Hier liegt ohne Frage der Schwerpunkt des Werkes. Es folgt jedoch noch ein längerer Abschnitt (Kap. 5), der das Prinzip der „Abgrenzung" als Materialprinzip religiös-ethischen Handelns herausarbeitet, mit dem sich Israel von seiner andersgläubigen Umwelt im Sinne der von Jahwe geforderten Gerechtigkeit scheidet.

Schon die erste Auflage war durch einen sehr ausführlichen gesonderten Anmerkungsteil ausgezeichnet. Die Neubearbeitung betrifft ausschließlich diesen Anmerkungsteil. Wie sehr hier das Werk auf den neuesten Stand gebracht worden ist, erkennt man schon rein umfangsmäßig daran, daß dieser Teil um 60 Seiten auf 124 Seiten vermehrt worden ist, wodurch er in Kleindruck über ⅓ des Werkes einnimmt. Die größtmögliche Aktualität ist noch durch zwei Seiten Nachträge angestrebt worden, welche die Literatur bis zum 15. 11. 63 ergänzen. Hier wird man erneut die erstaunliche Belesenheit des Verfassers, sein Vertrautsein mit den verschiedensten Bereichen der Fachliteratur und darüber hinaus, bewundern, zumal wenn man weiß, wie schwierigen Arbeitsbedingungen sie in seinen letzten Lebensjahren abgetrotzt worden ist.

Man wird mit dem Wunsche schließen, das dieses Werk, das in seiner Schau, in einer nicht immer leicht verständlichen Diktion, ganz eigene Wege geht, auch weiterhin die Beachtung bei allen denen finden möge, die sich mit ethischen Fragen im Raum des Alten Testaments und darüber hinaus in der allgemeinen theologischen Diskussion beschäftigen.

HENNING GRAF REVENTLOW, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000393

Sigmund Mowinkel: *Tetrateuch — Pentateuch — Hexateuch.* Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken. = Beihefte zur Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft 90. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1964. 87 S. 8°. br. DM 18,—.

Das vorliegende Heft bildet eine Fortführung der früheren Arbeit des Verf.: „Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13—19."[1] Jetzt werden sämtliche Landnahmetraditionen des Alten Testaments der Reihe nach behandelt: Ri 1, Jos 2—11, Jos 13—19. In steter Auseinandersetzung mit M. Noth wird dessen (und A. Alts) Auffassung[2] zurückgewiesen, daß diese Abschnitte auf alten schriftlichen Quellen (Listen usw.) beruhen. Vielmehr sind alle Landnahmeberichte von den Ereignissen weit entfernte, spätere Kompositionen, die Mowinckel von den bekannten Verfassern der Pentateuchquellen ableitet: Ri 1 und einige in Num 32 und Jos eingestreute Notizen stammen von J; sie wurden später von einem Bearbeiter (J^v) zusammen mit einigen ätiologischen Sagen zu einer „Geschichte" der Eroberung des Landes (in Jos 2—11) ausgearbeitet, der die ursprüngliche geographische Reihenfolge der jahwistischen Übersicht über die von den einzelnen Stämmen besetzten Gebiete bzw. nicht eroberten Städte zu einer historischen Aufeinanderfolge einer in drei Hauptschlachten erfolgenden blitzkriegartigen Eroberung des Landes unter Josua ausgestaltete. Zu dieser trat später eine deuteronomistische Übermalung. Jos 13—19 ist dagegen die Eroberungsgeschichte von P, die auf dem total ungeschichtlichen Idealbild des P von den Ordnungen und Verhältnissen der israelitischen Amphiktyonie in der mosaischen Zeit beruht und keinerlei historische Quellen voraussetzt außer den bis in nachexilische Zeit bewahrten topographischen Kenntnissen des Landes und ethnographischen Erinnerungen. Schon J konnte als Stoffe seiner Übersicht nur einige orts- und stammesätiologische Anekdoten benutzen, wenige abgeblaßte historische Traditionen, wie die Verbrennung von Hazor, die Besetzung von Bethel durch Verrat, der Zusammenstoß mit Adonibäzäk von Jerusalem. P ist völlig ungeschichtlich. „Eine ‚Geschichte' der Landnahme kann überhaupt nicht geschrieben werden; schon J hat eigentlich nur etwas von den Resultaten derselben gewußt." (S. 78).

Ein solches Ergebnis ist für den Historiker, der sich trotz der Spärlichkeit des literarischen und archäologischen Materials um ein Bild von der Landnahme Israels bemüht, vernichtend. Die Frage ist, ob es überzeugend ist. Die Voraussetzung ist, daß es aus der vorexilischen Zeit später nur mündliche Traditionen gab. Hier wird das Prinzip der „oral tradition" wohl überspitzt.[3] Alt und Noth haben mit ihrer Annahme recht alter literarischer Quellen für diese Abschnitte wohl eher recht. Aber vor zu großer Sicherheit in diesen Fragen warnt das Erscheinen dieser Arbeit mit Recht.

Henning Graf Reventlow, Göttingen

[1] Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Kl., 1946, No. 1.

[2] In deren literarisch-topographischen Studien zu den Landnahmetraditionen, zusammengefaßt besonders in M. Noth, *Josua* (Handbuch zum A.T., I, 7, 2. Aufl. 1953 — von M. ist nur die 1. Aufl. 1938 benutzt).

[3] Vgl. dazu bes. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliches zur zweiten Hälfte des Josuabuches.* Festschr. F. Nötscher, 1950, S. 152ff. — Von M. leider nicht erwähnt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000394

Georg Sauer: *Die Sprüche Agurs. Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Fünfte Folge Heft 4). Gr. 8°. 144 S. Stuttgart, Kohlhammer, 1963.

Die offensichtlich auf geschichtlichen Zusammenhängen beruhende Verwandtschaft des ugaritischen Textes II AB, III, 17—22 mit Prov 30, 11—14, die Sauer so abteilt und übersetzt:

„Siehe, drei Gastmähler haßt Baal, drei
der Wolkenreiter: ein Gastmahl
der Schande und ein Gastmahl
der Niedrigkeit und ein Gastmahl des schlechten Betragens
der Mägde; denn dabei kommt wahrlich Schande zutage,
und dabei auch abscheuliche Taten der Mägde"

„Drei Dinge, die Jahwe haßt,
und vier sind ihm ein Greuel:
Ein Geschlecht, das seinem Vater flucht
und seiner Mutter nicht Segen wünscht.
Ein Geschlecht, das vor sich selbst rein scheint,
aber von seinem Unrat nicht gewaschen ist.
Ein Geschlecht mit stolzen Augen
und hochmütigen Wimpern.
Ein Geschlecht, dessen Zähne Schwerter sind
und Messer seine Kinnladen,
um die Armen vom Lande zu vertreiben
und die Elenden vom Ackerboden",

gibt Anlaß zu genauer Untersuchung dieser Gattung des „Zahlenspruchs" und anderer mit Zahlen operierender Redeweisen, die insbesondere dem eine ganze Reihe von Zahlensprüchen enthaltenden Kap. 30 des Proverbienbuches zugute kommt und zeigt, daß die übliche Zweiteilung dieses Kapitels in „Worte Agurs (30, 1—14)" und „Zahlensprüche (30, 15—33)" unberechtigt ist und daß das ganze Kapitel eine den Zahlenspruch verwendende Sammlung von Agur-Worten darstellt.

O. Eissfeldt, Halle/Saale

Albrecht Alt: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel.* Bd. 3, München 1959, XII, 496 S.

A. Alt hatte 1953 in zwei Bänden einen Großteil seiner Aufsätze unter dem Titel: „Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel" herausgebracht. S. Schott hat sie in dieser Ztschr. (Bd. 106, NF 31, 1956, 373f.) besprochen und dabei herausgehoben, daß auch der Ägyptologe von diesen Aufsätzen eines Alttestamentlers profitieren könne. Schon in diesem Urteil kam zum Ausdruck, wie weit gespannt der Rahmen war, in dem A. Alts Arbeit sich bewegte. Das wird, wenn möglich, noch deutlicher bei dem 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000395

Band dieser „Kleinen Schriften", den nach dem Tode Alts Martin Noth in Verbindung mit Frau Dr. H. Alt und Dr. Siegfr. Herrmann herausgegeben hat. Er umfaßt einmal Aufsätze, die erst nach dem Erscheinen der beiden ersten Bände erschienen sind, zum anderen aber auch ältere, die Alt in die ersten Bände nicht mit aufgenommen hatte; dazu noch einen unveröffentlichten Aufsatz: „Der Anteil des Königstum an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda".

Diese Sammlung läßt ebenso wie die beiden ersten Bände die mannigfachen Arbeitsgebiete Alts anschaulich werden. Den Beschluß bilden Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb, Aufsätze aus dem *Journal of the Palestine Oriental Society*, ein Beispiel für Alts mit so großem Erfolg durchgeführte topographische Forschung. Die erste Hälfte des Bandes ist gefüllt mit Aufsätzen, die es mit der Umwelt des Alten Testaments zu tun haben, genauer mit der Geschichte Syriens und Palästinas in vorisraelitischer Zeit. Es wird bei jeder dieser Arbeiten deutlich, worum es dem Verf. ging: Die politischen, verwaltungsmäßigen, rechtlichen und sozialen Strukturen zu erkennen, die Israel bei seiner Landnahme vorfand, und die es teils übernahm, teils aber auch umbildete oder ausschied. Was Rudolf Kittel einst in seiner Geschichte des Volkes Israel begonnen hatte, nämlich die Geschichte Israels hineinzustellen in die Geschichte Palästinas und der es bestimmenden Umwelt, das hat A. Alt in seinen Studien meisterhaft weitergeführt. So beschränkt er sich nie auf die Darstellung einzelner geschichtlicher Phaenomene des 2. Jahrtausends, sondern zieht immer wieder die Linien aus bis ins Alte Testament und trägt dadurch zu seinem besseren Verständnis bei. Dabei ist die methodische Sauberkeit vorbildlich, mit der die verschiedenen Verständnismöglichkeiten erwogen werden und lieber ein „vielleicht" in Kauf genommen wird, als daß allzu rasch ein sicheres Ergebnis vorgetragen würde. Wir haben wohl alle gerade darin viel von Alt gelernt, und es wäre gut, wenn es bei dieser methodischen Klarheit bliebe und nicht allzu rasch aus einem „vielleicht" ein „wahrscheinlich" oder gar „sicher" gemacht würde. Umso mehr ist es zu bedauern, daß Alt so viele Pläne nicht mehr ausführen konnte.

Der Herausgeber hat dann vier Aufsätze über Jerusalem und Samaria angefügt, die beiden älteren, „Jerusalems Aufstieg" und „Das Taltor von Jerusalem", und die beiden jüngsten, „Der Stadtstaat Samaria" und „Archäologische Fragen zur Baugeschichte von Jerusalem und Samaria in der israelitischen Königszeit". (Dies ist wohl die letzte von ihm in Druck gegebene Arbeit, die er auf meine Bitte für das Gustaf-Dalman-Gedenkheft zur Verfügung stellte; daher die Worte zur Würdigung Gustaf Dalmans am Anfang). Sie bilden eine wesentliche Ergänzung der historischen Aufsätze des zweiten Bandes.

Besonders dankenswert scheint mir der Druck des oben genannten noch unveröffentlichten Aufsatzes in Verbindung mit der Arbeit über Micha 2, 1—5 aus der Mowinckel-Festschrift. Denn hier wird nicht nur ein weiterer Forschungsgegenstand Alts sichtbar, sondern vor allem auch sein letztes Anliegen, den historischen Hintergrund deutlich zu machen, von dem aus allein die Botschaft der Propheten und damit des Alten Testaments voll zu verstehen ist.

So läßt auch dieser Band der „Kleinen Schriften" noch einmal das Bild des Lehrers und Forschers vor uns erstehen; dafür danken wir allen, die an der Herausgabe beteiligt waren.

A. Jepsen, Greifswald

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000396

Jefet Schwili erzählt. Hundertneunundsechzig jemenitische Volkserzählungen, aufgezeichnet in Israel 1957—1960. Herausgegeben von Dov Noy. Supplement-Serie zu: Fabula, Zeitschrift für Erzählforschung, herausgegeben von Kurt Ranke. Reihe A: Texte, Band 4. Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1963. 376 S.

Das Sammeln jüdischer Volkserzählungen ist im heutigen Israel infolge der Einwanderung ganzer Volksgruppen mit kulturellem Eigenleben (Jemeniten, Iraker, Reste der osteuropäischen Juden etc.) nicht nur eine besonders lohnende, sondern auch eine besonders vordringliche Aufgabe. Denn über kurz oder lang wird die Tradition des Erzählens und somit die Existenz der Volkserzählung überhaupt der fortschreitenden Akkulturation an die israelische Umgebung zum Opfer fallen. Weder zu früh noch zu spät, sondern gerade zum günstigen Zeitpunkt kam also Dr. Noy, als er 1955 die „Israel Section for Folklore Research" ins Leben rief, über deren Tätigkeit er in Fabula 4 (1961), S. 99—110 referierte. Die dort (S. 108) als Projekt angegebene und nunmehr erschienene, hier angezeigte Sammlung jemenitischer Volkserzählungen ist besonders wichtig wegen der eigenständigen Überlieferungen dieser durch Jahrhunderte hindurch isolierten Volksgruppe. Diese Eigenständigkeit, die sich in allen Äußerungen des kulturellen Lebens zeigt (incl. der „Äußerungen" im wörtlichen Sinn: der Aussprache des Hebräischen), wird hier nun auch für die Folklore nachgewiesen. Freilich lassen sich die *Motive* der meisten der 169 hier gebotenen Erzählungen in den Motiv-Indizes, wie demjenigen von Aarne-Thompson („Types of the Folktale") nachweisen. Diesen Nachweisen ist der Anhang gewidmet, während sich die Einleitung ausführlich mit dem Leben des Erzählers Jefet Schwili befaßt und dem Milieu, in das er hineingeboren wurde. Sämtliche Erzählungen sind so wiedergegeben, wie sie aus dem Munde Schwilis kamen, einige nach Magnetofonaufnahmen. Dadurch fehlt die literarische Politur, aber die Geschichten gewinnen an Lebendigkeit und Anschaulichkeit, ob es sich um Schwänke und Schnurren oder um religiöse Geschichten handelt, um pseudohistorische Erzählungen über die Juden Jemens oder um Tiermärchen. Die Geschichten wurden in hebräischer Sprache erzählt, im (ebenfalls 1955 gegründeten) Israel Folktale Archive aufbewahrt und (seit dem gleichen Jahr) in wöchentlichen Abständen in der Zeitung „Omer" publiziert (vgl. Einleitung S. 21). Vorliegende deutsche Fassung stellt die erste Fassung in Buchform dar.

Wie Noy im Vorwort mitteilt, besaß das Israel Folktale Archive im Dez. 1962 ca. 5000 Erzählungen aus über 30 Ländern. 2 Jahre vorher (Nov. 1960) waren es erst, laut Fabula a.a.O. S. 109, ca. 2400 Erzählungen, während heute, 2 Jahre nach Abschluß des Buches, der Bestand auf ca. 6000 angewachsen ist. Die letztgenannte Zahl entnehme ich einem Bericht des „Haarez" vom 15. 5. 64, S. 9 über den neuesten Stand der Folklore-Forschung in Israel, aus Anlaß der alljährlichen Zusammenkunft der Geschichten-Sammler und -Erzähler. Das hier besprochene Buch bietet also nur einen kleinen Ausschnitt aus dem gesammelten Material, von dem hoffentlich bald weitere Kostproben in Buchform zugänglich gemacht werden können.

Leo Prijs, München

David Patterson, M. A., Ph. D.: *Abraham Mapu, The creator of the modern hebrew novel* (in: *Studies in modern hebrew Literature*), East and West Library, London 1964. Oct. X + 187 S., Ln. 25 s.

Im Verhältnis zur Weltgeltung, die heute die hebräischen (erst kürzlich wieder in deutscher Übersetzung herausgekommenen) Romane S. J. Agnons

erlangt haben, erscheint das Romanwerk MAPUS (geb. 1808 bei Kowno, gest. 1867 in Königsberg i. Pr.) als mittelmäßige Leistung: Statt AGNONS psychologisch differenzierter Menschenschilderung finden wir bei MAPU naive Schwarzweißmalerei, statt der echten Gefühlsinnigkeit AGNONS — melodramatisches Pathos. Aber gerade die Leistung eines AGNON läßt es den Literaturhistoriker der Mühe wert erscheinen, die Entwicklung des hebräischen Romans bis zu den Anfängen zurückzuverfolgen, eben bis zu MAPU, der den ersten Roman in hebräischer S0rache verfaßte, und gleichzeitig (laut PATTERSON S. 3) den ersten je geschriebenen historischen Roman aus biblischer Zeit: „Die Liebe zu Zion" (*Ahawat Zion*), aus der Regierungszeit Hiskias. Er erschien 1853, erlebte 15 Auflagen und wurde in 9 Sprachen übersetzt, darunter arabisch. Der zweite Roman, „Der Scheinheilige", spielt in der Gegenwart; nur der biblische Stil ist beibehalten. Ein dritter Roman, „Sie Schuld Samarias", hat wieder den gleichen historischen Rahmen wie der erste.

Der Verf. hat in vorliegender Monographie die historischen Verdienste MAPUS sowie seine objektiven Schwächen (wie die oben erwähnten) und Stärken (wie: dichterische Phantasie, und Wortgewandtheit) klar und übersichtlich herausgearbeitet, wobei ihm die hebräisch geschriebenen gründlichen Untersuchungen J. KLAUSNERS (Geschichte der modernen hebräischen Literatur) und anderer zur Verfügung standen.

Über die Vorarbeiten hinaus bietet der Verf. im Kap. „*A neo-biblical style*" eine detaillierte Analyse von MAPUS Stil. Im Anschluß daran (Kap. „In search of a vernacular") zeigt der Verf. auf, wie MAPUS puristisch biblischer Stil unter dem Druck der Notwendigkeit manchmal (vor allem bei Dialogen in der Umgangssprache, für die das Biblisch-Hebräische nicht genug Ausdrucksmöglichkeiten bietet) aufgelockert wird durch talmudische, midraschische und neugeschaffene Wendungen, und so unbewußt Vorarbeit geleistet wird für die Schaffung des gesprochenen Hebräisch.

Die Bezeichnung der weltanschaulichen Gegner MAPUS durch den Verf. als „fanatical Pietists and Hasidim" (S. 23; vgl. auch S. 90) entspricht zwar den Tendenzen MAPUS, der im Sinn der Haskala-(= Aufklärungs-)Bewegung die Werte traditioneller religiöser Formen in Frage stellt (besonders in „Der Scheinheilige"), — diese Bezeichnung ist aber heute, nachdem sich die chassidischen Lebensformen als wertbeständiger erwiesen haben als die der Haskala, ungerechtfertigt; vor allem ist sie für den nicht spezialisierten Leser unverständlich, denn es fehlt eine klärende Darstellung der religiösen Strömungen und Gegenströmungen, in die der „engagierte" Romancier MAPU hineingestellt war.

Das im ganzen sehr instruktive Buch enthält auch ausführliche Übersetzungsproben aus den drei Romanen, sowie am Ende Bibliographie und Index.

LEO PRIJS, München

SHELOMO MORAG: *The Vocalisation Systems of Arabic, Hebrew and Aramaic* (Janua Linguarum Nr. XIII). 's-Gravenhage, Mouton 1962, 85 S.

Bei allen schriftlich überlieferten semitischen Sprachen bilden orthographische Probleme ein außerordentlich wichtiges, vielfach noch nicht genügend erforschtes Vorfeld der linguistischen Untersuchung. Von der Interpretation des orthographischen Befunds hängen alle Aussagen über die Mor-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000398

phologie und die Geschichte der einzelnen Sprachen ab. Bei der Fixierung von Schreibgewohnheiten werden in der Hauptsache zwei Tendenzen sichtbar: 1. Die Tendenz, das Phoneminventar durch eindeutige Zeichen festzuhalten, und 2. die Tendenz, einmal fixierte Schreibungen beizubehalten ungeachtet der Tatsache, daß die Lautformen der Schreibung oft nicht mehr entsprechen. Letztere Tendenz steht bei der Orthographie des Konsonantentexts in den genannten semitischen Sprachen deutlich im Vordergrund. Die später entstandenen Vokalisationssysteme mußten daher einem Konsonantentext zugeordnet werden, der einen älteren Sprachzustand bewahrt hat als der, den das Vokalisationssystem zu fixieren sucht. Somit erhielten die vokalbezeichnenden Symbole zugleich die Aufgabe, die Lesung des Konsonantentexts zu korrigieren und dem in der Vokalisation fixierten Sprachzustand anzupassen. Aus diesem Grund ist es nur in sehr eingeschränktem Sinn sinnvoll, die Vokalisationssysteme losgelöst von ihrem Bezug auf den Konsonantentext als System in sich zu behandeln, wie dies Morag tut. Angeregt durch die Methoden der amerikanischen Phonologie will Morag die Frage untersuchen, auf welchen Prinzipien die Vokalisationssysteme des Arabischen, Hebräischen und Aramäischen aufgebaut sind. Die traditionelle Aussprache, die mit den Vokalisationssystemen überliefert ist, muß natürlich den Ausgangspunkt aller Untersuchungen dieser Art bilden. Doch darf sie nicht so bewertet werden, als sei mit ihr ein ausreichender phonematischer Maßstab zur Beurteilung der Zeichenwerte der Vokalsymbole gegeben. Diese methodische Voraussetzung hat der Verf. fast ganz unberücksichtigt gelassen. Überdies darf das hebräische Vokalisationssystem nicht mit dem des Arabischen oder dem des Aramäischen auf eine Linie gestellt werden. Während beim Arabischen und Aramäischen vorausgesetzt werden kann, daß die überlieferte Aussprache der Sprachstufe, die das Vokalisationssystem fixiert, entspricht, liegen die Verhältnisse beim Hebräischen wesentlich anders. Die hebräischen Vokalisationssysteme bezogen sich bereits zur Zeit ihrer Entstehung auf die tradierte Aussprache bestimmter Texte und haben daher in erster Linie die Aufgabe, die traditionelle Lesung möglichst genau zu bewahren, sodaß damit gerechnet werden muß, daß phonologisch irrelevante Realisationsnormen festgehalten wurden.

Indem Morag phonologische Methoden an die Vokalisationssysteme anlegt und dabei die traditionellen Lautwerte ungeprüft übernimmt, ist das Untersuchungsergebnis durch die Fragestellung vorausbestimmt. Die Vokalzeichen sind Anweisungen zur Unterscheidung von Vokalqualitäten. Daß sich zwischen den Symbolen jedes Systems Oppositionen ergeben, folgt notwendig aus ihrer Funktion als Unterscheidungsmarken, sagt jedoch nur wenig darüber aus, wieweit sie einem zugrundeliegenden Phonemsystem sinnvoll zugeordnet sind. S. 15 stellt Morag beispielsweise fest, daß allein das Arabische entsprechend seinem Phonemsystem zu einer eindeutigen Scheidung zwischen kurzen und langen Vokalen gekommen sei. Sieht man ab davon, daß diese Feststellung nur cum grano salis zutrifft, so stellt sich die Frage: Woher kennt Morag das arabische Phonemsystem der Vokale? Doch allein aus der überlieferten Orthographie und der zugehörenden Aussprachetradition. In diesem Zirkelschluß bewegt sich die ganze Untersuchung. S. 27ff. behandelt er die Bivalenz des hebr. Symbols Šwā, das gemessen an der traditionellen Aussprache einmal Vokallosigkeit, das andere Mal das Auftreten eines Sproßvokals bezeichnen soll. In Wirklichkeit bezeichnet Šwā lediglich das Fehlen eines Vokals. Der Sproßvokal tritt nur als Realisationsnorm von Konsonantengruppen auf und hat keinen Phonemwert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000399

Es schien mir wichtig, diese methodischen Mängel hervorzuheben, weil sich dabei zeigt, daß eine schematische Anwendung moderner linguistischer Methoden nicht immer zu sinnvollen Ergebnissen führen muß. Da MORAG bei seiner Untersuchung die verschiedenen Vokalisationssysteme des Hebräischen und Aramäischen vergleichend behandelt, werden nicht alle Teile seiner Arbeit von den genannten methodischen Mängeln berührt.

WOLFDIETRICH FISCHER, Erlangen

NADA TOMICHE: *Le parler arabe du Caire*. Mouton, Paris et La Haye 1964, 8°, 236 S.

Wenn Grammatiken oder Lehrbücher des „Ägyptisch-Arabischen" bisher stets die Kairiner Umgangssprache abhandelten, so hat kaum jemand ernstlich daran Anstoß genommen. Die Verfasser sagten es meist deutlich im Vorwort; außerdem verfolgten sie nicht einen wissenschaftlichen, sondern einen praktischen Zweck: eine Sprache zu lehren, die in ganz Ägypten verstanden wurde (SPITTA, Vorwort S. IX). Daß die Dialekte Ägyptens sehr mannigfaltig sind, daß die Informanten, die z.T. nicht aus Kairo stammten, oft einen sprachlichen Kompromiß zwischen ihrem lokalen Dialekt und der Sprache der Hauptstadt zum besten gaben, war den meisten Autoren bekannt, doch war das für den Zweck ihres Buches vollkommen nebensächlich.

Wer sich mit arabischen Dialekten befaßte, wußte, daß er die Bücher über das Ägyptisch-Arabische in Detailfragen nicht kritiklos benutzen durfte. Umsomehr wird er ein Buch begrüßen, das schon laut Titel nur dem Kairinischen gewidmet ist.

Mme TOMICHES Buch enthält auf S. 13—98 eine phonologische Analyse des Kairinisch-Arabischen, darunter gut 30 Seiten Statistik. S. 101—232 bringen unter dem Titel *Formes et Fonctions* Morphologisches und Syntaktisches zusammen. Die restlichen vier Seiten enthalten die Bibliographie.

Ein Vorwort fehlt; so erfährt man erst S. 63, daß der Hauptinformant ein *Šayḫ* aus der Deltaprovinz *al-Manūfiyya* ist. Dies bei einer Verfasserin, die in früheren Artikeln rügt, daß ihre Vorgänger keine Unterschiede zwischen Informanten aus Kairo und den Provinzstädten machen[1]! Die von diesem *Šayḫ* vorgelesenen (!) Texte sind statistisch ausgewertet. Die statistischen Aussagen gelten also nicht für das Kairinische, sondern für einen nicht näher zu lokalisierenden Provinzdialekt, da die Verf. nicht angibt, aus welchem Ort ihr Informant stammt. Auf der gleichen Seite 63 erfährt man indessen auch, daß die Verfasserin selber Kairinisch als Muttersprache spricht und von zwei koptischen Sprechern des Kairinischen bei der Auswertung der Texte sekundiert wurde. Ob die Beispiele und Belege des Buches nun alle auf diesen Provinzinformanten zurückgehen, oder ob Verf. und Helfer auch dazu beigetragen haben, wird nicht gesagt. Jedenfalls bleiben Zweifel, ob der beschriebene Dialekt wirklich Kairinisch ist.

Das wäre aber hinzunehmen, wenn der Stoff sonst bewältigt wäre und die Verf. besonders im Detail mehr linguistisches Verständnis zeigte. — In der Lautlehre ist nicht zwischen synchronen und diachronen Vorgängen geschieden; so werden auf spontanen oder kombinatorischen Lautwandel die Termini einer synchronen Beschreibung angewandt: ʾ ist die Realisation von

[1] S. NADA TOMICHE: *Les parlers arabes d'Égypte*. In: *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. Paris 1962, S. 767—779.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000400

klass. *q* (S. 33), *d* in *deḥek*, *s* in *sams*, *sagara* die von *ḍ*, bzw. *š* (23), *w* in *wākel*, *mawkūl*, *wakkal* die Realisation von klass. ' bei den Partt. des I. Stammes und beim II. Stamm (19, n. 4). Hier wären allenfalls noch Ausdrücke wie *représente*, *représentation* angebracht gewesen. — Das Fehlen des *m* in *fenko* neben *fenkom* kann nicht als *assourdissement partiel* beschrieben werden (19), erst recht nicht, wenn die gleiche Erscheinung wiederkehrt in den beiden Endungsformen *-u* und *-om* der 2. und 3. Pl. des Perfekts (102), Imperfekts (104) und Imperativs (110), sowie beim Pronomen der 2. Pl. *'entu*, Var. *'entom* (192), bei denen Verf. richtig eine Analogie vermutet, aber doch wohl nicht nach den Pronomina des Klassisch-Arabischen (123, n. 1), sondern nach den gemeinarabischen Pronomina und den Endungen der 2. und 3. Pl. masc. des Perfekts. Andere Dialekte haben die 2. Pl. ganz nach der 3. Pl. umgestaltet; das hier beschriebene Kairinisch aber die 3. Pl. auch nach der 2. Pl. — Beschreibungen unter Mißbrauch der phonologischen Terminologie wie S. 48 „Le *-a* de la désinence féminine ... est neutralisé en *-e* à l'état construit" (vgl. auch S. 52 „*ba'ara* se prononce à l'état construit *ba'aretna* 'notre vache'") sind aber schon barer Unsinn. — Es ist schon bedenklich, das klassische Arabisch als Basis der historischen Entwicklung anzusehen und hinter jede Form die entsprechende klassische zu setzen, die u.U. sicherlich nie auf direktem Weg sich zu der angegebenen Dialektform entwickelt hat. Doch wer so vorgeht, muß sich vor falschen Formen hüten: S. 40 *hariba* statt richtig *haraba*, S. 112 *aḥibbu* statt *uḥibbu* (die alten Wörterbücher wie LA und TA geben *ḥababtu* ausdrücklich als *luġa* = Dialektform an), S. 120 *ǧāba* (mit *'i'rāb*!) statt *ǧā'a bi-* oder allenfalls **ǧāb*, usw. — Auch im morphologisch-syntaktischen Teil hat man häufig Anlaß, sich zu wundern. So sucht man Präpositionen, Konjunktionen usw. nicht bei den Nominalformen; aber warum stehen *mahma* „was auch immer", *ḥatta* „bis", *lamma* „als" S. 145 bei der NForm *fa'la*, *lamma* „als" S. 159 auch bei der NForm *fa"āl*, wo man auch *faḍḍa* „Silber" und *ganna* „Paradies" antrifft, die doch klare *fa'la* sind. — Das mangelnde historische Sprachverständnis äußert sich u.a. in der Verwunderung darüber, daß die auf *-a* endenden Nomina tertiae infirmae wie *dawa* von der Sprache nicht wie die ebenfalls auf *-a* endenden Feminina behandelt werden (169). Wörter werden nicht ohne Sinn und Verstand überliefert. Die Sprache tradiert doch auch Genus und Flexion der Nomina. — Termini wie *tā marbūṭa* (155), wo aber ein Laut oder Morphem, und nicht ein Buchstabe gemeint ist; ausführliche Darlegung jeweils wieder von neuem statt einmaliger grundsätzlicher Erklärung und Beschreibung von allgemeinen Erscheinungen wie Kürzung von Langvokal bei Enttonung, Längung des auslautenden Vokals bei Betonung infolge Anfügung vor Suffix, Wechsel stimmhaft > stimmlos und umgekehrt, nicht-emphatisch > emphatisch vor emphatischen Lauten, Unterbleiben der Velarisation oder Wechsel emphatisch > nicht-emphatisch besonders vor *-ak* (Suff. der 2. Sg. masc.), schiefe Regeln zu richtigen Beispielen (S. 61—2), falsche Beispiele zu richtigen Regeln (57), Albernheiten vom Typ „*men* indique aussi la proximité: *'arīb menni* 'près de moi'" (215), sowie zahlreiche Feststellungen, die zwar stimmen, aber linguistisch vollkommen überflüssig sind (z.B. S. 105: „La voyelle de la 2e syllable — gemeint: des Imperfekts — ne concorde pas nécessairement avec celle de l'accompli") runden nur das Bild ab, daß die Verfasserin es sich zu leicht gemacht hat.

Nun ist es eine wohlbekannte Tatsache, daß der native speaker es besonders schwer hat, zu seiner Muttersprache die nötige Distanz zu gewinnen, um sie wie einen Fremdkörper studieren zu können. Der native speaker bewährt sich indessen, wenigstens in den meisten Fällen, als zuverlässiger Informant.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000401

So bleibt noch eine Menge Weizen in der Spreu: Die Velarisierung greift nicht über die Wortgrenze hinaus (S. 17; 97—8); Suffixe werden nicht velarisiert (98); ebenso nicht der Artikel (97), nicht einmal notwendigerweise in seiner assimilierten Form (?), (S. 27). — Das Kairinische kennt keine Opposition *e-o* (49), *e*, *o* und *ə* wechseln: *mefʿāl* = *mofʿāl* (164), *foʿʿāl* = *feʿʿāl* (175). — Der Sproßvokal steht an Stellen, wo historisch kein Vokal stand: *wəlād* < *wlād* < *awlād*; *kətaf* < *ktāf* < *aktāf* (54). In Anbetracht dieser Erkenntnis muß man freilich auch *ʿéda* (143; 152) auf *ʿdā* < *aʿdā'* zurückführen. Die Plurale *dubúʿa*, *subúʿa*, *numúra*, welche die Verf. S. 152—3 unsinnigerweise aus *subūʿa*, *numūra* erklärt, dürften dann auch sekundäre Plurale des Typs **ufʿula*, **ifʿila* (hocharab. *afʿila* entsprechend) zu *dubūʿ*, *subūʿ*, *numūr* sein. — Das Kairinische hat einen musikalischen Akzent: die Melodie steigt an bis zur Silbe, die den expiratorischen Akzent trägt, dann fällt sie (96—7). — Dies und andere Einzelheiten wie das Imperfektparadigma der Primae *wāw* (117, etwas unklar allerdings), Formen wie *'oltelláha* mit Verdopplung (195) u.ä. können unsere Kenntnis des Kairinischen erweitern und die Angaben bei Spitta, Willmore und Mitchell ergänzen. Bei manchen Neuigkeiten bleibt aber der Zweifel, ob es sich nicht doch um Druckfehler handelt, wie im Paradigma des III. Stammes S. 131: *safert*, *saferti* aber *safarna*, *safartu* (Spitta S. 212: *qābilna*). Eine Reihe offener Fragen bleiben auch nach diesem Buch noch ungeklärt, von denen einige, die für die Dialektvergleichung wichtig sind, hier herausgegriffen seien: Ist *yeštaġal* (S. 135—6) das einzige Verb nach diesem Paradigma (so Mitchell S. 77) oder gibt es, wie in den syro-libanesischen Dialekten, noch weitere? — Gibt es nach der Regel S. 91 II, 1, b noch andere Beispiele außer Formen der 3. Sg. fem. perf., die wie *katabítu* betont sind? M. E. greift die Erscheinung weit über das Ägyptisch-Arabische hinaus (vgl. meine *Laut- und Formenlehre des Damaszenisch-Arabischen*, Wiesbaden 1964, § 69, e). — Schließlich und vor allem: Wie ist die Velarisation phonologisch zu werten? Als stilistische Variation der Sprache, beschränkt auf männliche Sprecher? Gelegentliche Bemerkungen der Verfasserin erlauben nur diesen Schluß.

Heinz Grotzfeld, Münster

T. F. Mitchell: *Colloquial Arabic*, The Living Language of Egypt (The Teach Yourself Books). London, The English Universities Press: (1962). 240 S.

Der grammatische Teil umfaßt genau die Hälfte dieses Buchs. Daran anschließend werden Redewendungen und nach Sachgruppen geordnete Wörterlisten geboten. Es handelt sich also um eine Art Sprachführer, bei dem die Grammatik erfreulicherweise verhältnismäßig umfangreich ausgefallen ist. Die beschriebene Sprache ist die Umgangssprache der gebildeten Kairiner, die auf der kairiner Mundart basiert, jedoch im Wortschatz und auch in der Morphologie mehr oder minder starke hochsprachliche Züge aufweist. Da der Einfluß der Hochsprache ständig zunimmt, ist eine scharfe Grenze zwischen Mundartformen oder hochsprachlichen Formen, die in der Umgangssprache eingebürgert sind, schwer zu ziehen. Mitchell hat daher mit Recht nur da, wo mundartliche und hochsprachliche Formen nebeneinander stehen und zwischen ihnen gewählt werden kann, auf diese Problematik hingewiesen. Die systematisch dargestellte Grammatik enthält etwa den Stoff von Mitchell's 1956 erschienenem Lehrbuch „*An Introduction to Egyptian*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000402

Colloquial Arabic". In einigen Punkten ist sie offensichtlich sogar erweitert. So ist beispielsweise die Beschreibung des Gebrauchs von Imperfekt und Partizip S. 81ff. gegenüber dem früheren Lehrbuch ausführlicher und exakter geworden. Allerdings vermißt man Angaben zum Gebrauch des Perfekts. Es ist doch z.B. keineswegs selbstverständlich, daß man sagt: *'ahoh gih* „da kommt er (schon)", allerdings nur, wenn der betreffende bereits sichtbar ist. Auch die Darstellung der Phonologie weist Fortschritte auf. Es sei vor allem auf die Behandlung der wichtigen Frage, wann ' (Hamza) elidiert werden kann und wann nicht S. 30ff., hingewiesen. Die schwierige Frage, in welchen Positionen ' Phonem ist und in welchen Positionen es nur der Realisation eines im Anlautstehenden Vokals dient, ist jedoch damit noch nicht gelöst. Mitchell unterscheidet durchgehend zwei Varianten von *a*, vorderes und hinteres *a*. Ob diese Notierung aus praktischen Gesichtspunkten zweckmäßig ist oder nicht, sei dahingestellt; gewiß hätte aber nicht erst auf S. 36, anläßlich der Behandlung der Fem.-Endung, gesagt werden sollen, daß es sich um Varianten eines Phonems handelt. Es muß noch auf einen Mangel in der von Mitchell verwendeten Terminologie hingewiesen werden: S. 65 bezeichnet er die bekannten Verbalstämme als „Forms or Aspects". Letzterer Ausdruck ist ganz und gar unpassend, zumal Mitchell S. 81 den gleichen Terminus in ganz anderem Sinn verwendet, wenn er von „two (aspectival) prefixes, *bi-* and *ha-*" des Imperfekts spricht. Der Terminus „Aspekt" hat immerhin eine präzise Bedeutung in der allgemeinen Verballehre und sollte niemals anders als dann verwendet werden, wenn von perfektivem und imperfektivem Aspekt die Rede ist.

Wolfdietrich Fischer, Erlangen

Farhat J. Ziadeh: *A Reader in Modern Literary Arabic*. Princeton University Press. Princeton N. J. 1964, XIV, 426 S., 8°, US $ 8,50.

Das Buch ist weniger eine Chrestomathie moderner arabischer Prosa als ein Lesebuch mit Übungsstücken. Auf S. 1—273 sind 34 Stücke mannigfaltigster Thematik von ägyptischen, palästinensischen, libanesischen, syrischen und iraqischen Autoren dargeboten, meist wohl etwas verkürzt und durch zahlreiche Übersetzungshilfen mit sachlichen und grammatikalischen Erläuterungen, die sich jeweils an das Stück anschließen, dem Lernenden erklärt. Im Anschluß daran folgen *Exercises* im Stil unserer Lateinbücher: Arabisches Resümee des Stückes, Fragen zur Grammatik, Transformationsaufgaben in eine andere Person oder ein anderes Tempus u.ä. Oft schließen sich daran noch *Supplementary vocabulary exercises* an mit Einzelsätzen und neuen Aufgaben. Biographische Notizen über die Autoren der ausgewählten Stücke (S. 275—293), ein Arabisch-Englisches Glossar (S. 295—404), ein Index idiomatischer Redensarten (S. 405—418) und ein grammatischer Index (S. 419—426) schließen das Buch ab.

Das mit den Typen der Beiruter Imprimerie Catholique sehr schön gedruckte Buch ist gedacht als Fortsetzung eines Einführungskurses, wie ihn die Lehrbücher für modernes Hocharabisch bieten. Die Kenntnis der Formenlehre und der elementaren Satzlehre wird zwar vorausgesetzt, aber in den pädagogisch geschickt gemachten Übungen wiederholt, erweitert und verfeinert. Der nicht geringe Umfang der Übungen, besonders die Wortschatzübungen, ist indessen nur zu verstehen vor dem Hintergrund des sprachpädagogischen Dogmas (an das zu glauben dem Rez. schwerfällt), daß ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000403

Wort zehnmal vorkommen muß, damit man es behält; so kommen nun die ersten 2000 Wörter von LANDAUS *Word Count* in diesem Lesebuch alle zehnmal und öfter vor, ohne daß allerdings sein Wert dadurch wesentlich gesteigert würde. Aber auch nicht geschmälert, denn wer beim Unterricht schneller vorangehen will, kann das Zuviel an Stoff ohne weiteres überspringen. Ein Student findet jedenfalls hier einen Leitfaden, der ihm in der Auswahl der Stücke einen kleinen Querschnitt durch die moderne arabische Prosaliteratur bietet und ihn mit den wichtigsten Namen bekannt macht. Im Hinblick auf den lernenden Benutzer ist es auch wohl eher ein Vorteil, daß statt grammatischer Erklärungen oft die bloße Übersetzungshilfe eintritt. — Die Fülle der Übungen aber empfiehlt ZIADEHS *Reader* besonders für den Sprachunterricht mit dem arabischen Lektor.

HEINZ GROTZFELD, Münster i. W.

Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Volume IV: *Islamic Arabic Manuscripts.* Fascicle III by A. F. L. BEESTON, J. S. TRIMINGHAM, D. HOPWOOD, compiled and edited by DEREK HOPWOOD. The Selly Oak Colleges Library, Birmingham 1963. 4°, S. 183—415.

Mit diesem Faszikel wird der Katalog der islamisch-arabischen Handschriften der Sammlung Alphonse MINGANAS in Woodbrooke bei Birmingham abgeschlossen. Die beiden ersten Hefte erschienen in den Jahren 1948 bzw. 1950 und enthielten 991 von insgesamt 2016 Nummern in der Beschreibung H. L. GOTTSCHALKS. Infolge der Berufung GOTTSCHALKS nach Wien wurde die Arbeit gelegentlich von BEESTON und TRIMINGHAM fortgesetzt, bis sich die Leitung der Sammlung entschloß, wieder einen ständigen Sachbearbeiter in der Person Derek HOPWOODS anzustellen, der auch für das Schlußheft verantwortlich zeichnet.

Die Sammlung war nicht von vornherein nach Sachgebieten geordnet worden, sondern der erste Bearbeiter hatte die ihm wichtiger erscheinenden Hss. aller Gebiete vorangenommen, wodurch sich nun die Abteilungen im letzten Heft wiederholen mußten. GOTTSCHALK hatte auch, dem Diktum seines Lehrers STROTHMANN folgend, daß arabische Handschriftenkataloge Supplemente zur GAL bilden sollten, BROCKELMANNS Einteilung der Autoren beibehalten.

Der neue Bearbeiter argumentierte jedoch anders. Er stellte fest, daß nach BROCKELMANNS Autorenklassifikation z.B. ein Geschichtswerk in die Abteilung für Philologie geraten könnte, und änderte den Plan dahin, daß jede Hs. nach ihrem Inhalt dem entsprechenden Kapital zugewiesen werden sollte. Außerdem vermehrte er die Zahl der Kapitel durch größere Differenzierung der Fächer von 8 auf 29. Um die so entstehende Inkonsequenz zwischen den Faszikeln auszugleichen, führte er am Ende eines jeden Kapitels die Nummern der inhaltlich dazugehörigen, früher katalogisierten Hss. an. Dadurch enthält das vorliegende Heft einen Hinweis auf jede Hs. der Sammlung. Im Index kann natürlich auch jeder Autorenname nachgeschlagen werden.

Druckfehler sind bei diakritischen Zeichen und den vielen Zahlen fast unvermeidlich. Folgende wurden vom Rezensenten bemerkt:
S. 343, Nr. 1857: lies *aš-šam'*, da Reim mit *al-ǧam'*.
S. 375, Nr. 2007: Ġiyâṯaddîn (ṯ statt t).
S. 385, 4. Kolumne der Konkordanz: Ming. 1606 I entspricht nicht der Nr. 1825 wie angegeben.

GEORG KROTKOFF, Baltimore

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000404

ŠAMSADDÎN MUḤAMMAD IBN ṬULÛN: *Mufâkahat al-ḫillân fî ḥawâdiṯ azzamân (târîḫ miṣr waš-šâm)*. Edited with an introduction, annotations and indices by MUḤAMMAD MUṢṬAFÂ. Part 1, from 884 to 921 A. H. Ministry of Culture and National Guidance, Cairo 1962 (Vertrieb für Europa und Amerika: F. Steiner, Wiesbaden). 4°, 12 + 390 S.

Die in einer einzigen Handschrift in Tübingen erhaltene Chronik des Damaszener Historikers IBN ṬULÛN umfaßt die Jahre 1480 bis 1520 und bildet ein Gegenstück zur Chronik des Ägypters IBN IYÂS, der über die Jahre 1468 bis 1522 berichtet. Dr. MUṢṬAFÂ, Direktor des Museums für islamische Kunst in Kairo, hatte seinerzeit mit Paul KAHLE die Herausgabe des IBN IYÂS begonnen und sie später allein fortgesetzt. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß er sich nun des IBN ṬULÛN angenommen hat und uns hiermit die erste Hälfte des Textes, die Jahre 1480 bis 1515 umfassend vorlegt.

Die Chroniken des IBN ṬULÛN und des IBN IYÂS, die übrigens beide Schüler des großen SUYÛṬÎ waren, sind außer durch ihre detaillierte Berichterstattung noch besonders dadurch wertvoll, daß sie mit ihren letzten Jahren in die Zeit der osmanischen Herrschaft in Syrien und Ägypten hineinreichen. Außer ihnen sind sonst keine lokalen Chroniken für das erste Jahrhundert nach der Eroberung durch die Türken vorhanden.

Wir hoffen, daß der zweite Teil der Chronik, der auch die allgemeine Einleitung des Herausgebers, die Indices und ein Vokabular erklärungsbedürftiger Termini enthalten soll, bald erscheinen wird.

GEORG KROTKOFF, Baltimore

Die Hamasa des Abu Tammam. Ein Versuch. Inaugural-Dissertation von FELIX KLEIN-FRANKE. Photomechanisch vervielfältigt, Köln 1963. VI und 113 S.

Als ABŪ TAMMĀM seine *Ḥamāsa* zusammenstellte, schuf er ein Werk, das in zweifacher Hinsicht von den Arbeiten desselben literarischen Genre abstach[1], indem er einmal keine vollständigen Gedichte mehr aufnahm, sondern nur kurze, manchmal nur einen Vers umfassende *qiṭa'*, und zum anderen die Verse nach ihrem Thema ordnete, während bei den erwähnten Anthologien die Gedichte willkürlich aufeinanderfolgten. Wie durchschlagend diese neue Art der Stoffanordnung war, beweist, daß noch ein Werk des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die *Muḥtārāt* von AL-BĀRŪDĪ[2] nach demselben Prinzip verfaßt sind. Diese rein formale Neuerung zusammen mit den sprachlichen und gedanklichen Neuerungen seiner eigenen Dichtung haben von jeher ABŪ TAMMĀM eine bedeutende, wenn auch nicht unangefochtene Stellung in der arabischen Literatur gesichert. Umso bedauerlicher war es, daß bisher keine Arbeit existierte, die sich eingehend mit dieser interessanten Persönlichkeit und ihrem Werke beschäftigt hätte. Ein begrüßenswerter Schritt in der Richtung, diese Lücke zu schließen, ist die vorliegende Untersuchung.

In den ersten vier Kapiteln werden das Leben und Werk[3] ABŪ TAMMĀMS

[1] An bekannteren Anthologien existierten schon die *Mufaḍḍalīyāt* von AL-MUFAḌḌAL B. MUḤ. B. YA'LĀ AḌ-ḌABBĪ, gestorben 168 und die *Aṣma'īyāt* von AL-AṢMA'Ī 'ABDALMALIK B. QURAIB, gestorben um 216.

[2] Hrsg. von YĀQŪT AL-MURSĪ, IV Bde., Kairo 1327—29, s. GAL S III 7ff.

[3] Das von F. KLEIN-FRANKE erwähnte handschriftlich erhaltene *Kitāb*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000405

sowie eine kurze Charakterisierung der arabischen Poesie vom Anfang bis auf die Zeit Abū Tammāms und die einheimischen Stimmen zu Abū Tammāms Dichtung dargeboten. In lebendiger Weise sind dabei die arabischen Quellen verwertet worden und teilweise in Übersetzungen angeführt. Die Hauptquelle für die biographischen Daten bilden dabei die *aḫbār Abī Tammām* von aṣ-Ṣūlī (Kairo 1356/1937). Das V. und letzte Kapitel ist der *Ḥamāsa* gewidmet, die nach allen einschlägigen philologischen Kategorien wie Entstehung, Überlieferung, Kommentierung, Editionen, Einteilung, Quellen, Stellung innerhalb der arabischen Literatur und Prinzip der Gedichtauswahl untersucht werden. Am Schluß dieses Kapitels folgt, über 30 Seiten umfassend, eine Auswahl aus den von Abū Tammām aufgenommenen Versen in deutscher Übersetzung, an denen überzeugend dokumentiert wird, daß Abū Tāmmam seine Anthologie hauptsächlich deswegen verfaßte, um an den Versen anerkannter alter bzw. zeitgenössischer Dichter gerade jene stilistischen und metaphorischen Kühnheiten[4] als geläufig zu erweisen, die man ihm als Anhänger des *Badīʿ*-Stils ankreidete. Neben diesem Zweck der Rechtfertigung scheint aber auch Abū Tammāms Gespür für gute Dichtung und seine Freude an gelungenen Versen bestimmend für die Abfassung der *Ḥamāsa* gewesen zu sein.

Nicht zuletzt die Übersetzung der durchaus nicht einfachen Verszitate machen die Arbeit zu einem nützlichen Beitrag zum Verständnis der arabischen Dichtkunst, ihrer Wertmaßstäbe und der Rolle des Abū Tammām in der Auseinandersetzung zwischen der alten am beduinischen Vorbild orientierten und der durch das Schlagwort *Badīʿ* gekennzeichneten neuen Richtung[5].

Adolf Denz, München

Georges Vajda: *Le Dictionnaire des Autorités* (*Muʿǧam aš-Šuyūḫ*) *de ʿAbd al-Muʾmin ad-Dimyāṭī*. Paris 1962. 221 S. 8°. 30 fr. (Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes; Documents, Études et Répertoires VII).

Der mittelalterliche islamische Unterrichtsbetrieb hat zwei Erscheinungen gezeitigt, deren Wert für die Geschichte der literarischen Überlieferung kaum unterschätzt werden kann: das System der Hörerzertifikate (*samāʿāt*) und Überlieferungslizenzen (*iǧāzāt*); und die von Gelehrten angelegten Verzeich-

---

al-Waḥšīyāt liegt jetzt gedruckt vor: *Kitāb al-Waḥšīyāt wa-huwa l-ḥamāsa aṣ-ṣuġrā*, hrg. von ʿAbd al-ʿAzīz al-Maimanī mit Zusätzen von Maḥmūd Muḥammad Šākir, Kairo 1963 = *Ḏaḫāʾir al-ʿArab* 33.

[4] Als Beispiel für eine grammatisch ungewöhnliche und daher auffällige Konstruktion ist der Vers S. 78, 12/13: *wa-mā ana bi-n-niksi d-daniyyi wa-lā llaḏī // iḏā ṣadda ʿannī ḏū l-mawaddati aḫrabu* (*Ḥamāsa* 91,1) allerdings zu streichen, da hier ein ganz gewöhnlicher Relativsatz zur ersten Person vorliegt: Ich bin kein minderwertiger Schwächling und auch nicht einer, der zürnt, wenn sich der Freund von mir abwendet; vergl. Reckendorf, *Syntax* § 214.

[5] Der Bibliographie ist noch ein Buch von Amjad Trabulsi *La critique poétique des arabes jusqu'au Ve siècle de l'hégire (XIe siècle de J. C.)*, Damas 1956 hinzuzufügen, das durch die Fülle des Materials und seine klare Anordnung ein anschauliches Bild von der philologischen Tätigkeit der alten Araber auf dem Gebiete der Poetik gibt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000406

nisse ihrer Lehrer, in denen sie sich und der Nachwelt Rechenschaft über ihren Studiengang ablegten.

Es war das unbestreitbare Verdienst G. Vajdas, die Aufmerksamkeit der Arabistik nachdrücklich auf diese Dinge gelenkt zu haben, als er 1956 seine Untersuchung *Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris* (siehe A. Dietrich, Oriens 12, 267) veröffentlichte. Seine derart ausgerichteten Bemühungen setzt er nun in höchst dankenswerter Weise mit dem vorliegenden Buche fort, dessen Inhalt in einer *analyse raisonnée* des *Mu'ǧam aš-šuyūḫ* des angesehenen ägyptischen Traditionsgelehrten 'Abd al-Mu'min ibn Ḫalaf ad-Dimyāṭī (613—705h.; Br. GAL II 73f., Suppl. II 79) besteht.

Als Grundlage seiner Arbeit standen Vajda die Vergrößerungen eines Mikrofilms der zweibändigen, mit den nrr. 911 und 912 gezeichneten Hs der Aḥmadīya-Sammlung in der Bibliothek der Großen Moschee von Tunis zur Verfügung. Bei der Hs handelt es sich offensichtlich um eine Kladde (*musauwada*; die Reinschrift scheint allerdings schon zu Lebzeiten des Verfassers begonnen worden zu sein) mit allen einer solchen anhaftenden Mängeln, die bedauerlicherweise auch eine Anzahl größerer und kleinerer Lücken aufweist.

Anstelle einer ausführlichen Biographie hat sich der Bearbeiter darauf beschränkt, die von ad-Dimyāṭī im Verlaufe vieler Jahre unternommenen Studienreisen kurz zusammenzustellen. Einer ausführlichen Beschreibung der Hs mit ihren 44 *aǧzā'* und — als Anhang dazu — der Auswertung einer von A. Dietrich in der Ẓāhirīya-Bibliothek in Damaskus entdeckten, von al-Qāsim ibn Muḥammad al-Birzālī stammenden Abschrift eines Verzeichnisses von ad-Dimyāṭī in Damaskus erteilten *iǧāzāt*, schließt sich die Behandlung und numerische Aufzählung von 194 *samā'āt* an, die von der ausgiebigen Benutzung des *Mu'ǧam* durch die Schüler ad-Dimyāṭīs während seiner Wirksamkeit als Professor an der Ẓāhirīya-Medrese zeugen. Den Hauptteil des Buches (S. 33—156) bildet naturgemäß das alphabetische Verzeichnis der im *Mu'ǧam* aufgeführten Personen mit knappen Verweisen auf die wichtigste biographische Literatur, dem zur besseren Benutzung der Hs ein Index der *abnā'* sowie eine Aufschlüsselung nach der Zugehörigkeit zu einem der vier *maḏāhib* des Fiqh beigefügt sind. Der Schluß des Buches besteht aus einer Liste sämtlicher Hörerzertifikate der Hs, also auch derjenigen aus der Zeit nach dem Tode des Verfassers.

Manfred Fleischhammer, Halle (Saale)

Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu l-Ḥasan 'Alī Ibn Ismā'īl al-Aš'arī, herausgegeben von Hellmut Ritter. 2. Aufl. Wiesbaden: In Komm. bei Franz Steiner Verlag GmbH 1963. 36 und 690 S. arab. Text, 4 S. deutsche Titelei. DM 40,—.

Im Jahre 1929 eröffnete Hellmut Ritter die von ihm begründete und von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegebene Bibliotheca Islamica mit dem ersten Teil seiner mustergültigen Edition des großen häresiographischen Werkes *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḫtilāf al-muṣallīn* des 324h gestorbenen Begründers der orthodoxen Scholastik, Abū l-Ḥasan 'Alī Ibn Ismā'īl al-Aš'arī, unter Verwendung von fünf Handschriften aus Istanbul, Paris und Haidarabad (vgl. die Einleitung zur Edition und P. Kahles Besprechung in ZDMG 83, 265—8). Der zweite Teil des Textes folgte ein Jahr später, und 1933 erschienen schließlich die ausführlichen Indices.

Seitdem ist die Islamwissenschaft im Besitz einer Quelle, deren vom Autor

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000407

bewußt geübte Objektivität und Sachlichkeit der Darstellung sie — ganz im Gegensatz zu den bis dahin zugänglichen Werken wie etwa aš-Šahrastānīs *al-Milal wa-n-niḥal*, ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādīs *al-Farq bain al-firaq* oder (speziell für die Muʿtazila) al-Ḫaiyāṭs *al-Intiṣār* — für die Erforschung der theologischen und philosophischen Strömungen in den ersten drei Jahrhunderten des Islams in hervorragendem Maße geeignet macht. Stellvertretend für eine ganze Reihe von Arbeiten, die das Studium der *Maqālāt* veranlaßte, seien hier die schon kurz nach dem Erscheinen des Textes vorgelegten Untersuchungen von O. Pretzl, *Die frühislamische Atomenlehre* (Der Islam 19, 117—30) und R. Strothmann, *Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aš'arī* (ebd. S. 193—242) erwähnt; sie stellen nur den Beginn einer Auswertung des Textes dar, der angesichts seiner vielschichtigen Problematik auch weiterhin einer eingehenden Durchforschung bedarf. Der außerordentliche Quellenwert des Buches wird auch keineswegs eingeschränkt durch die neuerdings von G. Makdisi (Studia Islamica, edd. R. Brunschvig und J. Schacht, 18 [1963], S. 26—30) auf Grund inhaltlicher Kriterien aufgeworfene Frage, ob es sich bei den beiden Hauptteilen der *Maqālāt*, entgegen der bisherigen Auffassung, nicht vielmehr um zwei ursprünglich getrennte Werke handelt, die al-Aš'arī zu verschiedenen Zeiten seiner wechselvollen theologischen Entwicklung unabhängig voneinander verfaßte.

Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und den beiden jetzigen Herausgebern der Bibliotheca Islamica, A. Dietrich und H. R. Roemer, gebührt aufrichtiger Dank dafür, daß sie den seit längerer Zeit vergriffenen Text durch einen Nachdruck wieder allgemein verfügbar gemacht haben. Dabei wurden die gesondert erschienenen drei Teile der ersten Auflage, unter Voranstellung der zu den beiden Textteilen gehörenden Inhaltsverzeichnisse[1] und unter Hinzufügung einer Liste von *istidrākāt li-ṭ-ṭabʿa aṯ-ṯāniya*, in einem handlichen Bande mit durchgehender Seitenzählung auch für die Indices vereint.

Manfred Fleischhammer, Halle (Saale)

William McKane: *Al-Ghazali's Book of Fear and Hope*, Leiden 1962.

Als Bauer 1916 die deutsche Übersetzung des 37. Buches (*an-nīya wal-iḫlāṣ waṣ-ṣidq*) von Ġazzālīs Hauptwerk *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn* vorlegte und damit eine schon früher mit der Bearbeitung des 2. Buches (*qawāʿid al-ʿaqā'id*) begonnene Arbeit fortsetzte, glaubte er, von diesem Werk, das er als „eine Art summa theologica islamica" bezeichnete, zunächst „die wichtigsten Partien (etwa 20 von den 40 Büchern des ganzen Werkes) in vollständiger Übersetzung darbieten zu sollen." Wieviel ist davon bisher verwirklicht? In der von Bauer für seinen Zweck begründeten Reihe „Islamische Ethik" erschienen bekanntlich neben dem genannten nur noch zwei weitere aus seiner Feder, nämlich das 12. (*ādāb an-nikāḥ*) und das 14. (*al-ḥalāl wal-ḥarām*)[1]. Als viertes und bisher letztes Heft dieser Reihe erschien das 35.

[1] Die dadurch bedingte Verschiebung der Seitenzahlen bei dem *fihris al-kitāb* des früheren Teil 2 und der *muqaddimat an-nāšir* ist allerdings bei den Corrigenda nicht berücksichtigt worden, so daß zu lesen ist: S. 685 *yā'-wāw*, *kāf-hā'*, *kāf-ṭā'* und S. 689 *kāf-yā'*.

[1] Bauer, H.: *Die Dogmatik al-Ghazālī's nach dem zweiten Buche seines Hauptwerkes*. Halle 1912.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000408

Buch (*at-tauḥīd wat-tawakkul*) in der Bearbeitung WEHRS[2]. Vor einigen Jahren legte Frau DIWALD-WILZER eine gründliche Analyse des 31. Buches (*at-tauba*) vor, verzichtete jedoch auf eine vollständige Übersetzung[3]. Den jüngsten Beitrag für die Erschließung des *Iḥyā'* bildet die umfassend und mit großer Gelehrsamkeit kommentierte Übersetzung des 11. Buches (*ādāb al-akl*) von KINDERMANN[4].

Neben der deutschen läuft die englische Arbeit an dem Hauptwerk Ġazzālīs. Sie begann bereits vor BAUER mit der Übersetzung des 18. Buches (*ādāb as-samā' wal-waǧd*) durch MACDONALD[5]. Es folgte das 4. (*asrār aṣ-ṣalāt wa-muhimmātuhā*), übersetzt von CALVERLEY[6]. In den letzten Jahren übertrug FARIS das 1. (*al-'ilm*) und das 2. (*qawā'id al-'aqā'id*)[7], ZOLONDEK das 20. (*ādāb al-ma'īša wa-aḫlāq an-nubūwa*)[8] und schließlich M. das hier zu besprechende 33. Buch (*al-ḫauf war-raǧā'*)[9].

Sind wir somit von dem Ziel BAUERS noch weit entfernt, so liegt doch jetzt immerhin mehr als ein Viertel des Werkes in Übersetzungen vor[10]. Das Be-

---

Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von al-Ġazālī's Hauptwerk, übers. u. erläut. von H. BAUER (Islam. Ethik I), Halle 1916.

Von der Ehe. Das 12. Buch von al-Ġazālī's Hauptwerk, übers. und erl. von H. BAUER, (Islam. Ethik II), Halle 1917.

Erlaubtes und verbotenes Gut. Das 14. Buch von al-Ġazālī's Hauptwerk, übers. u. erl. von H. BAUER (Isl. Ethik III), Halle 1922.

[2] *Al-Ġazzālī's Buch vom Gottvertrauen.* Das 35. Buch des Iḥyā' 'ulūm ad-dīn, übers. u. mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. WEHR (Isl. Ethik IV), Halle 1940.

[3] S. WILZER, *Untersuchungen zu Ġazzālīs Kitāb at-tauba.* Der Islam 32/33 (1957) 237—309; 33 (1958) 51—120; 34 (1959) 128—137 (Index).

[4] *Über die guten Sitten beim Essen und Trinken*, das ist das 11. Buch von al-Ghazzālī's Hauptwerk. Übersetzung und Bearbeitung als ein Beitrag zur Geschichte unserer Tischsitten von H. KINDERMANN, Leiden 1964.

[5] *Emotional Religion in Islam as affected by Music und Singing.* Transl. of a book of the Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn by D. B. MACDONALD in: JRAS 1901, 195.

[6] *Worship in Islam.* Being a translation, with commentary and introduction of al-Ghazzálí's Book of the Ihyá' on the Worship, by E. E. CALVERLEY, Madras, Allahabad, Rangoon, Colombo 1925; 2. Aufl. London 1957.

[7] *The Book of Knowledge*, transl. by N. A. FARIS, Lahore 1962. *The Foundation of the Articles of the Faith* being a Translation with Notes ... by N. A. FARIS, Lahore 1963.

[8] *Book XX of al-Ghazālī's Iḥyā' 'ulūm al-dīn* by L. ZOLONDEK, Leiden 1963.

[9] Den wichtigsten französischen Beitrag zur Erschließung des *Iḥyā'* bildet G.-H. BOUSQUETS bekannte Studie *Ghazali, Ih'ya 'ouloûm ed-dîn ou Vivification des sciences de la foi. Analyse et Index* (Publications de l'Institut d'Etudes Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger XV), Paris 1955. — BOUSQUET sagt hier selbst, daß es bisher erst ein Buch des *Iḥyā'* in französischer Übersetzung gebe, nämlich: *Ghazali, le livre du Mariage, Traduction annotée par* G.-H. BOUSQUET en collaboration avec L. BERCHER, Paris 19 ? ?.

[10] Ein stark verkürzter Auszug des gesamten Werkes liegt in der schönen Übersetzung H. RITTERS seit langem vor: *Das Elixier der Glückseligkeit.* Aus den pers. u. arab. Quellen in Auswahl übertragen von H. R. Diederichs Taschenausgaben 18, 2. Aufl. Düsseldorf/Köln 1959. RITTER bringt hier nur geringfügig gekürzte Übersetzungen des 15. (*ādāb al-ulfa wal-uḫūwa waṣ-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000409

dürfnis, die geleistete Arbeit in den größeren Zusammenhang einzuordnen, in den sie gehört, ist leider nur bei einem Teil auch der neueren Publikationen spürbar (KINDERMANN, ZOLONDEK), eine Unterlassung, die man bei dem von M. gewählten Stoff besonders bedauern muß. Handelt es sich doch um ein Zeugnis aus erster Hand für die islamische Gestalt eines religiösen Phänomens von zentraler Bedeutung, nämlich jener Spannung, deren Pole R. OTTO als *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans* bezeichnete. Es genügt hier daran zu erinnern, daß der Islam jene Spannung in einer bestimmten Ausprägung übernahm. Die dominierende Rolle der Furcht, in der israelischen, nicht umsonst als „Furcht des Herrn" apostrophierten Religion offen zu Tage tretend, durch die christliche Botschaft von der Liebe Gottes jedoch eingedämmt, kam schon im christlichen Mönchstum, und kam über die daran anknüpfenden Asketen des frühen Islam auch in dieser Religion wieder zum Durchbruch[11]. Dies ist der Standort Ġazzālīs. So sind denn die Geschichten furchtzitternder, in Tränen ertrinkender Heiliger, die er erzählt, in den Kreisen jener Väter islamischer Mystik angesiedelt. Und auch ein Anspruch wie der folgende (in M.s Übertragung [57]): „And the Qur'an from first to last is a source of dread to whoever reads it thoughtfully" dürfte die Färbung jener Strömung tragen. Im Leben des Durchschnittsgläubigen hat die ständige Furcht vor der absoluten Prädestination, die auch den Frömmsten noch Augenblicke vor seinem Ableben zum Apostaten machen kann (54), jedoch praktisch nie eine solche Bedeutung erlangt, wie es nach der Lektüre dieses Traktates erscheinen könnte. Im Gegenteil, das bloße Bewußtsein, im rechten Glauben zu stehen, genügt im allgemeinen, sich des Paradieses versichert zu wissen. Dieser Aspekt, ein muslimisches *sola fide* gleichsam, ist übrigens auch im vorliegenden Text deutlich erkennbar. Ein Frommer sagt: „If I knew that I should die a Unitarian, I would not be concerned should I meet God with sins the like of montains." (61) Umgekehrt nützen die besten Werke nichts, wenn der Glaube geirrt hat. Hier droht also dem Frommen höchste Gefahr. Daher auch rührt Ġazzālīs Warnung vor allem (theologischen) Forschen, die in eigenartigem Widerspruch zu seiner Ablehnung einer kritiklosen Traditionsgläubigkeit steht (53, 68f.); ebenso wie die eingeräumte Möglichkeit solcher Gefährdungen des Heils ein (uneingestandenes) Reservat gegenüber der Prädestination bedeutet.

Furcht und Hoffnung im Islam — das scheint ein noch zu wenig erforschtes Problem zu sein, über das nachzudenken sich lohnt. Es liegt hier ein Widerspruch verborgen, den T. Andrae in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht hat: „Der Islam kann mit ... gutem Grund eine Religion der Furcht genannt werden. Und doch gibt es sonst keine Religion, die es verstanden hat, ein so starkes Gegengewicht gegen die religiöse Furcht zu entwickeln, — keine welche die Seligkeit zu solch billigem Preise verkauft hat[12]..." Und das Problem ist doch wohl nicht damit schon gelöst, daß man die Furcht den Asketen, die billige Seligkeit den orthodoxen Durchschnittsfrommen zuweist.

ṣuḥba) und des 36. Buches (*al-maḥabba waš-šauq wal-uns war-riḍā*) des *Iḥyā'*. Im übrigen ist er der von Ġazzālī selbst angefertigten Epitome des *Iḥyā'*, *Kīmiyā' as-sa'āda* gefolgt.

[11] Zu diesem Übergang vergleiche man etwa T. ANDRAE, *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960; 190f. und J. VAN ESS, *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī*, Bonn 1961 (Bonner Orientalist. Studien, N. S. Bd. 12); 120ff.

[12] Islam. Mystiker 119.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000410

M. hatte bei seiner Erschließung des Textes nicht diese Perspektiven im Auge. Auf der Suche nach dem „intrinsic value" des 33. Buches des *Iḥyā'*, fand er, daß dieser „essay in the tactics of propagating the faith" (X) geeignet sei, der modernen, auf intellektuellen Abwegen wandelnden Theologie eine Lehre zu erteilen, wie sie durch die richtige, Furcht und Hoffnung wohldosierende Seelenpredigt dem drohenden Zerfall der Gemeinschaft erfolgreich begegnen könne.

Dem Übersetzer gebührt Dank, daß er den vor allem in den abstrakten Passagen wie üblich schwierigen Text in leicht verständliches Englisch übertragen, mit den nötigen Nachweisen zu Zitaten aus Koran und Tradition versehen und damit der Ġazzālī-Forschung jeder Observanz einen guten Dienst erwiesen hat.[13]

Christoph Bürgel, Göttingen

Baiḍāwī's Commentary on Surah 12 of the Qur'ān. Text, accompanied by an interpretative rendering and notes by A. F. L. Beeston. Oxford: At the Clarendon Press 1963. VIII, 98 S., 8°. 35/-.

Der Zweck des vorliegenden Büchleins ist ein pädagogischer: Anhand von einem nicht allzu umfangreichen, aber dennoch repräsentativen Abschnitt aus dem Korankommentar des Baiḍāwī (gest. 1286) soll der europäische Student in die Tafsīr-Literatur eingeführt werden. Baiḍāwī gilt im Orient als der beste Koranexeget, und wenn auch die abendländische Forschung diese Wertschätzung nicht voll zu teilen vermag, so ist sein Werk für den hier angestrebten Zweck durchaus geeignet, zumal da in Fleischers Ausgabe (Leipzig 1846) ein gutes Textsubstrat (allerdings ohne kritischen Apparat) vorliegt.

In einem kurzen Vorwort (S. V—VIII) begründet Beeston zunächst Zweck und Art seiner Arbeit, die in D. S. Margoliouth' Übersetzung des Kommentars zu Sure 3 (London 1894) und der Übersetzung des Kommentars zu Sure 12 durch E. F. F. Bishop und M. Kaddal (Glasgow 1957) ihre — freilich nicht gleich zweckmäßig angelegten — Vorläufer hat. Der dann folgenden Übersetzung (S. 1—55) liegt der Fleischersche Text (dort S. 451—474) zugrunde, der am Ende des Büchleins photomechanisch reproduziert (S. 75—98) und in den Anmerkungen zur Übersetzung (S. 56 bis 73) an einigen wenigen Stellen berichtigt ist. Die recht sorgfältig ausgeführte und sehr ansprechende Übersetzung ist im Hinblick auf die oft knappe Diktion des Originals reichlich mit erläuternden Interpolationen versehen und stellt im ganzen eine präzise Interpretation dar. Vereinzelt hat Beeston die (mir nicht zugänglichen) Glossen von Abū l-Faḍl al-Kāzarūnī (gest. 1533) herangezogen (am Rande der Kairener Baiḍāwī-Ausgabe von 1330).

Die Anmerkungen enthalten neben sachlichen Erläuterungen und Hinweisen zum Text zahlreiche grammatikalische Darlegungen, wobei aus verständlichen Gründen unter den europäischen Quellen in erster Linie die Grammatik von Wright-de Goeje, weniger dagegen Reckendorf angeführt ist. Zumeist handelt es sich hier um eine Interpretation der einheimischen Grammatik, die Baiḍāwī zugrundelegt; indessen nimmt Beeston auch kritisch Stellung und versucht, zum tatsächlichen Sprachbefund vorzustoßen.

[13] Einige kritische Anmerkungen zur Übersetzung findet man in H. Gätjes Rezension, BO 21/1964/366f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000411

Dabei wird nun freilich des öfteren die mißliche Lage deutlich, daß man auf dem Gebiet der arabischen Grammatik trotz NÖLDEKE, RECKENDORF und Anderen immer noch in vielen Fragen mit den Regeln der einheimischen Gelehrten operieren muß, ohne daß diese Regeln hinreichend am konkreten Material verifiziert wären. Aus solchen und ähnlichen Gründen mögen sich einige kleinere Ungenauigkeiten erklären, die sich bei BEESTON finden, ohne daß dadurch der Gesamtwert seiner Arbeit wesentlich beeinträchtigt würde. Dafür einige Beispiele:

In Anmerkung 35 weist BEESTON anläßlich der Konstruktion *la-in ... innā iḏan la-ẖāsirūna* von Sure 12, 14 auf die Sonderstellung der Bedingungssätze nach Eiden hin und stellt dabei fest, daß in der Protasis nur das Perfekt gestattet sei, während die Apodosis aus einem negativen Satz, einem Nominalsatz mit *inna* (beide Fälle ohne das *fā' al-ǧawāb*) oder einem Energicus mit vorangehendem *la-* bestehen könne. Tatsächlich zeigt schon der Koran selbst hinsichtlich der Apodosis nach *la-in* etwas andere Verhältnisse (dazu R. TIETZ, Bedingungssatz und Bedingungsausdruck im Koran, Dissertation, Tübingen 1963, 35ff.) In positiver Apodosis kommen nämlich neben den häufigen Konstruktionen von *la-* mit Energicus und *inna* mit regelmäßig folgendem *la-* (!) auch *la-* mit Perfekt (30, 51/Flügel 50), *la-* mit Nominalsatz bei indeterminiertem Mubtada' (3, 157/151) und *la-* mit invertiertem Verbalsatz im Indikativ (3, 158/152) vor. Abgesehen von den Fällen mit *inna*, das offensichtlich kein *la-* vor sich duldet (dazu FISCHER, *Islam* 28, 1948, 50ff.), ist also im Koran die positive Apodosis nach *la-in* stets mit *la-* eingeleitet. In negativer Apodosis stehen *mā* mit Perfekt (2, 145/140), *in* mit Perfekt (35, 41/39), *lā* mit Indikativ (17, 88/90; 59, 12) und *mā* mit Nominalsatz (2, 120/114; 5, 28/31; 13, 37). Diesem Befund laufen auch die bei NÖLDEKE, *Zur Grammatik* 112 oben registrierten Fälle nicht zuwider.

In Anmerkung 50 diskutiert BEESTON bei Gelegenheit der Konstruktion *wa-kānū fīhi mina z-zāhidīna* von 12, 20 ein Phänomen, das in der einheimischen Grammatik als *ištiġāl al-'āmil 'ani l-ma'mūl* bezeichnet wird. Er führt hier als bekanntes Beispiel den Typus *Zaidan qataltu* an, operiert aber bei der Würdigung der nationalgrammatischen Theorien praktisch mit dem Beispiel *Zaidan qataltuhū*. *Zaidan* wäre dann *ma'mūl* zu einem ausgefallenen *'āmil*, das seinerseits durch *qataltuhū* erklärt wird. Nun ist es sicher kein Zufall, daß die einheimischen Grammatiker bei ihrem Bestreben, möglichst vollständige Satzschemata mit der Folge *'āmil-ma'mūl* zu konstituieren, gerade den Typus mit nachfolgendem rückbezüglichen Personalpronomen, also *Zaidan qataltuhū*, bevorzugen (dazu W. REUSCHEL, *Al-Ḫalīl ibn Aḥmad* 29). Tatsächlich ist dieser Unterschied auch teilweise deutlich zum Ausdruck gebracht worden (z.B. *Šarḥ Ibn 'Aqīl 'alā matn al-Alfīya*, Kairo 1331, 200f.). Unbeschadet der besonderen Lage in Sure 12, 20 bzw. dem Kommentar dazu hätte dieser Unterschied zum mindesten kurz angedeutet werden sollen. Im übrigen vermag ich auch nicht einzusehen, warum BEESTON am Ende der Anmerkung (und in der Übersetzung) den Terminus *ta'rīf* im prägnanten Sinne von „specification" deutet.

In Anmerkung 65 (zu Sure 12, 27) heißt es „of course, in *kāna dhahaba* is the only means Arabic has of expressing a condition set in past time". Tatsächlich gehört in diesen Zusammenhang doch wohl auch die Konstruktion *in yakun qad* mit Perfekt (dazu RECKENDORF, *Arabische Syntax* 487).

In Anmerkung 145 heißt es anläßlich des *yā asafā* von Sure 12, 84, daß Zamaḫšarī (im *Kaššāf*) einfach kommentiere „*asaf* is *muḍāf* and the *alif* (added to it) replaces the genitive affix *-ī*", und daß er somit das *yā* als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000412

ḥarf an-nudba (und nicht als *ḥarf an-nidā'*) ansehe. Diese Schlußfolgerung scheint mir so nicht gerechtfertigt, da hier mit der morphologischen Deutung (dazu *Mufaṣṣal* 20) keineswegs eine begriffliche Kategorisierung ausgesprochen sein muß. Eine andere Frage ist natürlich die tatsächliche Deutung dieses Phänomens unabhängig von der Nationalgrammatik.

Im übrigen hätte der sonst sehr wertvolle Kommentar BEESTON's m. E. noch durch zusätzliche Nachweise der Verse und Traditionen in anderen Quellen gewinnen können.

HELMUT GÄTJE, Saarbrücken

Ibn Iyās, Muḥammad b. Aḥmad: *Die Chronik des Ibn Iǰās (Badā'i' az-zuhūr fī waqā'i' ad-duhūr)*: 2. Aufl., bearb. u. mit einer Einl. u. Ind. vers. von MOHAMED MOSTAFA. T. 3. 5. Kairo; Wiesbaden: Steiner in Komm. 1961—63. 8° (Bibliotheca Islamica. 5. c.e.).

In ZDMG 113. 1964, S. 292—4 wurde der vierte Band der Chronik des Ibn Iyās angezeigt, der als erster der von MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ besorgten Neuausgabe des Werkes erschien. Inzwischen ist nun im Jahre 1961 der Bd. 5, der den Zeitraum A. H. 922—928 = A. D. 1516—1522 umfaßt, also die entscheidenden Jahre, in die die osmanische Eroberung Ägyptens fällt, und im Jahre 1963 der Band 3, der den Zeitraum A. H. 872—906 = A. D. 1468—1501 behandelt, herausgekommen. Damit liegen die drei Bände der alten Ausgabe nun vollständig in der neuen Edition vor. Die Bände 1 und 2, die in der neuen Ausgabe zum erstenmal erscheinen sollen, stehen noch aus, ebenso die neuen Indices.

Das zum vierten Band Gesagte gilt im allgemeinen auch für die Bände 3 und 5. Die Seitenzahlen haben sich bei den beiden neuen Bänden gegenüber der alten Auflage etwas stärker verschoben als bei Band 4, da MUṢṬAFĀ durch häufigere Absätze den Text übersichtlicher gegliedert hat.

EWALD WAGNER, Gießen

An unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risāla fī māhiyat al-'adl li Miskawaih. Edited with Notes, Annotations, English Translation, and an Introduction by M. S. KHAN. Leiden: E. J. Brill 1964. VII, 38 S. 8°.

Der vorliegenden Erst-Edition von Miskawaihs kurzer Schrift *Fī māhīyat al-'adl*, bei der es sich nicht um einen ethischen, sondern um einen theoretisch-wissenschaftlichen Traktat handelt, liegt die einzige bisher bekannte Handschrift, Mešhed 137, zugrunde (vgl. GAL S I 584 nr. 8, wo als Titel *Fī ḥaqīqat al-'adl*). Beigegeben sind der Edition (12—20) eine Einführung (1—11), eine englische Übersetzung mit Anmerkungen (21—32) sowie Indices der Eigennamen (33f.) und technischer Termini (34—38). Leider ist die Ausführung durch eine Reihe von Anstößen belastet, die zum Teil offensichtlich auf einem Mangel an Sorgfalt beruhen. Abgesehen von einzelnen objektiven Verstößen (1^4 und 6^3 ist nicht unterschieden zwischen dem *Ṣiwān al-ḥikma* des Abū Sulaimān as-Siǧistānī al-Manṭiqī, dem *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, dessen Verfasser noch nicht identifiziert ist, und dem *Ta'līq Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma* des a. Isḥāq Ibrāhīm at-Tibrīzī al-Ġudanfar usw.) stört vor allem die inkonsequente und fehlerhafte Ausführung der Transkription (vgl. z.B. 21^1 *Māhiyyah*, 22^2 *ghairīyah* und im Titel *māhiyat*!). Die Edition ist voll vokali-

siert, jedoch des öfteren durch Unrichtigkeiten entstellt (19, 2 lies *waqawwama kullu wāḥidin ʿašaratan minhā bi-wāḥidin minhu* statt *wa-quwwima kullu wāḥidin ʿašratun minhā bi-wāḥidin minhu* usw.). Auch die Übersetzung ist nicht immer korrekt (23, –4 fehlt die Verneinung; 25, 9 ist unvollständig usw.). Eigenartig gestaltet ist der Index der Fachausdrücke, bei deren Anordnung mehrfach der arabische Artikel berücksichtigt ist (*al-baṣīr*, *al-bayāḍ* usw. stehen unter Alif; dagegen ist *ḥāss al-muštarak*, so für *al-ḥāss al-muštarak*, unter Ḥā' gestellt). Man wird also bei der Benutzung der vorliegenden Edition, die an sich ein dankenswertes Unternehmen darstellt, eine Reihe von Korrekturen im einzelnen vornehmen müssen.

HELMUT GÄTJE, Saarbrücken

(USĀMA B. MUNQIḎ), *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman or An Arab Knight in the Crusades.* Memoirs of Usāmah ibn-Munqidh (*Kitāb al-iʿtibār*). Translated from the unique manuscript by P. K. HITTI, Beirut 1964. Khayats Oriental Reprints No. 7.

Der Neudruck der bekannten Memoiren des fahrenden Ritters von Šaizar dürfte allgemein begrüßt werden. Das Buch, das R. A. NICHOLSON zu Recht „one of the most remarkable books in Arabic Literature"[1] nannte, ist in der Tat eine selten fesselnde Lektüre und eines der bedeutsamsten Dokumente aus der Kreuzzugszeit; die vorbildliche Übersetzung und Bearbeitung HITTIS, von I. A. MONTGOMERY als „a masterpiece of translation and comment" gelobt[2], ist zu einem unentbehrlichen Standardwerk geworden und hat die Pionierarbeit DERENBOURGS nahezu in Vergessenheit geraten lassen.

Man sollte freilich das Buch nicht mit einem unverdienten Nimbus umgeben. Mehr als manches andere arabische Werk leidet es an der Unfähigkeit vieler alter arabischer Autoren, längere Geschehnisabläufe im Zusammenhang zu erzählen. Eine unübersehbare Fülle kurzer Berichte, eigener und fremder Erlebnisse, Erzählungen und Anekdoten folgen einander in raschem Wechsel, zusammengefaßt unter dem allerdings umfassenden Aspekt des *iʿtibār*, d.h. „learning by examples" (HITTI, Einl. S. 15) bzw., wie es MONTGOMERY frei aber zutreffend umschreibt, „exemplification of the strange ways of Providence in human life". Denn daß Allahs Wege wunderbar sind, das ist im Grunde die einzige Lehre, die hier vermittelt werden soll. Es ist, wie O. MISCH in seiner ausführlichen Behandlung von Usamas Memoiren ausführt[3], ein Staunen am Werk, das aber, unähnlich dem griechischen Staunen, „statt zum Fragen zu führen, auf die fraglose Gewißheit zurückläuft, daß wir überall inmitten von Wundern wandeln" (l. c. 950). Einen überragenden Teil nehmen dabei die Schilderungen von Kampf- und Jagdszenen, von besonders gelungenen oder besonders greulichen Lanzenstößen, Schwertstreichen und Pfeilwürfen ein, wobei es Usāma liebt, die Wirkung seiner Gemälde mit der Farbe spritzender Hirne und hervorquellender Gedärme zu erhöhen. Dieses — wenn man so will — medizinische Interesse spiegelt sich auch in den Berichten über mehr oder weniger wunderbare Heilungen, die, durch ungewöhnliche Mittel oder auch Träume bewirkt, ihn

[1] Rezension in: JRAS 1932, 209—11.

[2] Rezension in: JAOS 50 1930, 261—62.

[3] G. MISCH, Geschichte der Autobiographie III, 2 (Frankfurt a.M. 1962), 920—52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000414

vor allem dann beeindrucken, wenn sie von heut auf morgen zum Ziele führen. Bekannt sind jene Beispiele, die er für die Rückständigkeit der fränkischen Medizin gibt. Allerdings berichtet er hier auch von erfolgreichen Heilmethoden, deren eine sogar von den Muslimen nachgeahmt wurde. (162f., 166).

Im ganzen ist Usāmas Bild von den Franken nicht das beste; und mit Recht spricht Misch davon, „mit welcher Einbildung auf beiden Seiten die gegenseitige Hochschschätzung der Feinde, die sich damals anbahnte, belastet war" (l. c. 947). Auch das Positive erscheint dem Voreingenommenen negativ. So nimmt Usāma die freiere Stellung der fränkischen Frau lediglich als Mangel an männlicher Leidenschaft wahr. Natürlich findet (oder erfindet?) er dafür dann auch das nötige schlagende Exempel (164f.) Ähnliches gilt für das schaurige Duell mit Knüppeln, das Usāma in allen Einzelheiten geradezu wollüstig schildert, um dieses dann als einen typischen Vorgang fränkischer Rechtsprechung hinzustellen (167f.). Gegen die sofortige Hinrichtung jedes Muslims, dessen Nachbar im Kampf desertiert ist, hat er jedoch prinzipiell nichts einzuwenden (188). Nur Franken, die sich akklimatisiert haben, sind für Usāma halbwegs akzeptabel. Unter ihnen, z.B. den Templern in Jerusalem, hat er sogar Freunde (163f., 169). Gespräche, die er mit ihnen führt, deuten darauf hin, daß diese Leute sich auch der Landessprache zu bedienen wußten, denn Usāma selber verstand, wie er ausdrücklich sagt, keine fränkische Sprache (95).

Die Memoiren sind auch interessant als Spiegel eines moralischen Standards. Es ist nicht so, daß sich Usāma durchweg des Urteils enthalte, wie Misch wohl meint (l. c. 933); aber es müssen offenbar solche Scheußlichkeiten wie bei der Massakrierung der Familie des Fāṭimiden aẓ-Ẓāfir (46/7) geschehen, ehe Usāma sich zu einer Verurteilung bewegen läßt. Die Ermordung des Wesirs al-Malik al-ʿĀdil hindert ihn dagegen nicht, mit dem Mörder eng befreundet zu bleiben. Die moralischen Bedenken setzen vielmehr erst ein, als dieser vom Kalifen gedrängt wird, den eigenen Vater umzubringen. Hier erst mahnt Usāma: „Deinen Vater zu töten ist nicht das gleiche wie al-ʿĀdil zu töten. Begehe also keine Tat, wofür du bis zum letzten Tage verflucht sein würdest!" (43—45). Daß ihm die Exekution von 17000 sudanesischen und anderen Soldaten, deren Fehler darin bestand, zur unterlegenden Partei gehört zu haben (32), keine Kritik entlockt, versteht sich von selbst. Aber wie gesagt, das ist ein moralischer Standard, nicht etwa eine persönliche moralische Gleichgültigkeit Usāmas. Die Bevölkerung von Kairo ließ sich ja auch dazu hinreißen, einen im Straßenkampf getöteten Helden zu zerstückeln und sein Fleisch zu verspeisen, um dessen Mut zu erlangen (59). All das erfährt man in diesem „Buch der Belehrung durch Beispiele", und freilich scheint sich hier dem heutigen Betrachter doch zuweilen anderes zu manifestieren als der göttliche Wille. Für einen entschiedenen Deterministen wie Usāma aber ist eben dieser moralische Standard in seinen Auswirkungen identisch mit dem göttlichen Willen und darum weder zu kritisieren noch zu verändern. Das Buch Usāmas, dieses Erzfabulanten, das keine Langeweile aufkommen läßt, ist in der Tat noch heute ein „Buch der Belehrung", wenn auch anders, als Usāma sich das gedacht hat. Es lehrt, daß der totale Determinismus zum moralischen Indifferentismus führen und damit zu jenem Niedergang beitragen mußte, dem der Orient damals, als Usāma lebte und schrieb, bereits unaufhaltsam entgegenschritt.

Christoph Bürgel, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000415

HENRY MAUNDRELL: *A Journey from Aleppo to Jerusalem in 1697* with a new introduction by David Howell, Beirut 1963. Khayats Oriental Reprints No. 3 (after the edition of 1810).

MAUNDRELL war Geistlicher. 1695 wurde er nach Aleppo berufen, wo die Levant Company eine sogenannte „factory" (neben denen in Konstantinopel und Smyrna ihre wichtigste Niederlassung im Vorderen Orient) unterhielt. M. betreute hier die etwa 40 englischen Kaufleute, die damals, in der Blütezeit jener 1581 gegründeten und bis 1825 bestehenden Handelsgesellschaft, in der factory lebten[1]. Zu den regelmäßigen Unternehmungen der Kaufleute gehörte eine Pilgerfahrt nach Jerusalem. M. nahm, 32-jährig, daran teil und führte auf Wunsch einflußreicher Verwandter und Gönner ein Tagebuch während der dreimonatigen Reise. Diese Notizen sollten weit mehr Aufsehen erregen als ihr Verfasser vermutet hatte. 1703 in Oxford veröffentlicht, erlebten sie nicht nur zahlreiche Auflagen in England, sondern erschienen bald auch in deutscher (1705), sowie in holländischer und französischer Sprache. Das Buch galt über ein Jahrhundert als unentbehrlicher Leitfaden für die Pilgerreise und wurde noch 1847 neu aufgelegt.

In den Einzelheiten, welche die Reiseroute betreffen, ist es natürlich überholt (etwa durch A. SOCIN/I. BENZINGERS hervorragende Bearbeitung des „Baedekers" für Palästina). Da M. weder von Arabisch noch von Türkisch die geringste Kenntnis besaß, sind die Ortsnamen z.T. bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Die archäologischen Mitteilungen des Buches (verschiedene griechische und lateinische Inschriften, eine eingehende Beschreibung von Ba'albekk u.a.) mögen einiges inzwischen Zerstörte erhalten haben, sind aber zweifellos längst ausgewertet.

Von der islamischen Lehre scheint M. nur recht vage Vorstellungen gehabt zu haben. Was er dagegen in seinem „account of the Turks" (196ff.) über das Wesen der Muslims sagt, ist zwar einseitig, dürfte aber auf genügender Anschauung beruhen.

Wenn man trotzdem die Neuauflage des Buches, dem der kundige Herausgeber eine ausgezeichnete, die geistige Welt und die materiellen Umstände M.s erhellende Einführung beigegeben hat, begrüßt, so wegen des Interesses, das der hier festgehaltene, mit den kritischen Augen eines Europäers der Aufklärung erfaßte Eindruck von „Land und Leuten" auch für den heutigen Leser noch besitzt. M. erlebt einen typischen Ausschnitt des vorkolonialen Orients der Verfallszeit. Fast überall trifft er auf Armut, Schmutz und Trümmer, nach seiner Meinung „that general ruin, which the Turks bring with them into most places where they come" (21). Beirut hat zwar eine schöne Lage, sonst aber „at present nothing else to boast of" (51). Typisch ist M.s Bemerkung zu einem verwilderten Park in dieser Stadt, Teil eines verfallenen Palastes des Drusenfürsten Faḫr ad-dīn (1603—35): „...were this place under the cultivation of an English gardner, it is impossible anything would be made more delightful" (53). Das ist ein kolonialistischer Aspekt, die idealistische Komponente des Kolonialismus!

[1] Alles Nähere über Entstehung, Wirken und Bedeutung der Gesellschaft bis zu ihrer Übergabe an die Britische Krone, auch ein aufschlußreiches Kapitel über das oft gefahr- und entsagungsvolle, zahlreichen Demütigungen ausgesetzte Leben ihrer Agenten im Orient, enthält das hochinteressante Buch von A. C. WOOD: *A History of the Levant Company*, London 1935; 2. Aufl. London 1964.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000416

M. sieht aber nicht nur das Negative aufseiten der Türken, sondern ebenso aufseiten seiner Glaubensgenossen in jenen Breiten. Maroniten, die den Pilgern ein Wegegeld abverlangten, nennt er „a pack of rogues, more exacting and insolent than the very Turks themselves" (47). Und seine Beschreibung der griechischen Feier des Heiligen Feuers, die er während der Ostertage in Jerusalem erlebte, läßt an sarkastischer Kritik nichts zu wünschen übrig.

So bildet dieses Buch ein bedenkenswertes Dokument des in der Aufklärung erwachten, und damit alsbald sich seiner Überlegenheit über den in Dämmerschlaf versunkenen Orient bewußt werdenden europäischen Geistes, einer Überlegenheit, die die Versuchung zur Übernahme der Führerrolle in sich trug und jene Epoche einleitete, deren Ende wir nahezu hinter uns haben. M.s Reisebuch, die nüchterne Intensität, mit der er beobachtete, die kundige Sorgfalt, mit der er die Antiquitäten verbucht — das ist kulturkundiges, kulturerhaltenes Wirken. Es läßt ihn in unseren Augen selber zu solch einem „English gardner" werden, wie er ihn bei seiner Beiruter Eintragung im Sinne hatte. Sollte einmal eine wissenschaftlich fundierte Geschichte des Kolonialismus geschrieben werden (ein dringendes Desiderat!), so müßte auch der idealistischen Seite dieser Bewegung, so müßte M.s und seiner Nachfolger im Geiste gedacht werden, für deren Wirken im Orient Europa sich nicht zu schämen braucht.

Christoph Bürgel, Göttingen

Barbara Flemming: *Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXV, 1), Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH, Wiesbaden 1964, XI, 160S.

Das hier zur Besprechung vorliegende Werk kann man nicht anders als grundlegend für die Geschichte nicht nur der im Titel angegebenen Landschaften Anatoliens zur älteren Türkenzeit, sondern in vieler Hinsicht auch darüber hinaus für die Geschichte ganz Anatoliens z.Z. des Rumseldschuken-Reiches und die darauf folgende Zeit der Emirate bezeichnen. Zu dieser Ausweitung gelangte die Verf. ganz von selbst durch die Beschäftigung mit dem Stoff, der eine Begrenzung wie im Titel angegeben wenigstens für die Seldschukengeschichte, nicht vertrug. So setzt die Darstellung praktisch mit der Eroberung von Antalya (1207, bzw. 1216) und Alanya (1226) ein. Während aber die Darstellung der Blütezeit des Seldschukenreiches von Rum relativ kurz gehalten ist, ist die Mongolenzeit (ab 1243) ausführlich behandelt, wobei die Einschnitte im Geschichtsverlauf (1261 und 1277), die gleichzeitig Etappen auf dem Wege zum Hinabgleiten des Staates der Seldschuken von Rum in das Verhältnis eines Protektorates des mongolischen Ilchanenreiches von Iran abgrenzen, deutlich herauskommen, wie auch die verhältnismäßige Ruhe, die Rum in den Jahren 1266—1276 genoß (S. 34, Anm. 3). Diese ist durch eine regere Bautätigkeit in den Städten Anatoliens charakterisiert und stellt eine kurze kulturelle Nachblüte dar. Mit dem Tode des letzten, nur mehr als nominell zu bezeichnenden Seldschukensultans Mes'ūd II., 1308 (S. 65, Anm. 4), war das Rumseldschukenreich erloschen. Für die folgende Zeit der Emirate stehen die beiden Fürstentümer Ḥamīd und Teke (S. 67ff., bzw. 93ff.) im Zentrum der Darstellung, die bis zu deren Eingliederung in das Osmanische Reich geht.

Die so beinhaltete historische Darstellung ist in erschöpfender und kritischer Weise durch Quellen und wissenschaftliche Bearbeitungen gestützt;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000417

und zwar hat die Verf. in gleicher Weise arabische, persische, türkische und griechische Quellen herangezogen, und außer historiographischen Werken hat sie sich auch die Ergebnisse der numismatischen und der epigraphischen Forschung zu Nutze gemacht. Die Beurkundung der angeführten Daten, die in einem ausführlichen Anmerkungsapparat niedergelegt ist, ist außerordentlich dicht; es dürfte schwer fallen, Lücken zu finden. S. 135ff. ist ein Abkürzungsverzeichnis der benutzten Literatur geboten, und S. 144ff. folgt ein Register von I. Eigennamen, II. Erdkundlichen Bezeichnungen, und III. von Sachstichwörtern. Alles in allem ist das Werk ein Musterbeispiel für eine Darstellung der Geschichte eines orientalischen Landes im Spätmittelalter, und ist von grundlegender Bedeutung für die ältere Türkeigeschichte; es gehört wie P. Witteks Buch „Das Fürstentum Mentesche", das die Verf. auch ausgiebig benutzt hat, zum Rüstzeug eines jeden Türkeihistorikers.

Franz Taeschner, Münster (Westf.)

Basilike D. Papoulia: *Ursprung und Wesen der „Knabenlese" im Osmanischen Reich* (Südosteuropäische Arbeiten, Für das Südost-Institut München herausgegeben von Mathias Bernath 59), München (Verlag R. Oldenbourg) 1963, X, 139 S.

Die vorliegende Studie über das Wesen des Devširme, der „Knabenlese" aus den nichtmuslimischen Völkern des Osmanischen Reiches, die von einer Schülerin des Münchener Byzantinisten Franz Dölger verfaßt ist, beruht auf einer umfassenden Kenntnis der Quellen, der griechischen wie der türkischen, und der einschlägigen Literatur über die Probleme der frühosmanischen Geschichte, der nichts wesentliches entgangen zu sein scheint. Die Herkunft der Verf. von der Byzantinistik hat sich dabei für ihre Arbeit als besonders günstig erwiesen mit Hinblick darauf, daß die byzantinischen Quellen die spärlichen Berichte der türkischen Quellen über die Verhältnisse in frühosmanischer Zeit in vieler Hinsicht ergänzen. So ist die erste unmittelbare Quelle, die uns über das Devširme berichtet, eine griechische, die Rede des Isidoros, des Metropoliten von Thessaloniki, vom Jahre 1395, weil sie uns einen Terminus „ante quem" für die Handhabung des Devširme zu erschließen erlaubt (S. 62). Isidoros spricht von der „Knabenlese" als von einer seit Alters eingeführten Einrichtung, sodaß sie z. Z. Murads I. bereits bestand, und wir wohl mit einigem Recht annehmen können, daß sie bereits unter Orhan eingeführt worden ist. Das Devširme ist, wie die Verf. eingangs ausführt, eine für die Verhältnisse im Osmanischen Reich spezifische Einrichtung innerhalb der militärischen Sklaverei, die wir als eine sehr häufig in der islamischen Welt zu beobachtende Institution ansprechen müssen.

Eine Aufzählung der Quellen und Quellensammlungen (S. 117ff.), der benutzten Literatur (S. 126ff.) und ein Register (S. 135ff.) beschließen die äußerst sorgfältige und für die frühosmanische Geschichtsforschung wichtige Arbeit der gelehrten Verf.

Franz Taeschner, Münster/Westf.

Lajós Fekete und Gy. Káldy-Nagy: *Rechnungsbücher türkischer Finanzstellen in Buda (Ofen) 1550—1580, Türkischer Text* (Institutum Historicum Academiae Scientiarum Hungaricae), Budapest 1962, 840 SS.

Lajós Fekete ist der wissenschaftlichen Welt zuerst durch seine, dem damaligen Preußischen Kultusminister Carl Heinrich Becker gewidmete

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000418

Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmäßigkeit in Ungarn (1926) bekannt geworden. Im Verlaufe der folgenden Jahrzehnte hat er wertvollstes Material zur osmanischen Geschichte in Aufsätzen, vor allem aber in zwei grundlegenden Werken veröffentlicht, *Türkische Schriften aus dem Archive des Palatins Nikolaus Esterhazy 1606—1645* (erschienen 1932), und *Die Siyāqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung* (2 Bde. 1955). Nunmehr liegt ein neues wichtiges Quellenwerk des hervorragenden ungarischen Gelehrten vor, das Aufschlüsse über ein bisher weniger bekanntes Gebiet der osmanisch-türkischen Verwaltung in Ungarn im XVI. Jahrhundert gibt.

Dem umfangreichen Text des Rechnungsbuches der Zollstelle zu Buda (Ofen) — 683 SS. — in klarem Typendruck folgt eine Zusammenfassung in deutscher Sprache und ein Index. Es handelt sich im Grunde um zwei verschiedene Dinge: Das eigentliche Zollbuch der Zollstelle in Buda, und das Kassabuch der türkischen Finanzverwaltung. Beide Quellen sind für die Jahre 1550—1580 im vollständigen türkischen Wortlaut wieder gegeben. Das Zollbuch enthält die täglichen Eintragungen über die Zollabgaben, wobei der Name des Zahlenden, die Bezeichnung der eingeführten Ware, deren Menge, und der Betrag des Zolls angeführt sind. Im Kassabuch sind dieselben Einnahmen (und Ausgaben) vermerkt.

Der Text dieser Rechnungsbücher ist sehr wichtig für das Wirtschaftsleben jener Zeit. Die Zusammenfassung (S. 703—772) enthält fast die Grundzüge zu einer Wirtschaftsgeschichte. Wir erfahren vieles über die verschiedenartigen Waren und deren Mengen, sowie die Transportmittel (Wagen, Tragtiere usw.). Über Verpackung, Maße, Gewicht, Geld, über Lebensmittel, die damals dem Unterhalt der Bevölkerung dienten, über sonstige Verbrauchsartikel, z.B. Bekleidung, Schuhe, dann Metallwaren, Bauholz, Rasiermesser, über die Händler, deren Herkunft und Stellung (z.B. befinden sich darunter Janitscharen).

Bis zum Jahre 1541 war Ofen Residenz des Königs, es war Sammel- und Umschlagplatz für Waren aller Art, die aus den Ländern der ungarischen Krone ausgeführt, oder aus dem Ausland nach Ungarn eingeführt wurden. Ofen lag bekanntlich fast genau am Kreuzungspunkt von zwei wichtigen Verkehrs- und Handelstraßen, auf denen Waren aus Polen, aus der Moldau und aus Siebenbürgen über die Karpartenpässe nach Süden und Westen weitergeleitet wurden. Mit der Besetzung der Stadt durch die Türken wurde neues Recht und neues Gesetz eingeführt, und an den hier veröffentlichten Quellen kann man die jetzt eingetretenen Änderungen in den Handels- und Wirtschaftsverhältnissen ablesen. Ofen war plötzlich eine Grenzstadt geworden, was nicht ohne Einfluß auf den Handel blieb.

Nicht nur der Wirtschaftsgeograph und der Wirtschaftswissenschaftler werden aus den Quellen Nutzen für ihr Interessengebiet ziehen, auch der Sprachwissenschaftler findet eine Fülle neuen Materials. Es ist zu hoffen, daß den hier veröffentlichten Verwaltungsbüchern bald die anderen folgen mögen, die die innerungarischen Verhältnisse unter der Osmanischen Herrschaft behandeln. Ausstattung, insbesondere der Druck sind ausgezeichnet. Beiden Verfassern und auch dem Verlag und der Druckerei der Ungarischen Akademie der Wissenschaften ist der Dank der Fachgenossen gewiß.

Helmuth Scheel. Mainz

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000419

WILHELM HEIN: *Frühe Islamische Keramik im Österreichischen Museum für Angewandte Kunst in Wien.* Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 83. Band. Wien 1963. 48 S., 20 Tf.

Diese erstmalige Zusammenfassung und Veröffentlichung eines Teiles der Sammlung islamischer Keramik im Österreichischen Museum für Angewandte Kunst (genannt 80 Objekte, davon 43 abgebildet und besprochen) ist zur Vermehrung der Materialkenntnis auf diesem Gebiet ein zu begrüßendes Unternehmen. Das Museum besitzt eine Auswahl typischer Stücke der verschiedenen keramischen Gattungen und zwar sowohl Bestände der alten kunstgewerblichen Sammlungen wie Neuerwerbungen und Studienmaterial, das E. DIEZ 1911/12 von seinen Orientreisen mitbrachte. Dieses Material hat der Bearbeiter nicht nur dem bekannten internationalen Kunstbesitz gegenübergestellt, sondern darüber hinaus versucht, eine grundsätzliche Betrachtung zur mittelalterlichen Keramik im Vorderen Orient zu geben.

Die Voraussetzungen für diese Arbeit waren, da die völkerkundlichen und kunstgewerblichen Sammlungen in Wien in dieser Richtung niemals systematisch ausgebaut wurden, keineswegs günstig. Die grundlegenden Forschungen von KARABACEK, RIEGL, STRZYGOWSKI und DIEZ geben dem Verfasser, der bisher auf dem Gebiet der Epigraphik geforscht hat, vielfältige Handhabe, den mannigfachen Problemen gegenüberzutreten. Darüber hinaus ist aber für das Gebiet der Keramik praktische Erfahrung und Kenntnis von Material und Technik ebenso unerläßlich wie Kenntnis der verschiedenen Fundstätten und Produktionszentren. Die Analyse von Form und Dekor basiert auf dieser Grundlage und erfordert nun eine kunstwissenschaftliche Prägnanz, die sich auf Schulung im Erkennen der Formen und ihrer historischen und künstlerischen Enwicklung — auch auf vor- und außerislamischem Gebiet — stützt. Bei Fehlen einer ausreichenden Basis dieser Art kann eine abschließende Einordnung in einen Kulturkreis unter Heranziehung der Bedeutungselemente innerhalb des Dekors gegenstandslos werden.

Der Bearbeiter betont die begrenzte Anwendungsmöglichkeit dieser Hilfsmittel im Einzelnen. Er bevorzugt die Anlage des Dekors als grundlegendes Prinzip der Einordnung und wertet Angaben über die Art des Scherbens, der Technik, der Farbigkeit, sowie der Maße gering. Die Beispiele unglasierter Keramik werden vorab separat behandelt, nach einer generellen Überschau zur Technik und Form werden die glasierten Beispiele gruppiert nach dem Prinzip ihrer Flächenaufteilung vorgeführt, und schließlich ist ein Exkurs über das Gekräusel (des Hintergrundes) angefügt. Einen Schwerpunkt der Arbeit bildet die Beachtung einer Reihe von Bedeutungsmomenten im Dekor, wie die Fische, der Falke, der Pfau, der Reiter, das Gekräusel, sowie das Spiel mit ursprünglich symbolischen Zahlengruppen, das Herausstellen des Widerspiels von Grund und Zeichnung, die Aufteilung in Segmente oder Felder. Sicherlich liegen hier nützliche Aspekte, obwohl der Bearbeiter einschränkend bemerkt, daß (anhand dieses Materials!) „die Ausdeutung der Ornamente vielleicht übertrieben erscheinen mag". Im Zusammenhang mit der Lesung einzelner Inschriften, die bisher gern beiseite gelassen wurden, falls nicht Daten oder Signaturen ersichtlich waren, gelingt eine gewisse Anschauung geistesgeschichtlicher Zusammenhänge.

Da eine eingehende fachliche Diskussion aller Fragen zu weit führen würde, sei nur für die abgebildeten Stücke mit Respekt das aufgeführt, was aufgrund von vergleichbaren und belegbarem Material und eigener Erfahrung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000420

aus systematischer Arbeit auf diesem Gebiet zur vorgenommenen Lokalisierung, Datierung und Musteranalyse gesagt werden muß:

Ke 9323—27 S. 9: „...sind in die Jh. des ausgehenden Sassanidenreiches und der beginnenden Herrschaft der Araber zu datieren" (nach KOECHLIN, *Les Céramiques Musulmanes de Suse* und STRZYGOWSKI, *Altai-Iran*)
stattdessen: Persien, 12—13. Jh. (Vgl. KOECHLIN, s. o., Abb. 38, STRZYGOWSKI, s. o., Abb. 221—2! Für Persien s. REITLINGER, *Islamic Pottery from Kish*, Ars Isl., Vol. II, 2 und GARDIN, *Lashkari-Bazar* II, Pl. VII—XII ebenso wie *Céramiques de Bactres*, Pl. XV. Für Syrien s. V. POULSEN, *Hama, Les Poteries*, Nr. 936, 935, 860—66 ebenf. f. d. Datierung. Ein Tonkrug i. d. Islamischen Abt. d. Staatl. Museen in Berlin, I. 2252)

Ke 9238 S. 20: „früher als 9. Jh.", S. 21: ...„viell. frühislamisch" (mit Musterableitung aus sasanidischer Zeit)
stattdessen: Persien, Ende 14. Jh. nach Form, Reliefcharakter u. Glasur nicht eher möglich. Vgl. entsprechende Fragmente mit ähnlichen Details im Mus. f. Kunst u. Gewerbe, Hamburg (KOHLHAUSSEN, *Islamische Kleinkunst*, Tf. XV, um 1400) und SARRE, *Persische Baudenkmäler*, Tf. 112—13) und Samarkand, erster Grabbau der Mittelgruppe von Shah Zinda, um 1380 (COHN-WIENER, *Turan*, S. 40 u. Tf. XLIV—V).

Ke 9250 S. 21/22: „...zweite Hälfte 12. Jh." (nach HERZFELD, *Arch. Reise*, Dekor des Imam Yahya)
stattdessen: Persien, Ende 14. bis 15. Jh., obwohl das Dekorschema schon eher da ist. Glasierte Einzelfliesen mit die eigenen Kanten übergreifender Bemalung erst um 1400 (vgl. Samarkand, erster Grabbau d. Mittelgr. von Schah Zinda (COHN-WIENER, *Turan*, Tf. XLV unten). Nach Qualität und Glasur viell. sogar später.

Ke 7230 S. 23: „...eine sichere Datierung ist schwierig ... Verwandtschaft zur Blütezeit der Lüstermalerei im 12.—13. Jh."
Eine sichere Einstufung für die Phase nach dem Mongoleneinfall bietet die sog. Sultanabad-Gruppe, darunter ein Stück gleicher Art (M. BAHRAMI, *Sanai'e Iran Zorouf Sefalin*, Teheran, 1948/9, Abb. 36) und die gleichzeitige Raqqa-Ware (V. POULSEN, *Hama*, Fig. 709).

Ke 6570 S. 23/24: „11.—12. .. bis 13. Jh." — „...als vermutlicher Entstehungsort dürfte Raqqa in Frage kommen" (Lüsteranwendung u. Art der Glasur).
stattdessen: Sog. Sultanabad-Gruppe, d. h. Persien, 14. Jh. Die Angabe über Lüstermalerei muß auf einem Irrtum beruhen, zwei Schalen aus der gleichen Serie sind schwarz und blau unter der Glasur bemalt (Berlin, Isl. Abt. der Staatl. Museen, I. 950 mit 5 Bögen i. d. Wandung und Slg. Khan Monif mit 4 Bögen — POPE, *Masterpieces*, Pl. 102 unten; ein gleiches Stück soll im Metropolitan Museum sein).

Ke 6634 S. 24: Der Bearbeiter setzt das Stück zwischen Beispiele von nordwestpersischer Sgraffitoware des 11.—13. Jh. aus dem Amoldistrikt.
Diese grobe Ware mit Ritzdekor unter meist einfarbiger Glasur ist als sog. Kreuzfahrerware an allen Küsten des östl. Mittelmeeres zu finden. Die ungelenke Zeichnung ist nicht mit persischer Ware zu vergleichen. Vgl. Syrien: V. POULSEN, *Hama*, Fig. 815, d. i. 12—13. Jh., vgl. Cypern: R. HOBSON, *A Guide*, Fig. 37, und Byzanz: WULFF, *Altchristl. Bildwerke*, Tf. XXIII (Kat. d. Bln. Slg., Bd. III).

Ke 7224 S. 28: „...die Deutung der Bandmuster ist gesichert durch eine Schale... (POPE, *Survey*, Pl. 734B) .. unwiederleglich.. S. 30 ..mit Rücks. auf die Vergleichsmöglichkeiten ergeben sich.. der Spielraum von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000421

1205—1215. ..an einem Ort entstanden, der künstlerisch von Kaschan abhängig war".

Ke 7224 ist nach Form und Dekor typisch für die Kaschan-Ware aus dem Anfang des 13. Jh. Die 'Deutung' des Musters ist u. a. gut belegt durch die in anderem Zusammenhang ebenf. zitierte Schale mit dem Datum 1204/5 (POPE, *Survey*, Pl. 734A), deren 6 Segmentfelder ebenfalls den kleeblattförmig begrenzten Nischenabschluß zeigen. Die ausführliche Musterdefinition des Bearbeiters dagegen betrifft die nahestehenden Schalen der Slg. Hitchcock (LANE, Nr. 61) und Debenham (POPE, *Survey*, Pl. 734B).

Ke 7224 S. 40ff., 42: „..ergäben sich als Entstehungszeit für unsere Schale die beiden Jahrzente vor 1242. Das Muster war beliebt und mag etwa zwei Jahrzehnte lang modern gewesen sein".

Die Musteranlage ist schon in mehrfarbigen Keramiken der T'ang-Periode vorhanden (z.B. *Sekai Toji Zenshu* IX, Tokio, 1961, Abb. 78—80, etwa 8. Jh., Honan-Provinz) und wird bereits flächenfüllend weitergebildet (gravierte Silberschale der Slg. Kempe, Bo GYLLENSVÄRD, *Chinese Gold & Silver*, Stockholm, 1953, Abb. 93c, S. 155) Der Kufifries auf glattem Grund ist für diese Minai-Ware (!) aus Ray typisch (nicht 'weniger häufig') und wird im 13. Jh. nach Raqqa übertragen.

Ke 6123 S. 43. — Minaiware mit Relief plus Vergoldung gehört vermutlich in die Endphase dieser Gattung im 13. Jh. S. Flasche in der Isl. Abt. der Staatl. Museen Berlin I. 6210 und ERDMANN, *A note on the so-called Minai-faience*, Bull. of the American Inst. of Persian Art and Arch., 1936, p. 218.

Ke 6124 S. 43: „..vermutliche Entstehungszeit .. etwa Ende 12. Jh.". stattdessen: zweite Hälfte 13. Jh., denn die Verwendung von Blattgold in kleinen Quadraten und auf etwas kantig konturierten Arabesken ist zur Zeit der sog. Lagjwardina-Ware, die in Kaschan hergestellt wurde, üblich (Vgl. T. MIKAMI, *Islamic Pottery*, Tokio, 1962, Nr. 127). — S. 11 übertreibt der Verfasser mit der Mitteilung, daß 1301, das Erscheinungsjahr des Traktats von Abulqsim (Tebris), die 'Blütezeit von Kaschan' war. Abulqasim berichtet u. a. über die 'zu seiner Zeit nicht mehr übliche' Minaitechnik.

Ke 6106 S. 19 und S. 45

Nützlich wäre ein Hinweis, daß diese sechszackige Sternform außerordentlich selten erhalten ist. Viell. gehörte die Lüsterfliese mit einem Leoparden (eh. Berlin, Slg. Sarre. SARRE, *Baudenkmäler*, Abb. 75) in die gleiche Serie. Um die gleiche Zeit tritt die Form als Ziegel auch in Bagdad auf (Sittah Zubaida. SARRE, *Arch. Reise* II, Abb. 208) und etwas später (ab 1237) mit Minaidekor in Konia (Beispiele im Louvre und i. d. Isl. Abt. der Staatl. Museen, Berlin. SARRE, *Kiosk von Konia*, S. 19f., Tf. 6/7). Die Wiener Fliese wäre ein weiterer Beweis für die Wirkung persischer Töpfertradition bei den seldschukischen Palastbauten in Kleinasien.

Hier liegen deutlich Schwierigkeiten zugrunde, die in dem Fehlen einer hinreichenden Basis von Vergleichsmaterial beschlossen sind. Jedoch verdient dieses Unternehmen gesehen im Rahmen der verschiedenen Bestrebungen in Wien, auf kunstwissenschaftlichem Gebiet den Anschluß an die alte Tradition orientalistischer Forschung zu erreichen, Beachtung.

JOHANNA ZICK-NISSEN, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000422

Wolf Leslau: *Etymological Dictionary of Harari.* (Univerity of California Publications. Near Eastern Studies. Volume I) University of California Press Berkeley and Los Angeles 1963. XV + 240 Seiten. $ 5,—.

Nach seiner vorläufigen etymologischen Analyse des Harari-Wortschatzes[1], die aber einem, der nicht mit allen abessinischen Sprachen gründlich vertraut ist, manche Frage offen ließ, da in ihr nur die Harari-Wörter aufgeführt wurden, legt uns Wolf Leslau nunmehr sein umfangreiches Wörterbuch des Adare vor, das heißt des in der muslimischen Stadt Harar im östlichen Äthiopien gesprochenen Idioms, für welches sich der von westlichen Gelehrten geprägte Name Harari eingebürgert hat. Das hier dargebotene Material wurde vom Verfasser unabhängig von den existierenden Vorarbeiten während vier verschiedener Aufenthalte im Lande selbst gesammelt, immer wieder überprüft und durch Arbeit mit Gewährsmännern in Los Angeles noch erweitert, so daß wir wohl mit Sicherheit annehmen dürfen, den gesamten Wortschatz des heutigen gesprochenen Harari in diesem Band vereinigt zu finden. Nach einer skizzenhaften Aufführung früherer Werke und Artikel über das Harari und einer Übersicht der Sprachen Äthiopiens wird uns in der Einleitung noch einiges über die Sprache mitgeteilt: Das Konsonanten- und Vokalsystem des Harari und seine Entsprechungen in den übrigen semitischen Sprachen Äthiopiens, die Vertretungen arabischer Laute bei der Übernahme von Lehnwörtern und einige allgemeine phonetische Erscheinungen, wie Palatalisierung, Metathesis und Betonung.

Wie schon der Titel besagt, handelt es sich um ein sprachvergleichendes Lexikon. Um das Wörterbuch jedoch nicht zu umfangreich werden zu lassen, hat sich der Verfasser darauf beschränkt, von den asiatischen Semitensprachen unter jedem Stichwort nur ein oder zwei Beispiele, meistens aus dem Arabischen und Hebräischen, anzuführen, während die Belege aus den abessinischen Sprachen erschöpfend dargeboten werden. Verhältnismäßig hoch ist der Anteil der arabischen Lehnwörter am Vokabular des Harari; er beträgt etwa ein Viertel der annähernd 3000 Wurzeln. Die Zahl der Übernahmen aus dem Amharischen ist zweifellos ebenfalls beträchtlich, doch ist es in diesem Fall wegen der engen Verwandtschaft beider Sprachen schwierig, gemeinsame Erbwörter und Entlehnungen klar zu trennen. Äußerst kompliziert ist das Problem der kuschitischen Lehnwörter, bei denen sich die genaue Herkunft und die Wanderwege eines Wortes oft nicht mit Sicherheit ausmachen lassen. Auf diesem Gebiet sind noch manche Untersuchungen durchzuführen, die dann vielleicht auch einige von den Wörtern aufzuhellen vermögen, für die der Verfasser des vorliegenden Werkes keine oder nur eine unbefriedigende Etymologie geben konnte. Wie es von einem Kenner der abessinischen Sprachen wie Wolf Leslau nicht anders erwartet wurde, ist das Werk, in dem eine Fülle von sprachlichen Material enthalten ist und für das eine erstaunliche Arbeitsleistung aufzubringen war, gründlich und zuverlässig und stellt für ein noch zu schaffendes vergleichendes Wörterbuch der semitischen Sprachen eine große Vorarbeit, für den Bereich der abessinischen Sprachen jedenfalls den derzeit umfassendsten Beitrag dar. Die folgenden Bemerkungen mögen denn auch nur als bisweilen entbehrliche Randglossen gewertet werden, die bei der Lektüre dieses lehrreichen Buches entstanden sind.

[1] *An Analysis of the Harari Vocabulary*, in Annales d'Éthiopie, Bd. 3 (1959), S. 275—298.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000423

S. 17: Das arabische *ʿayb* wurde zweimal übernommen, als *aybi* „defect" (S. 38) aus der Schriftsprache und als *ēb* „disgrace" aus einer dialektischen Form; das gleiche gilt für arab. *ʿāfiya*, das als *āfiya* „health" auf S. 21 und als *afēt* „health, wages" auf S. 20 begegnet. — S. 18: Das Galla-Wort *wobbuati* „Nachgeburt" findet sich in der Form *obbāti* auch als Entlehnung im östlichen Guragedialekt von Zway. — S. 19: Für *adāwa* „enemy in war" ist als arab. Form *ʿadāwa* „Feindschaft" anzunehmen. — S. 23: Über einen vermutlichen Zusammenhang der Äthiopischen Wurzel *dḫr* mit *ʾḫr* vergleiche H. Bauer in Zeitschrift für Semitistik 10 (1935), S. 176, der in *dḫr* ein „verkapptes t-Reflexiv" sieht. — S. 25: Harari *illāwa* „except that, unless" ist wohl ähnlich wie *ilāwa* aus arab. *illā* und *wa* zusammengesetzt. — S. 28: Geʿez *ʿəṣ* (unter *inčʾi* „wood") ist im Hinblick auf altsüdarabisch *ʿḍ* besser *ʿəḍ* zu schreiben. — S. 33: Zu Har. *is* „while" möchte ich aus dem Mehri, wo *h* die reguläre Vertretung von *ʾ* ist, die temporale Konjunktion *his*, *hīs* „wie, als" vergleichen. — S. 36: Zum pronominal gebrauchten *aṭṭi* des Harari siehe jetzt F. Rundgren in Orientalia Suecana, Vol. X (1961), S. 128—132. — S. 40: Für *bädāwi* „countryman, rustic" ist als arab. Form *badāwi* anzusetzen. — S. 40/1: Zu Har. *buksumāt* „bread of millet" siehe jetzt die Ausführungen von F. Rundgren, a.a.O., S. 132ff. — S. 46: Das aus dem Galla übernommene Wort *bäräno* für den Bräutigam findet sich auch im Zway. — S. 47: Har. *burtuxān* „orange" ist wie amharisch *burtukān* eine Entlehnung aus arab. *burtuqān*. — Lies: Geʿez ባሶር *basor* (statt *bäsor*). — S. 54: Lies unter *dēdäqa* Geʿez ደቀቀ *däqäqä* anstelle von *däqqä*. — S. 58/9: Amh. *därb* „upper floor" gehört wohl eher zur Wurzel *drb* „verdoppeln" statt zu Har. *därbi* „stone house", das aus südarab. Dialekten entlehnt sein dürfte. — S. 61: Har. *fidā* „sacrifice" von arab. *fidāʾ* (statt *fidaⁿ*). — S. 76: Lies unter *gīš* „tomorrow" Geʿez ጌሰም (statt ጌሰሞ) und vergleiche noch Mehri *ǧehma* „morgen" mit der korrekten Vertretung von *s* durch *h*. — S. 78: Har. *ǧawwisa* „unruly" ist sicherlich ein Lehnwort aus dem Galla und von dem seltenen arab. Epitheton für den Löwen, *al-ǧawwās*, zu trennen. — S. 81: Eine Entsprechung zu den unter *ḥōǧi* „today" angeführten Wörtern, besonders zu Geʿez *yəʾəze* „nun", außerhalb des Äthiopischen ist Mehri *haydēn* (< **hayḏēn*) „neu". — S. 83: Lies :Geʿez ሕንብርት (statt ሕምብርት). — S. 86: Unter *ḥaram* „weed" ist Tigrē *haramo* „Zeit des Jätens; Stroh" nachzutragen. — Das aus dem Galla übernommene *ḥurruma* „forest" findet sich als *urruma* auch im Zway. — S. 92: Unter *kalka* „ax" ist Zway *halta* „Axt" nachzutragen. — Zu *kilkil āša* „tickle" vergleiche Mehri *kálkal* „kitzeln". — Bei *kalīm* „rug of cotton", from Ar. *kilīm*, ergänze: of Turkish origin. — Unter *kulāy* „kidney" lies: G. ኵሊት (statt ኩሊት). — S. 95: Har. *käšra* „of inferior quality" kommt nicht von arab. *ḫasāra* „loss, damage", welches ja übrigens in *xasāra* „loss" vorliegt, sondern wohl von *ḫāšira* „lowest, meanest sort" (Lane 742). — S. 102: Lies unter *mō* „or" Geʿez ወሚመ (*wä*)*mimä* anstelle von (*wä*)*mima*. — S. 103: Streiche unter *mičʾiq āša* „squeeze" das nicht nachweisbare Geʿez-Verb *ṣämäqä*, das ja auch auf S. 51 unter *čʾämäqa* nicht aufgeführt ist. — S. 105: Unter *maḥ bāya* lies: Geʿez *ʾammәḫa* (statt: *ʾamḫa*). — *muḥaǧǧaba* „woman who goes out only veiled" (statt: unveiled). — Har. *mäḫalläq* „coins, money" und amh. *mähalläq* „coin" leiten sich nicht, wie auch Armbruster angenommen hatte, von arab. *muḫlaǧ* her, sondern von *muḫallaq* „pièces de monnaie" (Dozy I, 317), genauer von *məḫalläq*, der Bezeichnung der kleinen, dünnen, bei den Wahhabiten im Umlauf befindlichen Kupfermünze (Socin, *Diwan aus Centralarabien* I, 292). — S. 105/6: Alt-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000424

südarab. *mḥḍ* „schlagen" und aramäisch *mḥ'* (< **mḥ'*) machen es wahrscheinlich, daß die unter Har. *mäḥata* „hit, beat, etc." herangezogene Ge'ez-Form nicht als *mäḥaṣä*, sondern als *mäḥaḍä* anzusetzen und von *maḥəḍ* „Geburtswehen" (siehe unter *miḥṭi*) nicht zu trennen ist. — S. 106: Lies **ማኅጸት** (statt **ማኀጸት**). — Har. *muxāṭ* „needle" kann formal kaum von arab. *miḫyaṭ* hergeleitet werden; es könnte auch wie in ḍofārisch *mḫūṭ* „Nadel" eine dialektische Nominalform von *maḫaṭa* „durchbohren" vorliegen. — S. 108: Har. *malṭūma* bzw. *maṭlūma* (S. 115) „pin on the right side of the nose" kann formal und bedeutungsmäßig nicht arab. *miṭlama* „Rollholz" sein, sondern ist wohl ein nomen patientis von *laṭama* „entamer, faire une petite déchirure, une petite incision" (Dozy II, 533). — S. 111: Ge'ez *mahräkä* „take booty, take prisoners" hat wohl eine Entsprechung in altsüdarab. *mhrg* „Beute". — S. 112: Unter *mäsēna* „barren" lies: see also *mäšēna*. — Beim Stichwort *mäsnu* „field or garden that is accessible for irrigation" ergänze Ge'ez **mäsnäw* (pl. *mäsanəw*) „arrosages artificiels" (Dillmann 373) und Zway *mäsno*. — S. 113: Har. *mäsri* „flood, torrent after rain" kommt nicht von arab. *sariyy* „stream", sondern wahrscheinlich vom yemenitisch-arab. *masrī*, das im Yemen die Sedimente des Gießbachtales bezeichnet (siehe E. Rossi in Oriente Moderno 33, 1953, S. 356). — Zu Har. *mäša* „rub, erase, wipe" ist als korrekte Entsprechung aus dem asiatischen Bereich des Semitischen Mehri *mōsī* „als Gruß die Nase an der des zu Begrüßenden reiben" zu stellen. — S. 117: Zu Ge'ez *näṣäyä* „pluck" und Verwandtes gehört hebräisch *niṣṣāh* „streiten, sich raufen" und arab. *naṣā* „an der Stirnlocke ziehen"; hebr. *nāṣāh* „verfallen" ist dagegen (gegen Köhler, *Lexicon*) davon zu trennen und zu altsüdarab. *nḍw* „beschädigen, (Mauern) schleifen" und arab. *naḍā* „schwinden, entkleiden" zu stellen. — Har. *nädur* „looking glasses" ist nicht aus arab. *nazzāra*, sondern aus *nāzūr* „Feldstecher" entlehnt. — S. 121: Unter *aqabäda* „hand over" bzw. *qäbdi* lies arab. *qabḍ* „seizure of possession of someone else" (statt *qabaḍa*) und vergleiche zum Verbum die arab. IV. Form *aqbaḍa* „livrer, remettre" (Dozy II, 300). — S. 123: Har. *qulu'* „gourd, bowl" ist wahrscheinlich keine Entlehnung aus dem Kuschitischen, da das Wort im handschriftlichen Nachlaß W. Heins für das Mehri als *qóle*, pl. *haqlā* bezeugt ist. — S. 124: Wenn Har. *qalād* „strap, strip of leather" von arab. *qilāda* abzuleiten ist, dann aber nicht vom Singular, sondern vom Plural *qalā'id* (vgl. Har. *ḥawāǧ* „spices" von arab. *ḥawā'iǧ*). — S. 128: Zu *qarā'if* „wooden sandals" vergleiche noch für das Mehri die ursprünglichere Form *qaraḥfēt* und ḥaḍramautisch-arab. *garáḥf*e, pl. *garáḥf* (< **qarāḥif*); das Harari-Wort scheint übrigens aus einer solchen arab. Pluralform entlehnt zu sein. — S. 131: Weder arab. *qušaš* noch *qašīš* ist die Ausgangsform von Har. *qušāš* „rubbish, dirt" sondern arab. *qušāš* (Dozy II, 347; Landberg 2493). — S. 136: Um die ursprüngliche Wurzelgestalt von *säbära* „break" ufzuzeigen, hätte neben hebr. *šābar* noch altsüdarab. *ṯbr* oder arab. *ṯabara* aufgeführt werden können. — S. 138: Bei *saḥḥār*, *sāḥir* „magician, sorcerer" from Ar. *saḥḥār*; ergänze: and *sāḥir*. — S. 141: Das aus dem Griechischen σίναπι stammende *sänābi* „Senf" dürfte kaum über das Galla entlehnt worden sein; das Wort ist zudem bereits im Ge'ez als *sənapi* (Dillmann 375) und *sänapi* (so *Arganonä Wəddase* B 35a) nachzuweisen. — S. 148: Unter *šawla* „the seventh period of the *zīrāt*-season" lies: aus arab. *aš-šawla* „der Schwanz (des Skorpions)" (siehe P. Kunitzsch. *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*, S. 111) statt *šawl*. — S. 149: Bei *tēḥara* „end up, be later, come later" ergänze Tigrē *täḥara* „verzögern, aufhalten". — S. 152: Har. *ṭāḥa* „milt" ist bei Annahme von Schwund des *l* sicherlich etymologisch mit arab. *ṭiḥāl*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000425

„Milz" zu vergleichen. — S. 159: Die Wurzel *w'l* „den Tag verbringen, wohnen" ist jetzt wohl auch für das Altsüdarabische (in JAMME 560/3) bezeugt. — S. 162: Das Nomen *wâsân* „frontier, boundary" ist nicht nur in den abessinischen Sprachen bezeugt; vgl. altsüdarab. *wṯn* „Grenze, Grenzstein" und modern-ḥaḍramautisch *waṯan*, pl. *auṯān*, in der gleichen Bedeutung. — S. 164: Unter *zubra* „the sixth period of the *kirmi*-season" lies: aus arab. *az-zubra* „die Mähne (des Löwen)" (siehe P. KUNITZSCH, a.a.O., S. 118) statt *az-zabra*. — S. 177, letzte Zeile: Lies: أجنبى (statt جنبى). — S. 180, Z. 9: Lies: زباد (statt زيد). — Z. 14: Lies: funnel (statt tunnel). — S. 181, Z. 22: Lies: ضرر (statt ضر). — S. 184, Z. 13: Lies: لازم *lāzim* (statt لاظم *lazīm*). —

Als nächstes großes Werk erwarten wir von WOLF LESLAU, daß er uns als Frucht seiner fast zwanzigjährigen Beschäftigung mit der Materie ein Wörterbuch der Guragedialekte vorlegt, jener für den Semitisten so interessanten Sprachgruppe, die bisher vielen allerdings kaum mehr als dem Namen nach bekannt ist. Mit unserem Dank für die vorliegende Publikation bringen wir den Wunsch zum Ausdruck, daß er jenes groß angelegte Unternehmen in ungebrochener Schaffenskraft bald zum Abschluß bringen möge.

WALTER W. MÜLLER, Tübingen

Annales d'Éthiopie. Publiées par la Section d'Archéologie du Gouvernement Impérial d'Éthiopie. T. 2e. *Ya-Ityopyā nəgusa nagast mangəst ya-arkewoloži masriᵛā bᵛet yāsāttamaw ya-Ityopyā ya-āmatāwi tārik maṣhet. 2ññā maṣhet*[1]. Paris: Klincksieck; Addis Ababa: Saba 1949 a.m.; 1957 [unserer Ära]. XII, 318 S., 17 Taf.

— T. 3e. — *3ññā maṣhet.* Ebd. 1952 a.m.; 1959 [unserer Ära]. XI, 324 S. 94 Taf.

Wenn ich anläßlich der Besprechung des ersten Bandes, der 1947 a.m. = 1955 unserer Ära erschienen war, in dieser Zeitschrift 109, 1959, S. 411—417 am Ende schrieb: „... beschließt den ungewöhnlich gehaltvollen, auch in Druck und Ausstattung hervorragend gelungenen ersten Jahrgang eines Organs, dem gedeihliche Entwicklung aus vollem Herzen zu wünschen ist", und hinzufügte: „Der 1957 erschienene zweite Band... berechtigt zu den besten Hoffnungen", so wird die Prognose vom Bericht über diesen und den folgenden Band vollauf bestätigt.

Über Entstehung und Ziel der Zeitschrift ist schon in ZDMG 109, 411 gesprochen worden. Die Gliederung des damaligen ersten Bandes in vier Abschnitte wurde auch im zweiten Bande beibehalten, den das Bild des Kaisers von Äthiopien schmückt. Im ersten Abschnitt „Fouilles et reconnaissances. Rapports et étude des monuments" (S. 1—79) behandelt G. RYCKMANS, *Une «Éthiopienne» en Arabie* (S. 3—6), zwei Felszeichnungen, die er 1952 im südlichen Arabien gefunden hatte. Auf einer ist eine Frau abgebildet mit der Überschrift *ḥbšt*, die sich über einem Emblem an derselben Felswand wiederfindet. RYCKMANS sucht *ḥbšt* als die „Äthiopierin" zu deuten, wobei er die einer solchen Deutung entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht verkennt. In *Notes on Some Cave Churches in the Province of Wallo* (S. 7—13) gibt

[1] Die Umschrift des Amharischen folgt MARCEL COHEN, *Traité de langue amharique*, Paris 1936, jedoch mit *a* für den Vokal der ersten Ordnung. Die Umschrift des Äthiopischen (Ge'ez) richtet sich nach ENNO LITTMANN in *Handbuch der Orientalistik*, 3, Leiden 1954, S. 351ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000426

St. Wright aus seinem Reisetagebuch wertvolle Ergänzungen zu einigen Höhlenkirchen in der Wallo-Provinz. Die monolithische Felsenkirche von Yekka-Mikael 6 km östlich von Addis Abeba, hart nordöstlich der großen modernen Kirche von Yekka-Mikael, behandelt S. 15—36 in sehr gründlicher Weise R. Sauter, *L'église monolithe de Yekka-Mikaël*, als einem Zeugen dafür, daß die Gegend von Addis Abeba vor ihrer Besetzung durch die Muslimen und hernach durch die heidnischen Gallas christlich war, und versucht dabei eine Zusammenschau mit der Gesamtheit der monolithischen Kirchen. In das jenseits des Grabeneinbruchs des Roten Meeres liegende Stammland der semitischen Besiedler Äthiopiens führt die reich dokumentierte, mit Tafeln ausgestattete *Chronique d'Archéologie sud-arabe 1955—1956* von Jacqueline Pirenne (S. 37—73), eine auch dem Äthiopisten hochwillkommene vollständige und übersichtlich gegliederte Bibliographie raisonnée des Gebiets. Schließlich bearbeitet A. Mordini *Un tissu musulman du moyen âge provenant du couvent de Dabra Dāmmò (Tigrai, Éthiopie)* S. 75—79, also von dem berühmten, auf dem gewaltigen Amba gelegenen Felsenkloster, in dessen Geniza er Leinwandstücke mit dem arabischen Namen des ʿAbbāsidenkalifen al-Muʿtamid ʿalā llāh und dem Datum 278 H. (= 891 n. Chr.) fand, alles Hinweise darauf, daß Äthiopien auch in seinen dunklen Jahrhunderten Handelsbeziehungen mit Ägypten hatte, über den Sudan, über den Jemen.

Im zweiten Abschnitt „Textes" (S. 81—143) beschreibt Murad Kamil *Les Manuscrits éthiopiens du Sinaï* (S. 83—90), sechs Nummern, von denen Nr. 5 der Schrift nach dem 15. Jahrh. angehört. Sodann setzt André Caquot seine schon im ersten Band begonnenen Textveröffentlichungen fort mit *L'homélie en l'honneur de l'archange Raguel ⟨Dersāna Rāgu'ēl⟩* (S. 91—122), die sich vor allem gegen die Einführung heidnischer Sitten in Äthiopien wendet, in Textausgabe und durch Anmerkungen erläuterter Übersetzung.

Eng verbunden mit dem *Dersāna Rāgu'ēl* ist die traditionelle Geschichte vom Ursprung der Galla und den Ursachen des Einfalles des Grāñ, die A. Caquot dem in Addis Ababa aufbewahrten *Tārika Nagast* entnommen hat, die *Histoire amharique de Grāñ et des Gallas* (S. 123—143) im amharischen Text mit Übersetzung. Nach dieser Geschichte sind Lebna Dengel's Sünden schuld an den ganzen schlimmen Ereignissen, die folgten.

Der dritte Abschnitt „Études" (S. 145—250) bringt zunächst *Observations on a Comparative Phonology of Semitic Ethiopic* (S. 147—166), in denen Wolf Leslau sich sehr ausführlich mit dem Buche *The Semitic Languages of Ethiopia. A Comparative Phonology* von Edward Ullendorff[2] befaßt und zu den einzelnen Abschnitten wertvolle Ergänzungen aus seiner profunden Kenntnis der modernen semitisch-abessinischen Dialekte gibt.

Werner Vycichl, *Trois notes de linguistique amharique* (S. 167—176), deutet den bestimmten Artikel des Amharischen als ein dem Nomen angehängtes Demonstrativum, betrachtet das Frequentativum im Amharischen für altäthiopisch, also altererbt, behandelt dann zwei amharische Pluralbildungen, die verbreitete auf *-oč* (alt *-āt*) und den Pluraltyp *wayzāzer* zum Singular *wayzaro* „Dame", der nach ihm einen expressiven Typ darstellt im Sinne der frequentativen Verben. S. 177—179 holt er in *Le pays de Kouch dans une inscription éthiopienne* die Inschrift des ʿĒzānā hervor, der ohne Zweifel das Land Kuš, Geʿez **Kās*, griechisch *Kasos zu seinem Herrschaftsbereich zählte. In *Qui était Fa'awnǧiyus?* (S. 181—185) löst W. Vycichl ein Rätsel in der Chronik des Johannes von Nikiu. André Caquot gibt in

[2] London 1955.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000427

Les «Chroniques Abrégées» d'Éthiopie (S. 187—192) Ergänzungen aus einem neuen „angereicherten" Exemplar der sog. abgekürzten Chronik. Die Studie *Le titre de roi des rois nəgūša nagašt, étude historique et comparative sur la monarchie en Éthiopie* (S. 193—203) von W. Vycichl verfolgt diese Bezeichnung in anderen Sprachen und sucht sie auf eine Analogie zum Titel der iranischen Herrscher zurückzuführen. André Caquot, *La royauté sacrale en Éthiopie* (S. 205—218), untersucht die Entwicklung der äthiopischen Königsidee und ihre Ausstrahlungen. J. Schwartz behandelt *À propos du carré SATOR chez les éthiopiens* (S. 219—223) die Einführung des magischen Quadrats und Jean Richard nimmt das Thema des Priesters Johannes wieder auf in *L'Extrême-Orient légendaire au moyen âge: Roi David et Prêtre Jean* (S. 225—244).

In „Notices brèves" (S. 245—250) macht W. Vycichl Vorschläge für eine vereinfachte Umschrift des Amharischen, findet A. Caquot die Feldzeichen der Stämme Israels in einem Oktateuchtext der Bibliothèque Nationale in Addis Abeba auf Grund einer midraschischen Ergänzung zu den Numeri, löst W. Vycichl bestechend eine sprachliche Schwierigkeit in koptischer Poesie, vergleicht letzterer amharisch *denk* „Zwerg" mit ägyptisch *d-n-g* und sucht den Bestandteil *bəḥēr* in *ʾəgzīʾabəḥēr* „Gott" zu deuten.

Im vierten Abschnitt „Comptes rendus bibliographiques" (S. 251—316) vermerken wir dankbar in erster Linie den Bericht von Pierre Comba, *Une année de publications en langue amharique* (S. 253—264), der uns den Aufschwung der Literatur in amharischer Sprache zeigt. Neben Besprechungen steht die wertvolle und begrüßenswerte Fortsetzung seiner *Bibliography of the Semitic Languages of Ethiopia* von 1946, die S. 277—316 Wolf Leslau unter dem Titel *Ten Years of Ethiopic Linguistics (1946—1956)* gibt. Sie ist gut aufgeschlüsselt durch Indices und verwertet auch ältere Literatur.

Der dritte Band umfaßt nur drei Abteilungen. Es fehlt die Abteilung „Textes". Der Band trägt als Frontispiz das Bild Sr. Kaiserlichen Hoheit des Herzogs von Harar, Makonnen Haïlé Sellassié, der 1957 gestorben war und sich durch wohlwollende Förderung um die äthiopischen Studien verdient gemacht hatte, und ist seinem Andenken sowie dem Andenken von Marcel Griaule (1898—1956), Enno Littmann (1875—1958) und René Dussaud (1868—1958) gewidmet. Im ersten Abschnitt „Fouilles et reconnaissances. Rapports et étude des monuments" (S. 1—170) gibt Jean Leclant einen mit Abbildungen und Skizzen reich ausgestatteten Vorbericht über *Les Fouilles à Axoum en 1955—1956* (S. 3—23), die sich hauptsächlich auf die Umgebung der großen Grabplatte am „Ausgangspunkt der Winde" (*nafās māwčā*) und der gestürzten Riesenstele bezogen[3]. Diesen Bericht setzt für die Ausgrabungen im Jahre 1957 Henri de Contenson fort (S. 25—42), der eine relative Chronologie für diesen Bezirk versucht, aber zugeben muß, daß die Ausgrabung nicht viel neue Auskünfte für die Erklärung dieser rätselhaften Denkmäler erbracht hat.

Etwa zehn km südöstlich von Aksum liegt östlich des Dorfes Haoulti eine Gegend namens Melazo, in der im Frühjahr 1955 Altertümer gefunden und später bei planmäßigerer Durchforschung zwei Grabhügel untersucht wurden. J. Leclant beschreibt in seinem Artikel *Haoulti-Melazo (1955—1956)* (S. 43—82) die Funde sehr sorgfältig nach archäologischen Gesichtspunkten, während A. J. Drewes, *Les inscriptions de Melazo* (S. 83—99) deren epi-

[3] Vgl. *Deutsche Aksum-Expedition* Bd. 2. *Ältere Denkmäler Nordabessiniens* von Daniel Krencker. Text. Berlin 1913 S. 96 und 24ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000428

graphischen Inhalt bearbeitet und sagen kann, daß die Inschriften von Melazo trotz ihrer beschränkten Zahl einen bedeutsamen Beitrag für das Studium einer noch immer nur schlecht bekannten Epoche der äthiopischen Geschichte bilden, sich wie fast alle südarabischen Inschriften in Äthiopien nach sprachlichen Indizien in zwei Gruppen teilen. Die meisten Inschriften von Melazo gehören der ersten Gruppe an, einer so gut wie authentischen Form des Sabäischen. Ihr steht in einigen Fällen die zweite Gruppe gegenüber, wo das Sabäische offensichtlich von Äthiopiern geschrieben ist, wenn etwa das Verbum *hqny* „weihen" mit der Präposition *l-* zur Einführung des Namens der Gottheit verbunden ist, was in der Inschrift J. E., 111 (S. 92) soweit geht, daß die Präposition *l* in der Schrift ohne Trennungsstrich mit dem Verbum verbunden ist: *hqnyl 'lmqh* „er hat dem 'LMQH gewidmet". Hier findet sich vielleicht eine Parallele zu den sog. „mittelbaren Suffixen", wie Enno Littmann[4] diese in den neuarabischen Dialekten fast überall belegte Erscheinung genannt hat.

Henri de Contenson, *Aperçus sur les fouilles à Axoum et dans la région d'Axoum en 1958 et 1959* (S. 101—106) kann auf Gegenstände aus dem buddhistischen Indien hinweisen. Funde in der Provinz Agamē beschreiben Jean Leclant und André Miquel, *Reconnaissances dans l'Agamé: Goulo-Makeda et Sabéa (Octobre 1955 et avril 1956)* S. 107—130. Mit der Provinz Lāstā und den Felsenkirchen von Lālibalā, ferner evtl. Resten der Zāguē-Hauptstadt befassen sich eine Reihe von Aufsätzen (S. 131—170) von A. Miquel.

Im zweiten Abschnitt „Études" (S. 171—298) suchen André Caquot und Jean Leclant, *Éthiopie et Cyrénaïque? À propos d'un texte de Synésius* (S. 173—177), in dem Ausdruck Αὐξουμιτῶν (Var. 'Αξουμιτῶν) am Anfang eines Briefes desS ynesius von Cyrene (gest. 413/4) in plausibler Weise nicht gebürtige Aksumiten, sondern sehen darin einen Nachklang des Ruhmes Aksums, derart, daß „Aksumite" lediglich etwa „Christ von Afrika" bedeuten würde. A. Mordini, *Appunti di numismatica aksumita* (S. 179—184), hebt die Bedeutung der Numismatik für die Erkenntnis der Geschichte Abessiniens in den dunklen Jahrhunderten hervor an Hand von Münzen mit griechischen und äthiopischen Legenden. In einer umfassenden, mit Tafeln reich ausgestatteten Studie gehandelt Wilhelm Staude *La décoration picturale des églises Abbā Antonios de Gondar et Dabra Sinā de Gorgora* (S. 185—250). Die Wandmalereien der Kirche Abbā Antonios finden sich dank dem Eingreifen des berühmten Afrikanisten Marcel Griaule im Musée de l'Homme in Paris, wo sie Vf. gründlich nach ihren Motiven und ihrer Technik studierte, während er die Wandmalereien der Kirche von Dabra-Sinā nahe am Ṭānā-See, in einiger Entfernung vom Städtchen Gorgora, an Ort und Stelle aufnehmen konnte. Staude sieht in den Werken Früchte der Malerschule von Gondar, gegründet unter Fāsiladas (1632—1667) und noch aktiv unter Johannes I. (1667—1682) und Iyāsu I. (1682—1706). Wolf Leslau, der unermüdliche Erforscher der modernen abessinischen Semitensprachen, bietet S. 251—273 *A Preliminary Description of Argobba*, einem nördlich Ankobar und ebenso im Gebiet südlich von Harar gesprochenen semitisch-abessinischen Dialekt. In Verbindung mit einer ausführlichen Behandlung

[4] *Neuarabische Volkspoesie gesammelt und übersetzt* von Enno Littmann. Berlin 1902 (Abh. Ges. Wiss. Göttingen. Phil. Hist. Kl. N. F. Bd. 5. Nr. 3) S. 11, und C. Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. 2. Bd. Berlin 1913 S. 320.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000429

des Dialekts, die LESLAU in Aussicht stellt, reicht dann unsere Kenntnis des Argobba weit über das hinaus, was M. COHEN in seinen *Études d'éthiopien méridional*, Paris 1931, auf Grund der damaligen Quellenlage zu geben möglich war. In *An Analysis of the Harari Vocabulary* (S. 275—298) untersucht WOLF LESLAU, dem wir seit neuestem ein *Etymological Dictionary of Harari*[5] verdanken, den Wortschatz dieses Dialekts, um seine Stellung im Rahmen der semitisch-abessinischen Sprachen zu klären.

Im dritten Abschnitt „Comptes rendus bibliographiques" (S. 299—324) setzt PIERRE COMBA seine Übersicht über das moderne amharische Schrifttum mit *Une année de Publications en langue amharique (Suite) 1949 = 1956—1957* (Seite 301—312) fort. Damit und mit einer Reihe von Besprechungen wird dieser Band beschlossen, dem inzwischen Bd. 4 (1962) und 5 (1963) gefolgt sind.

ANTON SCHALL, Heidelberg

WILHELM BRANDENSTEIN und MANFRED MAYRHOFER: *Handbuch des Altpersischen*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1964. XII + 160 S. Gr.-8°. DM 26,—.

Seine Entstehung verdankt das hier besprochene Buch einer Art von geistigem Vermächtnis. Das von HANS REICHELT nach seinem *Awestischen Elementarbuch* (1909) geplante altpersische Gegenstück war nicht zustandegekommen. Nach seinem Tode (1939) übernahm diese Aufgabe sein Schüler und Nachfolger WILHELM BRANDENSTEIN (Graz). Krieg und Kriegsfolgen verzögerten die Ausführung. Als der spanische Linguist ANTONIO TOVAR an ihn herantrat, um einen Beitrag *Antiguo Persa* als Heft III der Reihe *Manual de Lingüistica Indoeuropea* zu liefern, willigte BRANDENSTEIN ein. „Eine lange und schwere Krankheit", so schreibt er im Vorwort zu dem hier besprochenen Buch, „zog die Fertigstellung des Manuskriptes in die Länge, aber dank der Hilfe meines Kollegen und Freundes M. MAYRHOFER, der den *Léxico etimológico* übernahm, gelang es endlich 1958, den Band in spanischer Sprache (übersetzt von TOVAR) erscheinen zu lassen. Die nunmehrige deutsche Behandlung des Stoffes ... ist gegenüber der spanischen Ausgabe beträchtlich verändert, erweitert und verbessert." In der deutschen Veröffentlichung hat M. MAYRHOFER nicht nur sein etymologisches Wörterbuch völlig neu gestaltet, sondern auch den Abschnitt Flexion übernommen und überarbeitet. „Weiter hat er die Texte etwas vermehrt und auf den neuesten Stand gebracht."

Man muß diese Vorgeschichte kennen, um dem 'Handbuch des Altpersischen' gerecht zu werden. Denn vom bloßen Titel her hegt man unwillkürlich Erwartungen, die enttäuscht werden. Man erhofft sich im stillen ein Handbuch, das ROLAND G. KENT's *Old Persian — Grammar, Texts, Lexicon* (New Haven ²1953) sollte ersetzen können. Davon kann jedoch nicht die Rede sein, hauptsächlich deswegen, weil von den altpersischen Texten nur Proben — knappe acht Druckseiten — gebracht werden. Bei R. G. KENT füllen sämtliche Inschriften samt englischer Übersetzung 41 Quartseiten. Da W. BRANDENSTEIN auf jegliche Übersetzung verzichtet, wären, wenn er das 'Handbuch' nur um ein Viertel vermehrt hätte (von 160 Seiten auf etwa 200), sämtliche altpersischen Texte bequem untergebracht worden.

[5] Berkeley and Los Angeles 1963. (University of California Publications. Near Eastern Studies. 1.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000430

Die Arbeit seines Mitarbeiters M. MAYRHOFER wäre dadurch nicht allzu sehr ausgeweitet worden. Denn obwohl dessen Lexikon in erster Linie als Glossar zu den Textstücken (also zu den erwähnten acht Druckseiten) angelegt ist, hat sich MAYRHOFER glücklicherweise nicht darauf beschränkt, vielmehr „alle etymologisch eigenständigen altpersischen Wortsippen, unabhängig von ihrem Vorkommen in den Textproben", aufgenommen (S. 99). Das ist höchst dankenswert — aber man bedauert trotzdem, daß er kein vollständiges altpersisches Lexikon gebracht hat.

In seiner Einleitung (S. 1—17) behandelt W. BRANDENSTEIN zunächst den geschichtlichen Rahmen. Daß die Landschaft *Parsuaš*, die Tiglathpileser III. im Jahre 743 v. Chr. erwähnt, bereits im mittleren Zagros anzusetzen sei (S. 2), ist nach den elamischen Geschichtsquellen unwahrscheinlich. Die Perser treten in jener Gegend erst zu Anfang des 7. Jahrhunderts auf. Viel spricht dafür, daß es Achämenes selber war, der um diese Zeit die Perser aus dem Gebiet südlich des Urmia-Sees in die nachmalige Persis geführt hat. Auch glaube ich nicht, daß *Pasargadai* auf **Parsa-gard-* zurückgeht (S. 2), eher auf **Pas-arakadri-* 'hinter [dem Berg] Arakadriš'. Die Landschaft Chorasmien schon in altpersischer Zeit an das 'Südufer des Aralsees' (S. 4) zu verlegen, dürfte nicht angehen. Dareios sagt nämlich, er habe Türkise aus Chorasmien bezogen; es gab und gibt Türkise in Iran aber nur bei Nishapur, also in Chorassan.

Die Begegnung Kyros' I. mit den Feldherren Assurbanipals dürfte nicht erst 639 v. Chr. (S. 4) erfolgt sein, sondern schon 646, im Jahr des wahrscheinlichen Falles von Susa. Das vielumstrittene Land Anšan oder Anzan kann man schwerlich (mit F. W. KÖNIG) 'nordwestlich von Elam' suchen: es war ja im ersten vorchristlichen Jahrtausend Bestandteil von Elam und lag mit hoher Wahrscheinlichkeit in den Bachtiarenbergen ostwärts der Susiana, bis hin nach dem späteren Persepolis. Daß Teispes, der Vater des ersten Kyros, mit dem Kimmerierkönig Teušpā personengleich gewesen sein könnte, gilt mir als höchst unwahrscheinlich. W. BRANDENSTEIN äußert dazu (S. 5): „Vermerkt sei, daß die Wiedergabe dieses Namens (Teispes) starke Unterschiede aufweist: bei Darius heißt er *Čišpiš*, im Akkad. *Ši-iš-pi-iš*, im Elam. *Čišpiš*." Ich kann hier nur fast völlige Übereinstimmung feststellen — und bloß sehr entfernte Anklänge an Teušpā. Auch trifft (S. 5) nicht zu, daß Dareios bei Länder-Aufzählungen immer Elam an zweiter Stelle (hinter Persien) genannt habe. Sowohl am Gräberfelsen von Naqš-e Rostam als auch in Susa-Inschriften kommt Medien vor Elam; diese (normale) Reihenfolge — Persien, Medien, Elam — findet sich auch bei Xerxes. Den zeitlichen Ansatz des Propheten Zarathustra übernahm BRANDENSTEIN (S. 8) von F. ALTHEIM, nämlich 599—522; wahrscheinlicher ist 630—553.

Wenig glücklich erscheinen die Bemerkungen zum altpersischen Kalender (S. 9). „Da im alten Kalender die Namen der Tage und Monate mit dem heidnischen Mythos verknüpft waren oder nach den alten Göttern benannt waren, erforderte der durch Zarathustra herbeigeführte Bruch mit dem Heidnischen neue Monatsnamen." Diese fänden sich bereits bei Dareios. Es spricht aber alles dafür, daß die in der Behistun-Inschrift von Dareios erwähnten Monatsnamen dem ererbten altpersischen Kalender angehören. Dieser erweist sich, wie W. B. HENNING (JRAS 1944, 134) hervorgehoben hat, als rein bäuerlich.

Der erste Monat, nach Frühjahrsanfang, altpersisch *ādukaniš*, weist auf das Entschlammen der unterirdischen Bewässerungskanäle; der zweite, *ṯūrawāhara*, auf die Entfaltung des Frühlings; der dritte, *ṯāigrčiš* (so nach der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000431

elamischen Umschrift zu lesen), auf die Knoblauchlese; der vierte, *garmapada* auf die Hitze im Juli-Sommer. Die beiden folgenden Monate sind nur in elamischer Umschrift überliefert. Ich habe sie (ZA 1950, 351) als **drna-bāži-* = 'Erntesteuer(monat)' und **ḫār-pasi-* = 'Dornenbündel(monat)' zu deuten versucht. Ob der Oktober/*bāgayādiš* wirklich als 'Monat der Gottesverehrung' zu fassen sei, steht dahin; mir leuchtet vorläufig W. B. Hennings Deutung (a.a.O.) mehr ein, der nicht an *baga* 'Gott' denkt, sondern an neupersisch *bāġ* 'Garten'. Der nächste Monat ist wiederum nur in elamischer Umschrift bezeugt; ich habe ihn (a.a.O.) als **wrka-žana-* = 'Wolfsjagd(monat) 'gedeutet.

Der darauf folgende *āšiyādiya* ist nach Meinung der meisten Iranisten der 'Monat der Feuerverehrung'. Aber 'Feuer' hieß im Altpersischen jedenfalls nicht *āši-*, wie offenkundig werden wird, sobald die Französische Archäologische Mission die vor Jahren in Susa aufgefundenen neuen Bruchstücke einer dreisprachigen Inschrift Artaxerxes' II. (A2Sa) veröffentlicht. Ich neige daher weiterhin zu Hennings Auffassung von *āši-* als 'Asche' und halte den *āšiyādiya* (ungefähr Dezember) für den 'Ofenmonat', in dem man sich um den *korsī* mit seiner glühenden Asche schart. Der etwa dem Januar entsprechende Monat hieß altpersisch *ănāmaka*, was sich nach landläufiger iranistischer Meinung seit Justi auf den 'Namenlosen (Gott)' beziehen soll. Allein, die Geschichte der iranischen Religionen weiß von einem solchen nichts. Der elfte Monat ist wiederum nur in elamischer Umschrift überliefert. Ihn hat G. G. Cameron (*Persepolis Treasury Tablets*, Chicago 1948, S. 45) einleuchtend als **ṯwayawant-* = 'Gefahren(monat)' gedeutet, was für Januar/Februar passend erscheint. (Die Vorschläge von A. A. Frejman im *Vestnik Drevnej Istorii* 1946/3 zur Deutung der nur elamisch umschriebenen altpersischen Monatsnamen können nicht überzeugen, da sie der elamischen Phonetik nicht genügend Rechnung tragen.) Der zwölfte Monat (Februar/März) ist — entgegen Brandenstein — nicht lediglich elamisch, sondern auch altpersisch bezeugt. Wie G. G. Cameron (a.a.O.) erkannt hat, ist zwar eine Lesung *wiyaḫana* möglich; die bessere aber ist *wiyḫana* = 'Monat des Umgrabens (der Felder)'.

Obwohl bei mehreren Monatsnamen noch keine letzte Sicherheit erzielt ist, steht doch der bäuerliche Grundzug dieses altpersischen Kalenders einwandfrei fest. Er wurde erst 441 v. Chr. unter Artaxerxes I. durch einen von der zoroastrischen Priesterschaft fabrizierten Kalender ersetzt, ein krauses Gemisch aus Zarathustrischem und Magisch-Heidnischem, das in Iran bis heute fortlebt.

Wohldurchdacht und überzeugend sind W. Brandensteins Äusserungen über die Unterschiede zwischen Medischem und Persischem (S.12). Nützlich ist auch der Abschnitt *Die Schrift* (S. 17ff.) mit den sehr praktischen Zeichentafeln. Bedenken sind hingegen anzumelden gegen seine Ausführungen zum Elamischen (S. 23—24), bei denen F. W. König (Wien) Pate gestanden hat. Die von König vorgeschlagene Umschrift ist in meinen Augen eine Zwangsjacke, die der verwickelten Phonetik des Elamischen Gewalt antut und dadurch den Wert dieses zur richtigen Lesung des Altpersischen überaus nützlichen Werkzeuges mindert. „Medien gibt es nicht mehr, es sind nur noch Tenues zu schreiben (Ausnahme *ba* $>pa_2$)" — diese offensichtlich auf F. W. König zurückgehende These (S. 24) ist in dieser Form nicht zu halten. Warum haben denn wohl die Elamer neben dem Zeichen *pa* das für *ba* beibehalten? Und warum verwenden sie neben *du* auch *tu*, was König übergeht, weil er *tu* ohne Grund für *to* hält? Alle Anzeichen deuten zwar darauf hin, daß die Elamer in der Aussprache zwischen Mediae und Tenues nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000432

deutlich unterschieden; aber sie bevorzugten keineswegs die Tenues — eher kann man sagen, die Elamer haben 'gesächselt', indem sie *p* und *t* 'weich' aussprachen. Einen Beleg dafür liefert beiläufig auch das altpersische Wort für 'Schrift', *dipiy*. Die Perser haben es von den Elamern übernommen, die es *tippi* schrieben — aber die Perser hörten offenbar *dipi*, und so schrieben sie es denn auch. Das Wort hieß im Altelamischen *tepi*, von einer Wurzel *tep-* '(Lehm) formen', ist also entgegen landläufiger Annahme nicht vom sumerischen dub 'Tontafel' entlehnt. Der altelamische *tepir* 'Schreiber' ist im Persischen bis heute als *dabīr* erhalten.

Auf S. 25 wird Sir Henry Rawlinson die 'Entdeckung' der Behistun-Inschrift des Dareios zugeschrieben — aber er hatte mehrere Vorgänger unter den europäischen Reisenden seit J. Otter, dessen *Voyage en Turquie et en Perse* 1748 erschien und der die Inschrift anscheinend als erster erwähnt.

Daß die Behistun-Inschrift da und dort metrische Stellen enthalte, soll nicht bestritten werden. Aber wenn auf S. 25 behauptet wird, man könne annehmen, daß es sich dabei um wörtliche Zitate aus den 'königlichen Pergamenten' (βασιλικαὶ διφθέραι) handele, so ist einzuwenden, daß es vor Abfassung der Behistun-Inschrift (um 520 v. Chr.) ja noch gar keine persische Schrift gegeben hatte. Auf S. 26 wird ein Abschnitt aus dem § 32 der Behistun-Inschrift nach F. W. König in metrischer Umschrift und Übersetzung zitiert. Um dies zu rechtfertigen, muß Brandenstein unterstellen, daß die Betonung im Metrum ganz anders sei als in Prosa, und daß entgegen der mittelpersischen Dichtung die Quantität nicht berücksichtigt werde — wo es doch viel näher liegt zu folgern, daß eben gar kein Metrum vorliegt, sondern schlichte, von Dareios selber diktierte Prosa.

Der Hauptteil des Brandenstein'schen Beitrages, nämlich die grammatischen Abschnitte, wird jedem willkommen sein, der Altpersisch zu unterrichten hat. Zur Lautlehre (S. 26—49) habe ich nur zweierlei anzumerken. Brandenstein betont mit Recht, daß es im Altpersischen vokalisches *r* gab, z.B. in *wazrka* 'groß' — doch behält er eine Umschrift *vazarka* bei. Zum andern scheint mir der Verfasser die Schreibgewohnheiten der Aramäer, die — neben Elamern — die altpersische Schrift ausgearbeitet haben, nicht genügend zu berücksichtigen. Er schreibt (S. 33), indogermanisches *i̯* und *u̯* „wurden nach Konsonanten im Ap. zu *iy* und *uv*: *haruva* 'ganz' = ai. *sárvaḥ*". M. E. liegt nur eine aramaisierende Schreibung für ap. *harwa* vor. Ähnliches gilt wohl allgemein für auslautende Vokale: *astiy* 'ist' meint in Wirklichkeit nur *asti*, *paruw* 'viel' nur *paru*. — Auf S. 30 steht versehentlich Wan-See statt Urmia-See. Dankenswert ist Brandensteins Behandlung des persischen Satzes in den 'Acharnern' des Aristophanes (S. 91), und besonders die ausführliche Untersuchung des nur griechisch erhaltenen Dareios-Briefes an den Satrapen Gadates durch Fritz Lochner-Hüttenbach (S. 91—98).

*

Der sehr klare und besonnene Lexikon-Beitrag von M. Mayrhofer (S. 100—157) führt vielfach über R. G. Kent hinaus, nicht nur im Etymologischen, sondern auch durch die höchst erwünschte Einbeziehung der Nebenüberlieferung des Altpersischen in elamischen und aramäischen Quellen. Ich gebe im folgenden einige ergänzende Bemerkungen.

Die iranische Fruchtbarkeitsgöttin *Anāhītā* kann schwerlich (mit W. Brandenstein) auf Elams Nanhunte (ganz alt: Nahiti) zurückgeführt werden, schon weil es sich bei dem elamischen Sonnengott um eine männliche Gestalt handelt. — Bei elamisch umschriebenem *ha-an-kur-ra-qa* oder *an-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000433

kur-rák-kaš 'Kelter' ist eine Verknüpfung mit neupers. *angūr* 'Weintrauben' ausgeschlossen, weil das elamische Zeichen *kur* ein altpersisches *kr/gr* meint. Dem stimmte I. GERSHEVITCH (brieflich, am 10. 7. 1957) zu: „Theoretically one would find a 'wine-press' in a noun **han-grā-ka-* by assuming that it contains the base of OInd. *grā-vaṇ-* 'stone for pressing *soma*' (WACKERNAGEL-DEBRUNNER, II 2, 903)." — Eine Lesung *Araḫa* (nicht *Arḫa*) wird auch vom Elamischen her gefordert. — Das angezweifelte altpersische Wort *bātugara* wird jetzt gestützt durch eine Silberplatte mit der mittelpersischen Aufschrift *b'twd'n* (nach W. B. HENNING, vgl. meine Besprechung in OLZ 1960, So. 626), also *bātū-dān*, was, wie ich a.a.O. ausgeführt habe, 'Konfektschale' o. ä. bedeuten kann. — Nach der elamischen Umschrift ist eine Lesung *brazmaniya* (nicht *brazmaniy*) zwingend, womit der neue Ansatz von R. SCHMITT ins Wanken gerät; *rtāčā brazmaniya* möchte ich „gemäß rechter Ordnung, als Kultfrommer" übersetzen. — *isuwām* entspricht elam. h. *ap-te-e*, was mit hoher Wahrscheinlichkeit 'seinen Köcher' bedeutet. — Die Karer wurden altpersisch (nach dem Elamischen) *krkā* ausgesprochen, das Gewicht einer Sechstel-Mine *krša*, der Libanon *Labanāna*. — Meine Lesung *niyapi[š]i[ya]* muß ich zu *niyapi[t]i[ya]* berichtigen. Denn in der Dareios-Inschrift aus Pasargadae (ZDMG 1959, 125) ist, worauf mich W. B. HENNING hinwies, das letzte Wort *[niyap]iti[ya]* 'es wurde geschrieben', und die ganze letzte Zeile dort ist entsprechend abzuändern zu: *[akunauš:pasāwa:dipimaiy:niyap]iti[ya:]*. — Dem ap. *raḫatuw* entspricht ein nicht ganz deutliches elamisches *a-nu me-te-in*, was etwa „er soll nicht gedeihen!" bedeutet. — *waśabara* entspricht elam. *li-ip-te.ku-uk-ti-ra*. In Urkunden des 7. vorchristl. Jahrhunderts bedeutet *li-ip-te* als Sammelbezeichnung 'Sachen, Ausrüstungsgegenstände', der *liptekuktira* wäre also ein 'Sachenträger', d.h. jener Leibwächter, der die verschiedenen Ausrüstungsgegenstände des Großkönigs trägt. Eine Bedeutung 'Streitaxt' für ap. *waśa-* paßt auf keinen Fall. — Schon ZDMG 1939, 380 habe ich nach einem Lichtbild von DPd gezeigt, daß nicht *wiṯaibiš* zu lesen ist, sondern — wie zu erwarten — *wisaibiš*; das kritische Zeichen ist nur in Zeile 14 noch einigermaßen zu erkennen, die beiden anderen Stellen sind verwittert.

Sobald R. T. HALLOCK (Chicago) einmal die elamischen Täfelchen aus dem Hofspeicher des Dareios zu Persepolis veröffentlicht haben wird, dürfte sich das Material der altpersischen Nebenüberlieferung erheblich vermehren. Dann wäre der Zeitpunkt gekommen für eine Neuauflage des 'Handbuches des Altpersischen', in der sowohl sämtliche Texte wie auch ein vollständiges Lexikon Platz finden müßten. Möchten die beiden Verfasser schon heute einwilligen, dieser Hoffnung der Fachwelt Rechnung zu tragen!

WALTHER HINZ, Göttingen

HENRIK SAMUEL NYBERG: *A Manual of Pahlavi. Part I: Texts, Alphabets, Index, Paradigms, Notes and an Introduction*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1964. XXIV und 205 S. Broschiert DM 36.—

Vor über dreißig Jahren übernahm NYBERG die ebenso dankenswerte wie undankbare Aufgabe, in seinem *Hilfsbuch des Pehlevi* (Teil I: Texte und Index der Pehlevi-Wörter, 1928; Teil II: Glossar, 1931) eine Einführung in die komplizierte und unzureichende Pahlavi-Schrift und den Wortschatz des „Pahlavi (Mittelpersischen) der Bücher" zu schaffen, die seitdem zahl-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000434

reichen Forschern geholfen hat, den Zugang zum Buch-Pahlavi zu finden oder zumindest zu versuchen. Es galt damals, einen Weg zu finden, um die Pahlavi-Schrift, eine aus der aramäischen Konsonantenschrift abgeleitete Kursive, die nur noch 13 Buchstaben unterscheidet, lehrbar zu machen und den Wortschatz der behandelten Texte vom Text her (Pahlavi-Schreibung und Umschrift) und in alphabetischer Reihenfolge (Glossar in lateinischer Umschrift) aufzuschlüsseln.

Niemand hat in der Zwischenzeit, in der das in nur 350 Exemplaren gedruckte Hilfsbuch längst vergriffen war, den Versuch gemacht, etwas Ebenbürtiges oder gar Besseres an die Stelle von N.'s Einführung zu setzen. Dankbar begrüßt daher der große Kreis der Interessenten die Neubearbeitung, die ihm der Verf. in seinem *A Manual of Pahlavi*, Part I, das mit Rücksicht auf die Freunde in Indien englisch abgefaßt ist, geschenkt hat[1]. Das Werk, für dessen II. Teil (ausführliches Glossar in Umschrift und grammatischer Abriß) das Material schon fertig gesammelt ist (S. VI), hat mit der Erstauflage nur noch den grundsätzlichen Aufbau gemein. Ansonsten ist es so stark erweitert, verfeinert und abgeändert, daß es ein neues Werk darstellt, ein Werk übrigens, hinter dem sich außer einer hervorragenden Sach- und Materialkenntnis auch noch eine ungeheuere Fleißarbeit verbirgt. Mit Ausnahme der gedruckten Preface (S. Vff.) und Introduction (S. IX—XXIV) schrieb N. das Werk, weitere 205 Seiten, selbst handschriftlich nieder. Es wurde dann photomechanisch vervielfältigt und dabei etwas verkleinert. Auf diese Weise enthält das Manual auf 121 Seiten Text rund 33000 Wörter Buch-Pahlavi gegenüber der Erstauflage mit rund 10000 Wörtern aus vier auszugsweise mitgeteilten Pahlavi-Texten (S. Vf.).

Obgleich auch das Manual bewußt dem Buch-Pahlavi gewidmet ist, bietet N. — didaktisch geschickt — außerdem einige Inschriften (S. 122—127) und Psalm 128 aus den Turfanfunden (S. 128), um einen Einblick in die Schriftentwicklung zu vermitteln (S. 129ff.[2]). Die beigefügten Inschriften bezeugen den Schriftenstand des 3. Jhd.'s nach Chr. (Nr. 11, 12), den des 4. Jhd.'s (Nr. 14) sowie den des frühen 5. Jhd.'s (Nr. 13, S. XXIIf. = Kap. XI). Der Turfanpsalter (Nr. 15, Kap. XII), dessen Überlieferungs-

[1] Trotz so düsterer Prognosen wie z.B. der von S. VII: "Several question-marks remain of course. Omniscient authorithies in this field will have ample opportunity to display their learning," die sich zum jetzigen Zeitpunkt hoffentlich als unberechtigt erweisen. (Vgl. *Hilfsbuch* I S. 3*—19*; II S. V—XIV).

[2] Als das Hilfsbuch entstand, lag nur eine Ausgabe und Bearbeitung der damals bekannten sassanidischen Inschriften in E. Herzfelds *Paikuli* (1924; seit langem vergriffen) vor. Großer Überblick über das inzwischen sehr viel reichere, in sehr verstreuten Publikationen vorliegende Material bei W. B. Henning, *Mitteliranisch* (*Hdb. d. Orientalistik* 1. Abtlg., Bd. IV, 1, 1958) S. 20—130, bes. S. 24ff., 130. Für die russischen Funde aus Nisā/Parthien (l.c. S. 27f.), über 2000 Dokumente, s. jetzt die Teiledition und -bearbeitung von I. M. Diakonov (der mir den Band freundlicherweise schenkte) und V. A. Livšic (ЛИВЩИЦ), Документы из нисы I В. До Н. З., Предварутельные итоги работы. Moskau, 1960. — *Nota bene*: die beigefügten Literaturangaben, bei denen ich mich meistens auf heute noch zugängliche Zusammenfassungen (und gelegentlich auf Literaturangaben an unvermuteter Stelle) beschränke, sollen N.'s ausführlicher Introduction aus Part II nicht vorgreifen, sondern hauptsächlich dem Leser den Zutritt erleichtern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000435

umstände bisher nicht recht aufgehellt sind (S. XXIV), kann nach den Angaben Kaj Barrs[3] keinesfalls vor dem 7. Jhd. niedergeschrieben sein. Jahrhunderte später setzt dann die Überlieferung des Buch-Pahlavi ein; das älteste Manuskript stammt aus dem Jahre 1322 n. Chr. (S. XI mit Anm. 1), was einen Abstand von rund 500 Jahren zwischen der Textabfassung und unseren Handschriften, die wir den Parsengelehrten verdanken, bedeutet.

Die Schriftentwicklung hat N. im Anschluß an die in den verschiedenen Schrifttypen gebotenen Texte (S. 1—121, 122—128) selbst anschaulich in einer Tabelle (S. 129) dargestellt. Sie zeigt links die semitischen Vorlagen der iranischen Alphabete, dazu in der 1. Spalte zur Orientierung das hebräische Alphabet. Die rechte Spalte veranschaulicht die Entwicklung der Buchstaben von den parthischen Inschriften[4] über die „persischen" (pārsīk) Inschriften[5] bis zum Turfan-Psalter (der noch 18 Buchstaben unterscheidet) und zu dem besonders verschliffenen Buch-Pahlavi. — Beigefügt ist außerdem das Avesta-Alphabet, das erst aus dem Pahlavi-Alphabet entwickelt wurde und nachträglich zur Niederschrift der Texte Zarathustras (Gāthā-Avestisch) und des Zoroastrismus (Jungavest.) sowie im Pazand als erläuternde Schrift zur Deutung des Buch-Pahlavi diente. — An diese Überblicke schließt N. die praktische Einführung in die im Buch-Pahlavi benützte Kursive mit ihren Ligaturen an (S. 130—136). — Den Hauptteil des I. Teiles widmet N. der textkritischen Herstellung der behandelten zehn Texte in Buch-Pahlavi. Dem erstellten Text (S. 1—121) sind ein textkritischer Apparat (S. 181—204) und Noten zur Textüberlieferung, früheren Editionen usw. (S. Xff.) beigefügt. Exemplarisch ist bei S. 1 eine Wort-bei-Wort Transliteration und eine entsprechende Transkription neben dem Pahlavi-Text geboten. Weit über die Bedürfnisse des Anfängers hinaus, bietet der Verf. auf diese Weise emendierte Teilausgaben für: I. Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān Kap. I—III,I X—XIII; II. Ayyātkār i Zarērān; III. Legend of Keresāspa; IV. Teile aus Dēnkart Buch VII, sc. Zartuxšt-nāmak); V. Pand-nāmak; VI. Mēnōyē xrat (Teile); VII. Cosmology and Eschatology aus Pahlavi Rivāyat; VIII. Die Geschichte der heiligen Bücher, Abschn. I nach Arda Viraf, genauer Artāi Virāz; Abschn. II—IV nach Dēnkart Buch IV, V und III; IX. Šahristānihā i Ērān; X. Vicārišn i catrang.

Der Wert dieser kritischen Textausgaben des Buch-Pahlavi kann nicht hoch genug veranschlagt werden (vgl. S. IXff.). Der Verf. bietet auf diese Weise 1. ein brauchbares und zugängliches Corpus für einen Teil des Buch-Pahlavi, wobei es ihm um die Erstellung einer „standard Pahlavi orthography satisfying philological needs" ging (S. IX); 2. eine tragfähige Grundlage für den Pahlavi-Index (S. 137—174) und das zu erwartende Glossar (Part II), das auch das übrige Buch-Pahlavi bei den Stellenangaben berücksichtigen wird; 3. ein wertvolles Hilfsmittel für die Bearbeitung der spröden Pahlavi-Übersetzungen zum Avesta, die zwar wegen des großen zeitlichen

[3] *Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen* von F. C. Andreas (†). Aus dem Nachlaß herausgegeben von Kaj Barr, Spaw phil.-hist. Kl. 1933 S. 94.

[4] Für das nordwestiranische Parthische (mitteliranische Namensform *pahlavīk*), die Sprache der Arsakiden, vgl. Inschrift Nr. 11, 12 aus frühsassanidischer Zeit.

[5] = Pahlavi-Mittelpersisch, jene südwestiranische Sprache, die durch die Sassaniden zu großer Bedeutung und Verbreitung gelangte, vgl. Inschrift Nr. 11—14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000436

Abstandes für die Texte Zarathustras (Gāthā-Avestisch), deren Sprache man nicht mehr verstand, unergiebig sind, aber für das Jungavestische in dem der Zoroastrismus zunächst seine Schriften abfaßte, in verschiedener Hinsicht Bedeutung haben[6]. Einzelbemerkungen zu Textherstellung und Pahlavi-Index sind verfrüht, weil N.'s Erläuterungen und Deutungen aus dem Glossar nebst dessen Introduction (vgl. S. VI) dabei mitberücksichtigt werden müssen. Im Augenblick können wir dem Verf. lediglich aufrichtig dafür danken, daß er den einen, besonders reichlich überlieferten Zweig des Mittelpersischen/Pahlavi, nämlich das Buch-Pahlavi (woneben noch die mittelpersischen Inschriften, Münzen, Siegel u.ä. im gleichen Schrifttypus und die mittelpersischen manichäischen Texte in der von Mani eingeführten Reformschrift, die aus dem palmyrenischen Alphabet abgeleitet wurde, stehen[7]), in dieser Weise zugänglich und auch für den Nachwuchs erlernbar gemacht hat.

Der Pahlavi-Index (S. 137—174), der nur das Buch-Pahlavi (S. 1—121) berücksichtigt, ist ebenso wie im Hilfsbuch (I S. 20—65) logischerweise nach dem semitischen Alphabet, aus dem die Buchstaben abgeleitet sind. angelegt, während das Glossar ebenso logisch mit den lateinischen Buchstaben auch die latain. Alphabetanordnung einhalten wird. Gegenüber dem Hilfsbuch ist der Index insofern verfeinert, als er zusätzlich zu den Wortstämmen in Pahlavi-Schrift und der Transkription (= mutmaßliche Lesung) noch eine Transliteration der bezeugten Konsonantengerippe der Pahlavi-Wörter einfügt und die Ideogramme (= Wortzeichen, bestehend aus aramäischen Wörtern, die oft mit mittelpersischen Komplementen = Endungen oder Wortenden versehen sind) in Großbuchstaben transliteriert.

Transliteration und Transkription des Pahlavi-Wortschatzes hat der Verf., dem schon in seinen *Texten zum Mazdayasnischen Kalender* (1934) die bisher wohl geglückteste Transliteration des Buch-Pahlavi gelungen ist[8], so abgestimmt, daß aus dem transliterierten lateinischen Buchstaben der ursprüngliche Buchstabe des aramäischen Alphabets erhellt und aus dem transkribierten latein. Buchstaben der annähernde Lautwert hervorgeht, obgleich eine phonetisch exakte Umschrift des Buch-Pahlavi uns vielleicht für immer versagt ist. Auch bei mehrdeutigen Pahlavi-Buchstaben wie z.B.

[6] Interesse erheischen beispielsweise bewußte Umdeutungen der avestischen Vorlage in der Pahlavi-Übersetzung, die einer gewissen Modernisierung des Zoroastrismus in sassanidischer Zeit dienen. Vgl. (vorläufig) A. Kammenhuber, ZDMG 108 (1958) S. 299—307. (Die Veröffentlichung meiner *Studien zum ältesten Vidēvdāt*, Bd. I: *Fargard 3 und die Totenvorschriften und 'Hunde-Magie' des Vidēvdāt* hat sich u.a. verzögert, weil ich wenigstens auf Nybergs Neubearbeitung seines Hilfsbuchs warten wollte).

[7] Bisher liegen nur einzelne ausgezeichnete mittelpersische Textausgaben und Bearbeitungen vor allem von F. C. Andreas, K. Barr, W. B. Henning, W. Lentz, E. Waldschmidt vor, wobei eine Umschrift in hebräischer Schrift — wie schon bei Carl Salemann im *Grundriß der iranischen Philologie* I. 1 (1895—1901) — benützt wurde. Sie hat wegen der Herkunft der iran. Schriftsysteme ihre Berechtigung als Transliteration, löst aber nicht das Problem der Transkription. Für größere Überblicke vgl. Henning, *Mitteliranisch* (1958) S. 72ff.; Mary Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection* (Berlin, Akademie-Verlag, 1960) mit voller Bibliographie S. XXXVI—XXXIX.

[8] So Henning, l.c. S. 129[2].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000437

dem auf semit. Lāmeḏ zurückgehenden, der im Pahlavi *l* und *r* bezeichnet, oder bei aus verschiedenen aramäischen Konsonanten zusammengefallenen wie z.B. Buch-Pahlavi *g*, *d*, *y*, *j*- aus semit. Gimel und Dāleṭ werden die beiden Umschriftsysteme in bestmöglicher Weise gelöst. Auch bei dem ersten Buchstaben, in dem im Buch-Pahlavi semit. ʾĀleṗ und Ḥēṭ zusammengefallen sind, bleibt bei transliteriertem ʾ, *h*, Ḥ die Herkunft der Zeichen und bei transkribiertem *a*, *h* und *x*, Ḥ der etymologische Zusammenhang der Pahlavi-Wörter durchsichtig. *x* als Ersatz für griech. χ zur Bezeichnung der gutturalen Spirans (ungefähr dt. *ch*) ist seit Bartholomae, Reichelt u.a. in der Transkription des Avestischen eingeführt und bedeutet somit nicht mehr eine völlig willkürliche Verwendung eines latein. Buchstabens[9], von der sich der Verf. bewußt frei hält.

Die drei genannten Beispiele mögen andeuten, wie viele Arten von Schwierigkeiten bei der Umschrift des Pahlavi-Alphabetes zu bewältigen waren (vgl. außerdem S. 129ff.). Trotz alledem gelingt es Nyberg in seinem Pahlavi-Index nebst zu erwartendem Glossar in einmaliger Weise, originale Graphik und Umschrift zugleich zugänglich zu machen und Transliteration, Transkription und Tradition im Rahmen des Möglichen in Einklang zu bringen. —

Anhangsweise seien noch einige Beobachtungen zur Pahlavi-Schrift und altpersischen Keilschrift in ihrem Verhältnis zu den mesopotamischen Schriften mitgeteilt, die zwar zum Teil — vor allem im letzten Dezennium — auch von anderen Forschern vermutet wurden, in ihrer ganzen Klarheit aber wohl nur jenen wenigen auffielen, die sich sowohl mit iranischen Schriften als auch mit akkadischen Keilschrifttexten beschäftigt haben[10]. Der Rez. erwähnt daher diese Beobachtungen, obgleich er seinerseits im aramäischen und mitteliranischen Bereich ganz oder weitgehend auf die Forschung anderer Gelehrter angewiesen ist.

Neben dem Aramäischen, das spätestens im ausgehenden 7. Jhd. v. Chr. zur beherrschenden Sprache Mesopotamiens und Palästinas geworden war und unter Dareios I. (521—486) als offizielle Verwaltungssprache bis in die östlichsten Provinzen seines Reiches ausgebreitet wurde[11], hielt sich das

[9] Da auch die iranischen Sprachen glücklicherweise nicht im luftleeren Raum schweben, sondern ihre nächsten sprachlichen Verwandten im Alt- und Mittelindischen haben und in der Schrift vom westlichen Kulturland Mesopotamien (mit Elam) abhängen, scheint dem Rez. Hennings Transliterationsthese (l.c. S. 124f.) geeignet, überflüssige Verwirrung anzurichten, falls man sie konsequent durchführen würde. H. sagt (l.c. S. 125): „Auf den Lautwert (der verwendeten latein. Buchstaben) braucht man dabei (sc. bei der Transliteration) keine Rücksicht zu nehmen, da es sich um mechanische Transpositionen handelt, das Transliterationszeichen also nur als Symbol des Buchstabens der Originalschrift zu verstehen ist". Dies Postulat läßt sich nur mit dem semit. Alphabet (Anm. 7) oder willkürlich erfundenen Ersatzzeichen durchführen.

[10] Diese Gedanken, die in der Einleitung der Anm. 6 genannten Arbeit ausgeführt waren, gehen auf die Zeit um 1950 zurück, als ich zunächst von Karl Hoffmann und später von Helmut Hoffmann ins Altpersische, Gāthā- und Jungavestische und Pahlavi eingeführt wurde, und vertieften sich immer mehr bei gelegentlich abgehaltenen eigenen Kursen für Avestisch und Altpersisch.

[11] Zum folgenden vgl. Henning, *Mitteliranisch* (1958) S. 21ff. (mit Lit.);

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000438

stark aramäisierte Spätbabylonische (von 625 v. Chr. an) noch lange Zeit. Die spätesten Verwendungen des Babylonischen sind in astronomischen Texten bezeugt, deren bisher jüngster aus dem Jahre 75 n. Chr. stammt[12]. Der Gebrauch der aramäischen Konsonantenschrift für einheimisch iranische Sprachen beginnt — nach Ausweis der bisherigen (zufallsgebundenen) Funde — schon im 3. Jhd. v. Chr. (Naqš-i Rustam)[13]. Ob dergleichen Versuche schon unter Dareios I. stattgefunden haben, der sich als Erfinder der altpersischen Keilschrift rühmt (Behistun § 70) und es nach Ausweis der vorliegenden altpersischen Texte auch ist[14], läßt sich vorerst also nicht entscheiden[15].

Die mesopotamischen Schreiberschulen (mit Einschluß der elamischen) waren zu jenem Zeitpunkt, als erstmalig iranische Sprachen in der aramäischen Schrift aufgezeichnet wurden, bereits seit über 2000 Jahren daran gewöhnt, die von den Sumerern erfundene Schrift[16], zunächst eine Wortschrift in Bildzeichen, die frühzeitig keilförmig umgestaltet wurde, auf neue Sprachen anzuwenden. Die bereits um 2500 v. Chr. über ganz Babylonien verbreitete Keilschrift, eine gemischte Wort- (= Ideogramm-) und Silbenschrift, wurde zu diesem Zeitpunkt schon für das Akkadische (= Babylonisch-Assyrische) benützt, in der 2. Hälfte des 3. Jt.'s weiterhin auf das Elamische und Hurrische übertragen und im 2. Jt. über Nordsyrien unter anderem an die Hethiter weitergegeben (nach der Mitte des 17. Jhd.'s v. Chr. unter Ḫattušili I.)[17]. Alle genannten Sprachen sind unter sich nicht verwandt; die Schriftübertragung stellte also Höchstforderungen an die Schreiber des 3. und 2. Jt.'s v. Chr., die wir uns kaum vorstellen können. Daneben kam es immer wieder zu Erfindungen neuer Schriften unter Anregung der sumerisch-akkadischen Keilschrift, angefangen bei der sogenannten proto-elamischen Schrift, die zuerst um 2700 v. Chr. bezeugt ist[18].

Bei allen Übertragungen der akkadischen Keilschrift auf neue Sprachen blieb das System bewahrt. Phonetische Komplemente (Wortenden) machten deutlich, in welcher Sprache diese Sumerogramme (zu denen die Hethiter noch Akkadogramme hinzuentwickelten) gelesen werden sollten.

Franz Rosenthal, *A Grammar of Biblic Aramaic* (1961) S. 6. Zu der nicht mehr haltbaren Annahme, daß erst Dareios I. das sogenannte Reichsaramäische als Verwaltungssprache eingeführt habe, vgl. z.B. noch E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (1953) S. 5ff. mit Anm. 11, 12.

[12] P. Joh. Schaumberger mdl.; s. jetzt ferner A. Falkenstein, *Das Sumerische* (*Hdb. d. Orientalistik* 1. Abtlg. Bd. II. 1—2 Lfg. 1, 1959) S. 6.

[13] Henning, l.c. S. 24f.

[14] W. Hinz, ZDMG 102 (1952) S. 28ff.; Hinz und R. Borger, ZDMG 109 (1959) S. 117ff. Vgl. außerdem (den leider so gedrängten Überblick) *Altiranisch* von Karl Hoffmann (*Hdb. d. Orientalistik* 1. Abtlg. Bd. IV. 1, 1958) S. 1 (und ff.); W. Brandenstein und M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen* (1964) S. 17ff.

[15] Vgl. G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* (1948) S. 29. Nach den Bemerkungen zum altpers. Schrifttypus (s.u.) besteht m.E. eine starke innere Wahrscheinlichkeit für diese Annahme.

[16] Falkenstein, l.c. S. 10f.

[17] Datierung nach der sogen. mittleren Chronologie.

[18] Weiteres bei Falkenstein, l.c. S. 1ff., 6—13, 61. — Die proto-elamische Schrift hat W. Hinz entziffert; s. Iranica Antiqua (1962) S. 1ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000439

Die Pahlavi-Schrift und ihre Vorläufer in frühen mitteliranischen Inschriften seit dem 3. Jhd. v. Chr., in denen der Gebrauch der aramäischen Ideogramme noch etwas freier war (analog zur akkadischen Keilschrift, wo er nach Zeiten, Sprachen und Sprachstufen variiert), entstand durch Übernahme der aramäischen Konsonantenschrift, behielt aber das den babylonischen und elamischen Schreibern geläufige System der gemischten Wort- und Zeichenschrift (in der Keilschrift Silbenzeichen, in der aramäischen Schrift Buchstabenzeichen) bei[19]. — Aber nicht nur der Typus der beiden Schriftsysteme ist so gleichartig, daß er sich schwerlich zweimal unabhängig voneinander entwickelt haben kann, sondern auch der Ideogramm-Gebrauch. In beiden Schriftsystemen schreibt man mit Ideogrammen bevorzugt Verwandtschaftsnamen, Herrschertitel, gewisse Körperteile, gewisse Tier-, Baum- und Pflanzennamen, Metallbezeichnungen, Zeitbegriffe und einige andere Nominalgattungen; ferner Allerweltsverben wie „sein", „machen" usw. usw.[20]; Konjunktionen, Präpositionen, die Negation und andere Indeklinabilia. Die Entsprechungen für die meisten aramäischen Ideogramme in der Pahlavi-Schrift, die in den altertümlichem Glossar *Frahang i Pahlavīk* nach Sachgruppen gesammelt und mit mittelpersischen Übersetzungen versehen sind, lagen schon in der akkadischen Keilschrift vor[21].

Während sich die Pahlavi-Schrift als Übernahme der aramäischen Konsonantenschrift unter Beibehaltung des Systems der akkadischen Keilschrift erklärt, verdankt die altpersische Keilschrift der akkadischen Keilschrift nicht viel mehr als die Anregung der Form, bedingt durch das gleichartige Schreibmaterial auf harten Gegenständen (Felsen, Gold- und Silbertafeln, Ton, Gegenständen und Siegel-

[19] Einer der frühesten Hinweise auf die Paralletität der beiden Schriftsysteme findet sich bei Nyberg, *Hilfsbuch* I (1928) S. 13*. Herzfeld dachte schon an Einflüsse der babylonischen Schreiberschulen (vgl. Henning, l.c. S. 34), und auch H. H. Schaeder ahnte die Zusammenhänge (*Iranische Beiträge* I, 1930, S. 200 mit Anm. 4). Ausführlicher jetzt Henning, l.c. S. 30ff., 58ff., der dankenswerterweise u.a. die einheitliche Entwicklung der Pahlavi-Schrift bis in die Sogdiana (S. 34) als ein Argument für die westliche Herkunft dieser Schrift hervorhebt. S. außerdem Diakonov und Livšic, l.c. (Anm. 2). — Durch die weite Verbreitung des Aramäischen bis nach Ostiran und Indien erklären sich ferner Nachschöpfungen nach der aramäischen Schrift, wie sie z.B. die Karoṣthī-Schrift (nach H. W. Baileys Forschungen) zeigt (Henning, l.c. S. 23f.; großer Überblick über den indischen Schriftenkreis bei Hans Jensen, *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*[2], 1958, S. 331—380).

[20] Einige Paradigmen mit ihrer Graphik hat Nyberg, *Manual* S. 175ff. dankenswerterweise neu beigefügt.

[21] Eigenartigerweise ist E. Ebeling, *Das aramäisch-mittelpersische Glossar Frahang i Pahlavīk im Lichte der assyriologischen Forschung* (1941) die Gleichartigkeit des Ideogrammgebrauches nicht aufgefallen. Sein Interesse richtete sich speziell auf ähnliche sumerisch-akkadisch(-aramäisch)e Vokabulare. — Letzte Textbearbeitungen: F. C. Junker, *The Frahang i Pahlavīk* (1912); ders. *Das Frahang i Pahlavīk in zeichengemäßer Anordnung* (Leipzig 1955, mit Lit. S. 10*f.). Eine Neubearbeitung hat Nyberg fertig vorbereitet (*Manual* S. XXIV Petit). Vgl. außerdem Henning, l.c. S. 30f., 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000440

stöcken)[22] sowie die 5 neugeschaffenen altpersischen Ideogramme, die auch der akkadischen Keilschrift geläufig waren. Ansonsten deckt sich aber kein einziges altpersisches Zeichen in Zeichenform und Lautgestalt mit dem der akkadischen Keilschrift. Dem Typus nach hängt die altpersische Keilschrift vielmehr völlig ab von der aramäischen Konsonantenschrift — mit gewissen genialen Umgestaltungen gemäß der altpersischen Sprache wie der fakultativen Verwendung der meisten Buchstabenzeichen als Konsonanten und Konsonanten + a[23].

Die früher bezeugte altpersische Keilschrift verhält sich zur Pahlavi-Schrift ähnlich wie Manis Reformschrift aus dem 3. nachchristlichen Jahrhundert (S. 399 m. A. 7). Sie ist der Pahlavi-Schrift an Reife überlegen, obgleich sie Dareios I. wohl hauptsächlich als würdige Monumentalschrift hat erfinden lassen (in demselben Sinne, wie die Hethiter ihre eigene Hieroglyphenschrift um die Mitte des 2. Jt.'s erfanden).

Annelies Kammenhuber, München

O. Hansen: *Mittelpersisches Lesebuch.* Walter de Gruyter und Co., Berlin 1963. 8°, 97 S. mit 48 Faksim. Gebunden DM 32.—

H.'s *Mittelpersisches Lesebuch* enthält außer je einer mittelpersischen Textprobe aus den Turfanfunden (Psalm 118. 124—142; 122 und 123 S. 92ff.) und den Papyri aus Ägypten (S. 96f.) fast nur Textproben, die zum sogenannten „Mittelpersischen (Pahlavi, Pehlevi) der Bücher" gehören, sc.: Mēnōy-ē ḫraḏ (Mēnōyē χrat); Großer Bundahišn, Abschnitt Weltschöpfung und Abschnitt Auferstehung; Šāyast-nē-šāyast; Artā-Virāž-nāmaġ (Ardā-Virāf-nāmak) und Kolophon zum 3. Buch des Dēnkart (S. 2—79, 88—91).

[22] Bisher sind dreisprachige Siegel (altpers., elam., akkad.) neben einsprachigen in Akkad., Elam. und Aramäisch bezeugt; vgl. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* (1948) S. 29, 58ff.; Kemal Balkan, *Anatolia* 4 (Ankara 1959) S. 123ff. für neu entdeckte altpers. und aramäische Siegel(stöcke) aus Nordwestkleinasien (Ergili-Daskyleion) aus der Zeit Xerxes' I. Letzte Umschrift aller altpers. Inschriften bei R. G. Kent, *Old Persian* 1950 = 2. Aufl. 1953 mit Bibliographie.

[23] Als F. G. Weissbach 1911 seine bis heute unersetzte dreisprachige Ausgabe der Achaemenideninschriften herausbrachte, konnte er noch nicht an eine Neuerfindung der altpers. Keilschrift denken. Anders 1950, 1953, als Kent, l.c. S. 11f. erneut von Entlehnung aus der akkad. Keilschrift sprach. Diese (um 1952 noch weiter verbreitete) Annahme (wogegen H. H. Paper, JCS 4, 1950, S. 195ff.) ist höchstens dadurch erklärbar, daß die altpers. Inschriften nie sauber nach Art der akkad. Keilschrifttexte ediert worden sind und den meisten Sprachwissenschaftlern eine etymologisierende Transkription genügt. — In aller Klarheit hatte aber schon A. Meillet, *Grammaire du Vieux Perse* (1915) S. 41 = Meillet-Benveniste (2. Aufl. 1931) S. 45 den richtigen Sachverhalt dargestellt: „Devant la graphie perse, on a l'impression d'une graphie araméenne fait avec des signes cunéiformes". Ebenso Falkenstein, l.c. S. 12 und ausführlicher Joh. Friedrich, *Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen* (1954) S. 42ff. mit transliterierten altpers. Textproben. (Er bietet l.c. S. 1ff. einen der geschlossensten Überblicke über die Verzweigtheit der vorderorientalischen Schriftsysteme). Vgl. jetzt auch W. Brandenstein, l.c. (Anm. 14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000441

Denselben Schrifttypus zeigt der Rest eines „mittelpersischen Steinbuchs" (S. 80ff.). — Der Verf. benützt also bewußt den Begriff „Mittelpersisch" in jenem Sinne, wie Carl SALEMANN es in seinem grammatischen Abriß dieser Sprache im *Grundriß der iranischen Philologie* I (1895—1901) getan hat. In der Tat ist diese Bezeichnung eindeutig (S. III), da man zu unterscheiden pflegt zwischen dem Oberbegriff „Mitteliranisch" und dessen Einzelsprachen, zu denen das westiranische Pahlavi/Mittelpersische und Parthische sowie u.a. das ostiranische Soghdische und Sakische gehören[1].

„Der Nachdruck dieses Lesebuchs liegt", wie H. in seiner kurzen Einleitung (S. IIIf. deutsch, S. V—VII in neupersischer Übersetzung von Dr. F. SOBHANI) betont, „in der Darbietung des handschriftlichen Materials, wodurch der Student in die Eigentümlichkeiten der mittelpersischen Schrift und in die Schwankungen mittelpersischer Orthographie eingeführt werden soll". Diesem Ziel entsprechend, bietet H. Auszüge aus den erwähnten Pahlavi-Texten in sehr guten Faksimiles von Handschriften aus Berlin, Kopenhagen und München sowie T. D. ANKLESARIAS Facsimile-Ausgabe (Bombay 1908) und versieht sie auf der gegenüberliegenden Seite mit einer Transliteration, die sich genauestens an die nicht immer fehlerfreien Vorlagen hält und darüber hinaus ihrerseits mehrfach Verlesungen aufweist[2].

Da der Verf. auf jegliche Erläuterungen verzichtet — er fügt lediglich Transkriptionslisten (S. 1) und etwas Literatur zu den mitgeteilten Textauszügen bei — und da das Transliterationssystem gerade so weit von dem NYBERGS in seinem *Hilfsbuch des Pehlevi* I, II (1928, 1931) abweicht, daß es Ungeübte verwirrt[3], ist H.'s Lesebuch für Anfänger — Professoren wie Studenten — ungeeignet. Unter der Anleitung eines (der wenigen) erfahrenen Iranisten vermag es jedoch einen guten Eindruck von den Problemen der mittelpersischen Textüberlieferung und den Leseschwierigkeiten zu geben,

[1] Der letzte größere Überblick findet sich im *Handbuch der Orientalistik* 1. Abteilung, Band IV, Abschnitt 1: *Iranistik* (Brill, Leiden 1958), in dem Kenner wie W. B. HENNING das Kapitel *Mitteliranisch* (S. 20—130) und H. W. BAYLEY den Abschnitt *Languages of the Saka* (S. 131—154) geschrieben haben. In dem nur wenig aufeinander abgestimmten Band, in dem W. LENTZ *das Neupersische* unter strukturalistischen Gesichtspunkten bespricht (S. 179—221), behandeln außerdem — auf einem leider viel zu knapp bemessenen Raum — Karl HOFFMANN *Altiranisch* und G. MORGENSTIERNE *Neuiranische Sprachen*.

[2] Beispiele aus Ardā Virāf Nāmag bietet schon Philippe GIGNOUX in seiner lesenswerten Besprechung des Buches, *Kratylos* IX. 2 (1964) S. 210f.

[3] Vgl. H. S. 1; NYBERG, l.c. I (1928) S. 20ff.; *A Manual of Pahlavi* I (1964) S. IXf., 129—137 und Glossar S. 138ff. — Nota bene: die meisten diakritischen Zeichen in H.'s Transliteration bezeichnen keine phonologischen Varianten, sondern weisen entweder auf zwei verschiedene Buchstaben für denselben Laut hin (z.B. *y*, Y gegenüber $\overline{Y}$ in Ideogrammen = Buchstabe *z*, Z) oder geben genauestens diakritische Unterscheidungen der Manuskripte wieder für mit demselben Buchstaben bezeichnete, verschiedene Konsonanten (z.B. *g*, *d*, $y = \ddot{g}$, $\hat{d}$, $\underset{\cdot\cdot}{y} = ډ$, bzw. $\ddot{ډ}$, $\hat{ډ}$, $\underset{\cdot\cdot}{ډ}$). Dadurch, daß in den Manuskripten die zuletzt erwähnten „Punktierungen" ungenau sein können (S. 1 Note 1), erklären sich weitere Varianten wie z.B. das häufige $\hat{y}$, d.i. Buchstabe *g*, (*d*, *y*) mit irrtümlicher Punktierung für den Buchstaben *d*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000442

die allerdings in den Handschriften glücklicherweise geringer sind als in den modernen Drucken aus Indien und Europa.

ANNELIES KAMMENHUBER, München

V. MINORSKY: *Iranica — Twenty Articles.* (*Bīst maqāle-ye Mīnōrskī šāmel-e maqālāt-e taḥqīqī marbūṭ be-moṭāla'āt-e īrānī*). [Publications of the University of Tehran, Vol. 775.] Gedruckt bei Stephen Austin, Hartford, 1964, gr.-8°, XXVII + 332 S., zwei Tafeln (darunter ein Porträt des Verfassers).

Als Parallele zu den berühmten zwanzig Aufsätzen des iranischen Gelehrten MOḤAMMAD QAZWĪNĪ (*Bīst maqāle-ye Qazwīnī*, 1935) hat die Universität Teheran jetzt zwanzig Aufsätze von VLADIMIR MINORSKY neu veröffentlicht. Der Verfasser, Emeritus der Universität London, lebt heute als Altmeister iranistischer Studien hochbetagt (1877 geboren) in Cambridge, geistig und körperlich frisch, nur durch ein Augenleiden in seiner Schaffenskraft gehemmt. Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft hat ihn 1957 zu ihrem Ehrenmitglied gewählt.

Dem Sammelband voraus geht eine von 1901 bis 1964 reichende Bibliographie des Verfassers, die nicht weniger als 209 Veröffentlichungen umfaßt. Die zwanzig Aufsätze, die für die Neuveröffentlichung ausgewählt wurden, staffeln sich von 1930 bis 1962. Manche davon wurden erheblich umgearbeitet, so vor allem die Nummern 5 (*Naṣīr al-dīn Ṭūsī on finance*, 1940), 9 (*Vīs u Rāmīn, a Parthian romance*, 1946—7) und 18 (*The sect of the Ahl-i Ḥakk*, 1956), oder mit Zusätzen versehen wie No. 6 (*Roman and Byzantine campaigns in Atropatene*, 1944) oder No. 8 (*Khāqānī and Andronicus Comnenus*, 1945). Über die Auswahl der zwanzig Aufsätze ist mit dem Verfasser zwar nicht zu rechten — aber ich vermisse sehr seine Beiträge *A soyūrghāl of Qāsim b. Jahāngīr Aq-qoyunlu* (903/1498) [1938] und *A civil and military review in Fārs in* 881/1474 [1939], die auf diesem Gebiet bahnbrechend waren.

Wir wollen jedenfalls froh und dankbar sein, den neuen Sammelband zu besitzen. Denn von wenigen Forschern kann man wie von V. MINORSKY sagen, daß ihre Arbeiten noch nach Generationen ausgewertet und durchdacht werden müssen. In der Geschichte der Erforschung des mittelalterlichen Persien wird V. MINORSKY stets einen Ehrenplatz einnehmen.

WALTHER HINZ, Göttingen

GILBERT LAZARD: *Les premiers poètes persans (IXe—Xe siècles). Fragments. rassemblés, édités et traduits.* Tome I: *Introduction et traduction française.* Tome II: *Textes persans.* [Bibliothèque Iranienne Bd. 13. 1—2.] Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve; Teheran: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien. 1964, Gr. -8°, 190 S. und 224 S. persischen Textes.

Das hier angezeigte Werk entstand offenbar gleichzeitig und in Zusammenhang mit LAZARD's 1963 veröffentlichtem grundlegenden Buch *La langue des plus anciens monuments de la prose persane.* Mit großer, umfassender Sorgfalt hat der Verfasser die verstreuten Zeugnisse der ältesten persischen Dichter ausgezogen aus Anthologien, vor allem der des 'Oufī, aus Abhandlungen der Rhetorik, vorweg dem *Tarǧumān al-balāġa*, aus den alten Wörterbüchern, besonders dem *Loġat-e Fors* des Asadī, und aus frühen historischen und

literarischen Quellen. Insgesamt wird das fast verschollene Erbe von 22 persischen Dichtern gesammelt ans Licht gebracht. Von dem bekanntesten unter ihnen, Daqīqī, von dem Ferdousī rund tausend Verse seinem *Šāh-Nāmä* eingefügt hat, bringt LAZARD noch 315 lyrische Verse. Am interessantesten aber (will mir scheinen) ist das, was der Verfasser von Ḥakīm-e Meisarī vermeldet.

Von diesem sonst unbekannten Arzt hat sich in der Bibliothèque Nationale ein Unicum erhalten: ein 5000 Verse umfassendes *Dāneš-Nāmä*, um 980 n. Chr. in Ḫorāsān verfaßt, das eine ‚Medizin für Jedermann' darstellt, mit gereimten Diagnosen und Therapien. Aus diesem bisher unbeachtet gebliebenen Werk bringt der Verfasser 316 Verse zur Probe, und ich kann ihm nur lebhaft beipflichten, wenn er (S. 39) sagt, es sei zu wünschen, daß das *Dāneš-Nāmä* eines Tages herausgegeben würde, auch wenn es weniger seines Inhaltes wegen wichtig erscheint, als wegen seines sprachlichen Gewandes. Ein so ausgiebiges, in klarem Stil verfaßtes Zeugnis der persischen Sprache so früher Zeit verdiente wirklich die Anteilnahme der Fachwelt.

WALTHER HINZ, Göttingen

HERIBERT HORST: *Die Staatsverwaltung der Großselǧūqen und Ḫōrazmšāhs (1038—1231). Eine Untersuchung nach Urkundenformularen der Zeit.* Wiesbaden: Steiner 1964. VIII, 192 S. 8°. DM 32,— (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. 16,9 XVIII.)

Die Erforschung der Verwaltungsgeschichte der islamischen Länder, insbesondere Ägyptens und Persiens, hat nach dem zweiten Weltkrieg einen bemerkenswerten Aufschwung erlebt. Von seiten der deutschen Orientalistik sind hierzu, wie bekannt, wertvolle Beiträge geliefert worden, vor allem von WALTHER HINZ, BERTOLD SPULER, HANS R. ROEMER, HERIBERT BUSSE, HERIBERT HORST und jüngst auch KLAUS RÖHRBORN mit seiner Hamburger Doktordissertation (1963) *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jahrhundert.* Im Rahmen dieser Forschungen kam es nicht nur zur Auswertung von Chroniken und Verwaltungshandbüchern, vielmehr wird seit geraumer Zeit Nachdruck auf die Bearbeitung von Urkunden und die Durchmusterung von *inšā*-Werken gelegt. Die letztgenannte Literaturgattung bildet auch für das Buch von HORST die Grundlage.

Haben auch die bisher erschienenen Arbeiten unsere Kenntnis der Verwaltungsgeschichte, insbesondere der persischen, stark erweitert, so bestehen doch noch erhebliche Lücken für ganze Zeiträume und das Bedürfnis nach Vertiefung bei den erstmalig bearbeiteten. Mit dem HORSTschen Buche soll nunmehr „der zeitliche Anschluß an die Darstellung der Verwaltung in SPULERS *Iran in früh-islamischer Zeit*, die die Ġaznawidenzeit mit einbegreift, und die Verbindung zu den betreffenden Kapiteln in desselben Verfassers Werk *Die Mongolen in Iran* hergestellt" werden (S. 9)[1]. Zwei Ziele verfolgt

[1] Es sei hier auf zwei noch nicht im Druck erschienene Arbeiten hingewiesen, die zu neuen Erkenntnissen hinsichtlich der Verhältnisse im 4. Jahrhundert d.H. geführt haben: HERIBERT BUSSE, *Die Būyiden und das Chalifat* (Hamburger Habilitationsschrift von 1965), und J. CHRISTOPH BÜRGELS Doktordissertation *Die Hofkorrespondenz ʿAḍud ad-Daulas und ihr Verhältnis zu anderen Quellen der früheren Būyiden* (im Druck bei Harrassowitz).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000444

die Arbeit: „sie will 1. einen Beitrag zur Erforschung der persischen Verwaltungsgeschichte liefern, 2. die Kenntnis der persischen Verwaltungsterminologie erweitern" (S. 13).

Im einleitenden Abschnitt werden, nach einem kurzen Überblick über die Entwicklung der Staatsverwaltung vom Beginn der sassanidischen Zeit bis zum Einfall der Selǧūqen (S. 1—6), die Quellen für die folgende Darstellung angeführt (S. 7—12). Da keine Originalurkunden aus der behandelten Zeit vorliegen, auch Verwaltungshandbücher fehlen und speziell die Verwaltung der Ḫōrazmšāhs noch nicht eingehend untersucht ist, stützt sich Horst auf Urkundenabschriften aus der *inšā*-Literatur. Aus 11 Formularbüchern entnahm er nur solche Muster für amtliche Schreiben, die sich unmittelbar auf die Verwaltung beziehen, also vor allem Bestallungsdiplome. Es handelt sich um insgesamt 119, zum Teil mehrfach belegte Urkundenformulare. Wenn auch diese Urkundenformulare den Originalurkunden nicht in jeder Hinsicht gleichwertig an die Seite gestellt werden können, zumal ihnen Einleitungs- und Schlußformeln, Siegel, Beglaubigungsvermerke, Ausführungsbestimmungen u. ä. fehlen, sie also kaum etwas über Kanzleipraxis, Instanzenweg usw. aussagen, so sind sie doch von nicht zu unterschätzender Bedeutung, da aus ihnen u. a. die Verwaltungsterminologie und beispielsweise Rechte und Pflichten der Inhaber bestimmter Ämter entnommen werden können.

Die benutzten elf Formularbücher sind die folgenden S. 10ff.):

1. *Munša'āt* von Evoġlī Ḥaidar.
2. *ʿAtabat al-kataba* von Muntaǧab ad-Dīn Badīʿ Atābeg Ǧuwainī.
3. *Aḥkām-i salāṭīn-i māżī*, von mehreren Verfassern.
4. *Maǧmūʿat rasā'il Rašīd ad-Dīn Waṭwāṭ.*
5. *ʿArā'is al-ḫawāṭir wa-nafā'is an-nawādir*, eine Sammlung von Schreiben des Rašīd ad-Dīn Waṭwāṭ.
6. *Abkār al-afkār fi r-rasā'il wa l-ašʿār* von Rašīd ad-Dīn Waṭwāṭ.
7. *Kitāb ar-rasā'il bi l-fārisīya*, gesammelt von Muʿizz ad-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Ḫāliq al-Maihanī.
8. *at-Tawassul ila t-tarassul* von Bahā' ad-Dīn Baġdādī.
9. *al-Qism aṯ-ṯānī min Wasā'il ar-rasā'il wa-dalā'il al-faḍā'il*, von nicht eindeutig geklärter Herkunft.
10. *Qiṣṣā-yi salāṭīn* von ʿUmar b. Muḥammad al-Kātib.
11. *Taqārīr al-manāṣib*, herausgegeben von O. Turan.

Der Hauptinhalt des Buches gliedert sich in einen beschreibenden Ersten Teil (S. 14—98), in dem die Staatsverwaltung dargestellt wird, und einen Zweiten Teil (S. 99—170), der die Regesten der Urkundenformulare enthält. Im ersten Teil werden im Anschluß an eine Untersuchung der Stellung des Herrschers und der der Mitglieder des Herrscherhauses die drei Instanzen Zentral-, Provinz- und Bezirksverwaltung, die jeweils in ihre Verwaltungszweige unterteilt sind, behandelt; hierauf folgen Darstellungen des Steuerwesens, des Rechtswesens und der religionsgesetzlichen Ämter. Im zweiten Teil sind die Regesten etwa in der Reihenfolge der Gliederung des Ersten Teils angeordnet und nach Ämtern oder Institutionen übersichtlich in Gruppen zusammengefaßt. Am Ende der Arbeit befinden sich ein Literaturverzeichnis und Indices der Eigennamen von Personen, Dynastien und Volksstämmen, der geographischen Namen und von Wörtern und Sachen, denen noch eine Kartenskizze von Westasien folgt.

Horst hat mit diesem Buche einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der Verwaltungsgeschichte geleistet. Es ist ihm gelungen, aus dem weder

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000445

allzu ergiebigen noch umfangreichen Material ein Bild der Staatsverwaltung der Großselǧūqen und Ḫōrazmšāhs zu entwerfen, das zwar noch viele Fragen offen läßt, aber eine solche erste Übersicht zu bieten vermag, wie man sie aufgrund einer sorgfältigen Analyse von 119 Urkundenformularen erwarten darf. Freilich konnte manches Mosaiksteinchen dieses Bildes nur ein einziges Mal belegt werden und den Gültigkeitsbereich mancher Schlußfolgerungen wird man erst nach weiteren Forschungen näher bestimmen können. Den größten Nutzen wird man aber aus der Arbeit auf dem Gebiet der Verwaltungsterminologie ziehen können, die hier, soweit sie sich aus dem untersuchten Material ergibt, für den behandelten Zeitraum übersichtlich vorgeführt wird.

Der Autor hat sich bei seiner Darstellung im allgemeinen auf das Material der Urkundenformulare beschränkt, aber da wo es ihm angebracht erschien Vergleiche mit früheren und späteren Epochen und mit anderen Gebieten angestellt. Die verhältnismäßig schmale Basis, auf der die Darstellung ruht, mag auch eine Erklärung dafür abgeben, warum Großselǧūqen und Ḫōrazmšāhs hier zusammengefaßt wurden und warum auf den Versuch einer zusammenfassenden Gegenüberstellung der Verwaltung der beiden verzichtet wurde.

Immerhin sei bemerkt — ohne dadurch das große Verdienst des Autors schmälern zu wollen —, daß die Auskunft über die Überlieferung der benutzten Urkundenformulare ein wenig detaillierter hätte ausfallen können. Eine ganze Reihe von ihnen ist in den Formularbüchern mehrfach belegt, die Formularbücher selbst lagen dem Autor teilweise in mehreren Handschriften oder Drucken vor. Über das nähere Verhältnis der einzelnen Handschriften und Drucke zueinander und über Art und Umfang der stilistischen Abweichungen bei mehrfach belegten Urkundenformularen erfahren wir praktisch nichts, obwohl zum Teil größere Abweichungen vorliegen (vgl. S. 11). Eine solche Information wird aber selbst dann dem Leser geschuldet, wenn man nur eine regestenmäßige Erfassung der Urkundenformulare anstrebt. Auch wäre ein Vermerk wünschenswert gewesen, ob die von Horst erwähnten aber nicht benutzten Handschriften der Formularbücher (vgl. S. 10ff.) nicht erreichbar waren.

Das sehr nützliche Buch, das seine Entstehung einer Anregung Hans R. Roemers verdankt (vgl. Vorwort), der auch manch andere Arbeit der VOK-Reihe angeregt und selbst zwei Werke zu ihr beigesteuert hat, ist eine von der Philosophischen Fakultät der Universität Mainz angenommene Habilitationsschrift. Man kann nur wünschen, daß Horst uns auch weiterhin mit so wichtigen Arbeiten beschenkt.

Vielleicht wäre es nunmehr nach dem Erscheinen des Horstschen Buches an der Zeit, im Rahmen der Forschungen auf dem Gebiet der *inšā*-Literatur den mehrfach überlieferten Urkundenformularen ein besonderes Augenmerk zu schenken, denn man darf von einer vergleichenden Betrachtung weitere Aufschlüsse über den Wert von *inšā*-Werken überhaupt erwarten, wird man doch dabei feststellen können, in welchem Maße die Verfasser bzw. Kompilatoren und Abschreiber solcher Werke an ihren Vorlagen Änderungen vorgenommen haben. Der Verfasser des hier zu besprechenden Buches scheint in hervorragender Weise für eine solche Aufgabe vorbereitet zu sein.

Hans Müller, Freiburg i. Br.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000446

WALTHER SCHUBRING und KLAUS L. JANERT: *Indische Handschriften*. Teil 1. Hrsg. von WALTHER SCHUBRING. Beschrieben von KLAUS L. JANERT. XII, 293 S. 16 Tafeln. 4°. Wiesbaden: Franz Steiner 1962 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, im Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft hrsg. von WOLFGANG VOIGT, Bd. 2, 1).

„Der Katalog verzeichnet Textniederschriften in Sanskrit (vereinzelt in Prakrit oder neuindischen Dialekten), — eine erste Partie der aus den Beständen der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek kommenden und bisher noch unkatalogisierten indischen Handschriften, die zur Zeit in der Westdeutschen Bibliothek in Marburg/Lahn und in der Tübinger Universitätsbibliothek deponiert sind" (S. XI). Beschrieben sind insgesamt 492 indische Stücke, dazu 3 Stücke aus dem Gelehrtennachlaß von ALBRECHT WEBER. Der Katalog stellt also eine Art Fortsetzung dar zu den von ALBRECHT WEBER 1853 bzw. 1886—91 sowie von WALTHER SCHUBRING und GÜNTHER WEIBGEN 1944 veröffentlichten Beschreibungen von indischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek. Die Texte sind aufgeteilt auf 16 Gebiete der Literatur. Die Kriterien der Einleitung und die Einordnung erscheinen mir allerdings öfters recht fragwürdig, z.B. wenn die Aṣṭāvakragītā (nebst andern Gītās und Saṃvādas) unter „Epische Literatur" eingeordnet wird, das Yogavāsiṣṭha dagegen unter „Philosophie", Unterabteilung „Vedānta". Die Beschreibung ist sehr detailliert ausgeführt, nach dem „Merkblatt für die Katalogisierung" von WOLFGANG VOIGT (in: Jahresbericht 1957/58 der Westdeutschen Bibliothek, S. 67—76) in Weiterführung der von Walther Schubring und Günther Weibgen bei ihren Manuskriptbeschreibungen angewandten Methode. Bei allen Texten sind Hinweise gegeben auf Angaben anderer Kataloge und auf Druckausgaben. Auf 16 Tafeln sind Handschriftenblätter in Lichtdruck reproduziert, z.T. stark verkleinert. Register weisen Titel, Personen, geographische Angaben, Jahresangaben der Handschriften (reichend von 1413 bis 1886) und Abkürzungen nach.

PAUL HACKER, Münster/Westf.

Hinduism. Edited by LOUIS RENOU. New York: George Braziller 1961 (Sammlung: „The Great Religions of Modern Man"). 255 S. Klein-8°. Preis $ 4.00.

RADHAKRISHNAN, SARVAPALLI: *Weltanschauung der Hindu* (= The Hindu View of Life, deutsch von RUDOLF JOCKEL). Baden-Baden: Holle-Verlag 1961. 153 S. Klein-8° (Holle-Bücherei, Taschenbuch).

Beiden zur Rezension vorliegenden Büchern geht es um eine Antwort auf die Frage: Was ist Hinduismus?, jedoch entsprechend den sehr verschiedenen Ausgangspunkten der Verfasser in sehr verschiedener Weise.

Der Hauptteil von RENOUS Buch enthält auf 180 Seiten in 37 Abschnitten ausgewählte Textstücke vom Ṛgveda bis zu Radhakrishnan. Die Texte sind, soweit sie nicht im Original englisch sind, in englischen Übersetzungen gegeben und stellen zweifellos sehr bezeichnende und interessante Dokumente dar. Aber das Ganze erscheint etwas unausgeglichen; denn fast ein Drittel (55 Seiten) besteht aus Stücken aus dem Veda nebst Upaniṣaden und Sūtren, also aus einer Literatur, die zwar im Hinduismus als maßgeblich gilt, aber doch vor der Zeit entstanden ist, die man als die „hinduistische"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000447

anzusehen pflegt. Die systematische Literatur der vielen Hindu-Gruppen des indischen Mittelalters ist allein durch Rāmānuja und das Śivañānabodham vertreten. Den einzelnen Abschnitten gehen kurze Einführungen voraus.

Die Problematik einer solchen Anthologie führt zu der Frage: „Was ist Hinduismus?" Auf den 43 Seiten der Einleitung des Buches versucht Renou, in äußerster Knappheit eine Antwort zu geben. Er beginnt mit dem Satz: „One might at first attempt a geographical definition of Hinduism by recognizing in it the totality of religious forms which originated and developed on Indian soil" (S. 15). Mir scheint, über diese geographische Definition kann man in der Tat nicht hinauskommen. „Can one rather define Hinduism by its elements? Actually, this will have to be done; but in attempting to find such a unifying definition we run the risk of generalizing to such an extent that we fail to grasp the infinite diversity of forms which constitute Hinduism" (S. 16). Auch hierin müßte man, scheint mir, Renou zustimmen. Seine Einleitung ist ausgezeichnet durch manche treffende Charakterisierungen.

Aber es müßte aufgezeigt werden — bei Renou geschieht es nicht —, daß die Frage nach dem Wesen des „Hinduismus" als einer Religion doch nur vom Standpunkt des Neohinduismus aus sinnvoll ist. In der Vergangenheit gab es in Indien viele Heilslehren, untereinander vielfach verwandt, aber doch sich gegenseitig ausschließend; außerdem gab es den Begriff des Āryatums, konstituiert durch die Institutionen der Kasten und Lebensstadien (*āśrama*) und durch eine Vielzahl von nur empirisch feststellbaren, aus keinem übergeordneten Prinzip ableitbaren, jedoch heilsbezogenen und daher religiös qualifizierten Gebräuchen (*dharma*); schließlich gab es eine unbestimmbare Menge von teils gemeinsamen, teils divergierenden mythologischen Vorstellungen. Aber für den Einheitsbegriff, den der Neohinduismus besonders seit VIVEKĀNANDA aufzustellen sich bemüht hat, sind alle diese historisch gewordenen Verhältnisse teils ohne Bedeutung, teils sogar hinderlich. Dieser Einheitsbegriff ist offensichtlich von einem *nationalistischen* Postulat inspiriert, wie sich etwa aus dem folgenden Satz Vivekānandas implizit ergibt: „The only condition of national life, of awakened and vigorous national life, is the conquest of the world by Indian thought". Der Satz (abgedruckt bei Renou S. 229) setzt voraus — was bei Vivekānanda anderswo ausführlicher ausgesprochen wird —, daß Indien vor allem sein nationales Selbstbewußtsein wiederfinden müsse und daß dies nur durch eine Erneuerung aus dem Geist des Vedānta, der für Vivekānanda der Hinduismus ist, geschehen könne; zur Stärkung des Selbstbewußtseins ist dann auch die Expansion nach außen notwendig.

In der Gegenwart hat insbesondere RADHAKRISHNAN in allen seinen Büchern die Idee einer Einheit des Hinduismus beredt vertreten. In *The Hindu View of Life* geht auch er von der geographischen Definition des Hinduismus aus. Aber das Geographische hat für ihn zugleich spirituelle, religiöse Relevanz. In seinem Buche *East and West* (London 1955) sagt er S. 120: „East and West are not two historical and geographical concepts. They are two possibilities which every man in every age carries within himself, two movements of the human spirit. There is tension in the nature of man between his scientific and religious impulses." In *The Hindu View of Life* sagt er (S. 13 der englischen Ausgabe von 1954), daß diejenigen, die in Indien wohnten, „alle Hindus waren, da sie die Söhne derselben Mutter waren" (JOCKEL, *Weltanschauung der Hindu* S. 7, übersetzt falsch: „*wie* die Söhne einer gemeinsamen Mutter"; englisches Original: „as they were the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000448

sons of the same mother"). Um den Schein zu erwecken, das sei indische Tradition, zitiert R. dazu einen Halbvers aus der puranischen Literatur — offenbar aus dem Gedächtnis, daher ohne Quellenangabe und mit grammatischem Fehler (Jockels Übersetzung läßt ihn weg). Der Halbvers lautet bei Radhakrishnan: *tam* [sic] *varṣam bhāratam nāma bhāratī yatra saṃtatiḥ.* Richtig beginnt der Vers mit den Worten *varṣaṃ tad bhāratam* . . . ; er steht im Brahma-, Viṣṇu-, Agni- und Śivapurāṇa; s. KIRFEL, *Das Purāṇa vom Weltgebäude*, Bonn 1954, S. 16 Vers 1. Der Vers spricht aber von einem gemeinsamen *Vater*, nicht von einer *Mutter*. Die Idee der Mutter (Indien), die Radhakrishnan hier stillschweigend als Hindu-Tradition voraussetzt, geht wohl auf BANKIM CANDRA CAṬṬOPĀDHYĀYA zurück, einen der Väter des *Neo*hinduismus; in seinem Hymnus *Bande mātaram* gibt es die geographisch-nationalistisch-religiöse Idee der „Mutter".

R. weist dann auf die unbestreitbare Tatsache hin, daß der Hinduismus eine *kulturelle* Einheit darstelle (engl. Ausg. S. 14, Jockels Übers. S. 8). Aber mit der kulturgeographischen Aussage ist doch die postulierte geistige Einheit noch nicht näher bestimmt. Zu einer inhaltlichen Bestimmung ansetzend, kommt R. zu der Formulierung, daß „der Hinduismus in jedem Stadium seines Wachsens auf den gemeinsamen Hintergrund des Vedānta bezogen" sei (S. 22 der engl. Ausg., Jockel S. 18), und dann: „Vedānta ist nicht eine Religion, sondern die Religion selbst in ihrer universalsten und tiefsten Bedeutung" (S. 23 des Originals, Jockel S. 19). R. wiederholt also, was schon Vivekānanda gesagt hatte, wenn er Hinduismus und Vedānta gleichsetzte. Der Unterschied besteht im Stil. Vivekānanda spricht mit hämmernder Härte, R. mit schwebender, dem Zugriff sich entziehender Unbestimmtheit: „auf den gemeinsamen Hintergrund bezogen" — was soll da „Hintergrund" heißen, was „bezogen"? Aber mag man es verstehen, wie man will; die „Bezogenheit" auf den Vedānta sagt nur über diesen, nämlich über seinen Universalitätsanspruch etwas aus, aber nichts über den „Hinduismus", zu dem ja auch nichtvedāntische Gruppen zählen.

Ähnliche Einheitskonzeptionen, die ebenfalls in Wirklichkeit inklusivistische Universalitätsansprüche dokumentieren, sind in der Geschichte ja auch von andern Hindu-Gruppen erhoben worden, z.B. vom Śaivasiddhānta in Südindien und vom Trika in Kaschmir, vgl. für den ersteren: H. W. Schomerus, *Der Çaiva-Siddhānta*, Leipzig 1912, S. 264—270; für das Trika-System: Abhinavagupta, *Tantrasāra* (Kashmir Series of Texts and Studies 17) Kapitel 21. Sie alle lassen den andern Hindu-Systemen und -Religionen eine relative Berechtigung, jeweils als Vorstufe zum eigenen System, von dem aus erst die eigentliche Erlösung möglich sei. Sie alle sprechen nicht für, sondern gegen die Behauptung einer Einheit des „Hinduismus" im ganzen.

Der Beschreibung des Hinduismus, die Radhakrishnan in *The Hindu View of Life* gibt, liegt die herkömmliche, von der europäischen Religionswissenschaft aufgestellte Definition zugrunde, nach welcher Hinduismus die Religion ist, die die Veden als heilige Schriften ehrt, an das Gesetz des Karman glaubt und die Kastenordnung anerkennt. Aber gerade seine Darstellung — die Selbstdarstellung einer modernen Gesamtkonzeption des Hinduismus — zeigt anschaulich, daß die Definition für den *Neo*hinduismus *nicht* mehr stimmt. *Die Veden* sind für R. nicht eigentlich *die* heilige Schrift, aber sie sind ihm bemerkenswert, weil sie Dokumente *religiöser Erfahrung* sind. Wenn man seine Ausführungen über das Karmangesetz aufmerksam liest, kann man nicht feststellen, daß er dies Gesetz in der traditionellen Weise bejahe, wonach es die *Wiederverkörperung* der Wesen gemäß der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000449

Qualität ihres früheren Tuns beinhaltet. Was in seiner Interpretation vom *Karmangesetz* übrigbleibt, ist nicht mehr als die Idee der *moralischen Weltordnung*: „the rule of law not only in outward nature, but also in the world of mind and morals" (Original S. 72, Jockel S. 77). Man denkt an Renous gute Bemerkung (*Hinduism* S. 51): „The Hinduism which is 'exported', one might say, paradoxically elevates a predominantly ethnic faith to the rank of a pan-humanistic religion." Hinzu kommen in Radhakrishnans Karmanidee christliche Einflüsse: „Karman ist nicht ein mechanisches Prinzip, sondern eine spirituelle Notwendigkeit. Es ist die Verkörperung der Gedanken (mind) und des Willens Gottes." Und im System des Karmanglaubens bestehe sogar „Raum für Reue und nachfolgende Vergebung" (Original S. 73, Jockel S. 78f.). Aber die Anpassung an das Christliche hat eine Grenze. War auf der einen Seite der hinduistische Vergeltungsmechanismus anstößig — so daß R. sich nicht scheute, ihn im Widerspruch zu den Tatsachen einfach abzuleugnen —, so auf der andern Seite der Sündenbegriff. Hier folgt R. wieder Vivekānanda, der gesagt hatte, es gebe keine eigentliche Sünde. „Sünde", sagt R., „ist nicht so sehr ein Trotz gegen Gott als eine Verneinung der Seele, nicht so sehr eine Verletzung des Gesetzes als ein Verrat am eigenen Selbst" (Original S. 73, Jockel S. 78f.). Wie die Karmanlehre so bejaht R. auch das *Kastensystem* nicht eigentlich als solches und in seiner Konkretheit; was er bejaht, sind Ideen, die, wie er meint, dem Kastensystem eigentlich zugrundeliegen.

Radhakrishnans *Hindu View of Life* darf man nicht so werten, als handle es sich um die Studie eines Historikers. Zwar gibt sich R. den Anschein, als gebe er eine gültige Interpretation auch des historischen Hinduismus, und dieser Anspruch muß zur Ehre der Wahrheit zurückgewiesen werden. Es wimmelt in seinem Buch von Behauptungen, die im Widerspruch zu eindeutigen Tatsachen stehen. Aber die notwendige Kritik darf nicht den Blick dafür trüben, daß der *Hindu View of Life* eine der beachtlichsten Selbstaussagen *neu*hinduistischen Denkens ist. Wenn Elemente des historischen Hinduismus hier anders erscheinen, als sie der Historiker sehen muß, so deswegen, weil der Neo-Hindu sie anders sehen *will*. Wir sollten diese neue Sicht gründlich studieren, und es wäre auch heilsam, wenn wir uns hin und wieder gründlich beschämen ließen — aber wir sollten uns nicht faszinieren lassen. Der Spezialist ist in Gefahr, über den Fakten die geistigen Kämpfe zu übersehen — und sich dann die Gesamtschau von einer faszinierenden Darstellung suggerieren zu lassen. Radhakrishnans Stil ist außerordentlich faszinierend, und sein Einfluß scheint bereits weit zu reichen.

Zum Studium des wichtigen Werkes muß man allerdings das englische Original benutzen oder allenfalls die ältere Übersetzung von H. W. Schomerus (Leipzig 1928, Sammlung „Morgenland" H. 19). Die zur Rezension vorliegende Übersetzung von Rudolf Jockel teilt mit vielen deutschen Übersetzungen englischer Werke die Eigenschaft großer Ungenauigkeit. Ein Beispiel ist oben schon angeführt worden (soweit ich Radhakrishnan übersetzt habe, bin ich nirgends Jockel gefolgt). Ein paar weitere Belege mögen mein Urteil begründen. R. schreibt (Original S. 15): „This experience is not an emotional thrill or a subjective fancy, but is the response of the whole personality, the integrated self to the central reality." Hier schwächt Jockel (S. 9f.) den *emotional thrill* (Gefühlsschauer) zum *gefühlvollen Erlebnis* ab, die *subjective fancy* (subjektive Laune oder Liebhaberei) erhebt er zur *subjektiven Begeisterung*, und in das *integrierte Selbst* (d.h. die Ganzheit des Selbst) insinuiert er den Entwicklungsgedanken und übersetzt: *des entfalteten*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000450

Selbsts. Alles das in einem Satze. Der Satz „Things *control* thought" (S. 65), d.h.: „Die Dinge *beherrschen (bestimmen)* das Denken" wird bei Jockel (S. 69) zu dem seltsamen Gedanken: „Die Dinge *prüfen* das Denken" (Verwechslung des englischen und des französisch-deutschen Begriffs von *control* bzw. *contrôler/kontrollieren!*). R. schreibt: „Śaṃkara believes that the logical dualism between subject and object is not final. *It rests* on a monism" (S. 66), d.h.: „Śaṅkara glaubt, daß der logische Dualismus von Subjekt und Objekt nicht letztgültig sei. *Er* (der Dualismus!) *ruht* auf einem Monismus *auf*." Jockel übersetzt (S. 69): „Ś. glaubt, daß der logische Dualismus von Subjekt und Objekt nicht letztgültig ist *und beharrt* auf einem Monismus" (also Śaṅkara „beharrt" darauf!). R.: „When Śaṃkara denies the reality of the effects, he *qualifies* his denial by some such phrases as 'independent of the cause' ..." (S. 66), d.h.: Ś. „*qualifiziert* seine Ablehnung", er „*schränkt* sie *ein, bestimmt* sie *näher*". Jockel dagegen übersetzt: „*bezeichnet* diese Ablehnung durch Ausdrücke wie 'von der Ursache unabhängig'" (S. 70). R.: „Līlā or sport *brings out* the rationality ..." (S. 69), d.h.: „(Der Begriff) 'līlā' oder 'Spiel' *drückt* die Vernünftigkeit ... *aus*." Jockel übersetzt (S. 73): „Līlā, Sport [sic] *erbringt* die Vernünftigkeit ..." Was das wohl heißen soll? Fast jede Seite enthält solche Anzeichen der oberflächlichen Sprachkenntnis des Übersetzers.

Gerade bei Radhakrishnan, in dessen schwebendem Stil jedes Wort wichtig ist, ja dessen Aussage ganz wesentlich im Stilistischen beruht, kommt es auf genaue Erfassung des begrifflichen Gehalts an, besonders wenn man seine Leistung kritisch betrachten will. Jockels Übersetzung läßt eine solche Erfassung nicht zu. Möglich wäre sie aber auch in einer Übersetzung durchaus. Denn Radhakrishnans Englisch ist bei all seinem Glanz eine internationale und rationale Sprache.

Paul Hacker, Münster

Abhinavagupta: *Essenza dei Tantra* (Tantrasāra, italienisch). Introduzione, traduzione e note di Raniero Gnoli. Torino: Paolo Boringhieri 1960. 343 S. Kl.-8° (Enciclopedia di autori classici 38). Preis Lire 2000,—.

Le Vijñānabhairava. Texte traduit et commenté par Lilian Silburn. Paris: Éditions E. de Boccard 1961. 222 S. 8° (Publications de l'Institut de civilisation indienne, Série in-8°, fasc. 18).

Der kaschmirische Śivaismus, das geistvollste System hinduistischer Gnosis, hat lange Zeit das Interesse der westlichen Forschung nur sehr wenig beschäftigt; seit wenigen Jahren ist hier ein Wandel eingetreten. Erich Frauwallner hat in Heft 78 der Reihe „Vorträge und Schriften" der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin eine gehaltvolle Arbeit vorgelegt — *Aus der Philosophie der śivaitischen Systeme*, Berlin: Akademie Verlag 1962 —, in welcher auch ein Text des Kaschmirers Utpaladeva analysiert und in Auswahl übersetzt ist. Lilian Silburn hatte schon 1957 und 1959 Beiträge zur Kenntnis des Systems veröffentlicht (besprochen von mir in: OLZ 54, 1959, Sp. 300ff. und in: ZDMG 113, 1963, Seite 400). In diesen drei Arbeiten geht es im wesentlichen um die Lehre, die Metaphysik des Systems.

Die jetzt zur Besprechung vorliegenden Arbeiten von Raniero Gnoli und Lilian Silburn beschäftigen sich nun beide mit Texten, die vorwiegend die Mystik des kaschmirischen Śvaismus zum Gegenstand haben. Beide über-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000451

setzen je einen Text, fügen ihm eigene Erläuterungen hinzu — bei Silburn sehr ausführlich, bei Gnoli weniger ausgedehnt — und schicken ihm eine Einleitung voraus, behandelnd in beiden Fällen, der Natur des Gegenstandes entsprechend, zunächst die Metaphysik, dann die mystische Praxis (Gnoli: I mezzi di realizzazione e il rituale S. 59—94; Silburn: Les voies du retour S. 22—65).

Abhinavaguptas *Tantrasāra* ist ein größtenteils in Prosa abgefaßtes Werk, in dem der Verfasser die Lehre seines umfangreichen Tantrāloka kondensiert. Das *Vijñānabhairava* ist ein Tantra im Umfang von nur 163 Versen; den Originaltext fügt Silburn ihrer Übersetzung bei. Silburn meint: „Il fait partie des plus anciens Tantra ou Āgama, textes révélés qui furent probablement codifiés au début de notre ère quoique leurs éléments constituants remontent à une époque plus lointaine" — ich habe Bedenken gegen diese unbewiesene Chronologie — „il synthétise toutes les techniques tradionnelles de la mystique indienne: souffle, *kuṇḍalinī*, *mantra*, tantrisme sexuel, *bhakti*, etc., et décrit les formes les plus variées de la concentration" (S. 7. 10).

R. Gnoli hatte früher eine Studie zur Ästhetik Abhinavaguptas veröffentlicht (*The Aesthetic Experience of Abhinavagupta*, Roma 1956, Serie Orientale Rome 11), philologisch zwar schwach, aber doch wertvoll und ein schönes Zeichen für die Begabung des Verfassers (vgl. meine Rezension in: Oriens vol. 13—14, 1960—1961, S. 450ff.). Das vorliegende Buch zeigt, wie Abhinavagupta, „uno degli spiriti piú originali e profondi dell'India di tutti i tempi" (S. 7f.), ihn weiter angezogen hat. Die Übersetzung soll für weitere Kreise lesbar sein, und es ist erstaunlich, wie es dem Übersetzer gelungen ist, die schwere, funkelnde Sprache Abhinavaguptas in ein natürlich nicht leicht-gefälliges, aber gutes Europäisch umzuschmelzen. Ich will diesmal auf philologische Kritik verzichten. Fast alle indischen Termini hat Gnoli europäisch transponiert. Ein Index übersetzt sie ins Sanskrit zurück. Bei einigen hat er selber Bedenken, aber im ganzen scheinen sie mir recht gut gelungen zu sein und jedenfalls die Intensität des verstehenden Bemühens des Übersetzers zu dokumentieren. Hervorheben möchte ich nur drei Termini: *prasiddhi* „certezza", *bhāvanā* „realizzazione meditativa", *vikalpa* „conoscenza discorsiva" und „rappresentazioni discorsive". Die Übersetzung ist unter der Leitung von Guiseppe Tucci entstanden, der das Werk seinerseits in Nepal studiert hatte. Mehrere Appendices enthalten interessante Beigaben: Stücke aus verwandten Texten, Tabellen usw.

Lilian Silburns Übersetzung ist wesentlich besser als ihre früheren Arbeiten, die große philologische Mängel aufwiesen (vgl. meine oben angegebenen Rezensionen). Im Vorwort teilt sie mit, daß sie noch weitere Übersetzungen unternommen und den Tantrāloka, Abhinavaguptas größtes Werk, unter Leitung eines Svāmī in Kaschmir studiert habe. Ein französischer und ein Sanskrit-Index erhöhen die Brachbarkeit der Arbeit für weitere Studien.

Beide Arbeiten stellen eine wichtige Bereicherung unserer Kenntnis des kaschmirischen Śivaismus dar, dieser Hindu-Gnosis, in der Sexualismus, tantrischer Formelkult und Ritualismus, Ästhetizismus und egozentrische Mystik („une intériorité absolue de la conscience, *pūrṇāhantā*" — Silburn S. 10) eine verführerisch geistreiche Einheit bilden.

Paul Hacker, Münster

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000452

MALLADI SURYANARAYANA SHASTRI: *Saṃskṛtakavijīvitam* (Lives of Sanskrit Poets) Part 1. VIII, 256 S. 8°. Hyderabad: The Sanskrit Academy, Osmania University 1960 (Sanskrit Academy Series No. 6). Preis Rs. 3.50.

KṢEMENDRA: *Minor Works* (Kṣemendralaghukāvyasaṃgrahaḥ). Edited by E. V. V. RĀGHAVĀCHĀRYA and D. G. PADHYE. General Editor: ĀRYENDRA SHARMA. II, 31, 599 S. 8°. Hyderabad: The Sanskrit Academy, Osmania University 1961 (Sanskrit Academy Series No. 7). Preis Rs. 15,—

DHARMASŪRI: *Narakāsuravijaya-Vyāyoga*. Edited by D. G. PADHYE. General Editor: ĀRYENDRA SHARMA. 10, 63 S. 8°. Hyderabad: The Sanskrit Academy, Osmania University 1961 (Sanskrit Academy Series No. 8). Preis Rs. 3.-.

Drei Bände einer neuen Sanskrit-Textserie, gut gedruckt, aber auf schlechtem Papier, wie bei der heutigen Wirtschaftslage Indiens leider auch bei andern Büchern üblich.

Der Titel *Saṃskṛtakavijīvitam* ist etwas irreführend. Es handelt sich keineswegs primär um Biographien, die als solche ja nur legendär sein könnten; wo Legendäres erzählt wird, ist es als solches bezeichnet. Das Buch ist vielmehr eine in flüssigem, leicht lesbarem Sanskrit geschriebene Literaturgeschichte, großenteils aus englisch geschriebenen Darstellungen schöpfend, die in der Bibliographie und in Fußnoten genannt sind. Behandelt sind insgesamt 67 Dichter und Dichterinnen, aus deren Werken viele Verse zitiert werden, häufig solche, die nur in Anthologien erhalten sind. Wer sich im Gebrauch des Sanskrit als einer für indologische Abhandlungen brauchbaren Sprache üben will, wird das Buch nützlich finden.

Die Ausgabe der *Minor Works* des Kṣemendra enthält: 3 Stutis, die größeren Werken des Autors entnommen sind, 3 Traktate zur literarischen Kunst (*sāhitya*), 4 didaktisch-lebenskundliche und 3 komisch-satirische Gedichte (*nīti*, *parihāsa*), ferner 1 Gedicht über Hetären; hinzugefügt sind einige Auszüge aus anderen Werken, in denen Angaben zur Biographie Kṣemendras enthalten sind. Von den Indices sind hervorzuheben: ein Verzeichnis der von Kṣemendra genannten Autoren und Texte (Verzeichnis der Autoren auch in der Einleitung) und ein Wörterverzeichnis. Die Einleitung, etwas schülerhaft geschrieben, unterrichtet über den Autor und seine Werke. Alle abgedruckten Texte waren früher schon veröffentlicht, meist in der Kāvyamālā.

Der *Narakāsuravijayavyāyoga* ist ein einaktiges Drama, dessen Autor, ein Telugu-Brahmane, um 1400 lebte. Es behandelt die Tötung des Narakāsura durch Kṛṣṇa. Der Text beruht auf einem Telugudruck aus dem Jahre 1871; dazu sind ferner drei Handschriften herangezogen worden, deren abweichende Lesarten in den Fußnoten angegeben sind. In den Prakritstücken differieren die Handschriften sehr stark; der Herausgeber wußte sich nicht anders zu helfen, als die Prakritstücke aller drei Handschriften in einem Anhang unverändert abzudrucken. PAUL HACKER, Münster

NĀGEŚA BHAṬṬA: *Paramalaghumañjūṣā* with the commentary *Jyotsnā* by KĀLIKĀPRASĀD SHUKLA. XIII, 47, 5, 217 S. 8°. Baroda: Baroda Sanskrit Mahavidyalaya, M. S. University of Baroda 1961 (M. S. University of Baroda Research Series 7). Preis Rs. 6,25.

NĀGEŚA BHAṬṬA, um 1700 lebend, hat ein sprachphilosophisches Werk *Mañjūṣā* in drei Versionen verfaßt: *Bṛhanmañjūṣā*, *Laghumañjūṣā* und *Para-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000453

malaghumañjūṣā; die letztere ist in der vorliegenden Ausgabe abgedruckt. Nāgeśa — identisch mit Nāgojī Bhaṭṭa — fußt auf dem Vākyapadīya des Bhartṛhari, weicht in seiner Lehre jedoch in manchen Punkten von Bhartṛhari ab bzw. entwickelt sie weiter. Seine Darstellung folgt dem Stil des Navya-Nyāya. Der Herausgeber, Paṇḍit Kālikāprasād Shukla, ist zugleich der Verfasser des ausführlichen Sanskritkommentars. Der Ausgabe sind beigegeben eine Einleitung in Englisch und eine in Sanskrit sowie eine Inhaltsübersicht in Sanskrit.

PAUL HACKER, Münster

KĀMIL BULKE [CAMILLE BULCKE]: *Rām-kathā (utpatti aur vikās)*. 2. Aufl. **Prayāg**: Hindī Pariṣad Prakāśan 1962. 20, 820 S. 8°. Preis Rs. 20.—.

Die 1. Auflage dieses Buches war die Doktordissertation des Verfassers, die der Universität Allahabad vorgelegt worden war und 1950 im Druck erschien. Der Verfasser, von Herkunft Belgier, seit vielen Jahren als Pater der Gesellschaft Jesu in Indien lebend, Leiter der Hindi-Abteilung des St. Xavier's College in Ranchi, ist wohl einer der besten Kenner nicht nur der Hindi-Literatur, sondern auch der „Rāmologie", wie man einen umfangreichen Zweig der indischen und asiatischen Literatur- und Religionsgeschichte passend nennen könnte. In der vorliegenden 2. Auflage hat das Buch eine durchgreifende Überarbeitung und Erweiterung erfahren, worüber ein Vorwort nähere Auskunft gibt.

Im 1. Teil behandelt der Verf. die älteste Rāma-Literatur. In der vedischen Literatur gibt es Ansätze zu Teilinhalten der Rāmasage, diese jedoch existiert noch nicht. Das Vālmīki-Rāmāyaṇa stellt zunächst die Probleme seiner drei Rezensionen (*pāṭh*), seiner Abfassungszeit und der Person seines Dichters. Es folgen die Fragen um „das Mahābhārata und die Rāmasage": das Verhältnis der beiden Epen, Rāmasage und Rāma-Avatāra im Mahābhārata, das Rāmopākhyāna des Mahābhārata. Schließlich wird auf die buddhistische und die jinistische Rāmasage eingegangen.

Der 2. Teil handelt über „die Entstehung der Rāmasage": das Problem des Daśarathajātaka, Ansichten über den Grundbestand (*mūl-srot*) der Sage, die wichtigsten Interpolationen und die erste Entwicklung der Sage bis zur Entstehung des in 7 Kāṇḍas vorliegenden Vālmīki-Rāmāyaṇa.

Der 3. Teil gibt einen Überblick über die gesamte spätere Rāmaliteratur: religiöse Texte, schöne Literatur (Epen, Dramen, Lyrik), Erzählungsliteratur, Literatur in nichtarischen und neuindoarischen Sprachen, außerindische Literatur.

Der 4. und größte, 458 Seiten umfassende Teil behandelt die Entwicklung der Rāmasage Kāṇḍa für Kāṇḍa und Stück für Stück des Erzählungsgewebes. Das Vālmīki-Rāmāyaṇa ist hierbei immer der Ausgangspunkt. Nach kurzer Analyse des Bestandes und der wahrscheinlichen Entstehung eines Erzählungsstücks im Vālmīki-Rāmāyaṇa werden jeweils die Besonderheiten der andern Fassungen der Sage registriert.

In einem der Anhänge wird eine Übersicht gegeben über alle Fassungen der Rāmasage; es sind mehr als hundert Texte bzw. Textstücke.

Die Absicht des Buches ist, auf dem verhältnismäßig knappen Raum einen Gesamtüberblick zu bieten über die ungeheuer weitreichenden und vielgestaltigen, in der Weltliteratur wohl einzigartig dastehenden Verzweigungen der Rāmasage und über die Probleme, die sie der Forschung gestellt hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000454

Was der Verf. gewollt und geschaffen hat, ist ein „Handbuch der Rāma-Literatur". Dhīrendra Varmā nennt das Buch in seinem Geleitwort zur 1. Auflage von 1950: *Rām-kathā-sambandhī samast sāmagrī kā viśvakoś.* Der Verf. hat dagegen nicht beabsichtigt, sich in Einzelprobleme zu vertiefen und neue Lösungen der zahlreichen Probleme zu erarbeiten. Doch hat er die gewaltige Fülle des Materials in klarer Übersicht geordnet und die Ergebnisse der von andern durchgeführten Einzeluntersuchungen mit nüchternem eigenen Urteil gesichtet. Das Buch dürfte ein unentbehrliches standard work darstellen, nicht nur für die Literaturgeschichte, sondern auch für die Religionsgeschichte. Da die Rāmasage mehr und mehr in den Bereich der Religion gezogen worden ist, und zwar speziell in die Avatāra-Mythologie und Avatāra-Theologie sowie in die Praktiken der Bhakti und der Pūjā, läßt sich die Entwicklung dieser wichtigen Kapitel der Hindu-Religionsgeschichte an den sukzessiven Einschüben, Erweiterungen und Umgestaltungen dieser Sage in einzigartiger Weise beobachten; ferner spiegelt sich darin der Gang der Philosophiegeschichte. Auch für solche Studien ist Bulckes Handbuch ein wertvoller Führer.

Daß das Buch in Hindi geschrieben ist, mag seiner Beachtung im Westen zur Zeit noch hinderlich sein; aber mir scheint, wir müssen uns allmählich an die Tatsache gewöhnen, daß die zur Behandlung von Problemen der indischen Literaturgeschichte geeignetsten Sprachen die indischen sind, auch wenn nach westlicher Methode gearbeitet wird.

Paul Hacker, Münster

Sigrid Westphal-Hellbusch, Heinz Westphal: *The Jat of Pakistan.* Forschungen zur Ethnologie und Sozialpsychologie, Bd. 5. Duncker & Humblot, Berlin 1964. 8°, 110 S. 4 Taf. DM 19,80.

Die Verfasser des Buches *Die Ma'dan. Kultur und Geschichte der Marschenbewohner im Süd-Iraq* (s. ZDMG 113, 666ff.) vertreten in ihrer neuen Abhandlung die These, daß die Ma'dān Nachkommen der von Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf im Anfang des 8. Jhd. von Sindh in den Irak verpflanzten, Büffel züchtenden Zuṭṭ seien. Diese Zuṭṭ sind wieder mit den Jat [*ǧat*] des Industales gleichzusetzen. Diese Gleichsetzung der Namen bietet an sich keine Schwierigkeiten, und somit ist eine Diskussion der lautlichen Seite dieser Gleichung ohne Heranziehung genauerer phonetischer Informationen (noch dazu ohne genaue Trennung der Begriffe „Laut" und „Buchstabe", wie dies S. 11 geschieht) wertlos. Jedenfalls wurden Balāḏurīs Zuṭṭ von Eliott/Dawson bereits mit Jat übersetzt, was auch Lane-Poole übernahm.

Auf der gleichen Seite 11 wird der kritische Leser auch noch durch die Phrase „As everyone familiar with Arabic literature will know..." herausgefordert. Solche Worte dürfen nur ganz wenige Arabisten, zu denen sich Rezensent gar nicht zu zählen wagt, ungestraft im Munde führen. Um wieviel vorsichtiger müssen da erst Fachfremde sein, die ihre Zitate aus arabischen Historikern der Sekundärliteratur entnehmen und z.B. Ḥaǧǧāǧ „the Persian governor of Iraq" (S. 10) oder den persischen Universalgelehrten Bīrūnī „an Arabic geographer" (S. 48) nennen.

Der Hauptteil des Buches ist der soziologischen Beschreibung der heutigen Jat gewidmet. Es stellt sich heraus, daß sie in zahlreichen Gruppen, von denen nicht alle Büffelzüchter sind und deren Verhältnis zueinander nicht immer klar ist, zerfallen. Die vielen Nachrichten, die hier aus der vorhande-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000455

nen Literatur und auf Grund persönlicher Umfragen zusammengestellt werden, sind einigermaßen verwirrend, und der Mangel an einer Übersichtskarte und an einer tabellarischen Zusammenstellung der wichtigsten Faktoren erschwert es dem Leser sehr, sich ein Bild über die Verhältnisse zu machen.

Als ein besonderes Problem wird der nur graphisch ausgedrückte Unterschied zwischen Jat und Jāt behandelt (S. 47ff.), ohne daß man etwas über die tatsächliche Aussprache des Namens erfährt. Anscheinend liegt der Unterschied nur in der Länge des Vokals. Wird diese aber von allen Autoren bezeichnet? Und was bedeutet die Schreibung Ját auf S. 49?

Da manche Jat-Gruppen in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den Belutschen stehen, wird auf diese kurz eingegangen. So steht auf S. 51f.: „previous to his [Mir-Chakar's] time only the outlines of Baluch history are known. According to their own traditions, the Baluch came from Syria. They started their migration eastwards from Haleb (Aleppo) some 1,000 years ago. They came via Iraq, Iran and Afghanistan to Sindh... All the time from Haleb onwards, they were accompanied by the Jat..." Da die Verfasser diese unwahrscheinliche Geschichte ohne Stellungnahme anführen, möchte man glauben, daß sie sie für wahr halten. Es handelt sich natürlich um eine tendenziöse Abstammungssage. Ihre sinnvolle Deutung gibt E. Herzfeld in seinem monumentalen *Zoroaster* (Princeton 1947) II, 736, wo auch einige weitere historische Nachrichten zu den Yutiya/Jat/Zuṭṭ S. 733f. zu finden sind.

Bei den Parallelen zwischen den Jat und den Ma'dān wird an erster Stelle das Tragen schwarzer Kleidung (oder auch nur einzelner schwarzer Kleidungsstücke) angeführt. Da schwarze Kleidung, insbesondere bei Frauen, in diesen Breiten trotz des Klimas außerordentlich weit verbreitet ist (man denke nur an Ägypten und die meisten Mittelmeerländer), dürfte diesem Umstand kein besonderes Gewicht beizumessen sein. Im islamischen Bereich darf man außerdem nicht vergessen, daß Schwarz die Farbe der Abbassiden war. Aussichtsreicher wäre es vielleicht, die Stickmuster und Sticktechnik der Kleider zu untersuchen, um zu sehen, ob nicht zu den sonst im Irak isoliert dastehenden Samâwa-Decken eine Verbindung herzustellen sei.

Die anderen Parallelen vermögen allein auch nicht recht zu überzeugen, was allerdings der a priori ansprechenden Theorie nicht unbedingt zu schaden scheint. Jedenfalls ist noch viel Forschungsarbeit erforderlich.

Den Jat soll von den Verfassern noch eine große Monographie gewidmet werden. Falls sie, so wie dieses Buch, Pakistanischen Gelehrten zuliebe auf Englisch erscheinen soll, dann ist dringend anzuraten, daß das Manuskript von einem Englischsprachigen gründlichst durchgesehen werde.

Georg Krotkoff, Baltimore

Linguistic Diversity in South Asia. Studies in Regional, Social and Functional Variation. Edited with an Introduction by Charles A. Ferguson and John J. Gumperz. International Journal of American Linguistics, Part III, Volume 26, Number 3, July 1960. Publication Thirteen of the Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics. Indiana University, Bloomington, Indiana. VIII + 118 S., $ 3.50.

Der vorliegende Band vereinigt eine Reihe von kleineren Arbeiten, die zuerst im Dezember 1957 auf einem Symposium "Language and Culture Dynamics in South Asia" verlesen wurden, das im Rahmen des jährlichen

Treffens der American Anthropological Association in Chicago veranstaltet worden war. Sämtliche Beiträge behandeln Probleme der heutigen Sprachsituation in Indien losgelöst von allen geschichtlichen Gesichtspunkten in rein deskriptiv-dialektologischer, soziologisch orientierter Betrachtungsweise. Daß diese typisch amerikanische Forschungsrichtung gerade auf dem indischen Subkontinent, wo sich seit alters horizontale und vertikale soziale Gruppierungen gegenseitig durchdringen und die neuerworbene politische Unabhängigkeit auch auf dem Sprachsektor schwierige Fragen mit sich gebracht hat, ein besonders fruchtbares Betätigungsfeld findet, wird niemand bezweifeln. Die hier vorgelegten Proben bieten denn auch eine sehr anregende Lektüre, zumal sie alle sauber gearbeitet sind, und, wie es scheint, auf zuverlässig gesammeltem Beobachtungsmaterial beruhen.

In einer längeren theoretischen Einleitung (Introduction p. 1—18) liefern die beiden Herausgeber Ferguson und Gumperz Neudefinitionen der wichtigsten Begriffe wie *language*, *dialect*, *variety* und formulieren allgemeinere Regeln, die Verhältnisse von *geographical dialects* und *social dialects* untereinander betreffend. Die Ausführungen sind durch große Klarheit der Gedankenführung gekennzeichnet. Besonders fruchtbar scheint mir der Gedanke, in die Definition der „Sprache" (*language*) die Rolle einer anerkannten gemeinsamen Hochsprache einzubeziehen: "A language consists of all varieties ... which share a single superposed variety (such as a literary standard) having substantial similarity in phonology and grammar with the included varieties or which are either mutually intelligible or are connected by a series of mutually intelligible varieties" (p. 5). Eine der Hauptforderungen an eine gute Definition, nämlich die, daß von dem vorwissenschaftlichen Begriff soviel als möglich in sie übernommen werde, scheint mir hier besser erfüllt als bei der herkömmlich einseitig historisch Einteilung, wo ja ein so fragwürdiger Begriff wie der der gegenseitigen Verständlichkeit die Hauptrolle spielt. Denn jeder nicht durch sprachwissenschaftliche Begriffsbildung vorbelastete Deutsche wird doch — um das Beispiel der Herausgeber zu nehmen — rein gefühlsmäßig das Plattdeutsche als einen Dialekt des „Deutschen" betrachten, nicht als eigene Sprache, auch die Mundarten, die dem Holländischen näher stehen als dem Hochdeutschen. Andererseits kann man sich gut vorstellen, eine welch andersgeartete Entwicklung etwa das Schweizerdeutsche genommen haben könnte, wenn es eine seiner Mundarten zur Schriftsprache erhoben hätte.

William Brights Beitrag "Linguistic Change in some Indian Caste Dialects" (p. 19—26) stellt die lautlichen und morphologischen Unterschiede zusammen, die zwischen zwei Formen des Kanaresischen von Bangalore bestehen, von denen die eine von Brahmanen, die andere von der ländlichen Kaste der Okkaliga gesprochen wird. Die Studie ist interessant durch das dargebotene Material; der theoretische Ertrag ist nicht so aufregend, was wohl schon an der Fragestellung liegt: der Autor will herausbringen, welche Kaste in solchen Fällen die größeren Altertümlichkeiten bewahrt hat. Nun war es auf dem Gebiet der Phonologie und Wortentlehnung von vorneherein ohne große Untersuchung zu erwarten, daß die Brahmanen wegen ihres stärkeren Kontakts mit dem Sanskrit und dem Englischen eher als die Bauern phonologische Oppositionen und auch größere Mengen von Lehnwörtern übernehmen; dies ist auch ein echter soziologischer Unterschied. Dagegen scheinen mir die Unterschiede in der Morphologie mehr auf derselben Ebene wie die geographischer Dialekte zu liegen (vorausgesetzt, daß es sich um echte Varianten, nicht um sekundäre Abschleifungen desselben Phonems in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000457

der anderen Sprache handelt); hier ist aber größere oder geringere Altertümlichkeit bei einem von zwei Dialekten grundsätzlich nicht voraussagbar. Brights Ergebnis, der Brahmanendialekt sei morphologisch der konservativere, darf somit nicht verallgemeinert werden, zumal auch die Zahl der unterschiedenen Morpheme (5) zu gering ist und das Fehlen einer Form im Altkanaresischen kein sicheres Kriterium für ihren sekundären Charakter darstellt.

M. Shanmugam Pillai stellt systematisch die für westliche Begriffe erstaunlich großen Unterschiede zwischen Umgangs- und Schriftsprache in seiner Muttersprache Tamil dar (p. 27—42). Würde sich der Verfasser dazu entschließen, die Studie, die in der vorliegenden Form auf die Lautlehre und die Nominalmorphologie beschränkt ist, auch aufs Verbum auszudehnen und das Ganze überarbeitet in Buchform herauszubringen, könnte er dem Dravidisten, der ja beim Erlernen des Tamil doch immer von der Schriftsprache ausgehen wird, einen wertvollen Dienst erweisen. Interessant ist ein Vergleich der typischen Situationen, die M. Shanmugam Pillai für den Gebrauch der einen oder anderen der beiden Sprachformen nennt, mit denen des Bengalischen, s. dazu im Folgenden.

Vorzüglich informierend ist der Beitrag von Edward C. Dimock über die Rolle von Schrift- und Umgangssprache in der modernen bengalischen Prosa (p. 43—63). Der geschichtliche Abriß des Verhältnisses der beiden Formen zueinander spiegelt ein fesselndes Stück der neueren bengalischen Geistesgeschichte wieder. Die stilistischen Unterschiede zwischen den typischen Autoren sind durch kleine Textproben anschaulich gemacht. Eine Bemerkung: Dinock gibt p. 54 den Zusammenstoß Bengalens mit der westlichen Kultur als einen der Gründe für das Hochkommen der Umgangssprache an. Das ist unbedingt richtig, doch ist nicht zu verkennen, daß die Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur auch der Schriftsprache einen mächtigen Auftrieb gegeben hat, indem sie nämlich zu massenhaften Lehnübersetzungen oder besser Lehnprägungen angeregt hat wie *sāmyavād* „Kommunismus", *gaṇatantra* „Demokratie", *amlajān* „Sauerstoff" (von *amla* „sauer"!) usw. So konnte Grierson geradezu behaupten, die Pandits von Kalkutta hätten im 19. Jh. das Bengalische „verdorben", weil sie es durch Anreicherung aus dem Sanskrit gewaltsam modernen Bedürfnissen anpassen wollten[1]. Die Geschichte dieser Wörter muß allerdings im Zusammenhang mit der des Purismus anderer neuindischer Sprachen, besonders des Hindi, erforscht werden, wo zum größten Teil dieselben Neuprägungen erscheinen[2] — Bemerkenswert ist, wie der Unterschied zwischen Schrift- und Umgangssprache sich in Bengalen so ganz anders auswirkt als im Tamil. Während M. Shanmugam Pillai von sich sagt, daß er Hochsprache auch in den Vorlesungen spreche (p. 27), wäre das im Bengalischen undenkbar; hier ist die Hochsprache eben reine Schriftsprache. Damit hängt es sicher auch zusammen, daß im Bengalischen im Gegensatz zum Tamil kaum phonetische Unterschiede auftreten; was Dimock p. 48 an Besonderheiten in der sanskritisierenden Aus-

[1] *Linguistic Survey of India* vol. V, part I, p. 14.

[2] Es wäre lohnend, ihren älteren Quellen nachzuspüren und die Wege zu verfolgen, auf denen sie aus Panditkreisen in die moderne Tagespresse gelangt sind. Ein Fall wie *rājanaitik* „politisch" zu *rājanīti* „Politik" (sowohl Bengali als auch Hindi) mit seiner vom Standpunkt des Sanskrit aus falschen Vṛddhibildung scheint auf einzelne Zentren mit bewußter Übersetzungstätigkeit hinzudeuten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000458

sprache der Schriftsprache bei manchen Individuen anführt, ist nach meiner Erfahrung auf den Sanskritunterricht der Hochschulen beschränkt, wo man sich neuerdings mit mehr Eifer als Erfolg bemüht, die stark abweichende traditionelle Aussprache durch die in Europa und im Hindi-Gebiet übliche zu ersetzen.

Munier Chowdhurys Artikel über das Sprachenproblem in Ostpakistan ist im Wesentlichen eine Zusammenstellung der lautlichen und morphologischen Unterschiede der ostbengalischen Dialekte gegenüber der auch in Ostpakistan als Vorbild anerkannten Kalkutta-Varietät. Der Hinweis darauf, daß dialektische Abweichungen davon heute nicht mehr in dem Maße gesellschaftlich kompromittierend wirken wie vor der Teilung, wird durch einige wenige Beispiele illustriert. Es werden hier sichtlich Tendenzen beschrieben, die sich in der sprachlichen Realität kaum auszuleben begonnen haben.

William McCormacks "Social Dialects in Dharwar Kannada" (p. 79—91) hat dieselbe Themenstellung wie der Artikel Brights (s. oben), nur werden die Phänomene noch anschaulicher, da nicht zwei, sondern drei soziale Dialekte einer Sprache verglichen werden, die der Brahmanen, die nichtbrahmanischen Mittelklasse und der Harijan. Wenn es auch fraglich ist, ob die ständig mitgeteilten Prozentzahlen die Einsicht erhöhen (zusammenzählen kann man ja nur gleichnamige Größen, die Sprache ist aber hierarchisch gebaut), so zeigen sie doch recht eindrucksvoll die bedeutenden Unterschiede, die im Gegensatz zu Nordindien die südindischen Kastensprachen trennen. Typisch für den sozialen Dialekt sind hier vor allem die Unterschiede in den Begrüßungsformeln, Verwandtschaftsnamen und Anreden an Verwandte.

Der letzte Beitrag, von John J. Gumperz und C. M. Naim, "Formal and Informal Standards in the Hindi Regional Language Area" (p. 92—118) beschreibt sehr anschaulich die verschiedenen Erscheinungsformen des Hindi, jenes noch schwer faßbaren hochsprachlichen Vorbilds, deren Varietäten sich zwischen den Extremen des persisch-arabisch orientierten Urdu und des von Sanskritwörtern überfluteten brahmanischen Hindi bewegen. Dabei war es ein guter Gedanke, die Variationen vom Standpunkt der theoretisch geforderten Hochform der Sprache aus zu beurteilen, die z.B. im Urdu das Auseinanderhalten von *k̲* und *k*, *ġ* und *g*, im Hochhindi ein eigenes zerebrales *ṣ* usw. erfordert. Die Verfasser haben richtig erkannt, daß der normativen Grammatik in Indien, das ja soziologisch in vielem geradezu die Umkehrung westlicher Verhältnisse darstellt, eine viel größere Realität als im Westen zukommt. Eine Sache des Ermessens ist es dagegen, ob es sich lohnt, all die mißglückten, korrekten und womöglich hyperkorrekten Anpassungsversuche an das phonologische Ideal in ein System einzufangen, wie es hier bei einigen typischen Gewährsleuten versucht wurde. Nun ist die Gefahr, die Methode zum Selbstzweck werden zu lassen, bei ganz auf das Synchronische beschränkten Arbeiten von vorneherein immer größer als bei historischen; sie ist aber sonst in diesem Bändchen mit bemerkenswertem Takt vermieden worden.

Hermann Berger, Heidelberg

Robert B. Lees: *The Phonology of Modern Standard Turkish.* — Bloomington 1961 (Indiana Univ. Publications), 8°, 76 S.

Die Phonologie ist für viele Sprachen, darunter auch für einige Türksprachen, von großer wissenschaftlicher und praktischer Bedeutung. So hat

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000459

sich z. B. das Tschuwaschische bereits in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine Orthographie nicht auf phonetischer, sondern auf phonologischer (der Ausdruck existierte damals noch nicht) Grundlage geschaffen, die heute noch gültig ist. Im vorliegenden Werk wird aber weniger die Frage untersucht, was im modernen Osmanischen Laute und Phoneme sind, und was sich aus solcher Unterscheidung an neuen Erkenntnissen, an Erleichterungen für die Behandlung der Aussprache und der grammatikalischen Regeln ergibt, als vielmehr der Versuch gemacht, in „morphophonemischer" Herausarbeitung der Suffixtypen die Suffixe nach Morphemen zusammenzufassen. Die Suffixe und Morpheme würden sich zueinander etwa so verhalten, wie Laute und Phoneme.

Die altbekannten Tatsachen der türkischen Grammatik treten nun vor uns in Gestalt von Formeln, welche an Chemie oder an Atomphysik erinnern, dabei aber leider die einfachen Dinge kompliziert, und viele nicht ganz einfachen Dinge falsch darstellen, so wenn (S. 25) das Suffix (= Morphem) der 2. Ps. Sg. +*sĭn* in folgenden Gestalten realisiert sein soll: +(*Í*)*n* in *evín* 'dein Haus', +*sĭn* in *sevérsin* 'du liebst', +*n* in *sevdín* 'du liebtest', +(*y*)*Ĭn* in *sévin* 'liebt' (dies ist jedoch 2. Ps. Pluralis!).

Wenn man um jeden Preis das Türkische ahistorisch sehen und darstellen will, kann man auf die vom Verf. erzielten Ergebnisse kommen. Diese aber stehen mit der historischen Sprachentwicklung und auch mit dem heutigen Stand der türkischen Sprache in ihren Feinheiten, von denen dem Verf. viele entgangen sind, absolut nicht in Einklang, und sie zeigen damit, wie sehr wir dieser Methode gegenüber vorsichtig sein müssen.

Johannes Benzing, Mainz

Ilse Laude-Cirtautas: *Der Gebrauch der Farbbezeichnungen in den Türkdialekten* (Ural-Altaische Bibliothek Band X) Wiesbaden, Otto Harrassowitz 1961, 137 S.

Mit dieser Untersuchung wendet sich die Verfasserin einem Problem zu, mit dem sich jeder auseinanderzusetzen hat, der von einer Sprache in die andere übersetzen möchte: Der Inhalt der Wörter deckt sich nicht in den beiden Sprachen. Eine andere Art des Empfindens und Auffassens, ein anderes Schicksal und eine andere Umwelt haben auch verschiedene Begriffe geprägt. Es kennzeichnet den Wert ihrer Abhandlung, daß die Verfasserin nicht nur eine Zusammenstellung und Übersetzung der Farbbezeichnungen bringt, sondern vor allem in ihrer Schlußbetrachtung sich auch um die Aufklärung ihrer Entstehung und ihrer Aussage über das Farbempfinden der Türken bemüht.

Es ist selbstverständlich, daß man eine Arbeit über Farbbezeichnungen in Asien auf eine Sprache beschränkt, andernfalls würde sie leicht uferlos und unübersichtlich geraten. Laude-Cirtautas hat hier nur die Türkdialekte behandelt, wobei sie das Jakutische und Čuvašische, die ja eine Sonderstellung einnehmen, ausschließt. Es ist zu hoffen, das gleiche Untersuchungen in den anderen Sprachen unser Bild vom Gebrauch der Farbbezeichnungen vervollkommnen werden, so daß man durch Vergleiche auf einer guten Grundlage zu einer umfassenderen Erkenntnis des Farbempfindens und der Farbsymbolik der mittel- und vorderasiatischen Völker gelangen kann.

Als Grundlage ihrer Untersuchung dienten der Verfasserin ältere und neuere Wörterbücher und -verzeichnisse und Texte aus der Folklore der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000460

Türken Vorder- und Mittelasiens, aber auch historische Quellen, beginnend mit den alttürkischen, auf Grund derer man evtl. Änderungen im Gebrauch der Farbbezeichnungen im Verlauf der Geschichte der Türken feststellen könnte. Die 30 Werke der modernen türkeitürkischen Literatur, darunter viele allerdings, in denen sich die Schriftsteller um Wiedergabe der Volkssprache bemühen, bilden ein Untersuchungsmaterial ganz anderer Art. Hier darf man nicht damit rechnen, daß die Farbbezeichnungen in der allgemein üblichen Weise gebraucht werden, sondern es gehört zu den Wesensmerkmalen gerade der modernen türkischen Dichtung, daß Wörter in ungewöhnliche Verbindungen gebracht, ihnen ein von dem üblichen abweichender Sinn gegeben wird. Es ist dabei also stets die individuelle Auffassung des Dichters zu beachten. Es wäre meines Erachtens der richtigere Weg gewesen, nur die vorher erwähnten Quellen zur Feststellung des in der Volkssprache üblichen Gebrauchs der Farbbezeichnungen zu verwerten, um dann mit literaturwissenschaftlicher Methodik die Abweichungen von der Norm bzw. die exakte Verwendung der Volkssprache bei den einzelnen Schriftstellern zu untersuchen. Keinesfalls durften ihre Werke ohne eine besondere Gruppe zu bilden mit den anderen Quellen zusammen zu Schlußfolgerungen herangezogen werden. Indes spielt diese Art der Quellen bei der großen Menge des übrigen Materials — rund 150 Wörterbüchern und Textausgaben — nur eine geringe Rolle und kann die Ergebnisse nicht wesentlich verändern. In dem sehr interessanten Abschnitt über Farbbezeichnungen, die überwiegend auf Tiere anwendbar sind, wurden überhaupt keine Beispiele aus der modernen schönen Literatur der Türkei herangezogen.

Von sprachwissenschaftlicher Genauigkeit zeugt dagegen ein Index aller in den Farbbezeichnungen vorhandenen Formantien mit je einem Beispiel ihrer Verbindung.

Die Verfasserin stellt die sprachgeschichtlich sehr interessante Tatsache fest, daß es zwei Arten von Farbbezeichnungen im Türkischen gibt: Zusammenfassende, die eine ganze Gruppe von Farben zu einem übergeordneten Begriff verbinden — ursprünglich waren dies nur *qara* = schwarz, *aq* = weiß, *qyzyl* = rot, *yašyl* = grün und *saryγ* = gelb — und gegenständliche, die nur auf die Farbtöne bestimmter Objekte anwendbar sind. Der Inhalt dieser Bezeichnungen wechselt häufig. Für die Volkskunde wichtig — und unter diesem Aspekt muß ich die Arbeit vor allem sehen — ist das Werk, weil nicht nur die eigentliche Bedeutung der Farbbezeichnungen sondern mit der gleichen Gründlichkeit auch ihr Gebrauch in übertragenem Sinn untersucht wurde. Zwei Beispiele seien genannt: Es überrascht nicht, wenn man schwarz als Farbe der bösen Geister kennenlernt. Lehrreich ist aber, daß auch eine gewisse Positivierung negativer Gefühlswerte vorkommt, und schwarz dann für „gewaltig, groß" stehen kann. Wie allgemein bewußt dieser Symbolgehalt von „schwarz" ist, lehrt die Tatsache, daß es sogar zur Verstärkung von Adjektiven dienen kann, *qara quru* = schwarz, mager = sehr mager. Weiß ist in der bilderreichen türkischen Sprache nicht nur Farbe der Reinheit oder des hohen Standes, sondern auch des „bleichen Schreckens", also der Furchtsamkeit.

Die gegenständlichen Farbbezeichnungen wenden die Türken vor allem auf lebendige Wesen und allgemein bekannte Erscheinungen der Natur an. Wie die Verfasserin nachweist, zeigte sich ein Bedürfnis nach zusammenfassenden, fest umrissenen Farbbezeichnungen zuerst an dem Sachbesitz der Türken, deren Gegenstände ja nach dem individuellen Geschmack des Herstellers gefärbt sein können, aber auch, etwa beim Handel, eine exakte Be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000461

schreibung erforderlich machen. Erfahrungen in der Färbetechnik ließen außerdem viele neue Farbbezeichnungen entstehen.

So darf man das Buch von LAUDE-CIRTAUTAS als eine reiche Quelle neuer Erkenntnis nicht nur für den Sprachwissenschaftler sondern auch für den Volkskundler bezeichnen.

ULLA JOHANSEN, Hamburg

WOLFGANG SCHLACHTER: *Studien zum Wachstum des Wortschatzes an skandinavischen und finnischen Lehnadjektiva.* Rev. Nachdr. München: In Komm. bei Kitzinger 1962. 105 S. (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. Beih. A.)

Die Arbeit erschien zuerst hektografiert 1952 und blieb in dieser Gestalt auch der unmittelbar interessierten Forschung unbekannt. Der „revidierte Nachdruck" ist praktisch die Erstveröffentlichung. Die Abhandlung stellt einen kühnen und geistreichen Versuch dar, der in der Uralistik, soweit ich sehe, weder Vorläufer noch Parallelen hat. Er wird auch den Nicht-Uralisten wegen der Fragestellung und Methode interessieren, zumal er auch die Grenzen der methodischen Übertragbarkeit sichtbar macht. Wie sehr Wortschatzuntersuchungen neben dem Sprachtypus und anderen damit zusammenhängenden Faktoren auch die geistige Entwicklung einer Sprachgemeinschaft berücksichtigen müssen, diese heute manchem „sprachfremd" klingende Binsenweisheit wird dem Leser immer erneut klar gemacht.

Es geht dem Vf. nur nebenher um Aufhellung von Kontaktproblemen. Die Lehnbeziehungen dienen ihm vielmehr dazu, Schichten in der Entfaltung des Wortschatzes und damit Stufen des geistigen Wachstums und Weltverständnisses sichtbar zu machen. Denkpsychologie und Sprachtypologie sind ihm dazu hilfreich; außerdem ein einzigartig günstiges Modell: Er untersucht den im Gegensatz zum Substantiv quantitativ geringen adjektivischen germanischen Lehnwortbesitz des Finnischen und Lappischen. Die germanisch-finnischen Berührungen begannen etwa um Chr. Geb., die germanisch-lappischen Verbindungen Jahrhunderte später in urnordischer Zeit. Der Unterschied bedeutet nicht so viel, daß die Verhältnisse unvergleichbar geworden wären. Vielmehr hatte der Lehngeber im wesentlichen miteinander vergleichbares Gut anzubieten. Die lehngebenden germanischen Idiome bzw. die ihnen zugrundeliegende Gemeinsprache besaßen zudem einen solchen Reifegrad, daß Insuffizienzen auf der Lehngeberseite im Prinzip nicht eigens in Rechnung gestellt zu werden brauchten. Der 'äußeren' Entlehnungschronologie stand das umgekehrte Verhältnis hinsichtlich der innersprachlichen Ausbildung gegenüber. Der germanischen Lehnperiode des Finnischen (Fi.) war schon eine längere fruchtbare Berührung mit den Urbalten vorausgegangen, während die Entwicklung im verwandten Lappischen (Lp.) so langsam vorangeschritten war, daß z.B. der Stand — wie sich aus einem semantischen Vergleich der beiderseitigen Lehnadjektive ablesen läßt — noch in der neueren Zeit dem des Urfinnischen zu Beginn der germ.-fi. Beziehungen entsprach. Die fi.-lp. Lehnbeziehungen, die noch vor den germanischen Berührungen einsetzten (denn es sind noch urbalt. Lehnwörter in frühostseefinnischer Lautgestalt übers Fi. ins Lp. gedrungen) und ebenfalls bis in die Gegenwart fortdauern, schließen das Dreieck auf originelle Weise;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000462

denn hier kann Entlehnung bei nahverwandten Sprachen, mit den größeren Möglichkeiten zur Formalisierung, studiert werden[1].

Der Vf. mußte sich seinerzeit auf ältere Materialsammlungen stützen. Hier würde sich wohl, zieht man heutige Hilfsmittel heran, das eine oder andere ändern und die statistischen Angaben würden Verschiebungen erfahren, da es sich fast durchweg um kleine Zahlen handelt[2]; die Ergebnisse der Arbeit kann dies ebensowenig beeinflussen wie die Qualität der Methode.

Der Vf. gliedert seine Lehnadjektive nach morphologischen Kriterien in ältere und jüngere Entlehnungen (ohne daß er sich auf eine Einzelbegründung in allen Fällen einlassen kann[3]) und semantisch in solche, die sinnlich wahrnehmbare, und solche, die geistig-seelische Eigenschaften bezeichnen. Im Laufe der Diskussion erweist es sich als nötig, dem sog. „wertenden" Adjektiv noch einen Platz einzuräumen. Eine solche Einteilung mag heute, wo das Gespräch über Leistung und Bedeutungsbereiche des Adj. schon weit vorgeschritten ist[4], simpel erscheinen. Doch abgesehen davon, daß das Material selbst die Einteilung rechtfertigt, bewahrt gerade die Einfachheit den Modellcharakter und ermöglicht eine Gruppenbildung, die sich nach mehreren Gesichtspunkten auswerten läßt. Ich sehe mögliche Fehlerquellen vielmehr darin, daß bei der späten Entfaltung der Adjektivkategorie in den finnisch-ugrischen Sprachen nicht immer gesagt werden kann, ob in der ostseefinnischen Frühzeit ein Wort als Substantiv oder als Adjektiv entlehnt wurde, zumal dann, wenn im Germ. ein Substantiv am nächsten zu stehen scheint[5]. Die Schwierigkeit einer reinlichen Scheidung zwischen Konkreta

[1] Zu den alten germ.-lp. Lehnwörtern heute T. Sköld: *Die Kriterien der urnordischen Lehnwörter im Lp.* Bd. 1. Uppsala 1961; zu den germ.-fi. H. Fromm: *Die ältesten germ. Lehnwörter im Fi.* ZfdA 88. 1957/58. 81—101, 211—40, 299—324; A. D. Kylstra: *Geschichte der germ.-fi. Lehnwortforschung.* Diss. Utrecht 1961. Keinem dieser Autoren war Schlachters Arbeit bekannt! Andererseits war Schlachter das umfänglichste Verzeichnis der Lehnwörter von T. E. Karsten: *Finnar och Germaner.* Helsingfors 1943, nicht zugänglich.

[2] Der Vf. schätzt z.B. die bei Qvigstad in den „Nordischen Lehnwörtern im Lp." gesammelten Wörter auf 6000. Ich entnehme einer Bemerkung K. Nielsens (*Litt om nordiska lånord i den lappiske ren- og rendriftsterminologi.* In: Festskrift til... Qvigstad. Tromsø 1928. S. 179), daß es nur 3400 sind; d.h. statt 2% ist der Anteil der älteren Lehnadj. 3,6%.

[3] Der Vf. merkt bei den lp. Adjektiven größere Verbreitung jeweils an, zieht daraus i.a. aber keine chronologischen Schlüsse. Wie gewagt das ist, zeigt m. E. die Arbeit von A. Raun: *Über die ältesten germ Lehnwörter im Ostseefinnischen.* UAJb 30. 1958. 30—34. Daß es sich bei den skandinavischen Lehnwörtern im Ostlappischen um ganz späte Übernahmen handeln kann, hat jüngst T. I. Itkonen: *Über die skandinavischen Lehnwörter im Kolta- und Kolalappischen.* 1958 (JSFOu 60,5), gezeigt.

[4] z.B. Hennig Brinkmann: *Die deutsche Sprache.* 1962. S. 96ff. mit Bibliografie S. 633f.

[5] Fi. *valkea,* der Lehngeber für lp. *viel'gad* 'weiß' (S. 50), hat noch im heutigen Fi. adjektivische und substantivische Geltung ('weiß', 'Feuerschein'), und man muß wohl prinzipiell die Möglichkeit offenhalten, daß das fi. Wort als Substantiv aufgenommen wurde, d.h. daß mit der Entlehnung ein anderes Bedürfnis als das angegebene befriedigt wurde (man vgl. auch lp. *ol'go* 'außen' < fi. *ulko* 'Raum außerhalb').

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000463

und Abstrakta sieht der Vf. selbst. Auch hier muß wohl manchmal späterer Bedeutungswandel erwogen werden. So kann z.B. fi. *tylsä* 'stumpf' in seiner konkreten Bedeutung ins Lp. als *dil'se* entlehnt und dann erst in beiden Sprachen unabhängig voneinander auch auf den Menschen bezogen worden sein (heute fi. 'stumpfsinnig, apathisch', lp. 'nicht ausdauernd', vgl. S. 45).

Der Herausarbeitung der Bedeutungskategorien und ihres quantitativen Anteils folgt der Rückschluß auf die Situation in der aufnehmenden Sprache. Das muß fast in jedem Falle interpretierend vor sich gehen, denn die reinen Fakten sind häufig ambivalent. Zum Beispiel: Daß in einer bestimmten Epoche die Zahl der aufgenommenen Abstrakta auffallend gering ist, kann darin begründet sein, daß weder die geistige noch die sprachliche Reifung so weit gediehen war, daß eine Übernahme möglich wurde. Es kann aber auch damit zusammenhängen, daß die Anforderungen im wesentlichen mit eigenem Material befriedigt wurden, daß sich also eine Formalisierungsmöglichkeit herausgebildet hatte, die einen autarken Zustand hervorrief. Hier ist aus der denkpsychologisch trivialen Einsicht, daß die geistige Entwicklung vom Konkreten zum Abstrakten vorschreitet, die Konsequenz zu berücksichtigen, daß auf einem bestimmten Punkt der Entwicklung das Bild für die Entlehnungen gerade umgekehrt aussehen muß.

Ebenso ist die Abfolge von allgemeiner und spezieller Bedeutung prinzipiell offen und abhängig von der jeweiligen Sprachentwicklung, dem Kulturgefälle und auch, wie man am Lp. besonders gut sehen kann, von dem „Charakter" einer Sprache. Das Überwiegen praktischer Bedürfnisse spezialisiert (vgl. fi. *tyhmä* 'dumm' > lp. *dihme* 'ungelehrig im Erkennen von [Rentier-] Besitzermarken'), ohne daß ein Bedürfnis nach dem Generale vorhanden wäre. Ob die Sprachberührung zur Übernahme eines Allgemeinbegriffs anreizen kann oder nicht, hängt wiederum vom Stand der Entwicklung ab; denn es ist möglich, daß die Sprachberührung einer geistigen Entwicklung zuvorkommt und damit für die Übernahme eine der Voraussetzungen fehlt.

Unumkehrbar ist die Entwicklung von der sprachlichen Bedürfnisdeckung zum sprachlichen „Luxus", zum Streben nach bereichernden Differenzierungen und Nuancierungen. Hier ist z.B. semantische Ähnlichkeit im älteren fi. und lp. Lehnwortschatz ein Zeichen dafür, daß es noch um Erweiterung des Wortschatzes ging; Lehnwörter, die semantisch zu frühen Schichten des Erbwortschatzes gehören (z.B. Raum- oder Zeitbezeichnungen), sind verdächtig, später, auf der Stufe nuancierender Bereicherung des Wortschatzes, entlehnt zu sein.

Alle diese Fragen, die sich auf Grund des Materials ergeben, werden vom Vf. mit großem Scharfsinn und auf hoher Ebene diskutiert. Morphologische und syntaktische Erscheinungen, die mit dem fi. und lp. Adj. zusammenhängen, macht er für die Schichtenaufdeckung nutzbar. So untersucht er die Rolle, die der formale Unterschied zwischen attributivem und prädikativem Adjektiv im Lp. für sein Problem spielt; er zeigt, wie konkrete und abstrakte Adjektiva verschiedene Lebensbedingungen besaßen, weil das Konkretum gleichsinnige syntaktische Bildungen, wie z.B. für die fiugr. Sprachen typische adverbiale Raum- und Zeitbezeichnungen, zu verdrängen hatte, um sich durchzusetzen. Aus der Entlehnung der Adjektiv-Kongruenz vom Germ. ins Fi., welche die ostseefinnische Adjektivsyntax von der fiugr. durchaus trennt, wird deutlich, wie das entwickeltere Finnische syntaktisch beeinflußbarer war als das Lp.; es befand sich auf einem Entwicklungsstand, der erlaubte, auf eine Umprägung der Denkform anzusprechen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000464

Ebenso wie ich bisher die komplizierten Überlegungen des Vf. stark schematisierte, vereinfache ich nun auch das Bild der sprachlichen Schichtungen, das er gewinnt, und löse die Ergebnisse besonders von den sprachpsychologischen und erkenntnistheoretischen Interpretationen ab.

Im Lp. ist die Entwicklung dadurch gekennzeichnet, daß die Entlehnung mit dem natürlichen Wachstum des adjektivischen Wortschatzes Hand in Hand ging. So wurden in der lebhaften älteren Berührungsperiode die Wortschatzlücken mit Konkreta gefüllt. Der quantitative Rückgang auf einer mittleren Stufe erklärt sich sinnvoll damit, daß ein bestimmter Sättigungsgrad an Konkreta erreicht, die geistige Entwicklung aber noch nicht so weit vorgetrieben war, das Bedürfnis nach generalisierenden Abstrakta zu wecken. Erst als auch hierfür die Zeit reif war, schoß auf einer dritten, schon neuzeitlichen Stufe ein starker Strom von Abstrakta ein. Nun erst konnte sich ein eigentlicher Gegensatz zwischen generalisierenden und spezialisierenden Adjektiva herausbilden, der in entwickelteren Sprachen öfter als Entlehnungsmovens erscheint.

Anders verlief die Schichtenbildung im Finnischen. Hier trat zwischen der geistigen und der sprachlichen Entwicklung eine Art Phasenverschiebung ein, welche das Bild der natürlichen Abfolge 'Konkreta → Abstrakta' verwischte. Auf einer ältesten Stufe bestand noch kaum das Bedürfnis nach Entlehnung von Adjektiva. Wenn auch eine Adjektivvorstellung innerhalb des nominalen und verbalen Bereichs schon mächtig war[1], so hat sich doch die Wortart spät entfaltet, und dies mag nach Schlachter der Grund für jene Sterilität auf der frühesten Stufe gewesen sein, die nur noch die allerälteste Lehnzeit betrifft. Auf einer zweiten Stufe scheint die Fähigkeit zum analytischen Denken bereits so erstarkt zu sein, daß ein Bedürfnis nach abstrakten Adjektiva rege wurde. So erklärt sich der starke Anteil der Abstrakta im älteren Entlehnungsstratum. Die dritte Stufe weist dagegen quantitativen Rückgang auf, der hier aus einer schnellen Bereitschaft des Finnischen zu formalisieren erklärbar wird. Die Sprache wurde in zunehmendem Maße autark durch bedeutende derivierende Ausnutzung des eigenen nominalen und verbalen Wortbesitzes. Was jetzt noch übernommen wurde, zeigt semantisch öfter Affektbetontheit.

Auch die fi.-lp. Lehnbeziehung ist aufschlußreich. Hier verläuft die Entwicklung von einem absolut geringen, aber relativ starken Einstrom fi. Konkreta ins Lp. auf der ersten Stufe über eine Abstrakta-Zunahme auf der zweiten zu einer auch quantitativ beeindruckenden Überlegenheit (100:19) der Abstrakta-Entlehnungen auf der dritten Stufe. Schlachter folgert, daß die Sprache zu einer „Eigenproduktion" — wie im Fi. — nicht entwickelt genug, dabei aber bis in späte Zeit stark auf Lehnhilfe angewiesen war. Der schwache Anteil der Adjektiv-Entlehnungen am gesamten Lehngut scheint ihm auf eine Hemmung gegen Übernahmen aus der Wortart hinzudeuten, die sich im Lp. offenbar noch weit schwerer entfaltet hat als im Fi.

[1] Zum Verbalbereich führt der Vf. (S. 25f.) als Beispiel fi. *kipua* 'krank sein' an. Die idg. Sprachen kennen Ähnliches (vgl. gr. *νοσεῖν*, got. *siukan*, mhd. *siechen* usw.). Doch ist die Verbalisierung der Adj.-Vorstellung, die hier wie auch im Urfi. nur punkthaft im Wortschatz auftritt, in zwei uralischen Sprachen formalisiert, im Mordwinischen und im Nenets; hier nehmen (unter bestimmten Bedingungen) Adjektiva Tempuscharakteristika an. So ist also doch wohl die Vorstellungsverbindung als spezifisch für den Sprachstamm anzusehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000465

Auch eine Relation zwischen den Stufen läßt sich herstellen. Es muß etwa die zweite Stufe der fi.-lp. Beziehungen der 1. Stufe der germ.-fi. Berührungen entsprochen haben — auf den Reifestand der beiden Sprachen bezogen, denn chronologisch liegt dazwischen ein Zeitraum von gut tausend Jahren!

Wenn vorstehend auch die zahlreichen Absicherungen, die der Vf. einbaute, fortgelassen wurden, so braucht der hypothetische Charakter seines Gesamtbildes nicht verschwiegen zu werden. Doch wird man der Folgerichtigkeit des Gedankensgangs wie dem geistvollen Einsatz der Argumente Bewunderung zollen und der Hypothese ein hohes Maß an innerer Wahrscheinlichkeit einräumen. Die Methode aber scheint mir besondere Aufmerksamkeit auch in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht zu verdienen. Eine gegenwärtige sprachtheoretische Schule in Deutschland fordert, zurückgreifend auf den von ihr uminterpretierten Humboldtschen Energeiabegriff, die Durchleuchtung eines Wortschatzes von seiner geistigen Ausfächerung und Leistung her und sieht hierzu allein die synchrone Betrachtung imstande. In den letzten Jahren erst hat der Franzose J. Fourquet Vorbereitungen getroffen, aus synchronen Querschnitten eine neue, sprachtypologisch und systematisch begründetere Diachronie aufzubauen. Schlachters Abhandlung scheint mir hier einen frühen und bedeutsamen Versuch darzustellen, Denkform und Sprachgeschichte in sinnvoller Problemstellung miteinander zu verbinden.

Hans Fromm, München

Louis Bazin: *Über die Sternkunde in alttürkischer Zeit.* Akad. d. Wissenschaften und der Lit., Abh. d. Geistes- u. Sozialwiss. Klasse, Jahrgang 1963, Nr. 5; 1963, S. 571—582. Wiesbaden.

Bazins turkologische Sicherheit, universale Bildung und Kombinationsgabe erhellen selbst recht abgelegene Winkel der Turkologie! So konnte er früher schon mitteilen, daß das atü. Kalenderblatt in Brāhmī-Schrift (*Türk. Turfantexte* VIII, S. 73ff.) aus dem Jahr 1277/78 stammt, also die Kenntnis dieser Schriftart bis in die Mongolenzeit hinein verbreitet war. — Die von Donner und Räsänen erstmalig veröffentlichte Runen-Inschrift auf einem Spinnwirtel von einer Insel im Baikal-See ist erst von Bazin ansprechend gelesen und interpretiert worden (hier, S. 575, Anm. 4): *qat ay ärlig. arqar ay. bičin qïš ädgülgär* 'Eine Reihe von Monaten (lang ist) Venus (sichtbar). Im Wildziegen-Monat (ist Perioden)schnitt: Winter. Die guten Pleiaden', mit der Erklärung: „Wenn die Pleiaden im Wildziegenmonat, etwa November, in der Abenddämmerung aufgehen, beginnt der Abschnitt der kalten Jahreszeit".

Die Mehrzahl der astronomischen Namen in älteren türkischen Texten sind aus dem Chinesischen übersetzt oder aus dem Iranischen und Indischen entlehnt. Auch *sävüg* 'Liebe, Venus' (*Qutadyu bilig*) und *ongay* (ebendort) 'der Günstige, Jupiter' hält der Verfasser für Entlehnungen, nämlich aus griechischer Mythologie und Ausdrucksweise, letzteres (S. 576) = Μεγάλη Τυχη Fortuna Major. Übrigens dürfte auch der 'neue Mond' im Atü. (S. 573) eine Lehnübersetzung sein, nämlich aus dem Chin. und das erste Monatsdrittel bedeuten, nicht die Dunkelphase des Mondes, die wohl die Zeit vom Monatsende bis Monastbeginn umfaßt.

Für einige Planeten weist Bazin besondere Namen im ältesten Türkischen nach, nämlich für 'Venus': *ärklig* = *ärlig* 'der Machtvolle', 'Jupiter' *qasa quš* 'Schwarzvogel' und 'Mars' *baqïr soqum* 'Kupfer-Pfeilspitzenhülle'. Auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000466

'Schwarzvogel' und 'Mars' *baqïr soqum* 'Kupfer-Pfeilspitzenhülle'. Auch einige Fixsterne wurden benannt: Der 'Polarstern': *tämür qazuq* 'Eisenpflock', der 'Große Bär': *Yäti-kän* 'Sieben Herren', 'die Pleiaden': *ülkär* 'Teilendes', nämlich die durch die Opposition von Sonne und Pleiaden im November und Mai angezeigte Jahresteilung in eine kalte und eine warme Hälfte, sowie 'Wage', oder vielmehr 'Zwillinge': *ärän-tüz* 'die (beiden) Helden sind in Harmonie'.

In diesen geringen Spuren astronomischer Kenntnis ist kein System zu erkennen. Die Türken dürften im hohen Altertum von den Gestirnen wenig beeindruckt gewesen sein und keinen Kult daran geknüpft haben. Im Gegensatz zu den Arabern haben die Türken, diese Großviehzüchter und Hirten der weiten Steppe, sich nicht nach dem Himmel orientiert, sondern vielleicht nach Gebirgen, denen sie mit +*qan* 'Herr' zusammengesetzte verehrende Namen beilegten.

A. v. Gabain, Hamburg

Nicholas Poppe, Leon Hurvitz, Hidehori Okada: *Catalogue of the Manchu-Mongol Section of the Toyo Bunko.* The Toyo Bunko & The University of Washington Press 1964. 387 S. US Doll. 10,—.

Es ist erfreulich, daß die Erschließung der Mongolica und Mandschurica mit diesem Katalogband weitere große Fortschritte gemacht hat. Er ist auf Grund der Initiative des Inner Asia Research Project der University of Washington in Seattle zustandegekommen, die im Jahre 1958 Poppe und Hurvitz, also einen Mongolisten und einen Buddhologen, nach Japan entsandt hatte, um die mandschurischen und mongolischen Bestände der Toyo Bunko zu katalogisieren. Die Bearbeitung des Mandschu-Teils des Kataloges lag in den Händen des japanischen Gelehrten H. Okada. Insgesamt sind 525 Titel erfaßt, von denen manche jedoch Sammelwerke mit einer größeren Anzahl von Einzelwerken sind. Die Einteilung des Katalogs ist wie folgt: I. Ganz oder zum Teil in Mongolisch verfaßte Werke, unterteilt nach aus dem Tibetischen oder unter tibetischem Einfluß entstandenen Werken und sonstigen mongolischen Werken; II. Mandschurische Werke ohne mongolische Parallelversion. Innerhalb dieser Kategorien wird dann jeweils weiter nach Sachgruppen unterschieden. Ein alphabetischer Titelindex in Umschrift (für Mongolisch, Mandschurisch, Tibetisch, Chinesisch, Japanisch) gestattet ein sofortiges Aufsuchen eines bestimmten Werks; daneben ist auch ein Index der chinesischen und japanischen Titel mit nach Strichzahl angeordneten Zeichen vorhanden.

Die Gestaltung der einzelnen Katalogeinträge ist von vorbildlicher Genauigkeit. In jedem Fall ist bei den Buddhica Anfang und Ende des Textes umschrieben und übersetzt: wo ein Kolophon vorhanden ist, wird auch dieser umschrieben, übersetzt und erläutert. Es folgen Verweise auf andere Kataloge und bibliographische Werke, wobei leider der große Katalog der Mongolica in Deutschland von W. Heissig nicht mehr zu Rate gezogen werden konnte. Darum sei im folgenden jeweils auf Heissigs Katalog verwiesen, soweit das betreffende Werk nicht schon in Heissigs *Lamaistischen Blockdrucken* erwähnt ist.

Nr. 67 Heissig Nr. 441.

Nr. 91 Heissig Nr. 305. Dort werden die im vorliegenden Katalog als "unidentified" bezeichneten Holzschnitte auf fol. 1 und 2 wie folgt ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000467

deutet: 1v rechts bCoṅ k'a pa, 2r links Blo bzaṅ ye šes, 2r rechts Dalai Blama Rgya mco. — Der Hinweis auf HEISSIG, *Pekinger Lamaist, Blockdr.* Nr. 117 ist nachzutragen.

Nr. 163 Der Verfasser des *Meng-wen hsi-i*, Yendebu chin. Yin-tê-pu 音德布, Großjährigkeitsname Ch'un-p'u 春圃 ist auch erwähnt im *Ch'ing-shih* (Taipei 1961) S. 2277 und zwar als Sohn des Lung-pao 隆保, der 1751 den Adelsrang seines Vaters erbte. Da Ch'un-p'u Eigenname ist, muß die Übersetzung des chinesischen Kolophons, in der Ch'un-p'u als Ortsname aufgefaßt wird, entsprechend modifiziert werden.

Nr. 167 HEISSIG Nr. 537.

Nr. 190 HEISSIG Nr. 517. Das bei H. beschriebene Exemplar hat die gleichen Formate und Blattzahlen wie die Nr. 190 des Toyo-Bunko-Kataloges mit dem Erscheinungsjahr 1724, wird jedoch als 1874 gedruckt bezeichnet.

Nr. 193 Der als Verfasser genannte Kao O aus T'ieh-ling ist der bekannte Bearbeiter und Fortsetzer des Romans *Hung-lou meng*, vgl. u.a. WU SHIH-CH'ANG, *On the Red Chamber Dream*, Oxford 1961, S. 227 Anm. 1. — Statt T'ung-shui lies T'ung-jui.

Nr. 194 Der Verfasser des 1857 datierten Vorworts, Meng Pao 孟保 ist 1839—1843 chinesischer Resident in Tibet gewesen (*Ch'ing-shih* S. 3248) und als Verfasser chinesischer Werke wie auch mehrerer Übersetzungen ins Mandschurische hervorgetreten, vgl. *Pa-ch'i i-wen pien-mu* (Katalog von literarischen Werken der Angehörigen der 8 Banner) 7a—b, 32b; *pu* 1a und 8a.

Nr. 197 Das *Hsi-yü t'ung-wen chih* ist inzwischen in handlichen 3 Bänden in Japan nachgedruckt worden. Das Werk ist 1766 beendet worden, vgl. HUMMEL, *Eminent Chinese* II, S. 805.

Nr. 198 Hier könnte darauf hingewiesen werden, daß das mehrsprachige *San-tzu ching* bereits im Westen ediert worden ist. Vgl. CORDIER, *Bibliotheca Sinica* Sp. 1437, und insbesondere ERICH HAUER, *Das San-tze-king in dreisprachigem Texte*, MSOS 26, I (1924) S. 61—128.

Mit diesem vorzüglichen Katalog, der insbesondere auch im Tibetischen und Sanskrit die Hand des Fachmanns verrät, ist für die mongolischen und mandschurischen Studien ein weiteres wichtiges Nachschlagewerk verfügbar geworden, für das die Wissenschaft den drei Herausgebern und der Toyo Bunko dankbar sein wird. Auch die äußere Gestaltung verdient alles Lob.

HERBERT FRANKE, München

Index Sinicus. A catalogue of articles relating to China in periodicals and other collective publications 1920—1955. Compiled by JOHN LUST with the assistance of WERNER EICHHORN. W. Heffer & Sons Limited. Cambridge 1964. XXX, 663 S. 8 £ 8 s.

CORDIERS *Bibliotheca Sinica* hat vor einigen Jahren durch YÜAN T'UNG-LI mit seinem Werk *China in Western Literature* (New Haven, Conn. 1958) eine Fortsetzung erfahren, die endlich den Chinaforschern ein brauchbares bibliographisches Nachschlagewerk über die seit 1924 erschiene Literatur bescherte. Erfaßt ist hier die China betreffende Literatur in Englisch, Deutsch und Französisch, soweit sie als selbständige bibliographische Einheit, d.h. in Buchform veröffentlicht wurde. Eine Ergänzung durch eine Bibliographie der in Zeitschriften, Festschriften u.ä. erschienenen Einzel-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000468

aufsätze wurde damals in Aussicht gestellt (S. VII), dürfte jedoch noch einige Zeit auf sich warten lassen. Inzwischen ist durch JOHN LUST, Bibliothekar an der Londoner School of Oriental and African Studies, in Zusammenarbeit mit WERNER EICHHORN, der lange an der dortigen Bibliothek gewirkt hat, eine Bibliographie kompiliert worden, die diese Lücke ausfüllt. Erfaßt ist die Literatur in westlichen, d.h. europäischen Sprachen unter Einschluß des Russischen, Tschechischen, Polnischen, Ungarischen etc. und zwar auf Grund von Inaugenscheinnahme der betreffenden Publikationen. Das sichert dem Werk einen hohen Grad an Genauigkeit. Die Einteilung der durchnumerierten Einträge folgt im allgemeinen dem von YÜAN T'UNG-LI entworfenen Schema. Zwar liegt der Schwerpunkt auf den Geisteswissenschaften, doch sind auch die Naturwissenschaften, soweit sie China betreffen, angemessen berücksichtigt.

Die Fülle der bibliographischen Angaben ist imponierend. Nicht weniger als 19734 Aufsätze werden aufgeführt, die nicht nur sämtliche Aspekte der chinesischen Kultur umfassen, sondern darüber hinaus auch Tibet, Zentralasien, die Mongolei und Mandschurei einbeziehen. Ein Index der Autoren (S. 579—639) und, was vor allem wichtig ist, ein Sachindex (S. 640—663) ergänzen die systematische Anordnung, die ja immer betreffs der Einordnung eines Aufsatzes zu Zweifeln Anlaß geben kann. So würde man eine Kurzfassung der Theorie von WOLFRAM EBERHARD über die Lokalkulturen Chinas (Nr. 12445) wohl nicht unter „Archaeology and Fine Arts" erwarten. Ganz fehlplaziert ist Nr. 19286, nämlich E. v. ZACHS Stellungnahme zu CONRADYS *Neue austrisch-indochinesische Parallelen* (diese erschienen im Asia Major Hirth Anniversary Volume, S. 23—66). Unter Sinkiang, Unterabteilung „Central Asian Languages" wird man sicherlich einen Beitrag über indochinesische Sprachwissenschaft nicht suchen. Erstaunlicherweise ist der Inhalt des Hirth Anniversary Volume vom *Index Sinicus* nicht erfaßt worden, obwohl die folgenden Bände der Asia Major ab vol. I vollständig ausgewertet sind. Das ist umso verwunderlicher, als die Hirth-Festschrift, deren Vorwort 1922 datiert ist, ein Londoner Impressum trägt. Ebenfalls wird ein deutscher Leser vielleicht die Berücksichtigung der Zeitschrift „Das neue China, Illustrierte Monatsschrift für Chinakunde" vermissen, in der immerhin ein Gelehrter vom Range JAROSLAV PRŮŠEKS einen Abriß der chinesischen Literatur der neuesten Zeit veröffentlicht hat (Die neue chinesische Literatur, Das Neue China Jg. 6 (1940) No. 39, S. 456—465, No. 40, S. 523—536, No. 41, S. 588—600). Nicht berücksichtigt sind auch die „Studien zur Auslandskunde", welche die „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen" fortzusetzen bestimmt waren. Band I Ostasien (herausgegeben 1944 von CLEMENS SCHARSCHMIDT) enthielt vor allem WOLFRAM EBERHARDS *Einführung in die wichtigsten Hilfsmittel der Sinologie für Anfänger*, S. 137—184. Von Nr. 2552 (T. V. STEPUGINAS Arbeit über die sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen in China unter den Shang) gibt es auch eine deutsche Übersetzung in der Zeitschrift „Sozialwissenschaft", Gesellschaftswiss. Abt. 1951, Nr. 1, S. 109—132. — Die Zahl der Druckfehler, wie sie bei bibliographischen Aufnahmen aus so vielen verschiedenen Sprachen vorkommen können, hält sich in Grenzen. Im übrigen wäre es ausgesprochen undankbar, wollte man bei einem Buche wie dem *Index Sinicus* an Kleinigkeiten Kritik üben oder Auslassungen bemängeln. Es gibt wohl keinen Benutzer des Werkes, der nicht den Herausgebern für ein bibliographisches Hilfsmittel dankbar wäre, das sich als unentbehrlich erweisen wird. Dies gilt nicht nur für den Sinologen, sondern auch für jeden, der sich über

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000469

China zu informieren wünscht. Insbesondere für die orientalistischen Nachbarfächer der Sinologie wird sich der *Index Sinicus* als eine ausgezeichnete Hilfe erweisen.

HERBERT FRANKE, München

HOWARD S. LEVY: *The Illusory Flame*. Kenkyusha, Tokyo 1962. 100 S. $3,95. *Warm-Soft Village*. Dai Nippon Insatsu, Tokyo 1964. 142 S. $5.—; dazu Textband (360 Yen).

Die beiden hier angezeigten Bände enthalten Anekdoten, Novellen und Essays, die um Frauen und Liebe kreisen. Die Texte sind großenteils dem *Hsiang-yen ts'ung-shu* entnommen, jenem vor etwa einem halben Jahrhundert erschienenen Sammelwerk mit Literatur aller Zeiten über diese Themen. In *The Illusory Flame* bietet H. S. LEVY flüssig zu lesende freie Übersetzungen von zehn Liebesgeschichten. Eine davon (*The Marvelous Mongolian*) ist auch soziologisch interessant, da sie in den Kreisen der deklassierten Mongolen zu Beginn der Ming-Zeit spielt. Eine vollständige wörtliche Übersetzung dieser Biographie einer mongolischen Super-Kurtisane liegt auch in deutscher Sprache vor (BODO WIETHOFF, *Die Graskopf-Frau — eine etwas ungewöhnliche Biographie*, in: Nachr. d. OAG, Heft 92, Hamburg 1962, S. 41—52), auf die unsere Leser hiermit aufmerksam gemacht seien. Die drei ersten Abschnitte des Textes sind auch übersetzt bei WOLFGANG FRANKE, Oriens Extremus IX (1962) in seinem Aufsatz „Zur Frage der Mongolen in China nach dem Sturz der Yüan-Dynastie" (S. 58—63). Die Erzählung *From Rags to Riches* stammt, worauf vom Übersetzer nicht aufmerksam gemacht wurde, von dem bekannten Schriftsteller, Gelehrten und (zuletzt) Zeitungsmann Wang T'ao (1828—nach 1890; vgl. HUMMEL, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* S. 836). Auch sie ist über das ja in der chinesischen Literatur häufige Thema von der edlen Dirne hinaus aufschlußreich. Sie zeigt das Streben nach sozialem Aufstieg, der dem Verfasser nur durch eine Amtslaufbahn denkbar ist.

Noch amüsanter und kurzweiliger liest sich *Warm-soft Village* (der Ausdruck ist alt, schon hanzeitlich belegt, und bezeichnet die Frauenliebe). Hier finden wir, in wörtlicherer Übersetzung als in dem anderen Band, weitere Novellen und Anekdoten, dazu auch die köstlichen Parodien *How to Regulate Jealousy* (S. 35—48) und ihr aus der Sicht der Frau geschriebenes Gegenstück *How to Regulate the Bedroom* (S. 49—61) — Parodien, weil hier im Stil von Strafgesetzbuchparagraphen, gegliedert nach den sechs Staatsministerien, Strafen für eifersüchtige Hauptfrauen bzw. untreue Ehemänner fingiert werden. Ebenso lustig sind die *Confessions of a Wife-fearer* (S. 5—9). Der Pantoffelheld war demnach auch im patriarchalischen China nicht selten, was wir ja auch durch EBERHARDS Motivforschungen wissen (*Typen chinesischer Volksmärchen*, Helsinki 1937 FFC No. 120, S. 366; *Volksmärchen aus Südost-China*, Helsinki 1941, FFC No. 128, S. 298). Insgesamt hat Dr. LEVY, dem wir schon eine Reihe von Arbeiten über berühmte Frauen der T'ang-Zeit verdanken, durch seine beiden Werke dem europäischen Leser weiteres anschauliches Quellenmaterial über einen Lebensbereich erschlossen, der in der „klassischen" Literatur Chinas weniger zu Worte kommt, aber darum nicht minder bedeutsam ist. Auch in zeitlicher Hinsicht schließt er sich damit an das Standardwerk von R. H. VAN GULIK an (vgl. ZDMG 112 (1962) S. 433—435).

HERBERT FRANKE, München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000470

Ming-kung shu-p'an Ch'ing-ming chi 名公書判清明集. Tōkyō 1964. Koten Kenkyūkai, Verlag Daian Co. Ltd. 468, 8, 6 S. — *San-hsün tsou-i* 三巡奏議. Tōkyō 1964. Koten Kenkyūkai, Verlag Daian Co. Ltd. 372, 6 S.

Dem in ZDMG Bd. 114 (1964) S. 208—210 angezeigten Neudruck eines chinesischen Unikums der Yüan-Zeit sind nunmehr zwei weitere solcher photolithographischen Wiedergaben seltener Texte gefolgt. Das *Ch'ing-ming chi*, eine Sammlung von Entscheidungen aus der Rechts- und Verwaltungspraxis des 12. und 13. Jahrhunderts, ist nur in einem Exemplar erhalten, welches sich im Besitz der Seikadō Bunko befindet (vgl. *Seikadō Bunko Kanseki Bunrui Mokuroku*, Tōkyō 1930, S. 450) und die Vorlage für den hier angezeigten Neudruck abgegeben hat. Er ist sehr willkommen, da der Nachdruck des Werks im *Hsü Ku-i ts'ung-shu* nicht befriedigte. Das Unikum der Seikadō Bunko trägt ein 1261 datiertes Vorwort, doch ist der Druck möglicherweise später erfolgt, da die Namenstabuierung der Sung-Kaiser nicht berücksichtigt ist. Freilich stellt der erhaltene Band nur einen Teil des Gesamtwerkes dar, das zum größten Teil als verloren anzusehen ist. Es ist eine Sammlung von Musterentscheidungen berühmter Männer der südlichen Sung; 28 verschiedene Beamte sind im Vorwort aufgeführt, an der Spitze Chu Hsi (1130—1200). Der späteste ist, soweit zu ermitteln, Liu K'o-chuang (1187—1269). Sachlich handelt es sich um Entscheidungen in Prozessen und zwar aus dem Personenstands- und Familienrecht. Die Bedeutung des *Ch'ing-ming chi* für die Rechtsgeschichte kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden, da wir es hier mit Fällen aus der Praxis zu tun haben. Von den 117 Entscheidungen betreffen nicht weniger als 25 (die umfangreichste Gruppe überhaupt) Erbauseinandersetzungen und Vermögensstreitigkeiten im Schoß der — von idealisierenden Sinologen gewöhnlich als Hort des Zusammenhalts und der Harmonie gepriesenen — Großfamilie. Insgesamt sind die Fälle in 22 Sachgruppen unterteilt. Es folgen erbrechtliche Prozesse (18) und Eheschließungssachen (11). Jedem Fall ist eine Überschrift beigegeben, die als Rubrum, ähnlich wie im *Yüan-tien chang*, den Tatbestand mit einigen wenigen Worten beschreibt. Die Prozeßparteien sind oft, wie aus der Namensgebung resultiert, kleine Leute. Nur hier und da kommen Prozesse zwischen Angehörigen der Gentry vor, so S. 433—435, ein auch soziologisch aufschlußreicher Prozeß. Ein Studienprofessor, der durch Bestehen der Staatsprüfung zu den besseren Leuten mit großem Sozialprestige aufgerückt ist, schämt sich seiner armen angeheirateten Verwandten und will seine Sippengenossin von ihrem bankrotten Gatten scheiden lassen. Er muß sich aber sagen lassen, daß Armut kein Scheidungsgrund ist. In den Urteilen wird viel moralisiert. Das schönste Beispiel ist S. 429 zu finden. Das Urteil (das kürzeste des ganzen Bandes) geht auf Ts'ai Hang (1193—1259) zurück und lautet: „Wenn ein durch öffentliche Prüfungen aufgestiegener Gelehrter eine staatlich registrierte Dirne zur Frau nimmt, dann ist er ein Verbrecher gegenüber den Moralvorschriften und eine Schande für seine Freunde unter den Gentlemen. Das ist unmöglich, das ist unmöglich, das ist völlig unmöglich!" Gewöhnlich sind aber die Entscheidungen sehr viel länger und schildern auch den Tatbestand. Das Werk ist somit eine höchst wichtige Quelle für die Rechtsgeschichte der südlichen Sung-Zeit und verdiente eine monographische Behandlung. Dem Text sind beigegeben eine Reproduktion von Stellen aus den Kapiteln 6641 und 10813 des *Yung-lo ta-tien*, wo das *Ch'ing-ming chi* zi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000471

tiert wird, ferner ein bibliographisches Nachwort von NAGASAWA KIKUYA und eine rechtsgeschichtliche Würdigung von NIIDA NOBORU.

Das *San-hsün tsou-i* ist eine Sammlung von Eingaben des Hu Tsung-hsien 胡宗憲. Er war Inspektionszensor für Chih-li, Hu-kuang und Chê-kiang, was den Titel erklärt („Eingaben und Stellungnahmen von drei Inspektionsreisen"). Hu bestand 1538 die *Chin-shih*-Prüfung, durchlief mehrere höhere Ämter, darunter die genannten, starb aber als Opfer einer gegen ihn gerichteten Anklage 1565 im Gefängnis. Einige Zeit nach seinem Tode wurde er jedoch rehabilitiert. Er ist bekannt als Verfasser von Werken zur Landesverteidigung (Nr. 211 und 212 bei Wolfgang FRANKE, *Sources for the History of the Ming Dynasty*, Bulletin of Chinese Studies vol. VII), die die Erfahrungen seiner Tätigkeit in Chêkiang verwerten, wo es die Überfälle japanischer Piraten abzuwehren galt. Vom *San-hsün tsou-i*, dessen Vorwort zwar nicht datiert ist, das aber um 1557 gedruckt worden sein muß, gibt es nur ein einziges Exemplar und zwar in der Bibliothek von Tokuyama Mōri. Dieses ist in dem vorliegenden Band photolithographisch wiedergegeben. Einige der Eingaben finden sich auch in anderen einschlägigen Textsammlungen, wie dem (kürzlich auf Taiwan nachgedruckten) *Huang-Ming Ching-shih wen-pien*. Das vorliegende Werk umfaßt drei Kapitel, Dokumente über Chih-li (S. 7—104), Hu-kuang (S. 105—212) und Chêkiang (S. 213—354). Die Eingaben und Berichte sind wegen des sehr konzisen Dokumentenstils nicht leicht zu lesen, aber sachlich von hohem Interesse. Das gilt auch für den Anhang (S. 355—371), einer Zusammenstellung von dienstlichen Beurteilungen über Beamte in Chêkiang. Diese kurzen Zensuren zeigen, wie mächtig und wohl auch gefürchtet ein Zensor im 16. Jahrhundert war. In seiner Hand lag weitgehend die Karriere der lokalen Beamtenschaft und es ist sicher, daß man sich viele Feinde machen konnte. Der Kreisverwalter von Shou-ch'ang z.B., ein gewisser Chou Wen-ming (S. 365—366), hätte, wenn ihm der Bericht des Zensors zugänglich gewesen wäre, dort über sich lesen können, daß er als habgierig und korrupt angesehen wurde. Ein biobibliographisches Nachwort von YAMANE YUKIO, dem bekannten Spezialisten für die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Ming- und Ch'ing-Zeit, beschließt den Band, der die Zahl der Primärquellen für das 16. Jahrhundert in wünschenswerter Weise vermehrt.

Insgesamt muß man der Koten Kenkyūkai und dem Herausgeber der beiden Bände, NAGASAWA KIKUYA, aber auch dem Verlag Daian dafür danken, daß sie uns die Texte in so schöner und ansprechender Form allgemein zugänglich gemacht haben.

HERBERT FRANKE, München

ERNST DAMMANN: *Die Religionen Afrikas*. Die Religionen der Menschheit, hrsg. von Christel Matthias Schröder, Band 6. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963. XIII, 302 S., 1 Karte.

D. hat aus der umfangreichen einschlägigen Literatur sowie auf Grund von eigenen Beobachtungen in verschiedenen Teilen Afrikas eine Fülle von Material zusammengestellt und es systematisch geordnet. Das Schwergewicht liegt auf den Religionen der schriftlosen Völker Afrikas, den Naturreligionen. Daher wird die altägyptische Religion nicht berücksichtigt und die von außerhalb nach Afrika eingedrungenen Buchreligionen wie Christentum und Islam im allgemeinen nur soweit, als sie in Afrika besondere Formen angenommen oder umgekehrt die einheimischen Religionen beeinflußt haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000472

Im Anschluß an G. VAN DER LEEUW definiert D. Religion als „Verhältnis zu einer Überlegenheit". Im ersten Hauptteil des Werkes, die Erscheinungen der Naturreligion, werden u.a. die Seelenvorstellungen, die Geistervorstellungen, die Göttervorstellungen, das Höchste Wesen, Heilbringer und Heroen sowie auch der in Afrika weit verbreitete Totemismus besprochen. Statt dieses letzteren Ausdrucks zieht D. den umfassenderen „Umweltverbundenheit" vor. Von den folgenden Hauptteilen werden im dritten, Religiöses Denken und Handeln, u.a. die Vorstellungen über Schöpfung, Urzeit, Entstehung des Todes, ferner Exorzismus, Gebet und Kult besprochen. Der vierte Hauptteil, Vollzug der Religion, behandelt u.a. Omen, Orakel, Eid, Schwur, Traum sowie die Riten bei Geburt, Initiation und Tod. Nach dem fünften Hauptteil über die religiöse Gemeinschaft und dem sechsten über die Auswirkung der Religion, z.B. auf die Sprache, werden im siebenten die fremden Religionen auf afrikanischem Boden, Judentum, Christentum, Islam und sonstige Fremdreligionen, besprochen. Der 8. Hauptteil, Wandel der religiösen Vorstellungen, hat die Unterteile: innerafrikanische Entwicklung, Einflüsse fremder Religionen, säkuläre Einwirkungen und schließlich Einflüsse der Naturreligionen (auf die Buchreligionen). Der letzte, 9. Hauptteil faßt das Wesentlichste über die gegenwärtigen Formen der Religionen auf afrikanischem Boden zusammen: der Naturreligionen, des Islams, des Christentums und der nachchristlichen Religionsformen.

Mit hervorragender Sachkenntnis hat D. den ungeheuren religiösen und ethnologischen Stoff bearbeitet. Die Gliederung ist sachgemäß, wenn bei der Komplexheit des Stoffes hie und da auch andere Auffassungen möglich sind. So ließe sich die Benennung der Kuhreiher als Kuhgeister durch die Vai statt unter Totemismus vielleicht besser unter Geistervorstellung (I, 3, b) unterbringen. Auch die in Äthiopien vorkommende Meinung, die Gureza-Affen seien eigentlich Menschen, die nachts, wenn sie niemand sieht, zur Kirche gingen (S. 49), möchte ich nicht eigentlich zum Totemismus rechnen. Auch braucht der theophore Name des jetzigen äthiopischen Kaisers nicht politische Bedeutung zu haben (S. 220), da theophore Namen in allen Volksschichten Äthiopiens verbreitet sind.

Mag so in Kleinigkeiten auch eine andere Auffassung möglich und gelegentlich etwas zu ergänzen sein, etwa daß das Vorkommen von Haustieren als Totemtiere sich wohl doch häufiger findet als S. 41f. angenommen, so muß das Werk doch als eine ausgezeichnete, sehr wertvolle Leistung angesprochen werden. Es stellt die Erforschung der afrikanischen Religionen auf eine sichere Grundlage und ist darüber hinaus auch für die allgemeine Relionsgeschichte von wesentlicher Bedeutung.

A. KLINGENHEBEN, Hamburg

HANS G. MUKAROVSKY: *Die Grundlagen des Ful und das Mauretanische.* Wissenschaftliche Schriftenreihe des afro-asiatischen Institutes in Wien. Band 1. Verlag Herder, Wien, 1963. 201 S. mit einer Übersichtskarte.

Die vorliegende Arbeit verbindet in ihrer Problemstellung zwei Bereiche, die für das Studium der Kultur- und Sprachgeschichte Eurafrikas von großer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000473

Bedeutung sind: 1. den vorindogermanisch-vorhamitischen westlichen Mittelmeerraum[1], und 2. den „bantuguineischen" Sprachenkreis[2].

In den Mittelpunkt seiner vergleichenden Untersuchung stellt H. G. Mukarovsky, der an der Wiener Universität die Afrikanistik vertritt und schon mit einer Reihe von Einzelstudien über dieses Thema hervorgetreten ist[3], das Ful, die Sprache der im nördlichen West- und Zentralsudan verbreiteten Fulbe (*Fulße*). In drei „Hauptstücken" — „Ful und Ur-bantu" (S. 25—88), „Ful und Berberisch" (S. 89—141) und „Ful und Baskisch" (S. 142—189) — stellt Verf. umfangreiche Vergleiche auf lexikalischem, morphologischem und grammatischem Gebiete an. Das Ziel ist ein Nachweis der These, daß sich das Ful historisch aus den folgenden drei Hauptkomponenten zusammensetzt: aus der „bantuguineischen" Schicht (M. zieht dafür als Vergleichssprachen insbesondere das Ur-Bantu, Temne, Kisi, Dyola und Limba heran), den berberischen — einschließlich Hausa- und altägyptischen — Beziehungen und einer zu rekonstruierenden Grundsprache, die M. „das Mauretanische" genannt hat. Er versteht darunter (S. 190) „eine präberberische, dem Baskischen verwandte und damit wahrscheinlich zum ibero-kaukasischen Sprachenkreis zählende Sprache, die in der Vergangenheit im nordwestlichen Afrika gesprochen wurde". Diese Grundsprache gewinnt M. mit Hilfe eines negativen Verfahrens aus den hier beteiligten Sprachen; wo nämlich das Ful weder mit dem „Bantuguineischen" noch mit dem Berberischen Affinitäten aufweist, und wo sich eine Erscheinung im Berberischen — und auch im Hausa — weder als hamitosemitisch noch als „bantuguineisch" erklären läßt, setzt M. als gemeinsame Sub- bzw. Superstratssprache[4] das „Mauretanische" an. Das Wortgut dieser Grundsprache ist nach M. vor allem gekennzeichnet durch Wörter aus dem Bereich einer Viehzüchterkultur (spezifische Rindernamen, schlachten, kastrieren u.a.m.). Morphologisch postuliert M. für das „Mauretanische" u.a. die Unterscheidung einer exklusiven und inklusiven Form der 1. Pers. Pl. beim Personalpronomen (S. 189), wie sie ja im Ful gegeben ist. Sollten etwa nun z.B. in den dem Hausa verwandten Ron-Sprachen, die einen sehr altertümlichen tschadohamitischen Typus in Nordnigerien (Plateau) verkörpern, die hamitosemitische und die „mauretanische"

[1] Vgl. G. v. d. Gabelentz, *Die Verwandtschaft des Baskischen mit den Berbersprachen Nordafrikas*, Braunschweig 1894; H. Schuchardt, *Nubisch und Baskisch* und *Baskisch-Hamitische Wortvergleichungen*, Revue Internationale des Études Basques, Vol. VI, Paris 1912, bzw. Vol. VII, Paris 1913; D. J. Wölfel, *Eurafrikanische Wortschichten als Kulturschichten*, Salamanca 1955; ders., *Monumenta Linguae Canariae, Die Kanarischen Sprachdenkmäler und die Sprache der Megalithkultur — Eine Studie zur Vor- und Frühgeschichte Weißafrikas*, Graz (im Druck).

[2] Der Terminus „bantuguineisch" wird vom Verf. gebraucht. Vgl. D. Westermann, *Die westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu*, Berlin 1927. — Vgl. auch J. Greenbergs Neugruppierung, zuletzt dargestellt in *Languages of Africa*, The Hague 1963, wo er die hier zur Frage stehenden Sprachen unter „Niger-Congo" zusammengefaßt hat.

[3] U. a. *Die Suffixkonjugation im Ful*, WZKM 53, Wien 1957; *Das Sonnenrind der Fulbe*, WZKM 54, Wien 1958; *Altmediterranes Wortgut in Westafrika*, WZKM 55, Wien 1959; *Kisi und Bantu*, Archiv für Völkerkunde, Wien 1959; *Temne und Proto-Bantu*, Archiv für Völkerkunde, Wien 1961.

[4] Nach M.s Auffassung hat sich im Ful das „Mauretanische" über das „Bantuguineische" geschichtet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000474

Schicht gerade im Personalpronomen zusammengetroffen sein, wo nämlich einerseits ein Dual der 1. Pers. sowie geschlechtlich geschiedene Pronominalformen in der 2. und 3. Person Sing., andererseits aber auch Inklusiv- und Exklusivformen im obigen Sinne vorkommen? — Die Kehlverschlußlaute im Ful und Hausa auf das „mauretanische" Erbteil in diesen beiden Sprachen zurückzuführen, erscheint mir nicht zwingend, zumal weder das Baskische[5] noch das Berberische sie besitzen, sie aber andererseits in vielen Sudansprachen eine wichtige Rolle spielen. — In der Frage der Aspektstammsufixvokale im Ful (Perfekt: *-i*, Präsens: *-a*), die M. S. 84 als „bantuguineisch" interpretiert, sei auch auf die recht ähnlichen Verhältnisse im Osttschadohamitischen[6] und in vielen kuschitischen Sprachen[7] verwiesen. — Manche vom Verf. angesetzte Entsprechung muß mit einem Fragezeichen versehen werden. Ganz ausgeschlossen erscheint mir, Ur-Bantu *pûka* „Reife erlangen" mit Ful *pukaradyo* „Schüler, Student" zu vergleichen (S. 31) ,da letztere Bezeichnung ja wohl auf die arabische Pluralform فقراء (vom Sing. فقير „arm, Armer") zurückgeht; vgl. die Ful-Pluralform des Wortes, *fukarãße*. Hinsichtlich des Hausa als Vergleichssprache ist grundsätzlich zu sagen, daß es als eine aus dem Verband der tschadohamitischen und tschadischen Sprachen herausgenommene Einzelsprache kaum mehr Aussagewert hat als das Suaheli für die gesamte Gruppe der Bantusprachen. Hier muß daß Fehlen einer gemein-tschadischen Untersuchung, die eine dem Ur-Bantu ähnliche Vergleichsgrundlage schaffen könnte, besonders bedauert werden. — Nicht Lepsius, wie S. 143 zu lesen ist, sondern Fr. Müller hat in seiner *Allgemeinen Ethnographie*, 2. Aufl., Wien 1879, das Ful zusammen mit dem Nubischen in eine eigene Gruppe, das „Nuba-Fulah", gestellt..

Der besondere Wert von Mukarovskys historisch-spekulativer Abhandlung, die im selben Jahr wie A. Klingenhebens systematisches Ful-Lehrbuch[8] erschienen ist, liegt darin, daß sie durch ihre manchmal ungewöhnlichen Perspektiven und Methoden einen neuen Diskussionsbeitrag zur schwierigen Frage alteuropäisch-afrikanischer Sprach- und Kulturbeziehungen darstellt.

H. Jungraithmayr, Marburg/L.

Robert G. Armstrong: *Yoruba Numerals. Nigerian Social and Economic Studies No.* 1. Published for the Nigerian Institute of Social and Economic Research by the Oxford University Press, London 1962.

Zur Bildung höherer Zahlen bedienen sich die Yoruba (Westnigerien) der Zahl 20 (z.B. 40 = 2 × 20). Ein weiterer eigentümlicher Zug der Yorubazählweise ist der umfangreiche Gebrauch von Subtraktionszahlen (z.B.

[5] Die Ful-baskischen Vergleichsbeispiele S. 155 zeigen nur an einem einzigen Beispiel, was S. 188 behauptet wird, daß nämlich die Kehlverschlußlaute im Ful und Hausa, *6* und *d*, Aspiraten im Baskischen (*ph*, *th*) entsprechen sollen.

[6] Im Jegu lautet der Präs.St. für „begraben" *gaut-a*, der Perf. St. *gaut-i*. Vgl. H. Jungraithmayr, *Beobachtungen zur tschadohamitischen Sprache der Jegu (und Jonkor) von Abu Telfan (République du Tchad)*", Afrika und Übersee, 45/1961, S. 104/105.

[7] Vgl. u. a. H. Platzikowsky-Brauner, *Die Hilfselemente der Konjugation in den kuschitischen Sprachen*, ZDMG, 107/1957, S. 9f.

[8] *Die Sprache der Ful (Dialekt von Adamaua)*, Hamburg 1963.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000475

15 = 20 — 5, vgl. lateinisch duodeviginti). Aber auch die 10 spielt eine große Rolle (z.B. 70 = 4 × 20 — 10). 200 und 2000 spielen eine ähnliche Rolle als Zähleinheit wie 20 (z.B. 800 = 4 × 200; 700 = 4 × 200 — 5 × 20; 11000 = 6 × 2000 — 5 × 200). Das komplizierte System ist für mathematische Prozesse ungeeignet. Des Englischen Mächtige gebrauchen heute die englischen Zahlen. Der Verf. der vorliegenden Broschüre möchte aber den Yoruba ein System an die Hand geben, das der Großteil aller Yoruba benutzen kann, zugleich aber auch vor Überfremdung bewahren soll. Er gibt daher im zweiten Teil der Broschüre ein neues, nur auf der Einheit 10 beruhendes und die Subtraktionsmethode beseitigendes System, das das frühere System aus der Sphäre der modernen Praxis ausschalten soll. Die Ausdrucksweise des neuen Systems leitet sich vom alten ab und vermeidet fast ganz Fremdausdrücke. Dem Verfasser, der sich als Professor an der Universität Ibadan auf südnigerianische Sprachen spezialisiert hat, ist für seinen interessanten Vorschlag voller Erfolg zu wünschen. Die Yoruba wären gut beraten, wollten sie das neue System in ihre von ihnen so sorgfältig gepflegte Schriftsprache aufnehmen und somit an die moderne Zeit eine Konzession machen, die dem Geist ihrer Sprache nicht Gewalt antut.

J. Lukas, Hamburg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000476

Wissenschaftliche Nachrichten

BERICHT
ÜBER DIE ALLGEMEINE VERSAMMLUNG DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT AM 3. AUGUST 1965 IN HEIDELBERG

Der Erste Vorsitzende, Herr Professor Dr. BITTEL, eröffnet um 15.15 Uhr die Versammlung in der Aula der Alten Universität (Anlage 1: Teilnehmerliste). Er gedenkt der seit der letzten Versammlung verstorbenen Mitglieder R. RAHMETI ARAT, KURT ERDMANN, RICHARD HARTMANN, JOHANNES HEMPEL, PAUL E. KAHLE, WILLIBALD KIRFEL und ERNST KÜHNEL. Zu Protokollführern werden die Herren Dr. W. MÜLLER und Dr. WILD gewählt.

Die als Punkt 11 der Tagesordnung aufgeführte Ernennung eines Ehrenmitgliedes wird als erstes behandelt. Der Erste Vorsitzende, Herr Professor Dr. BITTEL, teilt der Gesellschaft die bereits im letzten Jahr vom Vorstand vorgeschlagene Ernennung von Herrn Professor Dr. J. FÜCK aus Anlaß seines 70. Geburtstages zum Ehrenmitglied der DMG mit und bittet sie, diesen Beschluß aus formellen Gründen zur Kenntnis zu nehmen. Die Wahl wird einstimmig angenommen (s. Anlage 7).

Es folgen die Berichte des Ersten Geschäftsführers, Herrn Dr. VOIGT (Anlage 2), des Schatzmeisters, Herrn Verleger F. STEINER (Anlage 3), der Bericht über die Bibliothek der DMG in Halle (Anlage 4) sowie der Bericht über die Kassenprüfung für das Jahr 1964.

Der Schatzmeister stellt hierauf den Antrag, den Jahresbeitrag ab 1966 auf DM 50,— zu erhöhen. Der Antrag wird mit einer Gegenstimme angenommen.

Herr Staatssekretär a. D. KLUGE erstattet den Bericht über die Helmuth von Glasenapp-Stiftung im ersten Geschäftsjahr (Anlage 5).

Herr Dr. STEPPAT berichtet über die wissenschaftliche Tätigkeit des Orient-Instituts der DMG in Beirut (Anlage 6). Anschließend meldet sich Herr Professor Dr. SPULER zu Wort und hebt die außerordentlich guten Arbeitsmöglichkeiten hervor, die er anläßlich eines Aufenthalts in Beirut am Orient-Institut vorgefunden hat, und bringt als einer der zahlreichen Besucher seinen Dank gegenüber Stiftern und Leiter zum Ausdruck. Sodann berichtet Herr Staatssekretär a. D. KLUGE über die Verwaltungs- und Etatfragen, die mit dem Orient-Institut zusammenhängen.

Herr Professor Dr. SCHEEL schlägt nun vor, den Vorstand für seine im Vorjahr geleistete Tätigkeit zu entlasten, worauf die Versammlung dem Vorstand einstimmig Entlastung erteilt.

Es folgt die Neuwahl des Vorstandes für die nächste Amtsperiode. Herr Professor Dr. SCHEEL als Wahlleiter teilt als erstes mit, daß der seitherige Erste Vorsitzende, Herr Professor Dr. BITTEL und der seitherige Zweite Vorsitzende, Herr Professor Dr. FALKENSTEIN nicht mehr kandidieren werden, und spricht den ausscheidenden Vorstandsmitgliedern den Dank der Gesellschaft aus. Im Auftrag des bisherigen Vorstands unterbreitet er sodann den Vorschlag, den seitherigen Zweiten Geschäftsführer, Herrn Professor Dr. H. FRANKE, zum Ersten Vorsitzenden und Herrn Professor Dr. ALSDORF zum Zweiten Vorsitzenden zu wählen. Für die frei werdende Stelle des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000477

Zweiten Geschäftsführers wird Herr Professor Dr. SPITALER vorgeschlagen, während der seitherige Geschäftsführer, der Schatzmeister und die Beisitzer erneut zur Wahl gestellt werden. Nach Einigung über den Wahlmodus wird dem Vorschlag des Vorstandes ohne Gegenstimme und ohne Enthaltung durch Akklamation stattgegeben. Der Vorstand für die bis 1968 währende Amtsperiode setzt sich somit aus den folgenden Herren zusammen:
Erster Vorsitzender: Professor Dr. H. FRANKE-München
Zweiter Vorsitzender: Professor Dr. L. ALSDORF-Hamburg
Erster Geschäftsführer: Dr. W. VOIGT-Marburg
Zweiter Geschäftsführer: Professor Dr. A. SPITALER-München
Schatzmeister: Verleger F. STEINER-Wiesbaden
Beisitzer: Professor Dr. O. EISSFELDT-Halle
Professor Dr. J. FÜCK-Halle
Professor Dr. S. MORENZ-Basel
Professor Dr. H. WEHR-Münster

Der neu gewählte Erste Vorsitzende, Herr Professor Dr. H. FRANKE, dankt den Mitgliedern der DMG für das ihm erwiesene Vertrauen.

In den Beirat für das Orient-Institut in Beirut, dem auch weiterhin Herr Regierungsdirektor Dr. PETERSEN vom Bundesministerium für Wissenschaftliche Forschung angehört, werden als wissenschaftliche Mitglieder die Herren Professoren Dr. ROEMER und Dr. PARET gewählt.

Als Kassenprüfer für das Jahr 1965 werden die Herren Dr. H. HORST und Dr. P. WERNST bestätigt.

Vor dem nächsten Punkt des Programms richtet der Erste Vorsitzende, Herr Professor Dr. H. FRANKE, unter dem Beifall der Versammlung herzliche Worte des Dankes an seinen Vorgänger, Herrn Professor Dr. BITTEL, und Herrn Professor Dr. A. FALKENSTEIN, für ihre zum Wohle der Gesellschaft geleistete erfolgreiche Arbeit. Herr Professor Dr. BITTEL dankt seinerseits für diese Anerkennung und wünscht seinem Nachfolger und der gesamten DMG alles Gute für die Zukunft.

Der Punkt „Wissenschaftliche Unternehmungen und neue Vorhaben" ist zum größten Teil bereits durch die vorausgegangenen Berichte erledigt. Herr Dr. VOIGT teilt mit, daß der Verwaltungsrat der Helmuth von Glasenapp-Stiftung am 1. 8. in Heidelberg beschlossen hat, die erste Ausschüttung für einen Nachdruck ausgewählter kleiner Schriften von H. Oldenburg zu benutzen.

Herr Professor Dr. DAMMANN bittet die DMG, eine Resolution des Inhalts zu beschließen, daß auch auf dem XXVII. Internationalen Orientalistenkongreß in Ann Arbor (USA) die Afrikanistik als eigene Sektion vertreten sein soll. Dem Antrag von Herrn Professor Dr. DAMMANN wird einstimmig stattgegeben.

Es folgen noch einige Mitteilungen des Ersten Geschäftsführers: Die Allgemeine Versammlung der DMG im Jahre 1966 wird auf Vorschlag des Vorstandes am 24. April in Wiesbaden abgehalten werden. Der XVII. Deutsche Orientalistentag wird 1968 in Würzburg stattfinden; als Zeitpunkt soll Ende April oder die zweite Oktoberhälfte vorgesehen werden. Auf Anregung von Herrn Professor Dr. PARET wird bekanntgegeben, daß der nächste Fachkongreß für Arabistik und Islamwissenschaft vom 1. bis 6. September 1966 in Ravello bei Neapel stattfinden wird.

Die Versammlung wird um 16.50 Uhr geschlossen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000478

Anlage 1

Liste der Teilnehmer

Ankara: Otto-Dorn. **Bad Homburg:** Klinckowstroem. **Basel:** Fritz Meier. **Beirut:** Steppat. **Berlin:** Bittel, Härtel, Kaiser, Wetzstein. **Bonn:** Jirku, v. László, Schimmel. **Brüssel:** Teufel. **Elversberg/Saar:** Haebler. **Erlangen:** Wolfdietrich Fischer, Singer, Steininger. **Flensburg:** Dahm. **Frankfurt/M.:** Bernhard, Brands, van Ess, Rizk, Walz. **Freiburg i. Br.:** Böhm, H. Müller, Roemer, Schneider, Unger. **Gießen:** Bertram, Ewald Wagner. **Glückstadt:** v. Nostiz. **Göttingen:** Abder-Ra'uf Bechert, Bürgel, Doerfer, G. Herrmann, Hinz, Luft, Magdi, Schott, Strothmann, Wiessner. **Hamburg:** Alsdorf, Bruhn, Busse, Flemming, Labib, Lenz, Sohrweide, Spuler. **Heidelberg:** Bauer, K. Beyer, Falkenstein, Fecht, Kienast, Kopp, Lanczkowski, Reschid, Wild. **Kehl/Rhld.:** Matuz. **Kiel:** Winter. **Köln:** Janert. **Kopenhagen:** Erichsen. **Lorsch/H.:** Maiberger. **Mailand:** Winkler. **Mainz:** Benzing, J. Martin, Rapp, Scheel. **Marburg/L,:** Dammann, Hage, Herrfahrdt, Jungraithmayr, Seuberlich, Vogel, Voigt. **München:** Denz, Edzard, Franke, H. W. Müller, Petschow, Spitaler, Trauzettel, F. Wilhelm. **Münster:** Grotzfeld, Hornung, v. Soden, Wehr. **Neuenburg/Schweiz:** Welten. **Osterode:** Wist. **Reutlingen:** Daiber. **Saarbrücken:** Gätje, Mayrhofer, Schmitt. **Tübingen:** Böhlig, Brunner, Kümmerer, W. Müller, Paret, Rempis, Scharfe, H.-P. Schmidt, Ullmann, Wezler. **Wien:** Duda, Gottschalk. **Wiesbaden:** Steiner, Weigel (Harrassowitz). **Würzburg:** Eilers, W. Heinz.

Anlage 2

Bericht des Vorstandes

Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft traten 1964 23 und 1965 bisher 13 Mitglieder bei. 6 Mitglieder sind verstorben. Ein Austritt ist erfolgt.

Der Band 114 der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* ist im Umfang von 30 Bogen in zwei Heften erschienen. Heft 1 von Band 115 ist fertiggestellt.

In den *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* erschienen 1964 in Band XXXV Arbeiten von B. Flemming, A. Bloch und H. Grotzfeld, H. Grotzfeld und A. Bloch. 1965 erschienen in Band XXXVI,1 eine Arbeit von R. Gramlich, die fortgeführt wird und in Band XXXVII Arbeiten von L. Sternbach und C. Vogel. — Weitere Hefte stehen einstweilen nicht in Aussicht.

In der *Bibliotheca Islamica* setzt M. Mostafa die Arbeit an den Teilen 1 und 2 des Bandes V fort. — Von Band VI werden Teil 5 und 6 von S. Dedering bearbeitet; das Manuskript von Teil 5 steht kurz vor dem Abschluß. Für die Teile 7, 8 und 11 wurden arabische Mitarbeiter, für die Teile 9 und 10 J. van Ess und O. Spies gewonnen. — Band XXIII,1 von R. Sellheim wurde 1965 ausgeliefert. — Weitere Editionen werden vorbereitet.

Vom *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache* ist die Lieferung 6 erschienen, die 7. Lieferung befindet sich im Druck, die 8. Lieferung wird zur Zeit vorbereitet. Es ist damit zu rechnen, daß jährlich wenigstens eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000479

Lieferung erscheinen wird. — Im Dezember 1964 ist zwischen der DMG und dem Verlag O. Harrassowitz vereinbart worden, daß der Verlag ab sofort auf eine Druckbeihilfe verzichtet. Im Juli 1965 haben die vier westdeutschen Akademien beschlossen, der DMG bis auf weiteres für die übrigen Ausgaben jährlich je DM 500,—, insgesamt DM 2000,— zur Verfügung zu stellen. — Das WKAS wird von den Herren A. Spitaler und M. Ullmann bearbeitet. — Auf weite Sicht wird an die Gewinnung junger Mitarbeiter aus dem Gebiet der arabischen Lexikographie gedacht.

Vom „*Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*" sind 1964 die Saray-Alben und 1965 der erste Band der hebräischen Handschriften, die beiden Bände der Na-khi Handschriften, der erste Band der Sanskrit-Handschriften aus den Turfanfunden und zwei Supplementbände, *Catalogues of Indian Manuscripts* und *Bilder deutscher Indologen*, erschienen. Weitere Bände befinden sich im Druck und in Bearbeitung. — An der Katalogisierung der rd. 40000 Handschriften beteiligen sich zur Zeit 45 Orientalisten aus dem In- und Ausland.

Beim *Orient-Institut* der DMG in Beirut konnte im Juni 1964 das Stadthaus bezogen werden. — Mit Hilfe der Stiftung Volkswagenwerk wurde die Ausweichstation Ainab zum größten Teil erworben. — Außer den beiden Referenten wurden arabische und deutsche Mitarbeiter beschäftigt. — Band I der „*Beiruter Texte und Studien*" von M. Jiha ist erschienen. — Weitere Arbeiten befinden sich im Druck. — Aufträge für die Mainzer Akademie und die Bibliotheca Islamica wurden durchgeführt.

Weitere Pläne werden mit allen in Frage kommenden Stellen erörtert.

Die *Helmuth von Glasenapp-Stiftung* hat ihre Arbeiten aufgenommen.

Der gesamte wissenschaftliche Nachlaß von J. F. Rock befindet sich nunmehr in Marburg. — 85 Tauschzeitschriften aus 31 Ländern, Monographien und andere Deposita wurden geordnet und zum Teil gebunden.

Alle Unternehmungen wurden bereitwillig und großzügig durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die Fritz Thyssen Stiftung, die Stiftung Volkswagenwerk, viele Behörden und andere Förderer unterstützt. Wie immer hat sich auch die DMG mit eigenen Mitteln beteiligt.

Anlage 3

Übersicht über die Einnahmen und Ausgaben der DMG 1964

EINNAHMEN

	DM	DM
Stand am 31. 12. 1963		38 372,17
In Rechnung gestellte Beiträge		15 362,—
Erlöse Buchverkauf über Sortiment:		
ZDMG	16 672,80	
General-Index	—,—	
Abhandlungen (AKM)	5 180,—	
Karagös	102,—	
Bibliotheca Islamica	4 406,—	
Haenisch-Festschrift	112,—	
Wüstenfeld-Mahler	680,—	27 152,80

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000480

Zuwendungen:

ZDMG 113/2	5 600,—	
ZDMG 113/3	2 800,—	
ZDMG 114/1	5 500,—	
Bloch-Grotzfeld (AKM)	10 509,—	
Grotzfeld (AKM)	5 971,—	
Zahlungszusage für ZDMG 114/2	5 500,—	
	35 880,—	
ZDMG 113/2 + 3 bereits in 1963 berücksichtigt	11 800,—	24 080,—
Zinsen		90,38
Sonstige Zuwendungen		2 360,—
Erlöse aus Verkauf von Nachdrucksrechten		6 648,20
		114 065,55

AUSGABEN

Herstellungskosten:

ZDMG 113/3	13 425,10		
⁄. 1963 bereits berücksichtigt	13 000,—	425,10	
ZDMG 114/1		13 178,80	
ZDMG 114/2 (Rückstellung)		13 923,65	
Bloch-Grotzfeld (AKM)		10 509,30	
Grotzfeld (AKM)		5 971,45	
Sonstiges		43,65	44 051,95
Honorare			1 187,20
Porti			1 136,15
Drucksachen			284,21
Reisekosten			1 542,94
Aufwendungen für WKAS		586,30	
⁄. Zuwendungen für WKAS		394,63	191,67
Aufwendungen für Orient-Institut		14 445,44	
⁄. Zuwendungen BMfwF		5 700,—	
⁄. Zuwendungen Dritter (Steiner)		3 294,60	5 450,84
Sonstige Kosten			2 211,70
Bankspesen			125,89
Steuern 1964			344,10
Verwaltungskosten Redaktion u. Geschäftsführung			1 800,—
Rückzahlungsverpflichtungen DFG			6 849,60
Stand am 31. 12. 1964			48 889,30
			114 065,55

Mainz, den 31. Dezember 1964

Aufgestellt:

Wiesbaden, den 25. Juni 1965

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000481

Übersicht über die Spenden der Stiftung Volkswagenwerk für das Orient-Institut in Beirut

Stand 31. 12. 1964

A) Bewilligung aus dem Jahre 1962 über DM 100000,—.

	DM	DM
Bestand am 31. 12. 1963:		
a) Ergänzung der Bibliothek	2 358,42	
b) Einrichtungsgegenstände	10 513,44	
c) Ausweichstation	22 936,38	35 808,24
+ Habenzinsen 1964 zu a)		190,96
+ Habenzinsen 1964 zu c)		1 350,59
		37 349,79
Ausgaben 1964:		
a) Ergänzung der Bibliothek	2 549,38	
b) Einrichtungsgegenstände	790,92	
c) Ausweichstation	991,—	4 331,30
Bestand am 31. 12. 1964		33 018,49

B) Bewilligung aus dem Jahre 1964 über DM 250920,—

Zweckbestimmung:		
a) Erwerb einer Ausweichstation in Ainab		220 920,—
b) Ergänzung der Bibliothek		30 000,—
		250 920,—
Bis zum 31. 12. 1964 wurden zur Verfügung gestellt:		
a) Erwerb der Ausweichstation	153 350,40	
b) Ergänzung der Bibliothek	10 000,—	163 350,40
Ausgaben 1964:		
a) Erwerb der Ausweichstation	153 350,40	
b) Ergänzung der Bibliothek	7 307,41	160 657,81
Bestand am 31. 12. 1964		2 692,59
Noch abzurufen:		87 569,60

Übersicht über die Spende der Fritz Thyssen-Stiftung zum Ankauf eines Institutsgebäudes in Beirut

Stand 31. 12. 1964

(Bewilligung aus dem Jahre 1963 über DM 1000000,—)		
Bestand am 31. 12. 1963		1 961,95
+ Zahlungen der Stiftung im Jahre 1964		155 000,—
		156 961,95
+ Habenzinsen 1964	1 283,31	
⁄. Kursdifferenzen	684,60	598,71
		157 560,66
Ausgaben 1964:		
Umbau- und Nebenkosten	115 602,57	
Einrichtungskosten	36 774,56	152 377,13
Bestand am 31. 12. 1964		5 183,53
Noch abzurufen:		25 000,—

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000482

Anlage 4

Bibliotheksbericht für das Jahr 1964

Der Buchbestand der Bibliothek in Halle hat sich im Jahre 1964 um 352 Werke (353 Bde) vermehrt. 212 davon kamen als Leihgaben aus der Universitäts- und Landesbibliothek Halle, 140 als Geschenke der Gesellschaft sowie von Privatpersonen.

612 Werke (810 Bde) kamen zum Einbinden. Neugebunden oder restauriert wurden vor allem Bücher aus dem alten Bestande, die — besonders durch die Auslagerung während des Krieges — stark gelitten hatten, ferner viele ältere Broschüren, insbesondere aus dem Nachlaß von Martin Hartmann, die bisher wegen ihrer mangelhaften äußeren Form nicht magaziniert werden konnten.

Zur Ausleihe gelangten 2129 Werke (2937 Bde), davon durch Ortsleihe 1969 Werke (2734 Bde), durch Fernleihe 160 Werke (203 Bde). Die halleschen Benutzer kommen zumeist aus dem Universitätsbereich. Von insgesamt 122 Entleihern sind hier 112 Universitätsangehörige. Fernleihbestellungen kamen aus 70 Orten des In- und Auslandes, in der Mehrzahl aus Universitäts- oder Hochschulstädten.

Beim Schriftwechsel (50 Briefeingänge, 23 Briefausgänge) handelt es sich vorwiegend um Anfragen bezw. Auskünfte, die Nachforschungen in den hier verwahrten Orientalistennachlässen erfordern, was sich immer wieder außerordentlich schwierig durchführen läßt, da dieses Material nach der Auslagerung noch nicht wieder geordnet werden konnte und auch keine Verzeichnisse vorliegen, aus denen man entnehmen könnte, was vorhanden ist oder sein müßte. Das Ordnen und Erschließen der Nachlässe dürfte deshalb die vordringlichste, freilich auch schwierigste Arbeit sein, die aber auf jeden Fall demnächst in Angriff genommen werden soll. Freilich wird dies z. Zt. durch die weite räumliche Trennung zwischen Archiv und Bibliothek sehr erschwert. Die Leitung der Universitäts- und Landesbibliothek ist daher bemüht, durch Bereitstellung günstiger gelegener Räume diese Schwierigkeiten weitgehendst überwinden zu helfen.

Nach dem Ausscheiden von Herrn Prof. Selbmann als Leiter der Universitäts- und Landesbibliothek ist mit Wirkung vom 16. 2. 1965 Herr Dr. Joachim Dietze als Direktor berufen worden.

Abschließend darf der Wunsch ausgesprochen werden, daß die Jahresversammlung, auf der alle Mitglieder wieder an ihre Bibliothek in Halle erinnert werden, mit dazu beitragen möge, einen weiteren Kreis von Wissenschaftlern dafür zu gewinnen, ein Exemplar ihrer Arbeiten der Bibliothek zu überlassen. Wir sind auch an Sonderdrucken von Zeitschriftenaufsätzen interessiert, da ein Zeitschriftenaufsatz, der im systematischen Katalog an der ihm zukommenden Stelle zu finden ist, nicht so leicht dem auf diesem Gebiete nach Literatur suchenden Benutzer entgeht. Die Bibliothek sammelt alle Arbeiten, die Sprache, Geschichte und Kulturgeschichte, Länder- und Völkerkunde, Recht und Wirtschaft des Orients behandeln.

GUDRUN GOESEKE

Anlage 5

Jahresbericht 1964 des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut

Ende Juni hat das Institut das eigene Haus bezogen, das mit einer Zuwendung der Fritz-Thyssen-Stiftung erworben und umgebaut worden war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000483

Nachdem der Lesesaal und die beiden Büchermagazine, die sieben Arbeits- und die acht Gästezimmer sowie verschiedene Nebenräume eingerichtet worden sind, verfügt das Institut nunmehr über einen zweckmäßigen und würdigen Rahmen für seine Arbeit.

Ferner hat eine Zuwendung der Stiftung Volkswagenwerk im Dezember den Kauf des Sommerhauses in ʿAināb ermöglicht, so daß dem Institut das bisher gemietete Ausweichquartier, das eine uneingeschränkte Fortsetzung der Arbeit auch in der heißen und feuchten Jahreszeit gestattet, in Zukunft fest zur Verfügung steht.

Auf den Referentenstellen des Instituts löste am 1. April HERIBERT BUSSE (Hamburg) HEINZ GROTZFELD ab; am 1. November trat PETER BACHMANN (Göttingen) an die Stelle von JOSEF VAN ESS. Als arabische Mitarbeiter wurden ʿAFĪFA DĪRĀNĪ und vom 1. November an Dr. MICHEL JIHA beschäftigt. Stud. phil. JOHANN-CHRISTOPH WITT (Berlin) arbeitete einige Wochen in der Bibliothek mit. Am 15. Mai wurde Fräulein ELSBETH NEHREN eingestellt, um die ausscheidende Sekretärin, Frau MARLIES ABUN-NASR geb. SIEGMUND, zu ersetzen.

Ende des Jahres erschien Band 1 der vom Institut herausgegebenen Reihe „Beiruter Texte und Studien", MICHEL JIHA: *Der arabische Dialekt von Bišmizzīn*. Ferner wurde für die Orientalische Kommission der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur fertiggestellt: HANS MÜLLER (ed.): *Die Chronik Ḫulāṣāt at-tawārīḫ des Qāżī Aḥmad Qumī*. Der Druck von al-Marzubānī: *Kitāb Nūr al-qabas al-muḫtaṣar min al-Muqtabas* ed. SELLHEIM (BI 23a) wurde nahezu beendet.

Im Satz befindet sich weiterhin BERNHARD LEWIN: *Arabische Texte aus Ḥama* (BTS 2). Als selbständige Veröffentlichung des Instituts wurde angenommen HELLMUT RITTER: *Turoyo, die Sprache der jakobitischen Syrer des Ṭūr ʿĀbidīn*.

Für die Edition weiterer Bände des biographischen Lexikons von aṣ-Ṣafadī (BI 6) wurde die Mitarbeit der Professoren OTTO SPIES (Bonn) und ŠUKRĪ FAIṢAL (Damaskus) gewonnen. MOHAMED MOSTAFA (Kairo) setzt die Herausgabe der Chronik von Ibn Iyās (BI 5) fort.

Die wissenschaftlichen Institutsmitglieder befaßten sich mit folgenden persönlichen Arbeiten: Studien zur Pflichtenlehre und zur Obrigkeitsvorstellung im Islam (STEPPAT); eine kulturgeschichtliche Untersuchung über das ḥammām (GROTZFELD); Edition von Ṣafadī 9 sowie Texten des Mystikers al-Muḥāsibī und des Muʿtaziliten ʿAmr b. ʿUbaid (VAN ESS); Fertigstellung einer historischen Arbeit über die Buyiden und das Kalifat und Übersetzung von Hilāl aṣ-Ṣābiʾ: *Rusūm dār al-ḫilāfa* (BUSSE); Edition des Epidemienkommentars von Ibn an-Nafīs (BACHMANN); Arbeit an einer Geschichte der koptischen Kirche (RONCAGLIA). Von HEINZ GROTZFELD erschien *Laut- und Formenlehre des Damaszenisch-Arabischen* (AKM XXXV, 3), von JOSEF VAN ESS der Aufsatz „Ketzer und Zweifler im Islam" (*Bustan*, Wien, 1964/2), von MARTINIANO RONCAGLIA der Aufsatz „Littérature Copte et Patristique, Ier et IIème siècle" (*al-Mašriq*, 68/1964), vom Berichterstatter der Beitrag „Die arabische Welt in der Epoche des Nationalismus" zur zweiten Auflage von FRANZ TAESCHNER: *Geschichte der arabischen Welt*. Der Bibliothekar RONCAGLIA hielt während eines Urlaubs zu Beginn des Jahres koptologische Gastvorlesungen an der Universität Frankfurt.

Die Bibliothek des Instituts wuchs 1964 um 1426 Katalognummern. Auch hierbei profitierte das Institut von einer neuen Zuwendung der Stiftung Volkswagenwerk.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000484

Exkursionen wurden zum Abelgrab bei Sūq Waḍī Baradā (Syrien) durchgeführt, zu der von Dr. KLAUS BRISCH geleiteten Ausgrabung des Umaiyadenschlosses am Ǧabal Usais östlich von Damaskus, zu dem šī'itischen Zentrum an-Nabaṭīya und dem Kreuzfahrerschloß Beaufort (Qal'at Šaqīf) im Südlibanon, zu dem jakobitischen Priesterseminar in Zaḥla und der Ausgrabung der byzantinisch-umaiyadischen Stadt 'Anǧăr, zu den Ausgrabungen der Professoren Kuschke und Hachmann am Tell von Kāmid al-Lauz (Biqā') und nach Palmyra. Ferner unternahmen der Institutsdirektor und die Referenten Dienstreisen nach Syrien, Jordanien, Ägypten, der Türkei und Deutschland.

Ein Besuch des Bundesministers für wissenschaftliche Forschung, HANS LENZ, am 1. und 2. Februar gab Gelegenheit zu Gesprächen über die Probleme des Instituts. Am 15. Oktober wurde das Institut ferner von Bundesinnenminister HERMANN HÖCHERL besichtigt. Auch sonst hat sich die Zahl der örtlichen und auswärtigen Besucher des Instituts vermehrt. In den Gästezimmern wurden während des Jahres 48 Personen für insgesamt 477 Übernachtungen aufgenommen.

Mit Hilfe der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland in Beirut wurde eine Einladung des Rektors der libanesischen Staatsuniversität, Professor FU'ĀD AFRĀM AL-BUSTĀNĪ, nach Deutschland vermittelt. Schließlich konnte das Institut wieder in zahlreichen Fällen deutschen Gelehrten und Institutionen Auskünfte und Material beschaffen, Kontakte herstellen usw.

FRITZ STEPPAT

Anlage 6

Helmuth von Glasenapp-Stiftung

Das Finanzamt Wiesbaden-Herrngartenstraße hat mit Bescheid vom 11. 5. 64 die Gemeinnützigkeit der Stiftung festgestellt.

Im Rumpfgeschäftsjahr 1964 (22. 4. bis 31. 12.) wurde ein Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben von DM 5110,11 erzielt. An Verwaltungskosten sind DM 94,10 ausgegeben worden. Dem ursprünglich mit DM 150000,— dotierten Stiftungskapital sind satzungsmäßig in der Berichtszeit DM 7912,05 an Erträgnissen aus den literarischen Werken des Stifters zugeflossen.

Das Stiftungskapital wurde langfristig in Rentenpapieren angelegt.

Der Stiftungsvorstand hat beschlossen, sämtliche bisher erschienenen Publikationen des Stifters zu sammeln und damit die Lebensarbeit des Stifters in einem Archiv zusammenzustellen. Der Vorstand wäre dankbar, wenn ihm hierbei die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft behilflich wären.

In der Berichtszeit sind an zwei Verlage Rechte für Neudrucke vergeben worden.

Der Verwaltungsrat hat am 1. August 1965 in Heidelberg beschlossen, den im Jahr 1965 zur Ausschüttung kommenden Betrag von DM 7000,— für den Nachdruck von Schriften von H. OLDENBERG zu verwenden. Herrn JANERT wurde die Aufgabe übertragen, eine Auswahl vorzuschlagen und den Nachdruck zu besorgen.

Die nächste Ausschüttung ist für den Spätsommer 1966 vorgesehen. Bewerbungen, Anregungen oder Anträge für die Ausschüttung 1966 können

bis zum 15. März 1966

an die Geschäftsstelle der Stiftung, 62 Wiesbaden, Bahnhofstraße 39 (Steiner-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000485

Haus), gerichtet werden. Jüngere Bewerber werden um Angabe solcher Persönlichkeiten gebeten, die über ihre wissenschaftliche Qualifikation Auskunft geben können.

Die Stiftung hat satzungsgemäß die Aufgabe, der Förderung der deutschen Indienforschung zu dienen, insbesondere den Druck von kulturhistorischen Werken zu ermöglichen und finanzielle Beihilfen für Studienreisen zu gewähren.

Anlage 7

DIE DEUTSCHE

MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

HAT HERRN

PROFESSOR DR. JOHANN FÜCK

AM 3. AUGUST 1965 ZU IHREM

EHRENMITGLIED

GEWÄHLT. SIE EHRT DAMIT EINEN ARABISTEN VON HOHEM RANG, DER ALS EINER DER BEDEUTENDSTEN KENNER DER KLASSISCH-ARABISCHEN SPRACHE UND IHRER LITERATUR INTERNATIONAL GEACHTET IST, UND EINEN PHILOLOGEN, DER EXAKTHEIT DER INTERPRETATION, NÜCHTERNES URTEIL UND EINE BEWUNDERUNGSWÜRDIGE BELESENHEIT IN DEN QUELLEN ZU BEISPIELHAFTER EINHEIT VERBINDET. ER HAT IN VIELEN KLEINEREN ARBEITEN NICHT NUR PHILOLOGISCHE UND LITERATURGESCHICHTLICHE FRAGEN, SONDERN AUCH PROBLEME DER ISLAMISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE BEHANDELT UND GILT MIT RECHT ALS AUTORITÄT AUF DEM GEBIETE DES FRÜHISLAMISCHEN TRADITIONSWESENS. DIE REIFSTE FRUCHT SEINER ARBEIT IST SEIN BUCH „ARABIYA, UNTERSUCHUNGEN ZUR ARABISCHEN SPRACH- UND STILGESCHICHTE", DAS AUCH IN FRANZÖSISCHER UND ARABISCHER ÜBERSETZUNG ERSCHIENEN IST UND IN DEM ER AUF GRUND EINES IMMENSEN TATSACHENMATERIALS EIN ZENTRALES PROBLEM DER ISLAMISCH-ARABISCHEN BILDUNGSGESCHICHTE DURCH DIE JAHRHUNDERTE VERFOLGT, NÄMLICH DIE FRAGE, WIE WEIT DAS SPRACHLICHE BILDUNGSIDEAL IN DEN VERSCHIEDENEN ZEITALTERN ISLAMISCHER GESCHICHTE VERWIRKLICHT WERDEN KONNTE UND WIE DIE SPRACHLICHEN TATSACHEN SICH ZU DEN FORDERUNGEN DES PURISMUS VERHIELTEN. FÜCK HAT MIT DIESEM

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000486

BUCH NICHT NUR EINE GESCHICHTE DER ARABISCHEN SCHRIFTSPRACHE, SONDERN AUCH DES PURISMUS UND SEINER GEGENKRÄFTE GESCHAFFEN. WEITER HAT ER SICH VOR ALLEM DURCH SEIN BUCH „DIE ARABISCHEN STUDIEN IN EUROPA" ALS WISSENSCHAFTSHISTORIKER HOCHVERDIENT GEMACHT, IN DEM ER, VON DEN ERSTEN ANFÄNGEN IM 12. JAHRHUNDERT AUSGEHEND, DIE GESCHICHTE DER ARABISTIK BIS ZUM BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS VERFOLGT UND IHRE BEDEUTENDSTEN VERTRETER CHARAKTERISIERT. DURCH DIE WAHL ZUM EHRENMITGLIED MÖCHTE DIE DMG HERRN PROFESSOR FÜCK, DER 1964 DAS 70. LEBENSJAHR VOLLENDET HAT, ZUGLEICH IHRE VERBUNDENHEIT BEKUNDEN UND IHREM LANGJÄHRIGEN VORSTANDSMITGLIED IHRE DANKBARKEIT, INSBESONDERE FÜR SEINE VERDIENSTE UM IHRE BIBLIOTHEK IN HALLE AN DER SAALE ZUM AUSDRUCK BRINGEN. SIE VERBINDET DAMIT IHRE AUFRICHTIGEN WÜNSCHE FÜR SEINE GESUNDHEIT UND SCHAFFENSKRAFT IN VIELEN WEITEREN LEBENSJAHREN.

Der XVI. Deutsche Orientalistentag Heidelberg 1965

Der XVI. Deutsche Orientalistentag war von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für die Zeit vom 1. bis 5. August 1965 nach Heidelberg einberufen worden. Es fanden sich 442 Teilnehmer ein, von denen 59 aus dem Ausland kamen. Angemeldet hatten sich noch weitere 40 in- und ausländische Orientalisten, die aber infolge verschiedener Umstände z.T. noch in letzter Minute absagen mußten. Ähnlich wie beim XV. Deutschen Orientalistentag Göttingen 1961 waren in Heidelberg in größerer Zahl Doktoranden und jüngere Fachkollegen vertreten, deren Teilnahme durch Zuschüsse aus Bundes- und Landesmitteln erleichtert oder überhaupt erst ermöglicht wurde. Am Abend des 1. August kamen die bereits eingetroffenen Teilnehmer zur Begrüßung im Gesellschaftshaus der Universität zusammen. Die Tagung wurde am Montag, dem 2. August, um 10.15 Uhr in der Aula der Alten Universität durch den bisherigen Ersten Vorsitzenden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Herrn Bittel, eröffnet. Der Rektor der Ruprecht-Karl-Universität, Magnifizenz Günther Bornkamm, begrüßte die Versammlung namens der Universität, Herr Oberbürgermeister Robert Weber sprach Grußworte für die Stadt Heidelberg. Den Festvortrag hielt Herr Falkenstein, Heidelberg, über das Thema „Der sumerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt". Im Anschluß daran gab der Oberbürgermeister dem Vorstand und den Mitgliedern des Organisationskomitees einen Empfang. Nachmittags begannen die Referate in den zehn Sektionen. Abends sprach Herr H. Hoffmann, München, in einem für die Heidelberger Öffentlichkeit bestimmten Vortrag über „Initiationsriten im späten Buddhismus". Am Dienstag, dem 3. August, fand am Nachmittag die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft statt. Am Abend dieses Tages hielt Herr Doerfer, Göttingen, einen öffentlichen Vortrag über „Die Türken, Mittler kultureller und sprachlicher Strömungen in Eurasien". Am Mittwoch, dem 4. August, waren die Tagungsteilnehmer zu einer Rundfahrt auf dem Neckar eingeladen, die zur Vierburgenstadt Neckarsteinach führte. Die Tagung wurde mit der Arbeit in den Sektionen am Donnerstag, dem 5. August, um 12.00 bzw. 13.00 Uhr beendet. — Für den Orientalistentag

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000487

veranstaltete die Universitätsbibliothek Heidelberg eine Ausstellung „Orientalische Papyri aus den Beständen der Universitäts-Papyrussammlung", in die Herr Dr. SEIDER, Heidelberg, am Mittwoch, dem 4. August, einführte. Durch das Völkerkunde-Museum der J. und E. von Portheim-Stiftung für Wissenschaft und Kunst mit einer Sonderschau „Völker im Hindukusch" führte Herr Dr. HERRMANN, Heidelberg, am Dienstag, dem 3. August. Weitere Besichtigungen galten der altorientalischen Sammlung des Heidelberger Orientalischen Seminars, ferner der Ausstellung „Malerei der Gegenwart aus China", die der Heidelberger Kunstverein im Kurpfälzischen Museum veranstaltete.

Zur Durchführung des Arbeitsprogramms waren folgende Sektionen vorgesehen:

1. Ägyptologie
2. Keilschriftforschung
3. Altes Testament
4. Christlicher Orient und Byzanz
5. Semitistik und Islamkunde
6. Indologie
7. Iranistik
8. Altaistik und Zentralasienkunde
9. Sinologie und Japanologie
10. Afrikanistik

Es wurden folgende Referate gehalten:

Sektion 1: Ägyptologie
(Leitung: E. OTTO)

J. ČERNÝ, Oxford: Report on a Coptic Etymological Dictionary

G. FECHT, Heidelberg: Zur Bedeutung metrischer Gliederung für die Übersetzung ägyptischer Texte

P. SEIBERT, Heidelberg: Eine Mahnung des Horǧedef in demotischer Übersetzung

W. F. REINEKE, Berlin: Stilistischer und sprachlicher Bau der mathematischen Texte in Ägypten

J. OMLIN, Wettingen: Über einen Sarg des frühen Mittleren Reichs in Turin

I. E. S. EDWARDS, London: Lord Dufferin's Excavations at the Eleventh Dynasty Temple at Deir el-Bahri

ST. WENIG, Berlin: Zur Rekonstruktion des Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Ne-user-re

V. W. WESSETZKY, Budapest: Reliefs aus dem Tempel Ptolemaios I. aus Sharuna in Budapest und Wien

E. EDEL, Bonn: Die Felsgräber der Qubbet el Hawa bei Assuan. Bericht über die letzten Kampagnen

W. VYCICHL, Genf: Sprachliche Beziehungen zwischen Ägypten und Afrika

Ph. DERCHAIN, Straßburg: Menes — König Jedermann

R. ANTHES, Berlin: Eine Funktion des Gedichtes in der ägyptischen Literatur

F. HINTZE, Berlin: Einige Ausgrabungsergebnisse der Sudanexpeditionen

P. KAPLONY, Heidelberg: Gedanken zum Aufbau der Hieroglyphenschrift

H. GOEDICKE, Wien: Das Königtum der Thinitenzeit

B. J. PETERSON, Stockholm: Zur Schreibung hethitischer Namen im Ägyptischen

JADWIGA LIPINSKA, Kairo: Excavations of the Temple of Thutmosis III at Deir el-Bahari

D. ARNOLD, Kairo: Bericht über die Freilegung des Grabes 386 in Theben-West

S. SCHOTT, Göttingen: Buchungsverfahren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000488

E. Hornung, Wolbeck/Westfalen: Neue Materialien zur ägyptischen Chronologie
W. Westendorf, Ottobrunn bei München: Die Pantherkatze Mafdet
Ingrid Wallert, Tübingen: Die Bezeichnung des Löffels im Alten Ägypten
Sch. Allam, Tübingen: Gerichtsbarkeit in der Arbeitersiedlung von Deir el-Medineh

Sektion 2: Keilschriftforschung und Sektion 3: Altes Testament
(Leitung: A. Falkenstein und R. Rendtorff)

J. Krecher, Münster/Westfalen: Die Tradition der sumerischen Kultlyrik im Emesal
G. Steiner, Marburg: Bemerkungen zum sumerischen Nominalkomplex
D. O. Edzard, München: Die Stämme des altbabylonischen Verbums in ihrem Oppositionssystem
K. Riemschneider, Berlin: Der Tempusgebrauch in den Protasen der altbabylonischen Omina
B. Kienast, Heidelberg: Zum Pfandrecht in altbabylonischer Zeit
J. Oelsner, Leipzig: Die Datierung der babylonischen Keilschrifttexte in den ersten Jahrzehnten der griechischen Herrschaft (verlesen)
K. Koch, Hamburg: Die Sohnesverheißung an den ugaritischen Daniel
C. Westermann, Heidelberg: Die Genealogien in der Urgeschichte
G. Bertram, Gießen: Theologische Probleme der griechischen Übersetzung des Alten Testaments
D. Michel, Berlin: Linguistische Bemerkungen zu Begriffsanalysen im Hebräischen
W. von Soden, Münster/Westfalen: Von vedisch *magham* bis zu neuhebräisch *mḡinnā*

Sektion 4: Christlicher Orient und Byzanz
(Leitung: J. Assfalg)

Ludger Bernhard, Salzburg: Methodisches zur Rückübersetzung ursprünglich griechischer Texte aus dem Koptischen
A. Böhlig, Tübingen: Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Jakobusapokalypsen von Nag Hammadi
Maria Cramer, Münster/Westfalen: Kodex Borgia Nr. 25 in der Nationalbibliothek in Neapel
Gertrud Pätsch, Jena: Die Nachwirkung der sprachlichen Vorlage in den altgeorgischen Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments
J. Molitor, Bamberg: Neuere Ergebnisse zur Textgeschichte des georgischen Neuen Testamentes
R. Draguet, Löwen: Der Stand der Arbeiten am Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
F. Graffin, Paris: Projets d'éditions pour la Patrologia Orientalis
Luise Abramowski, Bonn: Cambridge University Library Or. 1319 — eine nestorianische Sammlung christologischer Texte
A. de Halleux, Brüssel: Pour une réinterprétation de la christologie monophysite syrienne
L. A. Missir, Brüssel: Les inscriptions tombales du cimetière catholique latin de Kemer (Smyrne) — Lo statuto giuridico del cimitero cattolico latino di Kemer (Smirne)
W. Hage, Marburg: Das Studium der Ostkirchengeschichte im Seminar für Ostkirchengeschichte zu Marburg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000489

H. Welten, Neuenburg/Schweiz: Meine Begegnung mit der koptischen Kirche in Ägypten
J. Assfalg, München: Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela
W. Strothmann, Göttingen: Johannes von Apamea
G. Wiessner, Göttingen: Märtyrerüberlieferung im Iran
O. Hesse, Göttingen: Markus Eremita und die Messalianer

Sektion 5: Semitistik und Islamkunde
(Leitung: A. Schall)

H. R. Roemer, Freiburg: Christliche Klosterarchive im islamischen Orient
Annemarie Schimmel, Bonn: Shah Inayet Shahid, ein Sindhi-Mystiker des 18. Jahrhunderts
M. Ishaq, Hamburg: Arabic and Persian Sources of Ahmadiyyat Studies
Katharina Otto-Dorn, Ankara: Islamisch-armenischer Mischstil in Ani
H. Busse, Hamburg: Vorislamische Heilsgeschichte im Spiegel der islamischen Kultstätten
W. Reuschel, Leipzig: Zum Problem Aspekt und Tempus im Arabischen des Korans
J. van Ess, Frankfurt am Main: Ǧāḥiẓ und die aṣḥāb al-ma ʿārif
Chr. Bürgel, Göttingen: ar-Ruhāwī's Adab aṭ-ṭabīb, eine neue, frühe Quelle zur arabischen Medizingeschichte
Cherifa Magdi, Göttingen: Ḥaiy ibn Yaqzān — eine arabische Vorrobinsonadė?
S. Labib, Hamburg: al-Asadī und sein Bericht über Verwaltungs- und Geldreform im Mamlukenreich
R. G. Khoury, Saarbrücken: Die Übersetzungen des 19. Jahrhunderts im Libanon als Beginn einer Erneuerung der arabischen Literatur
M. Robbe, Berlin: Bemerkungen zur Struktur des arabischen Nationalismus
Z. Denk, Prag: ʿAlī ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī und sein Werk Firdaus al-Ḥikma
Inge Rommel, Tübingen: Sprachgeographischer Beitrag zur Geschichte Nordwestafrikas (Maghreb)
W. von Soden, Münster/Westfalen: Jahwe „Er ist" = „Er erweist sich"
W. Müller, Tübingen: Eine neue Inschrift zur Geschichte Altsüdarabiens
St. Wild, Heidelberg: Bericht über eine Forschungsreise in den Jemen
H. S. Nyberg, Uppsala: Die systematische Aufnahme der iranischen Lehnwörter im klassischen Arabisch
K. Beyer, Heidelberg: Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur
E. Panoussi, Gießen: Zeitgenössische neusyrische Schriftsteller und ihre Werke
W. Röllig, Münster/Westfalen: Neue Funde zum Phönizisch-Punischen

Sektion 6: Indologie
(Leitung: H. Berger)

P. Horsch, Zürich: Vedisch dharma(n)
H. P. Schmidt, Tübingen: Der Ursprung der Ahiṃsā
L. Schmithausen, Wien: Zur Geschichte und Beleuchtung des Alayavijñānam
E. Steinkellner, Wien: Zu Īśvarasena's Lehre vom Grund (Hetuḥ)
T. Vetter, Utrecht: Das Problem des metaphysischen Beweises in der logisch-erkenntnistheoretischen Periode der indischen Philosophie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000490

A. CHATTERJEE, Marburg: A hitherto unknown Manuscript of the Svarga Khanda of the Padmapurāṇa and its Importance
H. KRÜGER, Berlin: Lajpat Rais Deportation im Jahre 1907 und ihr Echo in der indischen Öffentlichkeit
M. MAYRHOFER, Saarbrücken: Zur kritischen Sichtung vorderasiatisch-arischer Personennamen
W. von POCHHAMMER, Bremen-Oberneuland: Bedeutung des großen Aufstandes von 1857 (Great Mutiny)
Ch. TRIPATHI, Weiler in der Ebene: Bemerkungen zum Subhāṣitaratnakaraṇḍaka
FRANZ BERNHARD, Frankfurt/Main: Die Entwicklung einer Dhāraṇī
W. BOLLÉE, Hamburg: Alte und neue burmesische Pali-Texte auf Papier und Stein (mit Lichtbildern)
W. PETRI, Schliersee: Zur Kosmographie des Kālacakra
G. ROTH, Göttingen: Terminologisches aus dem Vinaya der Mahāsāṃghika-Lokottaravādin
D. RUEGG-SEYFORT, Paris: Zur Geschichte der Hermeneutik der Tathāgatagarbha-Theorie (auf Grund der indischen und tibetischen Überlieferung)
E. R. SRIKRISHNA SARMA, Köln: A Sanskrit Work on Catching Elephants
U. SCHNEIDER, Bad Krozingen: Über den Wert der chinesischen Überlieferung für die ältere buddhistische Literaturgeschichte
P. S. SHARMA, Cappel bei Marburg: The Section on Upasargas' in Nāgojibhaṭṭa's Laghumañjūṣā
C. VOGEL, Marburg: Zur Textkritik und Exegese von Aśvaghoṣas Buddhacarita
C. HAEBLER, Elversberg/Saar: Homerisches Erzählgut in indischer Überlieferung
K. HOFFMANN, Erlangen: Eine nicht erkannte vedische Legende
H. MODE, Berlin: Ikonographie der bengalischen Volkskunst
W. RUBEN, Berlin: Purana und Bibel — zwei religiöse Weltgeschichten (verlesen)
H. SCHARFE, Mössingen: Zur Geschichte der Seide in Indien
D. SCHLINGLOFF, Göttingen: Altindische Stadtbefestigungen
H. VON STIETENCRON, Heidelberg: Identifizierung zweier Frauengestalten im Gefolge des indischen Sonnengottes
P. THIEME, Tübingen: Zur Frühgeschichte des indischen Theaters
F. WILHELM, München: Die Beziehungen zwischen Kāmasūtra und Arthaśāstra

Sektion 7: Iranistik
(Leitung: W. LENTZ)

Z. SAFA, Theran: Organisation und Stand der iranistischen Forschung in Iran
G. WINDFUHR, Kiel: Graphemisierung des Buch-Pahlavi und ihre Anwendung auf maschinelle Lexikographie[1]
H. JUNKER, Berlin: 1. Stand und Aufgaben am mittelpersischen Wörterbuch
2. Bericht über das neupersisch-deutsche Wörterbuch
im Anschluß daran Diskussion über Organisationsfragen des Faches, insbesondere die Schaffung eines Pahlavi-Thesaurus

[1] Die Sektion beschloß eine Empfehlung zur Erprobung maschineller Methoden bei der Lexikographie des Buchpahlavi und beteiligte sich im Hinblick darauf an der Besichtigung des Deutschen Rechenzentrums in Darmstadt am Donnerstag, 5. August 1965.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000491

H. Humbach, Mainz: Spätdatierung des Kanischka ?
H. P. Schmidt, Tübingen: Indische Parallelen zum Mithraskult
G. Gropp, Hamburg: Beobachtungen am Aufbau des Frawaschi-Yascht
B. Schlerath, Frankfurt/Main: Die Zukunft der Gathaforschung im Anschluß daran Diskussion: Die Gathas des Zarathustra. Grundsätzliches und Methodisches
K. Schippmann, Hamburg: Neue archäologische Forschungen auf dem Gebiete des iranischen Feuerheiligtums (mit Lichtbildern)
W. Hinz, Göttingen: Die untere Grabinschrift des Dareios
M. F. Kanga, Bombay: Interpretation of some Pahlavi Words and Sentences
U. Gehrke, Hamburg: Quellen zur neueren Geschichte Irans und ihre Probleme
W. Winter, Kiel: Aus der Arbeit an einem tocharischen etymologischen Wörterbuch: Iranisches Lehngut
S. Nadjmabadi, Theran: Der Stand der Neuschöpfung wissenschaftlicher Fachausdrücke im Neupersischen
J. Meyer-Ingwersen, Hamburg: Kann das Standard-Paschto als adäquat beschrieben gelten ?
K. Hoffmann, Erlangen: Der sassanidische Archetypus des Avesta
W. Eilers, Würzburg: Stern, Milchstraße und Regenbogen im Iranischen

Sektion 8: Altaistik und Zentralasienkunde
(Leitung: W. Heissig)

J. Tamura, Bonn: Völkerwanderungen in Ostasien
H. W. Brands, Fulda: Neologismen in einigen Türksprachen der Sowjetunion
G. Hazai, Berlin: Strukturanalyse der osmanisch-türkischen Verbformen (verlesen)
H. Franke, München: Ein mongolisches Brieffragment des 14. Jahrhunderts
Eva Neumaier, München: Die Ma-mo im Lamaismus und in der volkstümlichen Vorstellung der Tibeter
J. Matuz, Kehl/Rhein: Seyfi Čelebi, Prolegomena zur Edition seiner Chronik[2]

Sektion 9: Sinologie und Japanologie
(Leitung: W. Bauer)

Magdalene von Dewall, Cambridge: Archäologische Entdeckungen in Südwestchina und ihre Auswirkungen auf die eurasiatische Kulturgeschichtsforschung (mit Lichtbildern)
W. Seuberlich, Marburg/Lahn: Bericht über den Congress of Chinese Studies in Leeds, England
G. Mehnert, Berlin: Probleme der Periodisierung in der japanischen Geschichtsschreibung
U. Kemper, München: Der Aufbau des Tokushiyoron des Arai Hakuseki
D. Seckel, Heidelberg: Bericht über das Forschungsprojekt (DFG) „Ostasiatische Schriftkunst"
K. Hahlweg, Wilsingen bei Pfronstetten (Württ.): Das Lautsystem des Thailändischen
U. Unger, Bad Krozingen: Noch ein Aspekt des monosyllabischen Mythos

[2] Erscheint unter dem Titel Notes relatives à l'édition de la Chronique de Seyfi Tschelebi im Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, Jahrgang 1965/66.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000492

G. Schmitt, Berlin: Eine neue Methode zur Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Sprache und Kultur im alten China
F. Litsch, Paris: Das Chou-i ts'an-t'ung chi und sein Einfluß auf die chinesische Geistesgeschichte
B. I. Kuznecov, Leningrad: Zur Frage nach der Entstehung des Namens „Tibet" (verlesen)
F. Gruner, Berlin: Über die Kategorien in der modernen chinesischen Kurzgeschichte
H. Herrfahrdt, Marburg: Die Kritik in den neuen Staaten Asiens und Afrikas an abendländischen Vorbildern

Sektion 10: Afrikanistik
(Leitung: E. Dammann)

O. von Essen, Hamburg: Über die Anschlußarten Schnalz-Vokal im Nama-Hottentottischen
Herma Plazikowsky-Brauner, Frankfurt/Main: Die Sprache der Habāb und der Beni ʿĀmer (Sudan)
Hildegard Höftmann, Berlin: Zur grammatikalischen Struktur des Bowiri (Voltaregion Ghana)
K. F. Růžička, Prag: Das Nominalklassensystem in einigen Togorestsprachen
J. Lukas, Hamburg: Die Verbalwurzel im Hausa
E. Rapp, Mainz: Die Sprachen der Glavda und Jaghwatadaxa
H. Jungraithmayr, Marburg: Zum Bau der Aspekte im Westtschadohamitischen
O. Rössler, Marburg: Ägyptisch-hamitische Konsonantenentsprechungen
A. Willms, Hamburg: Sekundäre Kontrastierung in Ergänzung der Konsonantenlänge im Berberischen Südmarokkos
R. Herzog, Freiburg: Ethnische und soziale Differenzierung unter den Bewohnern der Oasen des Wādī eš-šāṭi' im Fezzan
I. Sellnow, Berlin: Dokumente zur Geschichte der Hausa in Nord-Ghana
H.-J. Greschat, Marburg: Die originalsprachliche Literatur des christlichen Synkretismus in Afrika
E. Beuchelt, Köln: Die kulturhistorische Entwicklung des Bambara zur Verkehrssprache
Ursula Feyer, Berlin: Das Ewe von Atakpame
S. Brauner, Leipzig: Über Tonhöhen des Bambará auf Grund von Feldforschungen
A. Vorbichler, Hamburg: Die tonale Struktur der Verbalklassen in den Waldneger- und Pygmäensprachen des Ituri-Urwaldes, Ostkongo
J. Zwernemann, Ludwigsburg: Bedeutungsinhalt soziologischer und religiöser Termini in einigen Gur-Sprachen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000493

Berichtigung zu *ZDMG* CXV (1965), S. 1ff.

In den Nachruf auf Ernst Kühnel (1882—1964) haben sich etliche Druckversehen eingeschlichen, die man zu berichtigen bittet:

S. 4, 1. Zeile: statt 'Gymnasiums' lies 'Gymnasium'

S. 5, 3. Zeile: statt 1901/12 lies 1901/02

S. 6, 21. Zeile v. o.: statt (1824—1929) lies (1845—1929)

S. 11, 20. Zeile v. o.: statt Nordman-Kühnel
richtig Nordheim-Kühnel

München Fr. Babinger

Kongreß arabistischer und islamistischer Studien

Der III. Kongreß arabistischer und islamistischer Studien wird voraussichtlich vom 1.—6. September 1966 in Neapel stattfinden.

International Congress of Orientalists

The XXVII International Congress of Orientalists will be held at The University of Michigan, Ann Arbor, Michigan, U. S. A., August 13 through 19, 1967 under the auspices of the Association for Asian Studies and the American Oriental Society. The President of the Congress is Professor W. Norman Brown, University of Pennsylvania. The Secretary General is Professor Russell H. Fifield, University of Michigan. The Organizing Committee for the XXVII Congress of made up of W. Norman Brown, Chairman; John K. Fairbank, Harvard University; Albrecht Goetze, Yale University; L. Carrington Goodrich, Columbia University; John W. Hall, Yale University; G. E. von Grunebaum, University of California, Los Angeles; and John A. Wilson, University of Chicago.

Orientalistische Dissertationen

Horst Hein: Arabische Sultansurkunden der Ayyubidenzeit (Roemer).

Erika Glassen geb. Wendt: Die Anfänge der Ṣafawiden nach der Chronik *Ḫulaṣat at-tawārīḫ* des Qāzī Aḥmad Qumī (Roemer).

Mascha Siebers: Das schi'itische Passionsspiel, eine literarhistorische Untersuchung zur *ta'ziya* (Roemer).

Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache

Im Verlag Otto Harrassowitz in Wiesbaden ist die 7. Lieferung soeben erschienen. Einzelmitglieder und Studierende, die das Werk laufend verbilligt zu beziehen wünschen, können sich an die Geschäftsstelle der DMG, 355 Marburg/Lahn, Postfach 642, wenden.

Wichtiger Hinweis

Die DMG ist dabei, ein neues Verzeichnis aller Mitglieder, Tauschpartner usw. zusammenzustellen, das 1966 erscheinen soll. Alle Mitglieder, Tauschpartner usw. werden hiermit gebeten, Berichtigungen und Änderungen an die Geschäftsstelle der DMG nach Marburg/L., Postfach 642, zu schicken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000494

MITGLIEDERNACHRICHTEN

Neue Mitglieder

3395 Kischkewitz, Hannelore, Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptische Abteilung, Berlin C 2, Bodestraße 1—3

3396 Luft, Paul, dipl.-phil., Göttingen, Goßlerstraße 13, Akademische Burse

3398 Missir, Livio Amedeo, Bruxelles 4, 42. Avenue d'Auderghem

3397 Staatliches Museum für Völkerkunde, München 22, Maximilianstraße 26

Neue Tauschpartner

Accademia Nationale dei Lincei-Biblioteca, Roma, *Rendiconti di scienze morali*

Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Istanbul-Beyoglu, Istiklâl Caddesi 393, *Publications de Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut d'Istanbul*

Director S.V.U.R. Institute, Sri Venkatesvara University, Tirupati (Südindien) *S.V.U. Oriental Journal Sri Venkatesvara University Oriental-Journal*

Adressenänderungen

3296 Bechert, Heinz, Prof. Dr., Göttingen, Hainbundstraße 21

3214 Boyce, Mary, Ph. D., London N 6, 30 B Shepherds Hill, Highgate

3227 Doerfer, Gerhard, Dr., Göttingen, Ludwig-Beck-Straße 22

3122 Franke, Herbert, Prof. Dr., Gauting, Fliederstraße 23

2743 Haag, Wolfgang, Botschafter Dr., Botschaft der Bundesrepublik Deutschland, Nouakchott, République Islamique de Mauritanie, B. P. 272

2837 Hacker, Paul, Prof. Dr., Münster (Westf.), Besselweg 14

3106 Härtel, Herbert, Prof. Dr., Berlin 45, Weddigenweg 46

2863 Hamm, Frank-Richard, Prof. Dr., Bonn, Endenicher Allee 5

3201 Herrmann, Gottfried, cand. phil., Göttingen-Geismar, Eisenacherstraße 9

3362 Jacobi-Tietz, Renate, Dr., Dudweiler/Saar, Max-Reger-Straße 7

3268 Johansen, Ulla, Dr., Heidelberg, Hauptstraße 126

3050 Lüddeckens, Erich, Prof. Dr., Würzburg, Zeppelinstraße 23

3317 Lyman, Thomas Amis, Kopenhagen, Valdemarsgade 33/5.V.

2076 Munzel, Kurt, Botschafter Dr., Bonn, Auswärtiges Amt, Koblenzer Straße 99—103

3212 Omlin, Jos., Dr., Wettingen/Schweiz, Schartenstraße 192

3088 Otto-Dorn, Katharina, Prof. Dr., Ankara, Kizilirmak Sokak 62

2930 Rau, Wilhelm, Prof. Dr., Marbach über Marburg/Lahn, Am Martsacker 4

3322 Roth, Ernst, Prof. Dr., Frankfurt/Main, Bornheimer Landstraße 20

3279 Schneider, Ulrich, Prof. Dr., Bad Krozingen, Berliner Straße 9

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000495

3241 Schregle, Götz, Dr., München 27, Denninger Straße 110
3386 Schubarth-Engelschall, Karl, Dr., Berlin-Friedrichsfelde, Balatonstraße 44
1428 Siegel, Adolf, Dr. phil., Scheuerfeld b. Coburg, Zechstraße 20
3100 Vorndran, Hans, Dr., Französische Botschaft, Schutzmachtvertretung für deutsche Interessen, Damaskus (Syrien), POB 2237
3293 Wießner, Gernot, Dr. Dr., Göttingen, Schopenhauerweg 5

Ausgetreten

2958 Höfner, Maria, Prof. Dr., Graz, Hilmgasse 12

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000496

Transkription der arabischen Schrift

	Arabisch (in Klammern: arab. Wörter in pers. od. türk. Kontext)	Persisch und Türkisch		Arabisch (in Klammern: arab. Wörter in pers. od. türk. Kontext)	Persisch und Türkisch
ا ء	— od. ’	—	ص	*ṣ*	*s*
ب	*b*	*b*	ض	*ḍ* (*ż*)	—
پ	—	*p*	ط	*ṭ*	*t*
ت	*t*	*t*	ظ	*ẓ*	—
ث	*t̲* (*s̲*)	—	ع	‘	—
ج	*ǧ*	*ǧ*	غ	*ġ*	*ġ*
چ	—	*č*	ف	*f*	*f*
ح	*ḥ*	—	ق	*q*	*q*
خ	*ḫ*	*ḫ*	ك	*k*	*k,g,ŋ*
د	*d*	*d*	ل	*l*	*l*
ذ	*d̲* (*ẕ*)	—	م	*m*	*m*
ر	*r*	*r*	ن	*n*	*n*
ز	*z*	*z*	ه	*h*	*h*
ژ	—	*ž*	و	*w* (*v*)	*v*
س	*s*	*s*	ى	*y*	*y*
ش	*š*	*š*			

Die Vokalisation: Arabisch und Persisch: *a, i, u* (neueres Persisch auch *ä, e, o*), *ā, ī, ū, ē, ō*; Diphthonge *au* und *ai*. Türkisch: *a, ı, o, u*; *e* (altosman. *ä* und *e*), *i, ö, ü*; Diphthonge: *ay* usw., bzw. *ey, ev* (altosm. *äy, äv*) usw.

Hamza ist nur im Wortinneren und -ende auszudrücken, nicht am Anfang (*qur’ān, umarā’*).

Die Labialisierung des *ḫ* im Persischen ist durch hochgestelltes oder unter den folgenden Vokal gesetztes kleines *v* wiederzugeben (*ḫᵛāstan, ḫᵛaḍ* oder *ḫāstān, ḫod*).

Der arab. Artikel *al* ist durch Bindestrich von dem dazugehörigen Worte abzusetzen und die Assimilation gegebenenfalls auszudrücken (*ar-Rāzī*).

Vgl. des weiteren: *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt*, Denkschrift, dem 19. Internationalen Orientalistenkongreß in Rom vorgelegt von der Transkriptionskommission der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Carl Brockelmann, August Fischer, W. Heffening und Franz Taeschner, mit Beiträgen von Ph. S. van Ronkel und Otto Spies, Leipzig 1935.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000497

Neuerscheinungen unseres Verlages

HELLMUT BRUNNER

Hieroglyphische Chrestomathie

1965. VIII, 57 Seiten, davon 28 ganzseitige Tafeln. 4°, broschiert DM 19,60

CHRISTOPH J. BÜRGEL

Die Hofkorrespondenz ʿAḍud ad-Daulas und ihr Verhältnis zu anderen Quellen der frühen Būyiden

1965. IX, 181 Seiten, broschiert DM 32,—

GERHARD DOERFER

Ältere westeuropäische Quellen zur kalmückischen Sprachgeschichte

(Witsen 1692 bis Zwick 1827)
(Asiatische Forschungen, Band 18)
1965. 253 Seiten, broschiert DM 38,—

WOLFDIETRICH FISCHER

Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung

Untersuchungen zur Wortbedeutung und Wortbildung
1965. XXIV, 447 Seiten, broschiert DM 76,—

HEINZ GROTZFELD

Syrisch-Arabische Grammatik

Dialekt von Damaskus
(Porta Linguarum Orientalium. Neue Serie, Band VIII)
1965. VIII, 171 Seiten, broschiert DM 24,—

WALTHER HEISSIG

Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen

Teil II: 1. Vier Chroniken des 19. Jahrhunderts in Facsimilia mit einer Einleitung und Namensregister
(Asiatische Forschungen, Band 16)
1965. XX, 129 Seiten, davon 116 Textwiedergaben, broschiert DM 44,—

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000498

MOHAMMAD DJAFAR MOÏNFAR

Textes persans mystiques

I. Prose. Choix, introduction et glossaire
(Iranische Texte)
1965. 58 Seiten. Kl.-8°, broschiert DM 4,80

HANS ANDREAS POETZELBERGER

Einführung in das Indonesische

(Veröffentlichungen des Ostasiatischen Seminars der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt/Main. Reihe A: Südostasienkunde, Band I)
1965. 147 Seiten und 1 Tafel sowie 1 Kartenskizze, broschiert DM 14,—

NICHOLAS POPPE

Introduction to Altaic Linguistics

(Ural-Altaische Bibliothek, Band 14)
1965. XIII, 212 Seiten, broschiert DM 48,—

ALO RAUN – ANDRUS SAARESTE

Introduction to Estonian Linguistics

(Ural-Altaische Bibliothek, Band 12)
1965. X, 123 Seiten, broschiert DM 38,—

WOLFGANG SCHENKEL

Memphis · Herakleopolis · Theben

Die epigraphischen Zeugnisse der 7.—11. Dynastie Ägyptens
(Ägyptologische Abhandlungen, Band 12)
1965. XI, 306 Seiten. 4°, broschiert DM 34,—

FRIEDRICH WILHELM

Prüfung und Initiation im Buche Pauṣya und in der Biographie der Nāropa

(Münchener indologische Studien, Band 3)
1965. VIII, 108 Seiten, broschiert DM 20,—

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000499

HELMUTH VON GLASENAPP

Meine Lebensreise

Menschen, Länder und Dinge, die ich sah

319 Seiten, ein Bildnis des Verfassers. Ganzleinen DM 16,50

Seine „Lebensreise" ist ein fesselndes, sympathisches Buch eines liebenswerten Gelehrten und nicht nur für die, die ihn näher kannten, ein Spiegel seiner Persönlichkeit.

Neue Zürcher Zeitung, Zürich



F. A. BROCKHAUS WIESBADEN

Neuerscheinung

Grammatik der Sanskrit-Sprache

Von **Franz Kielhorn**
Aus dem Englischen übersetzt von **Wilhelm Solf**

Nachdruck 1965. XVI, 238 Seiten, brosch. DM 30,—

Franz Kielhorn, ein unbestrittener Meister auf dem Gebiet der Grammatik des Klassischen Sanskrit, verfaßte vor nahezu 100 Jahren seine wegen ihres zeitlosen Charakters wie mustergültigen Aufbaus berühmte Sprachlehre der nachvedischen indischen Hochsprache. Er konnte sein in Englisch verfaßtes und erstmalig im Jahre 1870 publiziertes Werk während verschiedener Neuauflagen vervollkommnen. Zugleich mit der dritten Edition veröffentlichte er eine von dem damaligen Indologen Wilhelm Solf angefertigte Übersetzung ins Deutsche, die 1888 in Berlin bei Ferdinand Dümmler erschien.
Seit langen Jahren ist dieses Buch vergriffen. Da die Arbeit als die maßgebliche Grammatik des Klassischen Sanskrit bei uns für das Studium wohl allseits unentbehrlich ist, war ihr Wiedererscheinen dringend erwünscht.

Zu beziehen durch Ihre Buchhandlung

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000500

HELMUTH VON GLASENAPP

Meine Lebensreise

Menschen, Länder und Dinge, die ich sah

319 Seiten, die Bilder des Verfassers. Ganzleinen DM 16,50

Seine „Lebensreise" ist ein freudiges, sympathisches Buch eines [illegible] Gelehrten und reifen Menschen, der [illegible] und [illegible] [illegible] [illegible]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-120330-11/fragment/page=00000503